

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**O LABIRINTO DO SUPEREU:
HERANÇA PATERNA E IMPERATIVO DE GOZO**

NINA SILVA PRADO LESSA

**Rio de Janeiro
2016**

**O LABIRINTO DO SUPEREU:
HERANÇA PATERNA E IMPERATIVO DE GOZO**

NINA SILVA PRADO LESSA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Angélica Bastos

Rio de Janeiro
2016

**O LABIRINTO DO SUPEREU:
HERANÇA PATERNA E IMPERATIVO DE GOZO**

NINA SILVA PRADO LESSA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

APROVADA POR:

Prof.^a. Dr.^a. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a. Dr.^a. Ana Beatriz Freire
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Vidal
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro
2016

- L6381 Lessa, Nina Silva Prado
 O labirinto do supereu: herança paterna e
 imperativo de gozo / Nina Silva Prado Lessa. --
 Rio de Janeiro, 2016.
 99f.
- Orientador: Angélica Bastos.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal
 do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia,
 Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica,
 2016.
1. Superego. 2. Gozo. 3. Pai – Psicologia. 4.
Psicanálise. I. Bastos, Angélica, orient. II.
Título.

*À vovó Leny,
que me fez entrar nos livros de sua biblioteca
e me apresentou à psicanálise.
À vovó Wilma,
que me contou as mais incríveis histórias
e me permitiu explorar tesouros secretos.*

AGRADECIMENTOS

Ao Vinicius, por compartilhar seus sonhos, por embarcar nos meus, por construir comigo.

À Angélica Bastos, pela orientação sempre cuidadosa e atenta, pelo incentivo desde os anos de graduação.

À Ana Beatriz Freire e ao Paulo Vidal, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação e pela disposição em participar da banca examinadora.

Aos meus pais, Lucia e Frederico, pelas conversas sempre instigantes, pelo apoio constante, pelo amor incondicional.

Aos meus irmãos – Maria, Isabel, Rosa e Francisco.

Ao dindo Maurício, à tia Bia e à Alice, pela acolhida maravilhosa e fundamental.

À Branca Lessa, pelo *freestyle* certo no *résumé*.

Aos amigos queridos, pela parceria nos mais diversos momentos: Luiza Oiticica, Larissa Correia, Nina Lys, Morena Werneck, Nathalia Winkelman, Priscila Cobra, Wagner Moreira, Marina Schwartz, Paula Lederman, Luísa Corrêa, Mariana Pombo e Vinícius Figale.

À Letícia, pela escuta preciosa, por me acompanhar na construção desse percurso.

RESUMO

LESSA, Nina Silva Prado. O labirinto do supereu: herança paterna e imperativo de gozo. Orientadora: Angélica Bastos. Rio de Janeiro: UFRJ/IP. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica).

Esta dissertação parte da voz imperativa revelada na alucinação para investigar a instância superegoica, cuja atuação deve ser levada em conta em todos os quadros e estruturas clínicas. Trata-se, neste trabalho, de perseguir e ressaltar a originalidade e a complexidade do conceito que cunha a grande inovação da segunda tópica, sem pretender, em nome de uma ilusória univocidade, eludir seus paradoxos. É demonstrado o erro em que se incorre quando se reduz o supereu à consciência moral ou quando se escamoteia a distinção necessária entre supereu e ideal do eu. Para tanto, destaca-se o solo pulsional da instância discernida por Freud; representante do isso, o supereu consagra a onipotência da pulsão ao veicular um imperativo de gozo. Explicita-se, assim, a impossibilidade de atribuir a constituição dessa instância tão somente à dialética identificatória. Contudo, faz-se necessário interrogar a participação do pai em tal constituição e no advento da fatidicamente inevitável culpa, na qual a psicanálise reconhece a manifestação essencial da atuação do supereu e a mais poderosa resistência ao tratamento. Uma vez aberta essa interrogação, a dissertação explora diferentes versões do pai trabalhadas por Freud e Lacan, em um percurso que vai de Édipo a Hamlet, do mito freudiano de *Totem e Tabu* à retomada por S. Kierkegaard da passagem bíblica conhecida como o sacrifício de Isaac. Expõe-se o modo como Lacan se serviu dessa passagem para situar o supereu como objeto *a*. Conclui-se que a clínica psicanalítica, com Freud e Lacan, ocupa um lugar único no que diz respeito à dissipação da coalescência da voz imperativa com a obediência acéfala.

Palavras-chave: psicanálise; supereu; pai; culpa; ideal.

RÉSUMÉ

LESSA, Nina Silva Prado. O labirinto do supereu: herança paterna e imperativo de gozo. Orientadora: Angélica Bastos. Rio de Janeiro: UFRJ/IP. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica).

Cette dissertation part de la voix impérative révélée dans l'hallucination pour enquêter sur l'instance surmoïque, dont l'action doit être prise en compte en toutes les structures et cadres cliniques. Dans ce travail, il s'agit de poursuivre et mettre en avant l'originalité et la complexité du concept qui forge la grande innovation de la seconde topique, sans prétendre, au nom d'une fausse univocité, éluder ses paradoxes. C'est en démontrant l'erreur dans laquelle on s'encoure quand on réduit le surmoi à la conscience morale ou quand on escamote la distinction nécessaire entre surmoi et idéal du moi. Pour le faire, on met en exergue le sol pulsionnel de l'instance discernée par Freud ; représentant du ça, le surmoi consacre l'omnipotence de la pulsion en véhiculant un impératif de jouissance. Ainsi, on explicite l'impossibilité d'attribuer la constitution de cette instance exclusivement à la dialectique identificatoire. Mais il se fait nécessaire d'interroger la participation du père en telle constitution et dans l'avènement de la fatidiquement inévitable culpabilité, dans laquelle la psychanalyse reconnaît la manifestation essentielle de l'action du surmoi et la plus puissance résistance au traitement. Une fois cette interrogation ouverte, la dissertation explore différentes versions du père travaillées par Freud et Lacan, dans un parcours qui va d'Œdipe à Hamlet, du mythe freudien de Totem et Tabou à la reprise par S. Kierkegaard du passage biblique connu comme le sacrifice d'Isaac. On expose la façon dont Lacan se sert de ce passage pour situer le surmoi comme objet *a*. On en conclue que la clinique psychanalytique, avec Freud et Lacan, occupe une place unique sur la question de la dissipation de la coalescence de la voix impérative avec l'obéissance acéphale.

Mots-clé : psychanalyse ; surmoi ; père ; culpabilité ; idéal.

SUMÁRIO

Prólogo	1
Introdução	2
Capítulo I – Sobre a participação do amor no imperativo de gozo	10
1.1 <i>Homo homini lupus</i>	11
1.2 Desamparo e renúncia pulsional.....	14
1.3 “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”.....	21
1.4 Da idealização à servidão.....	28
Capítulo II – Do engodo da culpa ao objeto voz	36
2.1 O descompasso da culpa	38
2.2 O crime primordial: o assassinato do pai	49
2.3 Um avesso do pai morto: do chofar ao objeto voz.....	53
Capítulo III – Que destino para o supereu?	61
3.1 Para além do pai	62
3.2 Da coalescência ao corte.....	68
3.3 Por uma ética do desejo.....	74
Considerações finais	79
Referências bibliográficas	85

PRÓLOGO

“Este é o labirinto de Creta. Este é o labirinto de Creta cujo centro foi o Minotauro. Este é o labirinto de Creta cujo centro foi o Minotauro que Dante imaginou como um touro com cabeça de homem e em cuja rede de pedra se perderam tantas gerações. Este é o labirinto de Creta cujo centro foi o Minotauro, que Dante imaginou como um touro com cabeça de homem e em cuja rede de pedra se perderam tantas gerações como Maria Kodama e eu nos perdemos. Este é o labirinto de Creta cujo centro foi o Minotauro, que Dante imaginou como um touro com cabeça de homem e em cuja rede de pedra se perderam tantas gerações como Maria Kodama e eu nos perdemos naquela manhã e continuamos perdidos no tempo, esse outro labirinto” (Borges, 2009 [1995], p. 54).

Pesquisar é um pouco como percorrer um labirinto¹ e aceitar a aventura de ir de Creta ao Minotauro, do Minotauro a Dante e por aí se perder; uma ideia leva a outra, que leva a outra e a outra. Inicialmente, lançar-se na malha conceitual que antecede a própria pesquisa se faz necessário e isso envolve se perder; posteriormente, torna-se preciso selecionar conceitos que funcionem como fios de Ariadne e que confirmem rigor ao caminho a ser seguido pela pesquisa. Não obstante, pode acontecer de o pesquisador apostar em conceitos que não o levem muito longe ou que o conduzam a vielas sem saída; pode ocorrer também de um conceito guiar o pesquisador por um trajeto que rapidamente oferece a saída do labirinto – possibilidade provavelmente desejável em muitas disciplinas. Acreditamos que, em relação à pesquisa em psicanálise, não se trata de encontrar o caminho mais curto, mas de interrogar os obstáculos, explorar os paradoxos e incitar o pensamento a partir das dificuldades que se apresentam. Trata-se também de ressaltar a dimensão da perda: a perda como ato pelo qual se pode sustentar a falta que, causa de desejo, “sempre impele, indomável, para a frente” (Goethe apud Freud, 1920, p. 56).

¹ É a obra fundamental de Marta Gerez-Ambertín (2003/2006/2009) que insistentemente nos sugere a imagem de um labirinto. A produção dessa autora contribui de forma inestimável ao desenvolvimento de nosso trabalho.

INTRODUÇÃO

Desembarcamos no labirinto do supereu pela clínica da psicose. Especificamente, pelo testemunho da presença de uma voz que, endereçando-se ao sujeito, insulta-o, comenta seus atos e suas intenções e exige obediência aos insensatos mandatos que expressa. “Pega aquela corda e se enforca!”, “Mata sua família e se mata depois!”, “Sua vaca!”, “Você não presta!”: eis alguns exemplos de fragmentos extraídos da clínica, a partir dos quais diversas interrogações ganharam lugar. Tendo em vista o fenômeno da certeza que se associa à alucinação, em que medida é possível o sujeito equivocarse a exigência imperativa veiculada pela voz? Em que medida há separação possível entre ouvir e obedecer? A respeito dessa coalescência à espreita e do risco da passagem ao ato que dela decorre, um paciente relata: “Eu tenho medo da voz mandar e eu nem sentir, nem perceber que já fiz o que ela mandou” – testemunho que chama nossa atenção para uma passagem do *Seminário 3: as psicoses* (Lacan, 1955-56). “Vivemos numa sociedade em que a escravidão não é reconhecida. [...] se a servidão não está abolida, ela está aí, se podemos dizer, generalizada” (p. 154).

Por sua vez, a colocação de Lacan nos remete ao ensaio *La haine de la musique*, em que o escritor e músico Pascal Quignard (1996) expõe uma reflexão sobre a violência decorrente do fato da audição se constituir como um sentido que carece de pálpebras. Explorando a relação estreita entre ouvir e obedecer², na qual a hipnose encontra o fundamento de sua operação e o avesso da psicanálise, Quignard sustenta que a audição comporta algo de terrível: o poder infernal de aniquilar o pensamento, o desejo e a dor, e transformar aquilo que se ouve em pura ordem a ser cumprida.

Voltando ao *Seminário 3*, Lacan (1955-56) indica que “Escutar as palavras, acomodar o seu ouvir a elas, é já ser mais ou menos obediente a elas. Obedecer não é outra coisa, é ir ao encontro, numa audição” (p. 159). Deste modo, será que a dimensão da voz imperativa evidenciada pela psicose seria exclusiva a essa estrutura clínica ou o sujeito neurótico também experimentaria algo desta ordem? Não haveria, também na

² “Oùir c’est obéir. Écouter c’est obaudire: l’audition est obéissance” (Quignard, 1996). Com efeito, a etimologia comprova que “obedecer” encontra sua raiz no verbo “escutar”. “Obedecer” vem do latim *obedire*: prefixo *ob-* anteposto a *audire*, que significa ouvir, escutar. “Inicialmente o vocábulo obediente significou ‘dar ouvidos’, ‘dar crédito’, ‘crer’” (Holanda, 2010). Também em alemão, a ideia de “obedecer, cumprir um mandato” relaciona-se com o ouvir e o escutar; obedecer é *gehörchen* e escutar, *horchen* (Michaelis, 2005).

neurose, um imperativo que se impõe e sorrateiramente comanda o sujeito? Será que o neurótico não padece justamente daquilo que teme nosso paciente, ou seja, obedecer sem sentir, sem nem perceber? É o que, a nosso ver, sugere a fala de outro paciente, que conta ter sido sempre “silenciosamente teleguiado”.

Com efeito, o relato da voz alucinada se destaca como ponto privilegiado para a introdução, por Freud, da instância que marca “a grande inovação da segunda tópica” (Lacan, 1971, p. 166), de modo que o percurso da psicose ao supereu se revela consoante com o trajeto percorrido pelo inventor da psicanálise. É cedo em sua obra que Freud dá notícias da atuação de uma voz que comenta, ameaça e censura os movimentos e atos dos pacientes por ele atendidos, fornecendo, para além de uma descrição fenomênica, os resultados de uma investigação a propósito da etiologia da alucinação. Ao trabalhar o caso da Sra. P., nas *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896a), Freud conclui que as vozes, pelas quais sua paciente se sentia atormentada, originavam-se de autoacusações. Deste modo, tendo ocorrido o golpe da *Verwerfung*, o qual desaloja tanto o afeto quanto a representação mnêmica da esfera psíquica (Freud, 1894), a autoacusação retorna desde fora, como uma recriminação vinda do Outro. Vale notar que Freud (1896b) afirma se tratar, na alucinação verbal, do retorno do afeto autoacusador que fora rejeitado para trevas exteriores ao psíquico.

Ali onde a psiquiatria atestava uma ausência e um erro, Freud (1914) reconhece a presença de uma instância que atua “em cada um de nós na vida normal” (p. 102). Ao se queixarem de um estranho que observa, comenta e critica todos os seus pensamentos e as suas intenções, os pacientes parafrênicos – termo que abarca tanto esquizofrênicos quanto paranoicos – revelam uma verdade que de outro modo nos seria inacessível (Freud, 1933a): a presença de um poder onisciente que, cravado no psiquismo de todos os seres falantes, vigia as nossas ações e se satisfaz ao insultar e punir o próprio sujeito. Deste modo, o fenômeno elementar na psicose, retorno no real, torna ruidosa a atuação de uma instância que como um estrangeiro se apossa do íntimo e sem pedir licença se faz soberano.

Entretanto, será a descrição de um alheio que habita o íntimo, espécie de “tropa de ocupação na cidade conquistada” (Freud, 1930, p. 144), suficiente para caracterizar de modo a distinguir o estatuto do supereu? Ora, a experiência analítica corrobora a verdade dita na poesia de Rimbaud, ao demonstrar que ‘[eu] é um outro’ (Rimbaud *apud* Lacan, 1954-55, p. 14); cai por terra o ideal de autenticidade, uma vez que aquilo

que reconhecemos como mais íntimo, como mais próprio, é também advindo do alheio, do campo do Outro³. A psicanálise revela que o estrangeiro “é o verdadeiro possuidor da casa” (Lacan, 1955-56, p. 312).

Destarte, como discernir o supereu no interior da trama conceitual com a qual ele rapidamente se imiscui? Diante da dificuldade de delimitar o campo aberto pelo conceito freudiano – pois é verdade que, em certas passagens, Freud deixa espaço para que se confunda o supereu com conceitos a ele fronteiros –, nosso intuito será perseguir e ressaltar sua originalidade e complexidade, sem pretender, em nome de uma ilusória univocidade, eludir seus paradoxos. Seguiremos, portanto, a indicação fundamental de Ambertín (2003): “Não se trata de limpar o caminho freudiano das asperezas de seus paradoxos: trata-se de incitar o pensamento para descobrir os espaços que esses paradoxos inauguram” (p. 220). Será preciso demonstrar o erro em que se incorre quando se pretende reduzir o supereu à consciência moral, o que faria do *Überich* freudiano um réles jogo de palavra (Lacan, 1959-60), ou quando se escamoteia a distinção necessária entre supereu e ideal do eu.

Enquanto a descrição do supereu como instância observadora e crítica sustenta sua indiscernibilidade para com a consciência moral, o vínculo estreito estabelecido por Freud entre supereu e pulsão de morte promove uma ruptura onde se poderia supor uma equivalência. Esse vínculo, que será por nós destacado, fundamenta a formulação lacaniana segundo a qual o imperativo categórico veiculado pela instância crítica consiste em um imperativo de gozo (Lacan, 1972-73). Trata-se, assim, de uma instância que surge associada às exigências de renúncia pulsional, mas que consagra a onipotência da pulsão (Cottet, 1989), ao ordenar uma satisfação desmedida e precipitar o sujeito no campo do além do princípio de prazer, no campo impossível de *das Ding*.

No que concerne à sua atuação no tratamento, Freud nota que o supereu se opõe aos propósitos da análise, ao erguer “o mais poderoso de todos os obstáculos à cura” (Freud, 1923, p. 62): um sentimento de culpa, que fatidicamente inevitável (Freud, 1930), encontra satisfação na doença e no sofrimento. De acordo com Freud (1923), a atuação da instância superegoica é responsável por determinar a gravidade de uma

³“A preexistência do Outro do significante ao nascimento do sujeito constitui sem dúvida a tese maior do ensino de Lacan. Ainda que se trate de uma proposição pouco contestável, seu desconhecimento em favor do mito de auto engendramento permanece dominante, assim como a descoberta freudiana de uma descentralização do sujeito em relação a sua consciência permanece ainda hoje minimizada” (Maleval, 2000, p. 80, tradução livre).

enfermidade e deve ser levada em conta em todas as formas de adoecimento psíquico (Freud, 1924a). Embora nem sempre tão evidentes e ruidosas – pois “cada estrutura e tipo clínico possuem manifestações específicas ligadas à constelação do supereu” (Ambertín, 2003, p. 48) –, as formas de apresentação do supereu na neurose não são por isso menos atroz. Nesse sentido, vale destacar que a intevenção superegoica vai de encontro à dialética do desejo na qual se apoia a aposta de uma análise. Trata-se, portanto, de reconhecer no supereu um impasse, uma barreira que se impõe contra a análise, e que nenhum tratamento pode negligenciar.

Uma vez que Freud (1924a) adverte sobre a necessidade de se levar em conta a atuação dessa instância em todas as formas de adoecimento psíquico, nossa dissertação não se limitará a investigar o supereu na psicose. Acreditamos que pretender alçar uma estrutura clínica à posição de paradigma do supereu – o que, por exemplo, se pretendeu realizar no tocante à melancolia – implicaria em destituir o estatuto do conceito freudiano como uma instância psíquica (Ambertín, 2003). No entanto, é preciso colocar que a postulação do supereu pela via da psicose, por Freud, foi para nós, inicialmente, objeto de surpresa. Se atribuímos sua constituição à identificação ao pai no declínio do complexo de Édipo – formulação que, conquanto presente na obra de Freud, apressadamente se propagou como uma premissa – e considerarmos que a forclusão do significante do Nome-do-Pai torna problemático o atravessamento do Édipo na psicose, não podemos conceber supereu na psicose. No entanto, há supereu na psicose: este é o fato observável que Freud assume como ponto de partida no momento em que postula o supereu. Ademais, reduzir a constituição do supereu ao declínio do complexo de Édipo significa desconhecer ou desconsiderar que Freud (1923) também atribui a constituição dessa instância à identificação primária ao pai da pré-história, a qual descreve como direta e imediata. Esses dois pontos – a inegável presença do supereu na psicose e a constituição dessa instância remetida à identificação primária por incorporação, identificação que evidencia o vínculo da função paterna com o registro pulsional (Silvestre, 1984, p. 95), – apontam para a necessidade de investigar sua constituição para além do complexo de Édipo, bem como de discernir e articular supereu e ideal do eu.

Tendo em vista que na constituição do supereu há a ineludível presença do pai (Silvestre, 1984), o estudo desse conceito freudiano nos revelou ser imprescindível um percurso no também labiríntico tema do pai na psicanálise. Não obstante, o

reconhecimento da presença do pai na constituição superegoica não significa que possamos considerar essa instância como sinônima à função do pai ou à lei paterna, razão pela qual nos será preciso, seguindo o fio condutor estabelecido por Ambertín (2003), interrogar o supereu a partir dos paradoxos do pai. Deste modo, será preciso reabrir a questão do pai – ora, “Do que se fala, de que ‘coisa’, quando dizemos a palavra ‘pai’ em psicanálise?” (Silvestre, 1984, p. 102) e, no que concerne ao supereu, quem ou o que é o pai? Este questionamento nos conduz a percorrer um caminho tortuoso que vai do parricídio ao espectro do pai – resto vivo que vocifera –, do significante paterno enquanto significante da lei à marca inassimilável e indelével daquilo que do pai se herda: seu pecado (Lacan, 1964, p. 38). Trata-se assim de quatro pontos fundamentais que tecem um emaranhado entre o pai e o supereu – o assassinato do *Urvater*, o *ghost* do pai assassinado, o significante do Nome-do-Pai e o pecado paterno – que remeteremos, ao longo da dissertação, a diferentes versões do pai trabalhadas por Freud e Lacan. Nossa meta não será subsumir o supereu a uma das faces do pai que exploraremos, mas investigar, a partir de uma trama densa e compatível com a complexidade desse conceito freudiano, sua constituição, os efeitos de sua atuação e os recursos de que o analista pode lançar mão para fazer frente aos imperativos do supereu, que impelem ao “inferno da culpabilidade” (Cottet, 1989, p. 152).

A referência a Édipo, a partir da leitura ordenada por Lacan com a metáfora paterna, nos permitirá esclarecer a diferença entre supereu e ideal do eu – dois termos que, em certos momentos da obra de Freud, nos parecem passíveis de serem tomados um pelo outro. Essa distinção nos permitirá destacar que o supereu, embora conte com a ineludível presença paterna, não se confunde com um dispositivo de regulação do desejo. Posteriormente, será preciso retomar a referência a Édipo, a fim de investigarmos a colocação de Lacan segundo a qual o mito edípico, notadamente, o pai no interior deste mito, constituiria um “sonho de Freud” (Lacan, 1969-70, p. 110).

Com a finalidade de “esclarecer a presença do pai tanto na constituição do supereu quanto no bom desdobramento da trama edípica” (Silvestre, 1984, p. 94), Silvestre sustenta a necessidade de se contrapor, ao pai edípico, o pai originário, o *Urvater* de *Totem e Tabu* (Freud, 1913), texto freudiano cujo estudo nos será crucial. Dissociar o pai originário – “pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei” (Lacan, 1963, p. 73) – do pai edípico inclui sustentar que a “palavra pai é

também o nome de um gozo” (Silvestre, 1984, p. 95) e que a lei, embora fundamente o desejo, “continua sendo o eco de um gozo” (p. 95).

A referência ao *ghost* do pai em Hamlet permitirá abordar um resto do pai morto que permanece vivo e que, materializando o mandato superegoico (Lacan, 1958-59), vocifera. A peça shakespeariana distingue-se por ser “a tragédia do desejo” (Lacan, 1958-59, p. 297). Ademais, Shakespeare (2006 [1599-1601]) apresenta um pai assassinado em plena floração de seus pecados (p. 32), vítima de um crime que rapidamente se faz seguir pelo casamento da viúva com o irmão do falecido, sequência abrupta que aponta para uma supressão do luto pela morte do pai. Afinal de contas, como nota o próprio Hamlet, “Os assados do velório puderam ser servidos como frios na mesa nupcial” (Shakespeare, 2006 [1599-1601], p. 19).

Finalmente, a passagem bíblica conhecida como o sacrifício de Isaac, em que se sela a ligadura dos homens com Deus [*Aquedah*], perpassará todo nosso trabalho, por permitir abordar uma série de questões que em muito interessam à pesquisa sobre o supereu. Entrelaçam-se nessa impressionante passagem, trabalhada por Lacan especialmente na *Introdução aos Nomes-do-Pai* (1963), o tema do amor ao pai e o da culpa como aquilo que se transmite de pai para filho. Posto à prova por Deus e por amor ao Pai, Abraão se encarrega de oferecer seu filho, Isaac, em holocausto. O desenrolar desta sinopse será por nós analisado detidamente de modo a destacar a colocação de Lacan (1964), seguindo a indicação de S. Kierkegaard, autor que belamente explora a *Aquedah* no livro *Tremor e Temor* (2008 [1843]), de que a herança do pai é seu pecado.

Se nosso desembarque no labirinto do supereu deve-se à voz na psicose, na medida em que nele avançamos seguindo o ensino de Lacan, somos reconduzidos à voz. Trata-se então da voz em sua dimensão objetal, da voz como resto da operação de constituição do sujeito no campo do Outro. Lacan (1962-63/1963) situa a fonte *a* do supereu, evidenciando que, no que concerne a essa instância, “a adjetivação de materno ou paterno, edípico ou pré-edípico, resulta absolutamente ineficaz” (Ambertín, 2003, p. 228). Pretenderemos averiguar o que Lacan esclarece ao postular o estatuto do supereu como objeto *a* e de que modo podemos, na clínica, nos servir dessa inovação.

NOSSO PERCURSO PELO LABIRINTO DO SUPEREU

Trata-se, na verdade, de um triplo percurso, apresentado em três capítulos, nos quais buscaremos investigar a constituição do supereu, o modo como essa instância se manifesta e a direção do tratamento diante do imperativo superegoico.

No primeiro capítulo, investigaremos a constituição do supereu como imperativo de gozo. Para tanto, tomaremos como fio condutor a afirmação freudiana que nos causa maior espanto, aquela que sustenta a participação do amor na constituição desta instância. Ora, como uma instância que tem o amor em sua constituição pode se tornar veículo de um imperativo de gozo e conduzir o sujeito ao pior, ao fracasso e até mesmo à morte?

Interrogaremos também a participação do amor ao pai na constituição do imperativo de gozo e em que medida esta poderia ser reduzida à dialética identificatória. Pretenderemos expor que o amor, ao sustentar a face idealizada e protetora do pai, encobre justamente aquilo que Lacan (1964), numa referência a S. Kierkegaard, localiza como a herança paterna mais fundamental: seu pecado. Neste contexto investigativo, será nossa intenção enfatizar a *Idealfunktion* desempenhada pela instância superegoica, que relacionaremos à sustentação, na neurose, da crença no Nome-do-Pai.

No segundo capítulo, procederemos a um estudo da culpa, embaixatriz fundamental da constelação do supereu (Ambertín, 2003). Companheira inseparável, de fidelidade incomparável, a culpa é de estimação, como versou Cazuzza⁴. A referência a diferentes casos da literatura nos permitirá demonstrar que o sujeito estima a culpa na medida em que com ela sustenta uma feliz ignorância, um manto que encobre o pecado paterno; procuraremos expor também a dimensão de satisfação envolvida na culpa. Nesse contexto, analisaremos o mito freudiano de *Totem e Tabu*, o qual, centrado no assassinato do pai primevo, narra a origem do laço social e da culpa. Tendo em vista a insólita relação entre crime e culpa, que demonstraremos na primeira parte desse capítulo, buscaremos averiguar as razões pelas quais a culpa se faz presente após a consumação do parricídio.

⁴ Cazuzza, Culpa de estimação. In: Só se for a dois. 1987.

Ainda no segundo capítulo, o assassinato do pai nos conduzirá da culpa ao objeto *a*. Há um avesso do pai morto, um resto do terrível *Urvater* que ameaça retornar e que, por isso, torna necessária a renovação periódica do pacto dos irmãos em torno da lei paterna. Apoiado no estudo de Theodor Reik sobre os rituais, Lacan (1962-63) expõe a função de rememoração e renovação do pacto da Aliança com Deus que, na cultura judaica, desempenha o som do chofar. Conforme veremos, feito de um resto impossível de aniquilar do pai morto, o chofar permite apresentar um avanço fundamental no que diz respeito à concepção lacaniana do supereu: a fonte *a* da instância psíquica discernida por Freud. Como resto da operação de divisão, pela qual tanto o sujeito quanto o Outro se constituem como barrados, o supereu se constitui numa exterioridade íntima que, por um lado, testemunha a falta de gozo que torna inconsistente o Outro e, por outro, garante que houve gozo. Por esta razão, incita o sujeito a recuperar o gozo perdido e a “fazer o gozo entrar no lugar do Outro” (Lacan, 1962-63, p. 193).

Deste modo, no terceiro e último capítulo, centraremos nossos esforços no sentido de investigar os recursos de que o analista pode lançar mão para fazer frente ao imperativo de gozo superegoico. Abstrair a presença do supereu, colocá-lo de lado e proceder a uma aliança com uma suposta parte sã do sujeito implicaria, a nosso ver, retroceder diante da indicação explícita de Freud (1924a): “A atitude do superego deveria ser tomada em consideração - o que até aqui não foi feito - em toda forma de enfermidade psíquica” (p. 169). O supereu torna urgente interrogar as possibilidades de se tratar um sujeito que demanda a cura, mas encontra satisfação no sofrimento e no castigo. Afinal, quais são as possibilidades de um dispositivo destinado a tratar sujeitos que, estando num estado tão pouco contentador, se contentam assim mesmo (Lacan, 1964, p. 158)? Buscaremos sustentar que o ato inaugural de Freud – a própria invenção da psicanálise – efetua um corte na coalescência da voz imperativa à obediência acéfala.

CAPÍTULO I

Sobre a participação do amor no imperativo de gozo

No labirinto cravado pelos espinhos de Tântatos, tomaremos o amor como nosso fio de Ariadne inicial. Se nos servimos do amor como uma espécie de pista para transitarmos pelo labirinto do supereu, nossa intenção certamente não é eludir ou minimizar a incidência da pulsão de morte neste percurso, pois com isso incorreríamos em um desconhecimento absoluto do legado freudiano (Lacan, 1960a); nosso objetivo neste primeiro capítulo será investigar a constituição do supereu e nossa opção, começar pela afirmação freudiana que nos causa maior espanto, a que sustenta a participação do amor na constituição desta instância. Ora, como uma instância que tem o amor em sua constituição pode conduzir o sujeito ao pior, ao fracasso e até mesmo à morte?

Segundo Freud (1930), o amor institui o supereu por meio da identificação com o pai e confere a esta instância o poder paterno. Representante de uma autoridade degradada, cuja presença tampouco se pode eludir quando se pretende abordar o tema proposto (Silvestre, 1984), o supereu nos leva a reabrir a interrogação fundamental concernente ao pai: *afinal, o que é o pai?* Será que, como representante paterno, o supereu substitui a função do pai? Que função é essa?

Esse percurso inicial, entre as obras de Freud e Lacan, nos permitirá esclarecer o modo como se distinguem e se articulam ideal do eu e supereu, dois conceitos que, embora nos pareçam intimamente entrelaçados, não podem ser tomados por sinônimos. Neste contexto investigativo, será nossa intenção enfatizar a *Idealfunktion* desempenhada pela instância superegoica e, dobrando a esquina para o capítulo seguinte, expor que a idealização, carregando a marca da nostalgia do pai, encobre justamente aquilo que Lacan (1964), numa referência a S. Kierkegaard, localiza como a herança paterna mais fundamental: seu “pecado” (p. 38).

1.1. *Homo homini lupus*

Ao interrogar a preponderância do princípio de prazer⁵ sobre o curso dos processos psíquicos, Freud (1920) encontra na repetição do traumático a presença de uma compulsão demoníaca. Sobrepunhando a ação do até então princípio dominante, essa compulsão à repetição de experiências que de modo algum envolveram a obtenção de prazer constitui a mais incontestável fundamentação para a postulação do conceito de pulsão de morte. Não bastasse o desprazer percebido quando há prazer – contradição que se desfaz quando se considera a divisão subjetiva –, Freud (1920) reconhece que o sentir-se mal constitui não apenas essa espécie de efeito colateral da satisfação da pulsão sexual, mas um modo de satisfação heterogêneo, que repetidamente acomete a vida dos seres falantes⁶. Essa inquietante descoberta não o faz retroceder, mas doravante sustentar uma investigação acerca de suas consequências para o desenvolvimento da cultura e para a clínica psicanalítica.

No que concerne ao desenvolvimento de nossa dissertação sobre o supereu, consideramos fundamental trazer a pulsão de morte e as implicações de sua postulação para primeiro plano. Acreditamos ser este o solo no qual se deve estruturar toda consideração a propósito do supereu, instância que atinge o estatuto de “cultura pura” dessa pulsão (Freud, 1923). Deste modo, nosso empreendimento vai intencional e radicalmente de encontro às interpretações que, subsequentes à introdução do supereu por Freud, procuraram “purificar” o texto freudiano da pulsão de morte e passaram a tomar o supereu como sinônimo de função de pai, ou de lei, sem distingui-lo do ideal do eu” (Rodrigues da Costa apud Ambertín, 2003, p. 10).

Assim, optamos por iniciar esse capítulo perseguindo as implicações que Freud extrai da introdução da pulsão de morte. Este procedimento, conforme apostamos, nos conduzirá ao ponto que, neste momento, interessa de modo especial, a saber, à

⁵ Até então a premissa freudiana estabelecia que o princípio de prazer direcionava o curso dos processos psíquicos, determinando a diminuição da tensão percebida pelo aparelho psíquico – dispositivo destinado a dominar as excitações – como desprazerosa. A preponderância deste princípio acarretava que, ao ser colocado em movimento por um aumento das quantidades de excitação, o curso dos processos psíquicos tomava uma direção tal que seu resultado final coincidia sempre com uma diminuição da tensão e, consequentemente, com uma produção de prazer. Vemos assim prazer e desprazer significarem, respectivamente, diminuição e aumento de tensão no interior no aparelho psíquico.

⁶ É nossa intenção destacar aqui a manifestação da pulsão como um sujeito acéfalo (Lacan, 1964).

constituição do supereu em sua dependência do amor e em sua relação intrínseca com o além do princípio do prazer, isto é, com o campo do gozo⁷. Com efeito, o supereu nos conduz a “recorrer a toda uma dialética de Eros e Tanatos” (Lacan, 1960-61, p. 415).

Freud (1930) afirma constituir um problema crucial para a cultura o fato de o homem “contar com uma cota considerável de tendência agressiva no seu dote de impulsos” (p. 123), cota que faz do próximo não apenas um possível objeto sexual, mas também uma tentação para a satisfação da agressividade. Mas, considerando o dote pulsional, de onde emerge essa “cota considerável de tendência agressiva”? De acordo com Freud (1930), a agressividade consiste na manifestação da pulsão de morte, que, a serviço de Eros⁸ e com o auxílio de órgãos especiais, dirige-se para objetos externos, expressando-se então como potência sádica. Potência que se mostra em nossa experiência mais cotidiana e que reverbera na história da humanidade – o homem explora a força de trabalho de outro homem sem o recompensar, usa-o sexualmente sem seu consentimento, humilha-o, causa-lhe dor, mata-o. Diante dessas experiências, será possível contestar a máxima de Plauto, consagrada por Hobbes, de que “O homem é o lobo do homem”?

Essa máxima permeia a questão que A. Einstein (1932), em correspondência promovida pela Liga das Nações, dirige a Freud – “Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra?” (Einstein, 1932, p. 193), questão que constitui, segundo o físico, “o mais urgente de todos os problemas que a civilização tem de enfrentar” (Einstein, 1932, p. 193). Em sua resposta, Freud (1932) é categórico ao afirmar ser absolutamente vã qualquer tentativa de eliminar as inclinações agressivas dos homens. Constitui uma ilusão considerar que mediante a garantia de satisfação de todas as necessidades materiais, bem como o estabelecimento de igualdade entre os homens, estaria erradicada a agressividade. Contudo, Freud (1932) considera plausível a tentativa de desviar os impulsos agressivos de forma que não necessitem encontrar expressão na guerra. Mas no que poderia consistir esse desvio? Como torná-lo possível? E quais seriam seus efeitos? Afinal, seria o pacifismo pacificador?

⁷ Tomaremos aqui a seguinte definição de gozo: “aquilo que vai em direção da Coisa, depois de ultrapassar a barreira do bem [...] ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust*” (Lacan, 1962-63, p. 140).

⁸ A serviço de Eros na medida em que, ao destruir vida alheia, o vivente preserva sua própria vida (Freud, 1932).

Segundo a formulação freudiana (1923), a agressividade consiste não apenas em um derivado, mas em um modo de tratamento conferido à pulsão de morte, pulsão que divide com Eros “o domínio do mundo” (Freud, 1930, p. 142). Além de poder ser desviada para o mundo externo sob a forma de agressividade, Freud (1923) observa que a nociva pulsão de morte pode ser fusionada com componentes eróticos, modo pelo qual minimiza sua periculosidade. No entanto, grande parte deste dote pulsional continua seu trabalho interno sem estorvo (Freud, 1923). Vislumbra-se aqui que o controle do direcionamento da pulsão de morte a objetos externos tem o efeito de intensificar o trabalho interno perturbador que realiza. Podemos entender, então, por que, a serviço de Eros, a pulsão de morte dirige-se aos objetos externos: trata-se de uma maneira de conservar a própria vida. Ora, o controle da agressividade revela que o homem, lobo de outro homem, é também o lobo de sua própria morada.

Enquanto obra de Eros, a cultura encontra na inclinação para a agressão o mais poderoso obstáculo ao desejo de reunir libidinalmente indivíduos isolados em uma grande unidade, a humanidade. “[...] o natural impulso agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra cada um, se opõe a esse programa da cultura” (Freud, 1930, p. 142). Mas é importante colocar que as relações entretidas entre cultura e Eros são também complexas. Embora constitua um fundamento da cultura, o amor pode, por um lado, se contrapor aos interesses culturais e, por outro, ser ameaçado por estes interesses com importantes limitações. Desta forma, o amor vai de encontro ao programa da cultura de ligar indivíduos em unidades cada vez maiores, na medida em que sustenta a ilusão do mito de Aristófanes: ilusão de fazer, a partir do encontro de dois, Um – Um que, bastando a si mesmo, prescindiria do laço com os demais. Observa-se assim que “No auge de uma relação amorosa não há interesse algum pelo resto do mundo; o par amoroso basta a si mesmo” (Freud, 1930, p. 71). Em contrapartida, a cultura restringe as possibilidades de exercício do amor desinibido, ao erigir um interdito fundamental: a proibição do incesto, prática considerada antissocial e cuja renúncia consiste em uma condição de possibilidade da edificação cultural (Freud, 1897a). Esse interdito impõe que o amor sofra uma transformação no que diz respeito à sua meta, a satisfação sexual. Sendo então inibido em sua meta – portanto, limitado quanto às suas possibilidades de satisfação –, o amor pode sustentar os laços entre os membros de uma família, bem como os laços de amizade em geral.

1.2. Desamparo e renúncia pulsional

Como explicar a estranha descoberta de que a cultura, criação humana que deveria representar tão somente proteção e benefícios diante das adversidades apresentadas pela natureza e por nossos corpos, seja em grande parte culpada pelo sofrimento e miséria que experimentamos (Freud, 1930)? Seríamos então “muito mais felizes se desistíssemos dela e retornássemos às condições primitivas” (Freud, 1930, p. 81)?

Como introduzimos, a edificação cultural depende da imposição de restrições tanto à sexualidade quanto à agressividade; o laço social tem como condição de possibilidade uma renúncia de ordem pulsional, que cada homem necessita realizar. Mas no que consiste essa “renúncia às pulsões” [*Triebverzicht*]? Ou melhor, “em que sentido é possível imaginar renúncias às pulsões?” (Miller, 2010, p. 9) – pergunta que nos parece mais pertinente por demonstrar a dificuldade que comporta a expressão freudiana. Como renunciar à força constante exercida pela pulsão? Como renunciar ao irrenunciável?

Diante da impossibilidade de tomar a renúncia como uma abolição da pulsão, entenderemos a *Triebverzicht* como uma barreira que se ergue contra a elevação de uma pulsão até o fim de forma não modificada (Freud, 1915a). Mas será a *Triebverzicht* uma exigência cultural frente à qual se pode deliberar? Haveria, para o humano – vivente cujo habitat é a linguagem –, a possibilidade de uma satisfação plena, livre de qualquer renúncia?

“Às vezes acreditamos perceber que não é apenas a pressão da cultura, mas algo na essência da própria função que nos nega a satisfação completa e nos impele para outros caminhos” (Freud, 1930, p. 115).

Nota-se assim que, para além das restrições exigidas pela cultura, Freud (1915a/1930) nos dá indícios para pensar, no tocante à plena satisfação pulsional, em uma impossibilidade mais fundamental, que precederia qualquer interdição cultural (Silvestre, 1984, p. 94). Estas indicações, às quais retornaremos a partir do ensino de Lacan, nos fazem supor que, franqueados os limites impostos pela cultura, não se tem

acesso à satisfação completa. “[...] todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral, encontra obstáculos cuja vivacidade [...] não deixam de supor algo único na raiz” (Lacan, 1959-60, p. 212). Conforme sinaliza Zenoni (2007), apontando um caminho que buscaremos perseguir no decorrer da dissertação, Lacan progressivamente irá demonstrar o caráter ficcional do interdito, o qual faz crer na possibilidade do gozo ilimitado, “quando, na verdade, está cobrindo uma impossibilidade” (p. 23).

Por ora, vejamos como isso se articula na teoria freudiana, na qual acreditamos encontrar um rastro dessa impossibilidade. De acordo com a formulação de Freud (1930), a *Triebverzicht* ocorre originalmente por amor e remonta o estado de desamparo no qual o infante vem ao mundo, estado que marca sua dependência em relação a cuidados provenientes de outro ser. É importante destacar que a dependência do bebê em relação a outro ser não diz respeito apenas à possibilidade de sua sobrevivência, mas também à possibilidade de seu advento como falante, à possibilidade de assunção de um lugar de sujeito na linguagem – o que somente será possível no caso deste que se ocupa dos cuidados do infante ser ele próprio um falante.

No que concerne ao tema desse capítulo, é fundamental investigar de forma minuciosa este estado primordial de desamparo e de dependência no qual o homem vem ao mundo, pois como Freud sinaliza:

“Se considerarmos mais uma vez a origem do superego, tal como a descrevemos, reconheceremos que ele é o resultado de dois fatores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo” (Freud, 1923, p. 47).

Também no *Esboço de Psicanálise* (Freud, 1938), novamente vemos destacada a relação entre a constituição do superego e a dependência prolongada da criança em relação a outro ser.

“O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de *superego*” (Freud, 1938, p. 159).

A propósito dessa dependência fundamental e constitutiva, Freud (1895) descreve um estado de urgência da vida [*Not des Lebens*] provocado pela chegada, no interior do aparelho psíquico, de estímulos que são abolidos tão somente por aquilo que chama de uma ação específica, isto é, uma intervenção no mundo externo que o bebê é inicialmente incapaz de executar por conta própria, necessitando, para este fim, de uma ajuda alheia. O bebê chora, grita, esperneia – ações que não proporcionam a descarga suficiente para aplacar o estado de urgência, mas que chamam a atenção de outro vivente, que poderá, mediante uma intervenção no mundo externo, proporcionar a satisfação.

Na medida em que promovida por um homem – por aquele que se coloca ao lado do bebê, o *Nebenmensch* na terminologia freudiana –, essa experiência de satisfação [*Befriedigungserlebnis*] tem implicações que em muito extrapolam a mera satisfação de uma necessidade, notadamente a possibilidade de surgimento de um ser falante para o qual estará então sepultado o encontro com a coisa perfeita e harmoniosa (Lacan, 1969-70). A partir da *Befriedigungserlebnis*, inscrevem-se, no aparelho psíquico, traços mnêmicos que correspondem à percepção do objeto que proporcionou a satisfação e à descarga decorrente da ação específica. Com o reaparecimento do estado de urgência, a moção psíquica, governada pelo princípio de prazer, investirá os traços mnêmicos da experiência primária de satisfação, a fim de restabelecê-la. A esse tipo de corrente no interior do aparelho, que parte do desprazer e aponta para o prazer, Freud (1900) dá o nome de desejo.

Ativado mediante a falta do objeto que proporcionou a satisfação original, o desejo tem como objetivo inicial estabelecer uma identidade perceptiva, isto é, repetir a percepção associada à satisfação da necessidade. No entanto, não basta que o traço mnêmico do objeto desejado seja ativado – isto conduziria tão somente à insatisfatória alucinação do objeto –; é preciso que o traço corresponda à percepção de um objeto no mundo externo. Torna-se necessário, por conseguinte, um critério que permita distinguir a mera representação psíquica do objeto e a representação que atesta a presença do

objeto no mundo externo. Segundo Freud (1895), no caso da representação de fato corresponder à percepção de um objeto que está fora do aparelho psíquico, surge uma indicação de realidade. Todavia, uma vez indicada a objetividade da representação, resta uma questão: é necessário testar a correspondência entre o objeto percebido e o objeto que se deseja reencontrar. Trata-se, então, não mais de estabelecer uma identidade de percepção, mas aquilo que Freud reconhece como uma identidade de pensamento.

Para a realização desse teste, um novo princípio de funcionamento psíquico é introduzido, o princípio de realidade, cuja função é exercer uma pesquisa no mundo externo e comparar os dados aí obtidos com os dados representados pelo aparelho (Freud, 1911). Sem depor o princípio de prazer, o princípio de realidade se estabelece como um princípio de prazer seguro, a ser conquistado através do trabalho do pensamento, cuja finalidade consiste em aperfeiçoar a semelhança entre o objeto desejado e o objeto percebido, até convertê-la em identidade (Freud, 1895). Operado com juízos, isto é, com complexos representacionais decompostos, o trabalho do pensamento compara, inicialmente, o objeto percebido com o objeto que busca reencontrar para, posteriormente, modificar os trilhamentos psíquicos.

Imaginemos então que o traço mnêmico do objeto desejado corresponda ao complexo $a + b$; o objeto percebido, ao complexo $a + c$. Em seu *Projeto [Entwurf]*, Freud (1985) chama o neurônio a , parte do complexo que caracteriza como constante e incompreendida, de a coisa [*das Ding*] e o neurônio b , parte variável e compreensível, de seu predicado ou atributo. Como colocamos, o pensamento trabalha de modo a aperfeiçoar a semelhança, até convertê-la em uma “sensação de identidade” (p. 365). Esse processo se aplica apenas ao predicado e promove uma mudança nos trilhamentos. Por sua vez, “o que chamamos coisas são resíduos que fogem de serem julgados” (Freud, 1895, p. 387) e permanecem inassimiláveis. Entretanto, é precisamente esse resíduo inassimilável e irrepresentável que, por seu isolamento, permite a articulação das cadeias de representações e a busca de satisfação.

Interessa-nos destacar, nesse momento inaugural da teoria psicanalítica, o empenho de Freud em marcar um limite à representação, limite que determina uma diferença sempre irreduzível entre a satisfação almejada – aquela que seria obtida através do reencontro com o objeto – e a satisfação atingida; há, desde então, o rastro de um inassimilável, do real pulsional que acoisa e, por isso mesmo, “sempre impele, indomável, para a frente” (Goethe apud Freud, 1920, p. 56), não admitindo a

permanência em nenhuma das situações produzidas (Freud, 1920). Trata-se aqui de um legado fundamental da teoria freudiana, o fato de que a satisfação resta sempre incompleta.

Ao retomar o *Entwurf*, Lacan (1959-60) comenta que é precisamente a partir do isolamento de *das Ding*, termo que considera absolutamente essencial ao pensamento freudiano, que se orienta todo o encaminhamento do sujeito em relação ao mundo do desejo. *Das Ding*, esse primeiro exterior no interior, também identificado à mãe e a seu corpo, se isola como termo estranho em torno do qual gira o movimento das representações [*Vorstellungen*] governado pelo princípio de prazer. Anseia-se reencontrar *das Ding*, esse Outro pré-histórico e absolutamente estranho, que supostamente estará presente quando todas as condições forem preenchidas. No entanto, trata-se de um reencontro impossível desde o princípio de prazer, que se orienta justamente a partir da exclusão de *das Ding* – resto inapreensível e desde sempre perdido em torno do qual o desejo pode circular e a fala se articular⁹. Segundo Lacan (1959-60), Freud evidencia a “distância entre a articulação do anseio e o que ocorre quando o desejo toma o caminho de realizar-se” (p. 50).

Deste modo, acreditamos ser possível identificar, desde o *Entwurf* (1895), “algo na essência da própria função que nos nega a satisfação completa” (Freud, 1930, p. 115), isto é, a barreira “quase natural” (Lacan, 1960a, p. 836) que o prazer impõe ao gozo, determinando a impossibilidade do gozo da Coisa. “O gozo da Coisa está perdido, o gozo somente será possível atravessando o campo das palavras. Mas será *outro* gozo: frustrado e evocador; nostálgico” (Braunstein, 2007, p. 40).

Outro ponto importante destacado por Lacan (1959-60) a partir do *Entwurf* encontra-se na formulação de que o *Nebenmensch* foi ele mesmo, além da única força auxiliar do sujeito, o primeiro objeto de satisfação sexual e o primeiro objeto hostil. Enquanto primeiro objeto, o *Nebenmensch* se divide em um componente relativo à sua estrutura constante, que, segundo Freud, “permanece unido como uma coisa [*das Ding*]”, e outro, que “pode ser compreendido por meio de atividade de memória” (Freud, 1895, p. 384). *Das Ding* é, portanto, o elemento originalmente isolado a partir da experiência do *Nebenmensch*, que, por seu isolamento, possibilita ao sujeito

⁹ Lacan aproxima as *Vorstellungen* da cadeia significante. “As *Vorstellungen* gravitam segundo as leis mais fundamentais da cadeia significante” (Lacan, 1959-60, p. 79)

referenciar-se em relação ao mundo dos desejos (Lacan, 1959-60).

Lacan (1959-60) identifica a decomposição operada entre as representações ou significantes e *das Ding* como uma divisão original da experiência da realidade, isto é, divisão da experiência do *Nebenmensch*. Mas qual seria o operador de tal divisão? Segundo nossa interpretação, ao evocar o termo freudiano de *Versagen des Glaubens*, traduzido por “recusa da crença”, Lacan (1959-60) oferece um encaminhamento para essa questão. Termo retomado a fim de esclarecer a posição do sujeito na paranoia, *Versagen des Glaubens* significa que o paranoico não acredita no “primeiro estranho em relação ao qual [...] refere-se inicialmente” (Lacan, p. 67; tradução livre). Lacan (1959-60) vincula essa recusa da crença, que descreve como uma “atitude radical do paranoico”, à “rejeição de certo apoio na ordem simbólica” (p. 70), isto é, à rejeição do apoio específico que permite a divisão em duas vertentes daquilo que, nesse momento de seu ensino, chama de Outro pré-histórico. Deste modo, associamos a rejeição do apoio simbólico a que se refere Lacan à forclusão do significante do Nome-do-Pai, significante no qual, em sua crença, o neurótico encontra o apoio para lidar com a intrusiva e desregulada “coisa materna” (p. 84).

Ainda sobre o estado de desamparo, sempre à espreita, é preciso destacar que, por depender dos cuidados desse humano ao lado, a criança recorre a um discernimento que nada tem de natural – o discernimento entre o bem e o mal. Nota-se que, à luz da psicanálise, a moralidade, justamente a faculdade de distinguir entre o bem e o mal, repousa sobre um interesse, sobre um fundamento patológico: o medo de perder o amor daquele que ampara e protege, a partir do qual a criança renuncia, por um lado, ao exercício da hostilidade que teria gostado de satisfazer contra essa autoridade e, por outro lado, ao exercício do amor desinibido. Destarte, podemos compreender a formulação de Freud (1895) segundo a qual o estado de desamparo consiste precisamente na “fonte primordial dos motivos morais” (Freud, 1895, p. 370).

Segundo nosso entendimento, há aqui uma coincidência sutil: o medo de perder o amor tem como correlato o temor de ser agredido justamente por aquele que protege; o amor parece mascarar que a ameaça procede fundamentalmente de quem cuida, na medida em que simplesmente não se tem garantias de que este não vá fazer simplesmente aquilo que lhe der vontade e distribuir castigos inexoravelmente. Entendemos que o medo de perder o amor e o temor de ser agredido por aquele que protege revelam uma incerteza fundamental no que diz respeito ao amparo desse

Nebenmensch, que não se faz amar porque garante cuidados, mas justamente porque não se tem garantias acerca de sua proteção. O temor do desamparo e da fúria do próximo é, pois, o fundamento do amor que lhe é devotado (Lacan, 1955-56, p. 301).

Em *Temor e Tremor* (1843), S. Kierkegaard belamente retoma a passagem bíblica conhecida como o sacrifício de Isaac, propondo sua interpretação a partir de quatro diferentes versões. Conta-nos o *Gênesis XXII* que, posto à prova por Deus, Abraão deve obedecer ao mandato divino que lhe ordena oferecer Isaac, seu filho amado, em holocausto. Em sua primeira versão, Kierkegaard destaca que, no caminho para os montes de Moriija, local estabelecido por Deus para a realização do sacrifício, o semblante do pai bondoso, animado pela voz e olhar meigo de Abraão, confunde-se a feições amedrontadoras, exortadas por um olhar feroz. Duvidoso do amparo daquele que desde sempre se ocupara de seus cuidados, Isaac atira-se aos pés de Abraão e clama por proteção, numa espécie de convocação do amor do pai. Recebe, no entanto, a seguinte resposta: “Estúpido! Acreditas que sou o teu pai? Eu sou um idólatra! Acreditas que eu obedeco às ordens de Deus? Faço aquilo que me dá vontade!” (Kierkegaard, 1843, p. 8).

Revelada a arbitrariedade de Abraão, Isaac dirige-se a Deus, a quem roga por amparo. Deste modo, ao se afirmar um idólatra à revelia das ordens divinas, Abraão oferece a Isaac a face protetora do Pai e, com a mesma artimanha, vela Sua face diabólica, pois, em sua encenação, encobre que foi Deus quem lhe ordenou matar Isaac. Ao sacrificar o amor de seu filho por ele, Abraão atinge o seu objetivo – ele salva a crença de Isaac no Pai, isto é, a crença na existência da lei que submete o capricho do Outro a uma regulação. No entanto, essa crença se fundamenta sobre o encobrimento da desmedida paterna, sobre o encobrimento do pecado do Pai, que é assumido pelo próprio Abraão.

No decorrer da dissertação, exploraremos as diferentes versões do sacrifício de Abraão apresentadas por Kierkegaard. Por ora, interessa-nos ressaltar que se o sujeito neurótico se aferra à crença no pai é na medida em que esta lhe proporciona certa proteção em relação à possível arbitrariedade e capricho do próximo. Quanto à psicose, o termo freudiano de *Versagen des Glaubens* ganha novamente relevo: a descrença na regulação paterna tem como correlato a certeza de que o Outro é gozador.

1.3 *Amarás a teu próximo como a ti mesmo – o homem é o lobo de sua própria morada*

“Freud escreve o *Mal-estar na civilização* para dizer-nos que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente da interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (Lacan, 1959-60, p. 212).

Retomemos a questão colocada por Miller (2010): “em que sentido é possível imaginar renúncias às pulsões?” (p. 9). A psicanálise mostra que a renúncia pulsional não cala a força constante que é a pulsão, o que se constata tanto em relação à pulsão sexual quanto em relação à pulsão de morte. No que diz respeito à pulsão sexual, cedo se dá a descoberta de que o sintoma constitui um de seus modos de satisfação, quando da incidência do recalque. Quanto à pulsão de morte, introduzida apenas em 1920, vale aqui retomarmos a resposta de Freud à carta de Einstein. Uma vez que pulsional, a agressividade não pode ser erradicada; mas é possível um desvio, ou seja, é possível que um obstáculo se interponha de modo a restringir as possibilidades de sua satisfação no mundo externo. Fazemos então nossa a interrogação de Freud – “De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta?” (Freud, 1930, p. 92).

Freud (1930) encontra no mandamento ideal que ordena amar ao próximo como a si mesmo a mais forte defesa contra a agressividade entre os homens. Deve-se amar o próximo, aquele que constitui não apenas um possível objeto sexual, mas também uma tentação para a satisfação da pulsão de morte, aquele no qual minha presença desperta semelhante tentação. O que fazer com a agressividade que habita tanto no próximo quanto em mim? Freud (1930) mostra que, embora de impossível cumprimento, essa exigência da cultura – o ideal de amor ao próximo – tem o efeito de fazer retornar a agressividade para o lugar de onde veio.

“A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do eu que se contrapõe ao resto como supereu, e que, como consciência [*Gewissen*], dispõe-se a exercer contra o eu a mesma severa agressividade que o eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos” (Freud, 1930, p. 92).

Ao encontrar os obstáculos que impedem sua satisfação no próximo – obstáculos cuja expressão máxima se encontra no mandamento de amor ao próximo –, a pulsão de morte se volta para a destruição de sua morada orgânica essencial (Freud, 1933b, p. 108). Observa-se deste modo que a imposição de limites à possibilidade de dirigir a agressividade ao exterior intensifica a autodestruição. “Realmente, uma triste descoberta para o moralista!” (Freud, 1933b, p. 107), e também para o pacifista, pois a psicanálise desvela que a agressividade tolhida insiste em destruir. Assim, como destaca Cottet (1989), o retorno da agressividade contra o próprio sujeito, ao contrário de extinguir, justamente consagra “a onipotência das pulsões” (p. 149).

Como representante de todas as restrições morais (Freud, 1933a), como veículo do mandamento de amor, o supereu revela uma dimensão avassaladora, pulsional, que simultaneamente infla e subverte o âmbito da moral. Instância supermoral e excessivamente cruel (Freud, 1923), o supereu promulga o mandamento de amor, exigindo renúncia pulsional; no entanto, a cada renúncia, torna-se mais severo e voraz. Desde o texto em que introduz o “supereu”, assim nomeado, Freud (1923) nota que quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais agressiva se torna esta instância, que caracteriza como uma espécie de “ser superior que distribui castigos inexoravelmente” (Freud, 1923, p. 32). Vemos assim que a renúncia pulsional não apazigua a cobrança superegoica; bem ao contrário, o supereu, conforme comenta Lacan (1959-60) a partir do *Mal-estar na cultura* (Freud, 1930), “se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam” (Lacan, 1959-60, p. 355).

Mas que exigência é esta veiculada pelo supereu, exigência que subsiste à renúncia pulsional e revela-se mais fundamental? De acordo com Lacan (1959-60), numa retomada do “bê-á-bá da verdade analítica”, ainda que o supereu possa servir de apoio à consciência moral, “ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias”, pois aquilo que exige de modo algum constitui “regra universal de nossa ação” (Lacan, 1959-60, p. 363). Espantoso e mesmo desumano, o

mandamento de amor ao próximo, que constitui uma barreira ao exercício da agressividade dirigida a outrem, tem o efeito de precipitar o sujeito no além do princípio de prazer, no campo impossível de *das Ding*. Segundo Lacan (1959-60), o recuo diante do *Amarás teu próximo como a ti mesmo* equivale à barreira que o princípio de prazer impõe ao gozo, e não o contrário, como se poderia pensar. A formulação lacaniana trata de afiar o gume do paradoxo descoberto por Freud: o mandamento de amor erige-se como um mascarado e cruel imperativo de gozo¹⁰. Por esta razão, Lacan (1959-60) sustenta que o supereu freudiano “seria um reles jogo de palavras se fosse apenas uma maneira substitutiva de designar o que se chama de consciência moral ou algo análogo” (p. 83). Explicita-se assim que o supereu, conceito psicanalítico, não pode ser reduzido à ideia de uma consciência moral – impossibilidade que, vale ressaltar, encontra-se já em Freud, evidenciada, sobretudo, na afirmação de que o supereu representa o isso e na atribuição de uma tripla função a essa instância: auto-observação, consciência moral e manutenção do ideal [*Idealfunktion*] (Freud, 1933a).

Embora possamos encontrar vestígios e indicações bastante contundentes da atuação do supereu desde os primeiros casos clínicos apresentados por Freud¹¹, a introdução dessa instância assim nomeada – introdução que cunha “a grande inovação da segunda tópica” (Lacan, 1971, p. 166) – ocorre apenas em *O eu e o isso* (1923). No capítulo intitulado *O eu e o supereu (ideal do eu)*, Freud (1923) traça uma linha divisória entre o alheio que constitui o eu e o alheio que, embora incorporado, permanece paradoxalmente um corpo estranho. Trata-se de um estranho que observa ininterruptamente o íntimo e, ocupando uma posição especial junto a este que não é senhor em sua própria casa, submete-o, de modo coercitivo, a um “imperativo categórico”. Na formulação inicial disso que descreve como uma gradação no interior do eu, Freud (1923) remete o leitor de *O eu e o isso* a *Introdução ao Narcisismo* (Freud, 1914). Sigamos então esse fio e retomemos como essa diferenciação comparece no artigo de 1914, estação fundamental no labirinto do supereu.

À luz do conceito de narcisismo – central no que diz respeito à constituição do eu – Freud depara-se com a questão da divisão do sujeito não apenas para cuidar de si

¹⁰ “La résistance devant le commandement *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* et la résistance qui s’exerce pour entraver son accès à la jouissance sont une seule et même chose” (Lacan, 1959-60, p. 228).

¹¹ Referimo-nos aqui, por exemplo, ao caso da Sra P. (Freud, 1896a), que apresentamos na introdução da dissertação, e ao caso da jovem assolada pela culpa (Freud, 1896b), que veremos no segundo capítulo.

mesmo, como a introdução do narcisismo poderia sugerir, mas também contra si mesmo. Frente à observação do adulto normal, que revela o arrefecimento do narcisismo primário¹² – arrefecimento necessário, pois o ser falante necessita investir libido nos objetos para sobreviver –, Freud questiona o destino da libido outrora investida no eu. No encaminhamento dessa questão, depara-se com o processo da idealização, por meio do qual um objeto é psiquicamente engrandecido e exaltado sem que tenha ocorrido qualquer alteração em sua natureza. Freud descobre que, através desse objeto idealizado, nomeado ideal do eu, o eu atual é medido e avaliado. Trata-se aqui de um modo pelo qual o sujeito procura recuperar o narcisismo perdido e alcançar a almejada felicidade. Contudo, a formação do ideal – o mais poderoso fator a favor do recalque – aumenta as exigências feitas ao eu e impõe severas condições à satisfação pulsional¹³.

Nesse contexto, Freud (1914) reconhece a atuação de “um agente psíquico especial”, que subsome à ideia de uma “consciência moral” [*Gewissen*]. Enquanto o ideal, imposto de fora, oferece um modelo de recuperação da satisfação narcisista, isto é, informa como o sujeito deve ser para se fazer amado e restituído de sua completude, esse “agente psíquico especial”, incumbido da tarefa de assegurar a satisfação narcisista, submete o eu à observação ininterrupta e trata de medir a distância entre o “eu real” e o ideal. Segundo Freud, o reconhecimento desse agente psíquico elucida o chamado delírio de ser notado ou observado, característico da paranoia.

“Os doentes se queixam de que se conhecem todos os seus pensamentos, de que se observam e vigiam todas as suas ações; eles são advertidos do funcionamento soberano dessa instância por vozes que lhes falam, de modo característico em terceira pessoa (‘agora ela pensa ainda nisto’; ‘agora ele se vai’). Essa queixa é justificada, ela descreve a verdade; existe efetivamente, e isto em todos nós na vida normal, um poder desta espécie que observa, conhece e critica todas as nossas intenções” (Freud, 1914, p. 102).

¹² A respeito deste arrefecimento, o complexo de castração sobressai como a perturbação mais significativa a que se expõe o narcisismo original da criança.

¹³ Esta formulação já nos sinaliza que a formação do ideal, ao contrário de apaziguar, fomenta a gulodice do supereu.

As vozes alucinadas na psicose carregam a marca da constituição desta instância a partir da voz crítica dos pais (Freud, 1914). Essa formulação antecipa o que encontramos em *O eu e o isso*: “o supereu também não pode negar sua origem no que foi ouvido” (Freud, 1923, p.66). Segundo Freud, o delírio de ser observado revela uma verdade, pois, como um intruso hostil oriundo do mundo externo, esse agente psíquico especial de fato observa e critica todos os nossos atos e aspirações. Cindida do eu, essa instância psíquica se satisfaz ao insultar, humilhar, castigar, causar sofrimento ao eu, conforme explicita o quadro da melancolia. Assim, ainda que lance mão do termo de *Gewissen* para se referir a essa instância, Freud (1915b) não apenas evidencia o quanto sua atuação é desajustada em relação à consciência moral, como oferece balizamentos para se pensar a relação complexa entre supereu e ideal do eu. Do ideal, que oferece um modelo a ser alcançado com vista a preservar o narcisismo, à instância que, tendo a tutela deste ideal, submete e critica, podendo levar o sujeito à morte (Freud, 1915b), desvela-se o que podemos localizar como a “passagem da face idealizada e protetora do pai à diabólica e maligna” (Ambertín, 2003, p. 60).

Em 1923, o conceito de identificação e as consequências da introdução da pulsão de morte tornam-se fundamentais para o estabelecimento da diferenciação entre eu e supereu. Lançando mão do processo descoberto na melancolia, segundo o qual um investimento objetal é substituído por uma identificação, Freud (1923) elucida a formação do caráter do eu. Explicada a partir das identificações que tomam o lugar de investimentos objetais abandonados, a constituição do eu se revela fonte de liberação de Tanatos. Em todo investimento objetal encontram-se fusionadas pulsão sexual e pulsão de morte; no entanto, quando a catexia no objeto é abandonada e substituída por uma identificação, ocorre a defusão dos componentes pulsionais: há liberação de libido, mas também de agressividade. Sabemos, desde o artigo sobre o narcisismo (Freud, 1914), que o eu se constitui como sede dos investimentos libidinais e reservatório fundamental de libido. Considerando a defusão pulsional, nota-se que a constituição do eu, instância que recebe a parcela libidinal dos investimentos objetais abandonados, acaba por liberar pulsão de morte. Eis aí a fonte da severidade e da crueldade apresentadas, nas palavras de Freud (1923), pelo “ideal” – fonte de seu ditatorial “farás!”.

Mas por que Freud, na passagem acima mencionada, refere-se ao ideal do eu e não ao supereu? Com efeito, sobressai da leitura de *O eu e o isso* (1923) a dificuldade em discernir esses dois conceitos freudianos – dificuldade que se apresenta já no próprio

título do capítulo que mencionamos, em que Freud sugere a sinonímia entre supereu e ideal do eu, e que, a nosso ver, acompanha todo esse texto. Nesse contexto de difícil apreensão da diferença entre supereu e ideal do eu, Freud afirma que a origem deste último remonta à “primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoa” (p. 38). Trata-se aqui de uma identificação que considera direta e imediata, na medida em que ocorre anteriormente ao investimento objetal, e que, desde o início, é ambivalente, porque mescla componentes eróticos a componentes hostis. Essa identificação primária é posteriormente reforçada por uma identificação secundária, que, por sua vez, é mediada por investimentos objetais pertencentes ao primeiro período sexual. Sobre esse ponto, Freud afirma que a dissolução do complexo de Édipo deixa como resultado um precipitado, um resíduo das primeiras escolhas de objeto, que surge ante o eu como “ideal do eu ou supereu” (p. 42).

“O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.’” (Freud, 1923, p. 47).

Segundo Freud (1923), a dupla face dessa instância – isto é, seu enunciado discordante e, portanto, de impossível cumprimento (impossível ser e não ser) – deriva de sua função no recalque dos desejos edípicos. Para recalcar o complexo de Édipo, o eu precisa erigir o obstáculo paterno dentro de si. Por esta razão, o supereu conserva o caráter do pai, deste ser superior que outrora ameaçara de castração e que, com o declínio do Édipo, se torna o ideal do eu (Freud, 1923, p. 70).

Herdeiro do Édipo, o supereu é também a “expressão dos mais poderosos impulsos” (p. 45), ou seja, dos próprios desejos edípicos: incesto e parricídio. Deste modo, revela-se também herdeiro do isso. Sua configuração é, portanto, complexa, na medida em que veicula tanto a proibição imposta pela lei paterna – a proibição do incesto – quanto as exigências pulsionais. Essa complexidade nos evidencia o quanto a constituição do supereu – instância herdeira e advogada do isso pulsional – excede o campo da identificação.

Em *O Mal-Estar na Cultura* (1930), Freud remete a constituição do supereu à identificação por incorporação de uma autoridade “inatacável”, mas também “degradada”. Afirma que o supereu se apossa da agressividade que a criança teria direcionado contra o pai.

“É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras - e, também, mais importantes - satisfações, não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade - o pai - que foi assim *degradada*” (Freud, 1930, p. 100, grifo nosso).

A formulação de Freud corrobora que, embora remetida à identificação, a instauração do supereu não pode ser explicada apenas por meio da dialética identificatória. Dizendo-se impressionado, Freud (1938) ressalta a frequência com que o supereu demonstra “uma severidade para a qual *nenhum modelo* foi fornecido pelos pais reais” (Freud, 1938, p. 234, grifo nosso). Sobre este ponto, cabe-nos insistir, com Ambertín (2003), que “na questão do supereu trata-se do pai, mas não é do pai mera identificação” (p. 102).

Ao descartar a hipótese demasiadamente fácil de que a severidade do supereu refletiria a severidade dos tratamentos a que foi submetida a criança, Freud encontra na experiência do amor o solo que propicia a formação de um supereu demasiadamente rigoroso. O amor “institui o supereu por meio da identificação com o pai” (Freud, 1930, p. 160) e confere a essa instância o poder paterno. É a experiência do amor que explica o fato de a agressividade voltar-se para dentro, transferindo-se então para o supereu. Mas qual seria este poder do pai transmitido ao supereu? E por que Freud afirma se tratar de uma autoridade degradada? Afinal, trata-se da transmissão de uma potência ou de uma impotência? De acordo com Lacan, “se incorporamos o pai para sermos tão

malvados com nós mesmos, é talvez por termos, contra esse pai, muitas recriminações a fazer” (Lacan, 1959-60, p. 360).

A nosso ver, os textos freudianos permitem sustentar que o supereu surge como um resto, como um inassimilável saldo da experiência de amor a esse pai contra o qual se tem tantas recriminações a fazer. Incorporado, o supereu passa a dirigir as recriminações contra o próprio sujeito. Nesse processo, constitui-se como fiel tutor do ideal: o direcionamento da agressividade contra o próprio sujeito tem como correlato o engrandecimento, por investimento libidinal, do objeto, que se torna idealizado, superpotente, capaz de corresponder “a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem” (Freud, 1923, p. 49). Podemos compreender assim por que Freud (1933a) atribui ao supereu a função de manter e sustentar o ideal. A partir dessa função atribuída ao supereu – a *Idealfunktion* – vislumbra-se também o motivo pelo qual esta instância desempenha uma função protetora e salvadora (Freud, 1923/1926). Ao velar pelo ideal, o supereu, cultura da pulsão de morte, paradoxalmente protege porque salva este substituto da nostalgia infantil do pai, salva a “crença em um apaziguamento do desejo sexual e em uma conjunção possível entre os sexos” (Silvestre, 1984, p. 108).

1.4. Da idealização à servidão

Desde o início de seu ensino, Lacan se encarrega de marcar a distinção entre supereu e ideal do eu e critica a literatura psicanalítica da época que passava de um conceito a outro como se sinônimos fossem. No *Seminário I: os escritos técnicos de Freud* (1953-54), ao chamar a atenção para a diferença entre esses conceitos freudianos, Lacan caracteriza o supereu como constrangedor e o ideal do eu como exaltante. Esse último oferece um modelo a ser seguido, um padrão a ser alcançado, sendo do registro simbólico. Quanto ao supereu, Lacan (1953-54) o define como um imperativo, acrescentando que, embora “coerente com o registro e com a noção de lei”, possui “caráter insensato, cego, de puro imperativo, de simples tirania” (p. 123) e comporta, simultaneamente, a lei e sua destruição. Trata-se, segundo a formulação lacaniana, de uma “figura feroz”, que se liga aos “traumáticos primitivos” (p. 123) que a criança sofreu.

Neste contexto, Lacan (1953-54) ilustra a atuação do supereu com um caso de sua própria clínica. Um de seus pacientes apresentava sintomas que atingiam o domínio das atividades de suas mãos, sintomas que, numa primeira análise à qual esse mesmo sujeito se submetera, haviam sido interpretados como fruto das proibições à masturbação sofridas na infância. De acordo com Lacan, no entanto, o que se encontra na origem do sintoma é a insistência cega do supereu.

Conta-nos Lacan que seu paciente era de religião islâmica, embora um elemento importante em sua história fosse a aversão que sentia em relação à lei prescrita pelo Islã, a lei do Alcorão. Nesta cultura, não se pode separar o plano jurídico do campo religioso – a religião faz a lei e determina que a pessoa culpada de roubo tenha a mão cortada. A análise revela que este “sujeito tinha, durante sua infância, caído no meio de um turbilhão, privado e público [...] tinha ouvido dizer [...] que seu pai era um ladrão e que devia então ter a mão cortada” (Lacan, 1953-54, p. 228). Lacan mostra que um enunciado da lei – *Cortar-se-á a mão daquele que roubar* – é promovido ao primeiro plano por um “evento traumático”, o pecado paterno, tornando-se doravante, para o filho, inintegrável, ignorado. “[...] eis o que é essa instância cega, repetitiva, que definimos habitualmente pelo termo supereu” (Lacan, 1953-54, p. 229): repetição incansável de um enunciado inadmissível. O comentário de Lacan a propósito desse caso evidencia que, embora o supereu esteja ligado à lei, sua função não diz respeito à possibilidade de regular a satisfação. No que concerne à lei veiculada pela instância superegoica, sobressai aqui sua dimensão repetitiva, insensata, que aponta para o além do princípio de prazer: insistência repetitiva da pulsão de morte.

No *Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (Lacan, 1954-55), numa passagem em que Lacan ressalta a constituição do sujeito a partir do discurso do Outro, o supereu é localizado na reprodução, pelo sujeito, das faltas cometidas pelo pai – faltas que o sujeito é absolutamente condenado a reproduzir. “Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou” (p. 118). Trata-se aqui do que o psicanalista identifica como uma repetição que surge para além do princípio de prazer e que rompe com toda e qualquer pretensão de equilíbrio e harmonia.

Lacan (1954-55) retoma então o caso apresentado no *Seminário 1* e comenta que o supereu trata de construir sintomas que “se encarregam de representar este ponto onde a lei não é compreendida pelo sujeito, mas é desempenhada por ele” (p. 167). Ao herdar

a falta do pai, o filho é quem sofre o açoite do castigo. Esse exemplo torna patente que, se o exaltante ideal do eu oferece um modelo a ser alcançado com vistas a preservar o narcisismo, o supereu insiste na falha e cegamente faz valer a pena. Poder-se-ia afirmar ainda que, ao desempenhar a lei, o supereu faz a falha valer a pena, pois o que se evidencia é a paradoxal satisfação obtida com a punição.

“Esse superego é realmente algo como a lei, mas é uma lei sem dialética” (Lacan, 1955-56, p. 311). Diante dessa impossibilidade de dialetização, no *Seminário 3: as psicoses* (1955-56), Lacan reconhece o supereu como um imperativo categórico e o equivale à “função do tu” (p. 312). Para explicitar o que seria tal função, recorre a um experimento realizado por Isakower com crustáceos, pequenos animais marinhos que introduzem em seu próprio corpo, pelo orifício auricular, grãos de areia que garantem seu equilíbrio. O experimento consiste em substituir os grãos de areia por partículas de limalha, demonstrando que, através desta introdução e mediante a utilização de um eletroímã, o experimentador passa a ter o comando da movimentação destes animais. A função do tu seria, assim, aquela de um corpo estranho que se faz o “verdadeiro possuidor da casa” (Lacan, 1955-56, p. 312), ou seja, que intima, comanda e que possui, inclusive, o poder de expulsar o sujeito de sua própria morada. Ademais, esse tu, ou supereu, é um observador incessante e incansável, que “vê tudo, entende tudo, anota tudo” (p. 311).

A introdução dos grãos de areia, ou das partículas de limalha, pelo orifício auricular remete-nos a uma formulação freudiana bastante importante a propósito do supereu. Como colocamos, Freud (1923) afirma que o supereu não pode negar sua origem a partir do que foi ouvido, a partir de restos, resíduos das representações verbais, que invadem o capacete auditivo [*Hörkappe*]. Ainda que o supereu seja indissociável da linguagem, o acento, a nosso ver, aqui recai sobre a dimensão de resíduo, de resto deixado pela intrusão do significante – indicação que faz ecoar outra frase freudiana: “o que chamamos coisas são resíduos que fogem de serem julgados” (Freud, 1895, p. 387). Não seria esse resto inassimilável – resto que foge de ser julgado, que permanece incompreendido – a voz do Outro? Retornaremos a este ponto, que consideramos crucial ao desenvolvimento de nossa dissertação, no próximo capítulo. Por ora, nos interessa perseguir o modo como Lacan distingue e articula supereu e ideal do eu. No que concerne a essa distinção, começa a se delinear que, enquanto o ideal está do lado do significante, o supereu está do lado do resto, do resíduo irreduzível ao significante.

A partir da leitura do Édipo, tal como ordenada por Lacan, pretendemos explicitar que a função do ideal do eu – desde Freud (1914), condição do recalque – não se confunde com a do supereu. Ao retomar o debate sobre o Édipo no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), Lacan discerne três pautas sobre as quais versavam as discussões dos analistas pós-freudianos. Em primeiro lugar, em torno de questões relacionadas ao supereu; em segundo, em torno de questões relacionadas a perturbações produzidas no campo da realidade; em terceiro, em torno da possibilidade de assunção do próprio sexo pelo sujeito, discussão que Lacan reconhece como concernente à função do ideal do eu. A barreira que, para Lacan, separa supereu e ideal do eu pode ser avistada já neste momento de sua explanação, em que vemos o ideal do eu relacionar-se à discussão sobre a assunção de uma posição diante da diferença sexual.

Falar do Édipo “é introduzir como essencial a função do pai” (Lacan, 1957-58, p. 171). Indo além da discussão fundada na novela familiar que, então em voga entre os analistas pós-freudianos, colocava o acento sobre as idiossincrasias de cada pai – forte ou fraco, presente ou ausente –, Lacan sustenta que a função paterna no complexo não se confunde com o lugar do pai na família. Não se trata de investigar se o pai é isto ou aquilo, alegre ou triste, mas de ressaltar sua função no complexo de Édipo, a saber, interditar a mãe, ao representar a lei fundamental da proibição do incesto ou lei de castração.

“Pelo que nos interessamos no que concerne ao pai?” (Lacan, 1957-58, p. 172); afinal de contas, “que é o pai?” (p. 180). No complexo de Édipo, “o pai é uma metáfora” (180). Operação situada no inconsciente, pois é no Outro que se situa a dialética significante, a metáfora consiste na elisão de um termo, que é então substituído por outro. Ou seja, um significante surge no lugar de outro significante, tomando o seu lugar. Como resultado, há a produção do efeito de significação – significação não é um elemento da cadeia significante¹⁴ (Lacan, 1957). Vemos assim a primazia do significante sobre o significado, na medida em que o significante engendra o significado.

¹⁴ “[...] é na cadeia do significante que o sentido *insiste*; mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação” (Lacan, 1957, p. 233).

É a partir da estrutura da metáfora que Lacan afirma residir a possibilidade de se articular o complexo de Édipo, no qual o significante do desejo da mãe¹⁵ – desejo do Outro primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe (Lacan, 1959) – é substituído pelo significante do pai, o Nome-do-Pai¹⁶, “significante que dá esteio à lei, que promulga a lei [...] que funda como tal o fato de existir a lei” (Lacan 1957-58, p. 152). Segundo Lacan, esse é o pilar que define o que vem a ser a intervenção do pai no complexo de Édipo, “ou lei da proibição da mãe” (p. 153).

Com efeito, neste momento de seu ensino, Lacan concebe o significante do Nome-do-Pai como aquele que, ao promulgar a lei, assegura a consistência do Outro absoluto e garante da verdade. Define-o da seguinte maneira:

“É um termo que subsiste ao nível do significante, que no Outro, enquanto assento da lei, representa o Outro. É o significante que dá suporte à lei, que promulga a lei. É o Outro no Outro” (Lacan, 1957-58, p. 146, tradução livre).

Assim formulado, o significante do Nome-do-Pai é aquele que assegura que o Outro obedeça a uma lei, que coloca um obstáculo ao gozo contido na relação mãe-criança. Ideal do neurótico (Silvestre, 1984, p. 108), o Nome-do-Pai ergue-se como uma barra sobre o desejo da mãe que se opõe à instauração de uma imaginária completude desta com a criança. Nota-se assim que, no período anterior ao *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59), o Outro lacaniano ainda não é apreendido como centrado sobre uma falta, sendo esta determinada unicamente pela barra erguida pelo Nome-do-Pai. Segundo Maleval (2000), essa concepção do Outro é correlata às então suposições de Lacan de que o sintoma neurótico consistiria em uma mensagem passível de

¹⁵ Vale ressaltar que Lacan privilegia a importância do desejo *da* mãe, nisso preterindo a ênfase costumeiramente atribuída, desde a vulgarização do complexo edípico, ao desejo *pela* mãe.

¹⁶ Vidal (2013) ressalta o “necessário hiato” demarcado pelo Nome-do-Pai “entre o agente e a função em nome da qual ele opera” (p. 15) e acrescenta que, importado por Lacan do campo da teologia, o Nome-do-Pai remete à fé. Nesse sentido, ratificamos a relevância da retomada do termo freudiano de *Versagen des Glaubens*, o qual Lacan (1959-60) associa à forclusão do significante do Nome-do-Pai. O termo explicita justamente a dimensão da fé que permeia a relação do sujeito com a fala do Outro que nomeia o pai. O essencial aqui não é o pai, mas o significante do pai, significante do Outro. “O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho” (Lacan, 1957-58, p. 197).

desvendamento completo e de que a cura deveria conduzir à verdade última do desejo. Procuraremos demonstrar que os desenvolvimentos ulteriores de Lacan fazem do Nome-do-Pai secundário em relação à falta do Outro.

Vejamos, em linhas gerais, como Lacan, no *Seminário 5: as formações do inconsciente (1957-58)*, ordena o complexo de Édipo a partir de sua articulação em três tempos. No primeiro tempo, ao constatar as idas e vindas da mãe, a criança se identifica especularmente com o falo, isto é, com o objeto de desejo desse Outro primordial, que imaginariamente o completaria. No segundo tempo, o pai intervém como instância imaginária que priva a mãe e, ao fazê-lo, inviabiliza a possibilidade de realização uma satisfação ideal no âmbito da relação mãe-criança (identificada ao falo). A mãe depende de um objeto, mas este “já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem” (Lacan, 1957-58, p. 199). Assim, a mãe passa a ser remetida a uma lei que não é dela, mas deste Outro, que soberanamente possui o objeto de seu desejo, o falo. É essa Outra lei que determina a substituição de um significante por outro na metáfora paterna, que é então consolidada no terceiro tempo. O declínio do Édipo depende de que, nesse terceiro tempo, o significante paterno assumo o lugar da lei na cadeia significante mediante a consumação da intervenção do pai como aquele que tem a posse do falo. Por possuir o falo e, portanto, a credencial que franqueia o acesso ao gozo suposto, o pai pode dar ou recusar à mãe aquilo que ela deseja.

Nome-do-Pai .Desejo da Mãe → Nome-do-Pai (A/Falo)

Desejo da Mãe x

O elemento significante intermediário, o desejo da mãe, é elidido e o significante do Nome-do-Pai se apodera do objeto do desejo da mãe. Antes uma incógnita – pois o “x” representa o enigma que é a presença e a ausência da mãe, o significado de suas idas e vindas –, o desejo da mãe é barrado e apresenta-se então articulado à significação fálica. Em outras palavras, ao substituir o enigmático desejo da mãe, o Nome-do-Pai a este fornece um significado, ou seja, o desejo da mãe ganha uma interpretação. Graças ao Nome-do-Pai, o falo se impõe à criança como um significado e, por conseguinte, como algo que se distingue dela. A metáfora do pai opera, portanto, como um princípio

de separação, pois o falo possibilita certo distanciamento, ao exercer uma mediação entre a criança e a mãe.

Inicialmente rival “terrível” (Lacan, 1957-58, p. 174), porque intervém com um interdito que inviabiliza a relação incestuosa, o pai se torna, posteriormente, um objeto ao qual se devota amor. Com efeito,

“No declínio do Édipo, face à mãe, a criança se volta para o pai. Mas, para qual pai? Não para o pai real, mas para a imagem de um pai que a própria criança fomentou: um pai forte, onipotente, por isso, digno de ser admirado e amado. Estranho apelo” (Julien, 1991, p. 82).

Assim, se a criança renuncia a posse do falo, é porque pressupõe a promessa de que, por intermédio do pai potente e amado, poderá adquiri-lo. Esse componente amoroso proporciona o declínio do complexo de Édipo, “numa dialética, que se mantém muito ambígua, do amor e da identificação” (Lacan, 1957-58, p. 176). A propósito desta identificação, Lacan a situa no terceiro tempo do Édipo como decorrente da intervenção do pai como aquele que tem o falo. Segundo sua formulação, “Essa identificação chama-se *Ideal do eu*” (Lacan, 1957-58, p. 200). A formação do ideal do eu diz respeito, portanto, à solução terminal do complexo de Édipo, na medida em que o pai, portador do falo, torna-se um objeto preferível à mãe. Vemos assim que o resultado do complexo de Édipo não é a aquisição de um supereu mais ou menos forte, mas do ideal do eu, “daquilo que é mais cômodo introjetar do Outro” (Lacan, 1962-63, p. 361) e que estabelece um modelo a ser alcançado, um horizonte no qual se vislumbra o bom encontro amoroso e o gozo pleno como uma possibilidade.

Ao estabelecer um modelo a ser alcançado – que informa como o sujeito deve ser para se fazer amado, para ser restituído de seu narcisismo perdido, de sua completude –, o enaltecido ideal do eu não esconde o anúncio de sua transfiguração: a face cruel do supereu, da lei insensata que ordena o sujeito a franquear o campo impossível de *das Ding*, campo em que se precipita no além do princípio de prazer. Assim, concluímos com Ambertín (2009) que:

“A encarnação do Ideal sempre oscila entre a *exaltação* e a *opressão*. Apesar da primazia simbólico-imaginária do Ideal, que promove o lado amável das insígnias, a captura da imagem não deixa de coagir: *Deves ser assim para te tornares amável!*, mandato que, paradoxalmente, acaba por oprimir/dividir o sujeito contra si mesmo e mostra a passagem de uma primazia do simbólico-imaginário para o real do gozo” (p. 250).

CAPÍTULO II

Do engodo da culpa ao objeto voz

“O pai, o Nome-do-Pai, sustenta a estrutura do desejo com a da lei – mas a herança do pai é aquilo que nos designa Kierkegaard, é seu pecado” (Lacan, 1964, p. 38).

Neste capítulo, procederemos a um estudo da culpa, manifestação essencial da atuação do supereu (Freud, 1923). Categoria que a experiência analítica descobre ser onipresente (Lacan, 1959-60, p. 13), a culpa – ainda que não necessariamente experimentada pelo sujeito de modo consciente¹⁷ – “desempenha um papel econômico decisivo e coloca os obstáculos mais poderosos no caminho do restabelecimento” (Freud, 1923, p. 40). Trata-se assim do exercício de uma poderosa resistência à cura, que “fortalece os sintomas ao ser empregada na punição” (Freud, 1930, p. 172).

Mas qual seria a origem da culpa? Como sinaliza Soler (2007), a culpa possui um alcance epistêmico, na medida em que implica uma hipótese sobre a causa. “O sentimento de culpa é uma resposta que consiste em tomar a si a falha” (Soler, 2007, p. 52). A esse respeito, uma indicação de Freud nos chama a atenção de modo especial – aquela que afirma a possibilidade de a culpa inconsciente ser emprestada (Freud, 1923, p. 62), isto é, derivar de faltas alheias. Por que tomar a si a falta de outrem?

Retomaremos então a questão acerca da herança do pecado¹⁸ paterno, que introduzimos no capítulo anterior a partir do caso clínico apresentado por Lacan (1953-54/1954-55). Analisando o sonho de Freud na noite posterior ao enterro de seu pai, procuraremos expor que, ao fechar os olhos para as faltas paternas, a culpa recai sobre o próprio filho, que clama pela indulgência do pai diante do não cumprimento de seu dever filial. De modo similar, se na primeira versão de Kierkegaard para o sacrifício de Isaac, Abraão salva o amor de seu filho ao Pai, encobrindo o pecado de Deus, na

¹⁷ Ambertín (2003) situa três registros da culpa no tratamento: como sentimento de culpa, como culpa inconsciente e como culpa muda. Diante desta culpa muda, Freud (1923) sinaliza que o paciente não se sente culpado, mas doente.

¹⁸ No *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-60), Lacan aproxima o pecado da Coisa, ao afirmar que se poderia substituir um termo por outro. Lacan acrescenta ainda que, em grego, o pecado significa falta.

segunda versão, o pecado divino retorna sobre Abraão como sentimento de culpa (Tendlarz, 2005). Pretendemos mostrar que a culpa é um manto encobridor e, como o amor, pode consistir em um modo de salvar o lugar imaculado do pai ideal.

Trata-se, contudo, de uma tentativa sustentada com um a mais de satisfação. Como veremos, ainda que, inicialmente, a teoria freudiana não tenha contemplado de modo evidente a dimensão de satisfação envolvida na culpa, o que se revela a partir da introdução da pulsão de morte (Freud, 1920) é o gozo, isto é, a satisfação para além do princípio de prazer obtida desde a voraz necessidade de punição.

A propósito da tentativa, por vezes desenfreada, de salvar o pai idealizado – “consigna universal de todo filho” (Ambertín, 2009, p. 87) –, esta parece revelar justamente a degradação da autoridade paterna, a que Freud se refere em *O Mal-estar na cultura* (1930). Afinal, o que justificaria essa tentativa senão algum desvelamento das faltas paternas? Procuraremos encaminhar essa questão através de uma análise do mito freudiano de *Totem e Tabu*, mito que se encontra centrado no assassinato do pai primevo. O desejo parricida, cuja descoberta remonta aos primórdios da psicanálise, encontra seu alicerce na crença de que o pai interdita o gozo e na subsequente aposta de que, uma vez morto o pai, a via para o gozo se abre. Com seu mito, Freud (1913) expõe que a morte do pai não franqueia a via para o gozo, como supunham os filhos parricidas de *Totem e Tabu*, mas revela, ao contrário, a castração como aquilo que se transmite de pai para filho (Vidal, 2005, p. 129), ou seja, a inconsistência do pai como fundamento da lei.

Veremos assim que “a origem [...] é o assassinato do pai, com tudo o que ele ordena” (Lacan, 1962-63, grifo nosso). Trata-se de uma dupla *ordem* originada pelo assassinato do pai – se, de um lado, o pai morto fundamenta e organiza o laço social, de outro, um avesso do pai morto vocifera e, como o *ghost* do pai em Hamlet, materializa a ordem impossível do supereu (Lacan, 1958-59): “Goze!”. Conforme veremos, esse resto impossível de aniquilar do pai morto nos permitirá avançar num ponto fundamental no que diz respeito à concepção lacaniana do supereu: a fonte *a* da instância psíquica discernida por Freud.

2.1 O descompasso da culpa

“O modo de pensar do analista acerca da origem do sentimento de culpa é diferente do habitual entre os psicólogos; também para ele não será fácil prestar contas a respeito” (Freud, 1930, p. 144).

Freud não tarda em descobrir o descompasso, a estranha temporalidade que permeia a causalidade da culpa. Às voltas com o problema da escolha da neurose [*Neurosenwahl*] – investigação que procurava responder acerca da etiologia das neuropsicoses –, Freud (1896b) define a neurose obsessiva como a aberração patológica de um estado afetivo considerado normal: a autocensura. Se, em seu protótipo, esse afeto abre caminho para alguma resolução, em sua forma aberrante, a autocensura provoca tão somente um permanente prejuízo para o eu (Freud, 1896b)¹⁹. Mas qual seria a origem da autocensura? Que espécie de falta teria cometido o sujeito para se sentir de tal modo culpado? De acordo com sua investigação inicial, poder-se-ia afirmar, a autocensura, ou autoacusação, consiste no afeto despertado pela lembrança de uma experiência sexual ocorrida na infância – o traço de memória lido com as lentes da moral desperta o penoso “*afeto autoacusador*” (Freud, 1896a, p. 170).

Associada ao afeto autoacusador, a lembrança sexual infantil se torna inconciliável; a associação entre essa lembrança e as representações nas quais o sujeito reconhece a si mesmo e a sua história não é doravante possível. O recalque então incide, separando lembrança e afeto. Na neurose obsessiva, diante da incapacidade de conversão²⁰, o afeto permanece na esfera psíquica e dá lugar a um sentimento de culpa desprovido de conteúdo, o qual, em seguida, liga-se a uma nova representação ideativa. Devido à “falsa ligação” (Freud, 1894, p. 59) entre essa nova representação ideativa e o afeto, há dialetização no plano da representação, ou seja, o obsessivo pode duvidar de

¹⁹ Vemos, já nessa formulação, a impotência da culpa. “Não é em absoluto uma garantia de que o sujeito enfrentará suas responsabilidades, cumprirá seu dever, como se costuma dizer, mas muito pelo contrário!” (Soler, 2007, p. 54).

²⁰ Freud (1894) descreve a conversão como uma capacidade própria à histeria, mediante a qual o afeto liga-se ao corpo. Esse mecanismo, por retirar o afeto da esfera psíquica, explica a “*belle indifférence*” característica da histérica.

que seja culpado daquilo de que se acusa; mas a culpa, ainda que enigmática, insiste, revelando a presença de uma força compulsiva e inabalável.

Sobre esse descompasso da culpa – e também sobre seu caráter compulsivo –, Freud (1894) expõe o caso de uma jovem que, embora ciente do disparate de suas autoacusações, se lia nos jornais sobre falsificadores de moedas, pensava que ela própria produzira o dinheiro falso; se tomava conhecimento de um assassinato, “perguntava-se ansiosamente se não teria sido ela a autora daquela ação” (Freud, 1984, p. 61).

Conquanto aberrante na neurose obsessiva, a autocensura também permite a Freud (1896b) traçar considerações importantes no que diz respeito à paranoia. “Nesta, o que se passa é que a pessoa se recusa a crer na autocensura” (Freud, 1896b, p. 274), relativa a uma experiência de cunho sexual. Contudo, essa recusa da crença [*Versagen des Glaubens*] – expressão que destacamos no primeiro capítulo – não coincide com uma abolição da censura e da acusação, mas com sua rejeição [*Verwerfung*] para trevas exteriores ao psíquico. Freud (1896b) mostra que o afeto autoacusador retorna nas alucinações auditivas e se impõe ao eu ainda mais pungentemente: desalojado do domínio psíquico pelo golpe da *Verwerfung*, o retorno se dá desde fora e a ele vem se ligar irrestritamente a crença. Deste modo, “[o sujeito] fica privado de proteção contra as autoacusações que retornam em suas representações delirantes” (Freud, 1896a, p. 182), isto é, que retornam como recriminações e insultos provenientes do Outro.

Paralelamente à etiologia sexual da culpa – segundo a qual sua emergência se daria devido à transgressão da barreira imposta pela moral quando de uma experiência sexual –, Freud começa a ligá-la ao que então reconhece como “impulsos hostis contra os pais” (Freud, 1897a, p. 304). Trata-se da descoberta de um desejo parricida, que desempenha um papel importante na causação tanto da neurose obsessiva e da histeria quanto na da paranoia e da melancolia (Freud, 1897a).

“Os impulsos hostis contra os pais (desejo de que eles morram) também são um elemento integrante das neuroses. Vêm à luz, conscientemente, como ideias obsessivas. Na paranoia, o que há de pior nos delírios de perseguição (desconfiança patológica dos governantes e monarcas) corresponde a esses impulsos. Estes são recalçados nas ocasiões em que é atuante a compaixão pelos pais – nas épocas de doença ou morte deles. Nessas ocasiões, constitui manifestação de luto uma pessoa acusar-se da morte deles (o que se conhece como melancolia) ou punir-se numa forma histérica (por intermédio da ideia de retribuição) com os mesmos estados [de doença] que eles tiveram” (Freud, 1897a, p. 305)²¹.

“Mal parecemos ousar observar que a maior parte da humanidade desobedece ao Quinto Mandamento” (Freud, 1900, p. 283)²². Na seção da *Interpretação dos Sonhos* [*Die Traumdeutung*] (1900) em que se dedica a interpretar os sonhos sobre a morte de pessoas queridas, Freud repete a ousadia de indicar a presença dos impulsos hostis contra os pais. Consonante à tese fundamental da *Traumdeutung* de que o sonho é a realização de um desejo inconsciente, Freud (1900) descobre que o sentido destes sonhos – incluídos, vale acrescentar, na categoria dos sonhos típicos – é um desejo de que a pessoa com a qual se sonha venha a morrer.

Analisemos, pois, a articulação entre os impulsos hostis contra os pais e a culpa desde um sonho do próprio Freud. Na noite após os funerais pela morte de seu pai, acontecimento que, no prefácio à segunda edição da *Traumdeutung*, descreve como o mais importante, como a perda mais pungente na vida de um homem, Freud sonha estar num local público, onde lê o seguinte aviso:

²¹ Como bem destaca Ambertín (2003), a passagem supracitada explicita o esboço de uma clínica diferencial da culpa, que Freud pode desenvolver a partir do encontro com fenômenos clínicos que antecipam a postulação da instância superegoica. Automartírio, autopunição, delírio de perseguição e sacrifício são fenômenos que demonstram a relação singular, concebida por Freud, entre culpa e consciência [*Bewusstsein*]: ainda que, em alguns casos, como na neurose obsessiva e na melancolia, a culpa apresente-se ruidosamente, em outros, como na histeria e na paranoia, comparece “*apenas* como uma resistência à cura extremamente difícil de superar” (Freud, 1923, p. 62 grifo nosso). Grifamos a palavra “apenas” para enfatizar que a culpa também comparece como resistência nos casos em que se manifesta ruidosamente. Como colocamos anteriormente, a manifestação aberrante da culpa não coincide com a abertura para alguma resolução; há algo de imperioso no engodo da culpa, que nos faz entrever a satisfação paradoxalmente obtida com a punição.

²² O Quinto Mandamento estabelece o dever para com os pais. “Deverás honrar teu pai e tua mãe, para que se prolonguem teus dias sobre a terra”.

“*Pede-se fechar os olhos*”

ou ‘*Pede-se fechar um olho*’, o que costumo representar da seguinte forma:

‘*Pede-se fechar os/um olho(s)*’” (Freud, 1900, p. 343).

Em vigília, Freud reconhece o local onde, no sonho, encontrara o aviso: tratava-se da barbearia que diariamente frequentava e na qual se demorara justamente no dia do sepultamento do pai. Por esse motivo, chegou atrasado à casa funerária e foi mal interpretado por seus familiares, que também estavam aborrecidos pelo fato de ele haver providenciado cerimônia demasiadamente modesta. Segundo a interpretação do sonhador, a frase no quadro de avisos possui um duplo sentido, ambos remetendo à obrigação que deve ser cumprida para com os mortos. O primeiro sentido – suscitado por “fechar os olhos” – expressaria o dever filial assumido literalmente, a obrigação de fechar os olhos do morto. Já o segundo sentido – sugerido por “fechar um olho”²³ – expressaria uma “desculpa”, um pedido de indulgência, como se Freud não tivesse cumprido seu dever para com o pai e sua duvidosa conduta precisasse ser tolerada. Após expor a Fliess a interpretação desse sonho, Freud afirma: “o sonho é uma saída para a tendência à autocensura, que costuma estar presente entre os sobreviventes” (Freud, 1896c, p. 281).

Segundo o comentário de Tendlarz (2005), com o sonho e sua interpretação, Freud explicita um paradoxo – o fato de, diante da falta do pai, o filho se sentir em falta: “pai morre, o pai falta, e retorna sobre o filho como sentimento de culpa. Mas isso revela um fato de estrutura. O pai morre e falta e, sobre a criatura, a falta retorna como sentimento de culpa”²⁴. A partir desse paradoxo, procuraremos encaminhar nossa investigação a propósito da culpa.

Em primeiro lugar, o paradoxo explicita a distância que se abre entre a culpa e a “responsabilidade factual” (Soler, 2007, p. 53) e, deste modo, nos conduz à tese freudiana de que a culpa atesta a presença de um desejo inconsciente. Veremos que,

²³ Deve-se ter em vista que “No linguajar vienense, a expressão ‘fechar um olho’, ‘piscar para’ equivale ao nosso ‘fechar os olhos’, ‘fazer vista grossa’, ser indulgente em suma” (Vidal, 2005, p. 35).

²⁴ Sylvia Tendlarz. Conferência ministrada na UFRJ, em 2005. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/artigo_02port_edicao02.htm (acesso em 05/05/2015)

culpado em consequência do desejo, o sujeito não escapará da punição; o supereu fará *valer a pena* – haverá sanção... e gozo.

Em segundo lugar, o paradoxo revela a preservação, através da culpa, do lugar imaculado do pai. A esse respeito, Ambertín (2003) comenta que “Na culpa, tomar para si próprio os pecados do pai – principalmente o de ser mortal – é uma tentativa de perpetuá-lo como todo poderoso e imaculado” (Ambertín, 2003, p. 36). Nesse sentido, procuraremos sustentar que a culpa desempenha uma função essencial para a segurança do sujeito enquanto sujeito que fala (Lacan, 1958-59), uma vez que representa uma resistência poderosa ao levantamento do véu que encobre a falta inerente ao campo do Outro. Companheira inseparável, de fidelidade incomparável, a culpa é de estimação, como bem versou Cazuya²⁵: sustentação de uma feliz ignorância, modo de obtenção de gozo – pontos a partir dos quais, a nosso ver, se fixa a poderosa resistência do supereu.

A propósito da distância entre a culpa e a responsabilidade factual por uma morte ou infortúnio, Freud (1916) nota a insólita relação de causalidade que pode se estabelecer entre esses termos. Enquanto intuitivamente se pensa a culpa como decorrente da responsabilidade factual por uma ação maligna, a investigação freudiana revela precisamente a possibilidade de inversão dessa relação, isto é, a ação maligna como consequência da culpa. A psicanálise descobre que a culpa pode preexistir ao crime e que, “por mais paradoxal que isso possa parecer [...] a iniquidade decorre do sentimento de culpa” (Freud, 1916, p. 347) e advém como uma tentativa do sujeito de fixar a culpa a uma ação – e também como expressão de uma necessidade de punição, pois a responsabilidade factual recebe do Outro a sanção. Vemos assim que “Em sua obscenidade, a obscuridade da culpa funciona como imperativo oposto à ‘Não matarás!’” (Ambertín, 2003, p. 83), imperativo que, ao exigir o crime, clama por punição.

É o que Lacan encontra no caso Aimée, caso que marca sua entrada no campo aberto por Freud.

²⁵ Cazuya, Culpa de estimação. In: Só se for a dois. 1987.

“O caso Aimée é um encontro com a psicose que gira em torno do conceito de supereu. Na psicose de Aimée, pode-se considerar (LACAN, 1932/2011) que a passagem ao ato criminoso atingiu poder de estabilização, não pelo crime em si, quer dizer, pelo ataque à atriz, mas por suas consequências, pelo castigo resultante” (Bastos, 2014, p. 64).

Se o sentido do delírio era punir Aimée, castigá-la como mãe e prejudicar sua carreira de escritora, com o crime e a punição subsequente, o delírio perde sua função. No contexto da investigação sobre essa paranoia de autopunição, Lacan lança mão do conceito de supereu – categoria que então o introduz na obra do mestre de Viena e que delimita “um tipo de crime, os crimes dos delírios dos querelantes e dos delírios de autopunição, que são os crimes do Superego” (Lacan, 1932, p. 301-302 apud Bastos, 2014).

A relação entre culpa, punição e crime é extensamente trabalhada por Lacan em *Funções da Psicanálise em Criminologia* (1950). Reconhecer o crime como efeito da culpa significa afirmar que o crime emana do supereu, definido nesse momento da teoria lacaniana como uma força que coage de modo a tornar impossível a resistência do sujeito contra a ação maligna. Segundo Lacan (1950), a conduta do criminoso se torna clara à luz da interpretação edípiana. Ao retornar ao tema no *Seminário 7*, Lacan (1959-60) comenta que o sujeito comete uma falta com a finalidade de ser punido e que essa observação conduz o psicanalista em direção a uma falta mais obscura, a qual faz apelo à punição.

Desde Freud, a investigação sobre a origem da culpa anterior ao crime encontra como resultado o nó edípiano: incesto e parricídio. “O resultado invariável do trabalho analítico era demonstrar que esse obscuro sentimento de culpa provinha do complexo de Édipo e constituía uma reação às duas grandes intenções criminosas de matar o pai e de ter relações sexuais com a mãe” (Freud, 1916, p. 347). Deste modo, a culpa que emerge quando o pai morre revela a realização de um desejo inconsciente, a realização do desejo parricida. Ora, a tese de que a culpa decorre de um desejo pressupõe considerar que, com a instauração do supereu, instância onisciente – sujeito suposto saber dos pensamentos recalçados (Cottet, 1989) –, cai por terra a distinção entre fazer o mal e desejá-lo. Igualadas as más intenções às más ações (Freud, 1930), o sujeito sofrerá os golpes da culpa tendo ou não perpetrado o crime. É o que Freud cedo extrai da leitura

de Hamlet e, posteriormente, reitera ao apresentar o caso do Homem dos Ratos (Freud, 1909)²⁶.

Começemos com Hamlet, para quem “a consciência nos torna a todos covardes”. A hesitação em cumprir a vingança que lhe ordena o espectro do pai assassinado é explicada por Freud através do pressuposto edípico, segundo o qual “O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis” (Freud, 1900, p. 289). Hamlet padece da “obscura lembrança de que ele próprio planejou perpetrar a mesma ação contra seu pai, por causa da paixão pela mãe” (Freud, 1897b, p. 316) – obscura lembrança da qual o personagem shakespeariano depreende uma verdade: caso se trate cada homem segundo seu merecimento, ninguém escapará do açoite, nem ele próprio²⁷. A consciência moral de Hamlet – que o impede de assassinar o rei usurpador – coincide assim com seu sentimento inconsciente de culpa (Freud, 1897b), sentimento que faz de Hamlet cúmplice do tio assassino. No entanto, Freud mostra que a culpa não se reduz à consciência moral, pois revela um aspecto a mais: ela não apenas impede que Hamlet cometa a vingança que lhe ordena o espectro do pai como o faz dirigir o açoite contra si próprio, o faz “descer sobre si, no final, de modo tão evidente como os meus pacientes históricos, o castigo, sofrendo o mesmo destino do pai, ao ser envenenado pelo mesmo rival” (Freud, 1897b, p. 317)²⁸.

²⁶ Vale mencionar também a análise de Freud à biografia de Dostoiévski. Em *Dostoiévski e o parricídio*, Freud (1928 [1927]) afirma que este artista maior joga fora a oportunidade de se tornar libertador da humanidade para se unir aos carcereiros e cair “na posição retrógrada de submissão à autoridade temporal e espiritual, de veneração pelo czar e pelo Deus dos cristãos” (p. 183). Segundo Freud, é a neurose aquilo que condena esse gênio ao fracasso. A interpretação analítica revela o valor de punição associado às crises epilépticas de que sofria Dostoiévski, crises que se agravam “depois da experiência dilaceradora de seu décimo oitavo ano de vida: o assassinato de seu pai” (p. 187). No que diz respeito às crises epilépticas, Freud afirma que significam uma identificação ou com uma pessoa morta, ou com alguém que o sujeito deseja que morra. As crises expressam a punição – “ ‘Você queria matar seu pai, a fim de ser você mesmo o pai. Agora, você é seu pai, mas um pai morto’ ” (Freud, 1928 [1927], p. 190).

²⁷ Lacan (1962-63) chama a atenção para “a crise de agitação que se apodera de Hamlet” (Lacan, 1962-63, p. 44) durante a encenação do assassinato do rei por atores que ele mesmo contratara. Ora, a indumentária de Luciano, personagem que comete o crime na peça dentro da peça, não o associa ao Rei Cláudio – real assassino do pai de Hamlet –, mas ao próprio Hamlet. “Luciano é sobrinho do rei da farsa”, isto é, daquele que toma o lugar do rei assassinado, ocupa “posição homóloga à do próprio Hamlet em relação ao usurpador” (p. 45). Como bem nota Lacan (1962-63), aquilo que “Hamlet manda representar no palco [...] é, afinal, ele mesmo praticando o crime em questão” (p. 45).

²⁸ Esta passagem, além de entrelaçar culpa, parricídio e castigo, ratifica que tampouco a histeria escapa dos açoites do sentimento de culpa, o qual comparece nessa estrutura clínica como uma potência aniquiladora que exige punição (Ambertín, 2003). Por se tratar de um sentimento inconsciente – estranha

Em *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (1909), evidenciando o caráter imperioso da culpa no que diz respeito à necessidade de punição, Freud apresenta o seguinte quadro: seu paciente, a quem se refere como o Homem dos Ratos, terrivelmente atormentado pela recordação de sua negligência para com o pai no leito de morte, passara a tratar a si próprio como um criminoso merecedor de castigo, chegando a ficar, inclusive, incapacitado de trabalhar. Conta a Freud encontrar consolo apenas nas palavras de um amigo, que sempre o afastava de suas autocensuras, afirmando serem estas demasiadamente exageradas. De acordo com a formulação freudiana, no entanto, a intensidade da autocensura não é exagerada, mas justa; imprecisa é a aliança entre esse componente afetivo e o conteúdo ideativo. Ao reconhecer que “o sentimento de culpa [...] pertence a algum outro contexto” (Freud, 1909, p. 157), Freud dá razão a seu paciente precisamente no ponto em que este está convencido de que “A tese segundo a qual a psicanálise deveria desculpabilizar não é a melhor” (Cottet, 1989, p. 79).

Tanto em Hamlet quanto no Homem dos Ratos, vemos em ação “uma necessidade que é satisfeita pela punição e pelo sofrimento” (Freud, 1924b, p. 186), satisfação que, a nosso ver, Freud (1909) explicita ao descrever a “face de horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo [o Homem dos Ratos] não estava ciente” (p. 150). Identificada como a forma mais importante assumida pelo masoquismo (Freud, 1924b, p. 179), a culpa se exprime como uma insaciável necessidade de punição; revela uma satisfação que, opaca, comparece no tratamento analítico como uma poderosa resistência à cura.

“A *satisfação* desse sentimento inconsciente de culpa é talvez o mais poderoso bastião do indivíduo no lucro (geralmente composto) que auferi da doença – na soma de forças que lutam contra o restabelecimento e se recusam a ceder seu estado de enfermidade” (Freud, 1924b, p. 183, grifo nosso).

Vale aqui mencionarmos os sonhos de punição, os quais, desde a *Traudeutung*, revelam a existência de impulsos masoquistas. Ao invés de considerar que estes sonhos subvertem a tese de que todo sonho realiza um desejo, Freud, em nota de rodapé acrescentada em 1930, caracteriza-os como realizações de desejos do supereu. Se o

combinação, que Freud trata de esclarecer –, o histérico não se sente culpado, mas vítima de alguma figura imaginária que o castiga.

supereu deseja a punição e faz *valer a pena*, tornam-se então evidentes os obstáculos que ergue na direção da cura. Resistência mais poderosa à análise (Freud, 1926), essa voraz necessidade de punição, encontra satisfação na doença e fixa o sujeito no castigo do sofrimento.

Segundo Freud (1938), a resistência do supereu, instância particularmente severa e cruel, revela a inoperância do tratamento analítico, no caso de a análise se limitar a uma espécie de trabalho intelectual. Embora esse trabalho permita a remoção de determinado sofrimento neurótico, a substituição por um novo padecimento não tarda a ter lugar (Freud, 1938). É o que podemos notar de modo mais evidente na neurose obsessiva. Freud (1923) mostra que, devido à falsa ligação do afeto autoacusador com um conteúdo ideativo, o sujeito muitas vezes se rebela contra a imputação de culpa que se lhe impõe e busca apoio no analista para repudiá-la. Contudo, diz Freud (1923), seria tolice do analista aquiescer neste ponto, “fazê-lo não teria efeito” (Freud, 1923, p. 64). Ou seja, em nada adiantaria o clínico procurar desculpabilizar o paciente, ratificando de alguma forma a não correspondência de seu sentimento para com os fatos – o paciente não deixaria de se sentir culpado. Ainda que haja dialetização no plano da representação, revela-se o caráter imperioso do engodo da culpa. A nosso ver, Freud assim explicita que a análise precisa incidir sobre esse paradoxal modo de satisfação. Mas como isso é possível? Por ora, deixaremos essa questão em aberto, mas, no próximo capítulo, nosso intuito será encontrar balizamentos que nos permitam encaminhar uma resposta.

No que diz respeito a essa resistência do supereu, que se opõe “a todo movimento no sentido do êxito” (Freud, 1926, p. 156), há mais um ponto que nos interessa explorar. Como colocamos, a culpa se revela também um modo de preservar o lugar imaculado do pai, uma maneira de encobrir as faltas paternas. Como o manto com o qual os filhos Sem e Jafé cobrem a nudez de seu pai, Noé (Julien, 1991), a culpa consiste em uma resposta do filho para fazer do pai um pai-sem-falta, resposta que se colocaria a serviço da paixão pela ignorância. Segundo Ambertín (2003), além de evidenciar um resíduo de satisfação que retorna na morte desse ente querido, a culpa expressa sempre a “tentativa de desculpabilizar o pai para conseguir dele a consistência e a garantia da lei” (p. 81). É o que podemos encontrar, por exemplo, em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939 [1934-38]). Freud (1939 [1934-38]) nos mostra que, fadado a experimentar toda sorte de provas e miséria, o povo judeu não se deixa abalar em sua

convicção; para tanto, aumenta “seu próprio sentimento de culpa a fim de sufocar suas dúvidas a respeito de Deus” (p. 77). Frente à dificuldade de sustentar aquilo que Freud qualifica como uma ilusão de ser o povo por Deus escolhido, a culpa devido à sua própria pecaminosidade apresenta-se entre os seguidores de Moisés como “um meio bem-vindo de exculpar a Deus” (p. 148).

É também no momento em que se descobre culpado que Édipo distancia-se mais radicalmente da verdade acerca do pecado de seu pai. Conforme a narrativa de Vernant (2000), Édipo é filho de Laio – o desajeitado –, neto de Lábdaco – o manco. Quando Lábdaco, então rei de Tebas, morre assassinado, Laio, com apenas um ano, é obrigado a se exilar. Já na idade adulta, refugia-se em Corinto, onde o rei Pélope gentilmente lhe oferece hospitalidade. Longe de corresponder à amizade daquele que o acolheu, Laio violentamente tenta ter uma relação erótica com Crísipo, jovem filho de Pélope. Revoltado, Crísipo se suicida. Pélope lança então a Laio uma maldição – Laio será assassinado por seu próprio filho e toda sua descendência estará fadada ao desaparecimento. Por esta razão, quando do nascimento de Édipo, Laio não hesita em comandar o assassinato imediato de seu desafortunado filho.

Como sabemos, Édipo sobrevive e cresce em Corinto, acreditando ser filho do rei Pólibo e da rainha Peribéia. Tentando escapar do terrível destino que lhe revela o oráculo de Delfos – “Matarás teu pai, deitarás com tua mãe”, sina traçada pelo pecado paterno –, Édipo acaba por matar Laio, sem saber que este era o rei de Tebas e, principalmente, sem saber que era seu pai biológico. Na entrada de Tebas, Édipo soluciona o enigma que lhe propõe a Esfinge; como recompensa, assume o trono de Tebas e casa-se com a viúva de Laio, Jocasta, sem saber que esta era sua mãe. Após alguns anos de fertilidade e alegria, uma peste abate-se sobre Tebas, dizimando e enlouquecendo seus cidadãos. O oráculo de Delfos é novamente consultado e anuncia que o mal não cessaria enquanto o assassinato de Laio não fosse vingado. Incansável, o Rei Édipo parte em busca da verdade acerca da morte de Laio. “Onde estão os culpados?”, pergunta-se Édipo, até descobrir-se ele próprio o responsável pelo crime e pela desgraça que assola o seu reinado. Segundo a interpretação de Quinet (2008)²⁹:

²⁹ Texto apresentado no V Encontro Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano em São Paulo, julho de 2008.

“Édipo não quis saber do crime do pai e nem de sua tentativa de assassinato. Ele, em sua investigação, foi até o ponto em que descobre que ele mesmo matou o pai e que a mulher com quem está é a sua mãe. Mas não vai além disso, pois não quis saber da maldição herdada e da desmedida paterna” (Quinet, 2008).

Ainda que ambas as tragédias tenham como ponto de partida os pecados do pai assassinado e tenham sido introduzidas na psicanálise como equivalentes, Lacan (1958-59) mostra a dissimetria entre a tragédia de Édipo e a de Hamlet. Contrariamente à trama edípica, o drama de Hamlet não parte de uma questão sobre o crime e o culpado, mas daquilo que lhe revela o fantasma do pai: seu assassinato em plena floração de seus pecados, verdade que permanece encoberta por Édipo e que Lacan escreve com o matema $S(\mathcal{A})$.

“O grande \mathcal{A} quer dizer isto. Em \mathcal{A} – que é, não um ser, mas o lugar da palavra, o lugar onde repousa, sob uma forma desenvolvida, ou sob uma forma envelopada, o conjunto do sistema de significantes, quer dizer de uma linguagem – falta alguma coisa. Esta alguma coisa que faz falta aí não pode ser senão um significante, de onde o S . O significante que faz falta no nível do Outro, esta é a fórmula que dá seu valor mais radical ao $S(\mathcal{A})$ ” (Lacan, 1958-59, p. 353, tradução livre).

Lacan comenta a “feliz ignorância” na qual o falante se encontra mergulhado, na medida em que mantém o véu que encobre a falta no campo do Outro. Na neurose, o significante que tornaria consistente o Outro se encarna da figura do pai, de onde se espera e para quem se apela a sanção do lugar do Outro, a garantia da verdade, a autoria da lei. Em sua feliz ignorância, o neurótico encobre que o pai não passa daquele a partir do qual se exerce a lei e, como qualquer outro, ele não pode ser a garantia da lei. Sobre o pai também recai a barra, que faz dele um pai castrado. Modificando radicalmente aquilo que afirmara no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58)³⁰, Lacan (1958-59) anuncia o grande segredo da psicanálise: não há Outro do Outro, isto é, “não

³⁰ “[...] le Nom-du-Père, c’est-à-dire le père symbolique. C’est un terme qui subsiste au niveau du signifiant, que dans l’Autre, en tant qu’il est le siège de la loi, représente l’Autre. C’est le signifiant qui donne support à la loi, qui promulgue la loi. C’est l’Autre dans l’Autre” (Lacan, 1957-58, p. 146).

há no significante nenhuma garantia da dimensão de verdade instaurada pelo significante” (p. 384, tradução livre).

O véu que encobre a falta no Outro é também aquele, segundo Lacan (1958-59), nós mesmos, analistas, tentamos levantar na nossa prática. Lacan fala então da resistência da parte do analisante – resistência que é o pivô de toda a história da psicanálise – no que diz respeito ao levantamento deste véu. Embaixatriz do supereu, a culpa consiste em uma tentativa de cobrir a nudez do pai, de preservar seu lugar de garantia da lei. Trata-se, portanto, de uma tentativa que se impõe contra o levantamento do véu que se estende sobre a inconsistência do Outro, em suma, que encobre o S(A).

2.2 O crime primordial: o assassinato do pai

“O obscuro sentimento de culpa ao qual a humanidade tem estado sujeita desde épocas pré-históricas e que, em algumas religiões, foi condensado na doutrina da culpa primeva, do pecado original, é provavelmente o resultado de uma culpa de homicídio em que teria incorrido o homem pré-histórico” (Freud, 1915c, p. 302).

O mito freudiano de *Totem e Tabu*, provavelmente o único mito que a era moderna foi capaz de construir (Lacan, 1958-59/1959-60), mostra que não podemos conceber a lei senão através de um crime – o assassinato do pai. Tendo em vista a insólita relação entre crime e culpa demonstrada pela psicanálise, apresentaremos o mito freudiano de modo a explicitar as razões pelas quais a culpa se faz presente após a consumação do parricídio.

Baseando-se nas descobertas de Darwin, Freud (1913) afirma que, originalmente, o homem vivia em grupos ou hordas, nos quais “tudo o que encontramos é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (Freud, 1913, p. 145). *Totem e Tabu* (1913) marca a passagem dessa horda primitiva, tiranicamente comandada pelo macho mais forte, para o sistema totêmico, o qual, segundo os estudos da época nos quais Freud se apoiava, consistiu na primeira forma de organização social e fase regular de todas as sociedades.

Por essa razão, responder a questão acerca da origem do totemismo significa responder sobre a origem da cultura, definida como a “totalidade de disposições que operam uma ruptura com a animalidade e com a natureza, servindo aos intuitos de proteger o homem contra a natureza e de regulamentar as relações humanas” (Freud, 1930, p. 87).

Enquanto chefe da horda primitiva, o pai primevo [*Urvater*] gozava de inteira liberdade no que concernia ao exercício de seus impulsos eróticos e agressivos; apenas ele tinha acesso às mulheres. Aos demais machos, o *Urvater* impunha, mediante o uso de sua força bruta, as mais severas restrições. “[...] na família primeva apenas o chefe gozava dessa liberdade de impulsos; os demais viviam em opressão escrava” (Freud, 1930, p. 130). Vemos assim o lugar de exceção do *Urvater* em relação às renúncias que cabiam a todos componentes da horda, mas não a ele.

O mito freudiano nos conta que “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal” (Freud, 1913, p. 145). Os filhos satisfaziam o ódio despertado pelo pai, consumavam a hostilidade por ele sentida; no entanto, conforme Freud (1913/1939 [1934-38]) nota, a canibalização do corpo morto revela, para além do ódio, uma tentativa de identificação com o pai, uma tentativa de incorporação de seus poderes e insígnias. Descobre-se assim, por trás da hostilidade dirigida ao pai, que os filhos também o amavam e o admiravam. Eles queriam ser como ele, ocupar seu lugar de exceção. Podemos então supor que, após o assassinato do pai, tenha havido um período marcado por lutas entre os próprios irmãos, pelo fato de cada um ambicionar o lugar do pai, isto é, o lugar único a partir do qual se teria franqueado o acesso às mulheres. Conforme afirma Vidal (2013),

“Provavelmente após um período de lutas intestinas, os irmãos compreenderam que, caso não quisessem coexistir sob o signo do terror mútuo, deviam todos renunciar ao tão almejado poder supremo do pai: o lugar do pai devia permanecer vazio, inocupado por qualquer dos irmãos” (Vidal, 2013, p. 11).

Segundo Freud (1913), o fato de o assassinato do pai não proporcionar satisfação irrefreada a nenhum dos parricidas – uma vez que nenhum dos filhos pôde

ocupar o lugar de exceção do pai – favorece o aparecimento de outra atitude emocional. Os impulsos afetuosos, até então recalcados, impõem-se de modo premente e dão lugar à culpa. Os irmãos então anulam o ato parricida: o assassinato do pai se faz seguir pela renúncia justamente àquilo que motivou o crime, a saber, o acesso a todas as mulheres. Tal acesso, que antes era proibido pela força bruta do pai, passa a ser interdito pelo pacto dos irmãos, a base que sustenta o sistema totêmico. O lugar de exceção, antes ocupado pelo pai, deve permanecer vazio: nenhum dos filhos poderá usufruir de todas as mulheres. Institui-se assim a lei da interdição do incesto: “a lei fundamental, a lei primordial, aquela onde começa a cultura na medida em que se opõe à natureza” (Lacan, 1959-60, p. 84). Lacan acrescenta ainda que “o que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*” (Lacan, 1959-60, p. 85), marcando assim a posição dessa lei primordial como fundamento do princípio de prazer e condição da fala.

O assassinato do pai não abre a via para o gozo ilimitado, mas, ao contrário, passa a fundamentar sua interdição. Nenhum dos filhos poderá ocupar o lugar de exceção antes ocupado pelo pai. Este será inicialmente preenchido pelo totem, “a primeira forma de representante paterno” (Freud, 1913, p. 150), do qual Deus é certamente um sucessor. O representante do pai promete à fratria proteção, cuidado e indulgência; a fratria, por sua vez, compromete-se a preservar a vida do totem (Freud, 1913). Essa aliança revela uma idealização: o totem corporifica o poder ilimitado do *Urvater* e provê aos filhos, na medida em que estes a ele se submetem, tudo aquilo que uma imaginação infantil poderia esperar de um pai (Freud, 1913, p. 151).

Conforme sinaliza Lacan no *Seminário 17: O avesso da psicanálise* (1969-70), retomando uma colocação já presente desde *Funções da Psicanálise em Criminologia* (1950), o tema central de *Totem e Tabu* – o assassinato do pai – faz ecoar o enunciado de Nietzsche, “Deus está morto”, enunciado que reverbera também na obra de Dostoievski, *Os irmãos Karamazov*. No entanto, Lacan contrapõe a conclusão à qual chega o personagem de Dostoievski, para quem “se Deus está morto, então tudo é permitido”, à conclusão que a experiência analítica impõe ao psicanalista. “Se Deus está morto”, afirma Lacan (1969-70, p. 112), “nada mais é permitido”.

Ao longo de seu ensino, Lacan sustenta que a morte do pai não parece “talhada para nos libertar” (Lacan, 1969-70, p. 112). Em suas inúmeras referências a *Totem e Tabu*, o psicanalista enfatiza que o parricídio interdita o gozo, antes incitado pela

presença do pai. Por que será então que, no mito de Édipo, tal como interpretado por Freud, o assassinato do pai se apresenta como condição do gozo, isto é, do gozo do objeto supremo identificado à mãe? “Ao fazer da morte do pai uma condição do gozo incestuoso, o mito de Édipo designa o pai como representante da lei de proibição do incesto, como interditor, faz dele o agente da castração” (Vidal, 2005, p. 68). Com efeito, no Édipo de Freud, o assassinato do pai franqueia³¹ o acesso ao gozo da mãe, ou seja, a proibição paterna fundamenta a impossibilidade do gozo. Por essa razão, Lacan (1969-70) afirma convir tratá-lo como um conteúdo manifesto, como um “sonho de Freud”, que necessita ser interpretado.

Ao ressaltar três teses freudianas fundamentais sobre os sonhos, Vidal (2005) extrai da afirmação de Lacan – Édipo como um sonho de Freud – implicações que são de nosso interesse demonstrar. Primeira tese: o sonho apresenta um conteúdo manifesto que exige interpretação. Segunda tese: o sonho é uma realização de desejo, de modo que, como sonho de Freud, o Édipo colocaria em jogo o desejo do fundador da psicanálise. Terceira tese: o sonho é o guardião do sono, ele faz com que o sujeito continue a dormir. Em seu sonho, Freud chega ao ponto de ignorar que Édipo não se casou com Jocasta por ter matado Laio, mas por ter solucionado o enigma proposto pela Esfinge. O Édipo seria, assim, uma ficção tecida para dar conta da castração, da falta de gozo – “se ele [sujeito] não goza do objeto desejado, se o gozo lhe falta, é porque o pai proíbe” (Vidal, 2005, p. 129). Trata-se, portanto, de uma proteção contra o real, contra o impossível.

Qual seria então a origem da culpa? Afinal, por que os filhos se sentem culpados pelo assassinato do terrível *Urvater*? Ambertín (2009) sustenta que, ao recair sobre a fratria, a culpa preserva o pai de sua pior falha, “do pior de seus pecados: sua inconsistência como fundamento da lei” (p. 140). Como esperamos haver mostrado, o desejo parricida se apoia na suposição de que é a interdição paterna que impede o acesso ao gozo ilimitado. Uma vez que o assassinato do pai não abre a via para esse gozo sem limites, essa morte revela a impossibilidade, ou seja, desvela a castração como fato de estrutura. Ao preservar o pai de sua pior falha, a culpa consiste em um modo sustentar o pai ideal que interdita e, portanto, em uma forma de encobrir a

³¹ Apesar de franquear o acesso à mãe, não é, segundo Lacan (1969-70), à custa do assassinato do pai que Édipo obtém o gozo da mãe. “Ele o obtém em função de ter liberado o povo de uma pergunta que dizima seus melhores” (p. 113).

impossibilidade, isto é, a falta de gozo que torna o Outro inconsistente (Lacan, 1960a). Não é a lei, portanto, aquilo que barra o acesso do sujeito ao gozo, “ela somente faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que trazer ao gozo seus limites” (Lacan, 1960a, p. 305). Deste modo:

“Se a lei na verdade ordenasse: goza, o sujeito só poderia responder-lhe por um: Eu ouço³², em que o gozo não seria mais do que sub-entendido” (Lacan, 1960a, 305).

2.3 Um avesso do pai morto: do chofar ao objeto voz

“A origem, diz-nos Freud da maneira mais formal [...] é o assassinato do pai, com tudo o que ele *ordena*” (Lacan, 1962-63, p. 279, grifo nosso).

Como sinaliza Alain Didier-Weill (apud Ambertín, 2003), é duplo o destino do pai morto: por um lado, o pai se torna o ancestre feito mito e, como Nome-do-Pai, exerce a função simbólica de articular desejo e lei; por outro, o pai se torna o espectro ameaçador, que retorna do real não como significante, mas como resto, como objeto *a*. Trata-se, então, de uma dupla *ordem* originada pelo assassinato do pai – se, de um lado, o pai morto fundamenta e organiza o laço social, de outro, um avesso do pai morto vocifera e, como o *ghost* do pai em Hamlet, materializa a ordem impossível do supereu (Lacan, 1958-59): “*Goze!*” Ambiguidade radical do pai: pacificador e traumático; regulação que proíbe o gozo ilimitado e imperativo que exige o gozo proibido.

Em sua análise do mito freudiano de *Totem e Tabu*, Ambertín (2003) destaca a necessidade periódica de renovação do pacto dos irmãos em torno da lei paterna. Segundo a autora, essa necessidade aponta justamente para o fato de que “Nem-todo-o-pai-terrível é aniquilado no pacto dos irmãos, fica um resto, um avesso do pai morto que, como espectro, ameaça retornar” (Ambertín, 2003, p. 53). Permanece entre os

³² Em francês, há homofonia entre “Jouis” [*Goze*] e “J’ouïs” [*Eu ouço*].

filhos o temor do retorno do pai e das consequências que poderiam advir daí – notadamente, a retaliação pelo parricídio.

“O retorno temido é exorcizado na cerimônia sacrificial do banquete totêmico, onde são exteriorizados não apenas o arrependimento, a reconciliação, o amor e a culpa comum, mas também o caráter festivo da façanha criminosa e a renovação da posse das qualidades do morto” (Ambertín, 2009, p. 49).

Apoiado no estudo de Theodor Reik sobre os rituais, Lacan (1962-63) expõe a função de rememoração e renovação do pacto da Aliança com Deus que, na cultura judaica, desempenha o som do chofar. Parece-nos plausível aproximar o ritual do chofar da refeição totêmica – o próprio Reik (1958) o faz ao demonstrar que ambos significam a expiação do antigo assassinato original e brindam a oportunidade para a sua rememoração. Conforme veremos, feito de um resto impossível de aniquilar do pai morto, o chofar permite um avanço no que diz respeito à concepção lacaniana do supereu.

Produzido, sobretudo, a partir do chifre de carneiro, o chofar – que significa *zakhor*: lembre-se (Rabinovitch, 1999) – é um instrumento, de som “profundamente comovente e inquietante” (Lacan, 1962-63, p. 269). Segundo a descrição de Lacan, que confirmamos com nossa própria experiência:

“Independentemente do clima de recolhimento, de fé ou de arrependimento em que eles se manifestem e ressoem, uma emoção inusitada surge pelas vias misteriosas do *afeto propriamente auditivo*, as quais não podem deixar de comover, num grau realmente insólito, todos os que ficam ao alcance desses sons” (Lacan, 1962-63, p. 269, grifo nosso).

O chofar rememora precisamente o momento em que, na *Aquedah*, Deus detém a mão já aquiescente de Abraão e oferece o carneiro como vítima a ser sacrificada no lugar de Isaac. A substituição de Isaac pelo carneiro deve ser destacada, pois, conforme Lacan enfatiza n’*A Introdução aos Nomes do Pai* (1963), o carneiro é reconhecido como um

ancestral da raça de Sem³³, sendo ele próprio um *Eloim*. Nota-se assim que, ao sacrificar o carneiro, é o próprio Pai que Abraão termina por sacrificar (Lacan, 1971-72).

Com efeito, algo tinha que morrer de Deus como pai primordial, como pai gozador – pai que exige de Abraão o sacrifício de seu próprio filho como prova da obediência cega a Ele – para que surgisse a ligadura (Ambertín 2009). A esse respeito, Maleval (2000) ratifica que “Alguma coisa do gozo do Pai teve que ser sacrificada para que se instaurasse a lei do desejo” (p. 107, tradução livre). Contudo, de seu corpo morto, ficava um resto impossível de aniquilar: o chifre. Convertido em chofar, o chifre simultaneamente torna audível o grito do pai assassinado e comemora a ligadura proporcionada pela obediência à voz de Deus – recordemos a mão já aquiescente de Abraão. Com o poder de arrancar os ouvidos das harmonias costumeiras, o chofar é o “clamor da culpa” (p. 302). Conforme nossa interpretação, na repetição deste som, trata-se da possibilidade de uma assunção da culpa; como se, com o chofar, a voz de Deus se fizesse ecoar dizendo aos filhos: ‘Vocês são os culpados’ – afirmação que, de acordo com o que procuramos expor neste capítulo, obtura as faltas paternas e, deste modo, salva a crença no Pai.

No *Seminário 10: a angústia* (1962-63), Lacan toma o chofar para discernir as relações de desejo e angústia no nível do objeto voz. A introdução desse objeto através do chofar já sinaliza o caráter realmente insólito da voz como *a*, demonstrando que esta não é apenas porta-voz ou veículo das palavras (Bastos, 2014). Segundo Lacan, o chofar apresenta a voz de forma exemplar, a voz “como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção” (Lacan, 1962-63, p. 300). A respeito do objeto voz, conhecemos seus dejetos, suas folhas mortas, “sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu” (Lacan, 1962-63, p. 275).

Mas, afinal, o que Lacan designa como objeto *a*? Conforme indica E. Vidal, “A letra *a* retoma nos matemas de Lacan o real de *das Ding*” (Vidal, 1984, p. 140), tornando-o operacional em psicanálise ao deslocar a problemática concernente ao objeto do plano de uma epistemologia para o campo da ética. Lacan (1962-63) esclarece que designa esse objeto por uma letra, o *a*, na medida em que tal notação algébrica permite

³³ Abraão é descendente de Sem, que, por sua vez, é o filho primogênito de Noé. É Sem que, com seu irmão Jafé, coloca um manto sobre a nudez do pai.

reconhecer a identidade do objeto em suas diversas formas. Entrega-o aos analistas como uma hóstia, indicando que, em seguida, nós nos serviremos desse pequeno *a*.

O objeto *a* surge como resíduo da operação de constituição do sujeito no campo do Outro. Trata-se aqui de uma operação de divisão, a respeito da qual Lacan esclarece que, no começo, isto é, em um tempo mítico, encontramos A, o Outro originário, e o S, sujeito ainda inexistente, que somente “existirá a partir do significante que lhe é anterior e que é constitutivo em relação a ele” (Lacan, 1962-63, p. 179); um pouco adiante, Lacan afirma se tratar do “sujeito do gozo” (p. 192), expressão que tem sentido apenas quando consideramos se tratar de um tempo mítico. Sendo marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro, o sujeito se inscreve como um cociente – $\frac{S}{a}$. A barra sobre o S indica que, para se constituir no campo do Outro como sujeito do desejo, é necessário pagar com alguma coisa; essa coisa, diz Lacan no *Seminário 7*, “se chama gozo” (p. 386). Do lado do S, o que se inscreve como um cociente é o Outro barrado – $\frac{A}{\bar{A}}$, “aquilo que me constitui como inconsciente” (Lacan, 1962-63, p. 36) e que, a partir de colocações ulteriores de Lacan, entendemos se tratar do Outro terraplanado de gozo (Lacan, 1968-69). Essa operação de divisão, tanto do sujeito quanto do Outro, tem um sentido aritmético, pois ela deixa um resto irreduzível – o *a*, objeto que condensa o gozo perdido³⁴ e que, extraído, causa o desejo.

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ \hline S & \bar{A} \\ a & \end{array}$$

Primeiro esquema da divisão

É com esse objeto perdido que lidamos, por um lado, no desejo, por outro, na angústia. No *Seminário 10* (1962-63), Lacan aprofunda a função do objeto na experiência analítica por meio da abordagem da angústia. De acordo com sua formulação, é do objeto *a* que Freud trata quando fala de objeto a propósito da angústia. Com efeito, Lacan sustenta estar equivocada a afirmação – extraída apenas de parte dos

³⁴ Conforme sinaliza Bastos, “Nem todo o gozo se aglutina no objeto *a*. O significante produz gozo que não se condensa no objeto, mas subsiste como gozo do corpo, da fala e do sentido” (Bastos, 2014, p. 68).

textos freudianos – de que a angústia é sem objeto; privilegia a afirmação freudiana de *Inibição, Sintoma e Angústia* (Freud, 1926) de que a angústia é *vor etwas*, isto é, diante de algo. Retomando o esquema óptico, esquema que mostra como se atam a relação especular e a relação com o Outro, Lacan afirma que a angústia surge quando alguma coisa aparece no lugar em que deveria estar *menos phi* ($-\phi$) – aquilo que não se projeta no espelho –, ou seja, quando a falta, que é condição do desejo, vem a faltar. Destarte, “não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia”, mas tudo aquilo que “nos permite entrever que voltaremos ao colo [...] Não se trata de perda do objeto, mas da presença disto: de que os objetos não faltam” (Lacan, 1962-63, p. 64).

De acordo com o aforismo lacaniano, a angústia não é sem objeto; ela consistiu a “manifestação mais flagrante desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção” (Lacan, 1962-63, p. 98) e introduz-nos numa função radical para o campo psicanalítico: a função da falta. Radical na própria constituição da subjetividade, a falta, “esse algo perdido”, deve ser concebida como um pedaço amputado do próprio corpo (Lacan, 1962-63, p. 149).

Como assinala Miller (1989), a tradição psicanalítica que antecede Lacan já havia destacado a função do objeto, colocando o acento fundamentalmente sobre o objeto oral e o anal. Esse destaque decorre de um ponto de vista que Miller chama de diacrônico ou cronológico da relação de objeto, na medida em que os situava justamente na cronologia do desenvolvimento do indivíduo em direção ao encontro com o objeto genital. Ao situar o sujeito como efeito do significante, Lacan dissocia a concepção freudiana de fases do desenvolvimento da libido da ideia de uma evolução biológica, afirmando a inexistência de qualquer metamorfose natural no que concerne ao pulsional; ressalta, na passagem de uma zona erógena a outra, a intervenção da demanda do Outro (Lacan, 1964, p. 171). Deste modo, as chamadas zonas erógenas são constituídas pela ação da linguagem sobre as bordas orificias do corpo.

É a experiência clínica, sobretudo aquela com a psicose, que leva Lacan a prolongar a lista freudiana de objetos, introduzindo nesta o olhar e a voz. Do delírio de observação, que “torna manifesta a presença separada e exterior de um olhar sob o qual cai o sujeito” (Miller, 1989, p. 5), Lacan extrai o objeto escópico; dos fenômenos do automatismo mental, discernidos por Clérambault, extrai o objeto vocal. A respeito desses fenômenos, vale ressaltar que as vozes, conquanto imateriais, são para o sujeito que as experiencia perfeitamente reais, constituem justamente aquilo de que ele não pode duvidar. Delírio de observação e automatismo mental evidenciam, portanto, o

caráter de exterioridade em relação ao sujeito que tanto o olhar quanto a voz podem adquirir.

“A voz do Outro deve ser considerada um objeto essencial. Todo analista será solicitado a lhe dar seu lugar e a seguir suas encarnações diversas, tanto no campo da psicose como, no mais extremo do normal, na formação do supereu. Ao situar a fonte *a* do supereu, talvez muitas coisas fiquem mais claras” (Lacan, 1963, p. 71).

Vejamos o que está em jogo nessa “voz do Outro” que deve ser considerada tanto no que diz respeito à alucinação verbal quanto no que concerne ao imperativo superegoico na neurose.

Desde o escrito sobre a psicose, intitulado *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1959) e anterior à conceituação do objeto *a*, Lacan afirma que, na alucinação verbal, a cadeia significante se impõe ao sujeito em sua dimensão de voz e suporta uma atribuição subjetiva, a qual, “em regra, é distributiva, isto é, com diversas vozes, e colocando portanto o percipiens como tal, pretensamente unificante, como equívoco” (Lacan, 1959, p. 539). Lacan (1959) ilustra essa distribuição na atribuição subjetiva com o relato de um caso apresentado por ele no Hospital Sainte-Anne e já explorado no *Seminário 3* (1955-56). A paciente em questão, ao cruzar com o amante de sua vizinha na rua, ouve deste um termo ofensivo, “Porca!”. Quando interrogada por Lacan a respeito do que teria proferido no instante anterior à alucinação da injúria, a paciente responde que, ao avistar o homem, teria murmurado a seguinte frase, “Eu venho do salsicheiro”. Segundo a análise de Lacan, o insulto e a frase formam uma cadeia significante que foi rompida, produzindo por essa ruptura uma distribuição de designação subjetiva. Enquanto a frase “Estou vindo do salsicheiro” é atribuída ao sujeito, que reconhece efetivamente tê-la proferido, a injúria “Porca!” – “por demais carregada de invectiva” (Lacan, 1959, p. 541) – é rechaçada da cadeia significante e atribuída ao Outro. Podemos aqui identificar, em parte, um mecanismo já concebido por Freud (1896b) a propósito da alucinação: quando determinada representação, carregada com uma carga de afeto, sofre o golpe da *Verwerfung*, sendo então rechaçada para trevas exteriores ao psíquico, a carga afetiva retorna desde fora como alucinação verbal, como voz do Outro.

No artigo *Jacques Lacan e a voz*, Miller (1989) afirma que “A voz aparece em sua dimensão de objeto quando é a voz do Outro” (p. 11). Retoma então a ideia da atribuição subjetiva apresentada por Lacan (1959), para explicitar que “a voz é uma dimensão de qualquer cadeia significante, na medida em que qualquer cadeia significante – sonora, escrita, visual, etc. – comporta uma atribuição subjetiva, ou seja, designa um lugar para o sujeito” (Miller, 1989, p. 9). A voz diz respeito a essa “atribuição subjetiva” designada pelo Outro em toda cadeia significante, e não ao som ou à entonação, como se poderia pensar; diz respeito àquilo que “resiste a qualquer assimilação à função significante [...] o que resiste à ‘significantização’” (Lacan, 1962-63, p. 193).

No que concerne ao supereu, que “tem em comum com a psicose sua qualidade de separado e de estrangeiro” (Rabinovitch, 2000, p. 59, tradução livre), é necessário ter em vista a constituição do sujeito no campo do Outro, pois, como afirma Lacan (1956-57), “o supereu [...] deixa no homem o selo de sua relação com o significante” (p. 212, tradução livre). Antes que possa formular sua pergunta – “quem eu sou?” –, o sujeito recebe do Outro um “tu és”, imperativo e interrompido, dado que sem atributo (Lacan, 1962-63) e, sobretudo, desprovido de sentido. Eis aí a raiz do supereu, essa espécie de bagaço de palavra que se desprende do Outro nesse momento constitutivo e que se faz presente como pura ordem – “tu és” opaco. O desaranjo revelado pela instância superegoica é, portanto, de estrutura, na medida em que “não é possível instituir o *Je* sem o *tu* do supereu” (Ambertín, 2003, p. 227), o que significa afirmar que a conquista do lugar de sujeito implica necessariamente a submissão do infante ao desejo do Outro.

Designando o objeto voz como o mais original, Lacan (1962-63) compara a constituição do supereu com a introdução de partículas externas no interior do aparelho vestibular dos crustáceos, em nova menção ao experimento abordado por Isakower. Conforme colocamos no capítulo precedente, o experimento em questão realiza-se com crustáceos, animais marinhos que introduzem em seu próprio corpo, pelo orifício auricular, grãos de areia que garantem seu equilíbrio. O experimentador substituiu os grãos de areia por partículas de limalha, demonstrando que, através dessa introdução e mediante a utilização de um eletroímã, passa a ter o comando da movimentação destes animais. Ao retomar o experimento no *Seminário 10*, Lacan (1962-63) sinaliza que, assim como os grãos de areia ou as partículas de limalha, a voz do Outro não é assimilada, mas incorporada. Assim como o crustáceo precisa introduzir os grãos de

areia para sobreviver, o ser humano, dependente do Outro, necessita incorporar “os grãos significantes e os da voz como suportes da armação significativa” (Ambertín, 2003, p. 227).

Ao situar a fonte *a* da instância psíquica discernida por Freud, Lacan esclarece que o supereu surge como resto da operação de divisão, pela qual tanto o sujeito quanto o Outro se constituem como barrados. Objeto incorporado, que não é nem sujeito nem do Outro, o supereu permanece um estranho no interior do próprio corpo, constitui-se numa exterioridade íntima que, por um lado, testemunha a falta de gozo que torna inconsistente o Outro e, por outro, garante que houve gozo. Por essa razão, incita o sujeito a recuperar o gozo perdido e a “fazer o gozo entrar no lugar do Outro” (Lacan, 1962-63, p. 193), ponto em que Lacan situa a emergência da angústia. Assim como o chofar, resto do Pai morto impossível de aniquilar, o supereu desempenha a função eminente de dar à angústia – em função de sua relação com o desejo do Outro³⁵, portanto, com a castração do Outro atestada pelo objeto *a* – uma resolução: a culpa³⁶. Concluimos este capítulo com uma passagem do escrito *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* (Lacan, 1960a) que, a nosso ver, explicita o modo como a inconsistência do Outro pode ser tomada pelo sujeito como sentimento de culpa.

“Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, é portanto meu? A experiência prova que ele me é ordinariamente proibido, e isso não somente, como o pensariam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas eu diria por culpa do Outro se ele existisse: o Outro não existindo, só me resta tomar a culpa sobre Eu, isto é, a crer nisso que a experiência nos conduz todos, Freud em primeiro lugar: no pecado original” (Lacan, 1960a, p. 303).

³⁵ “Na angústia, o sujeito é afetado pelo desejo do Outro [...] afetado de maneira imediata, não dialetizável” (Lacan, 1963, p. 59).

³⁶ Lacan (1962-63) afirma que o chofar “pode desempenhar sua função eminente de dar à angústia sua resolução, que se chama perdão ou culpa” (p. 301). Em entrevista ao jornalista Paolo Caruso, Lacan (1969) afirma que a culpa é a principal proteção contra a angústia. A propósito dessa entrevista, encontra-se disponível em http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id_articulo=812 (Acesso em 04/01/2016).

CAPÍTULO III

Que destino para o supereu?

“Entenda-se bem que não somos daqueles que imaginam que com a operação cirúrgica adequada, uma lobotomia, retira-se em algum lugar o supereu com uma colherinha. Há pessoas que acreditam nisso, e que escreveram – com a lobotomia, tira-se o supereu e se o coloca de lado, numa bandeja. Não se trata disso” (Lacan, 1960-61, p. 428).

Imiscuído numa complexa trama conceitual – diante da qual não há operação cirúrgica que permita seu isolamento preciso –, o supereu nos faz percorrer um caminho tortuoso. Acreditamos que situação semelhante ocorre na clínica psicanalítica, na qual definitivamente não há lobotomia. Abstrair a presença do supereu, colocá-lo de lado e proceder a uma aliança com uma suposta parte sã do sujeito implicaria, a nosso ver, retroceder diante da indicação explícita de Freud: “A atitude do superego deveria ser tomada em consideração - o que até aqui não foi feito - em toda forma de enfermidade psíquica” (Freud, 1924a, p. 169).

Neste capítulo final, enfrentaremos um fato: a investigação do supereu conduz a aspectos cruciais da clínica, que interrogam a ética da psicanálise. Essa instância que cala, que faz obstáculo à dialética da cadeia significativa e que irrompe com mandatos insensatos e compulsões desenfreadas torna urgente interrogar as possibilidades de se tratar um sujeito que demanda a cura, mas encontra satisfação no padecimento. Afinal, de quais recursos o analista pode lançar mão para fazer frente aos imperativos do supereu, que impelem ao “inferno da culpabilidade” (Cottet, 1989, p. 152)?

Segundo Ambertín (2003), “a chave clínica imprescindível para constituir o avesso do destino do supereu [...] a conquista possível do desejo sobre a covardia da submissão” (p. 208) encontra-se naquilo que localiza como um promissor ato de heresia, a saber, a aventura de ir além do pai. A fim de averiguar o alcance desse ato, recorreremos aos testemunhos do escritor Philip Roth, em *Patrimônio* (2012 [1991]), e

do próprio Freud, na carta aberta a Romain Rolland conhecida como *Um distúrbio de memória na Acrópole* (Freud, 1936).

Às voltas com a questão sobre como “promover a lenta demolição do superego hostil” (Freud, 1938, p. 194), buscaremos sustentar que o ato inaugural de Freud – a própria invenção da psicanálise – efetua um corte na coalescência da voz imperativa à obediência acéfala. Depende desse corte, isto é, da emergência de um intervalo, a possibilidade de advento de um sujeito. Mas é preciso que esse ato seja doravante sustentado pelos analistas a cada vez. Nesse sentido, faz-se crucial que o analista se abstenha da vaidade de ocupar o lugar de ideal – assunção que constituiria uma impostura (Lacan, 1964). O analista tem que tombar da idealização “para ser o suporte do *a* separador” (Lacan, 1964, p. 258). Buscaremos averiguar em que medida a presença do analista como representante do resto pode incidir no sentido de equivocar as imposições superegoicas e promover o advento de um sujeito que não ceda de seu desejo.

3.1 Para além do pai

"Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu" (Goethe, *Fauto*, Parte I, Cena I, apud Freud, 1938, p. 246).

“O desamparo de qualquer um é difícil, de uma criança, de um amigo. Mas a impotência de um velho que antes tinha tanto vigor...

‘Especialmente de um pai.’” (Roth, 2012 [1991], p. 98).

Em *Patrimônio*, livro que dedica aos vivos e aos mortos de sua família, o escritor Philip Roth relata sua própria experiência a partir do momento que tem notícia da morte iminente do pai. Diante da fraqueza e do pavor desse velho ainda com sede de vida, Roth se dedica a acompanhar o pai em seu desamparo e a se oferecer como um parceiro capaz de suportar, dia após dia, os restos que vão caindo de seu corpo já sem vigor. Nessa travessia, descobre que seu patrimônio é o dejetivo – a merda, “a realidade

existencial nua e crua” (p. 141), que lhe é transmitida por esse pai impotente, por essa autoridade degradada. Deparar-se com a merda do pai espalhada pelas paredes, entranhada em cada fresta do chão e ter de se haver com isso “É como escrever um livro” (p. 139). Com efeito, Roth começa a escrever *Patrimônio* enquanto seu pai estava doente e morria; é a realidade nua e crua que o põe a trabalhar, que o convoca ao ofício da escrita.

Semanas após a morte do pai, Roth acorda gritando. O pai aparece em um sonho, para admoestá-lo – diz que deveria ter sido enterrado com um terno e não com o xale escolhido pelo filho para recobrir seu cadáver. “Você fez a coisa errada”, diz com indignação o seu rosto morto. Resto inassimilável que retorna, a censura se faz ecoar na voz desse *ghost*: Roth vestira o pai para a eternidade com a roupa errada. “O sonho me dizia que, se não nos meus livros ou na minha vida, ao menos em minhas fantasias eu viveria eternamente como seu filho pequeno, com a consciência de um filho pequeno, tal como nelas ele continuaria vivo não apenas como meu pai, mas como o pai, proferindo sentenças sobre tudo que eu faço” (Roth, 2012, p. 191).

A partir desse breve relato de *Patrimônio*, livro belíssimo no qual não apenas se enodam algumas das questões cruciais que procuramos desenvolver como também se aponta a direção de um percurso – sempre com restos –, daremos seguimento a nosso trabalho. Em que condições a merda infiltrada em todo patrimônio pode ser conquistada de modo a convocar à invenção – não apenas do novo livro, mas também do novo laço, do novo amor, do novo estilo –, e não à tarefa aprisionante de salvar o ideal? Em que condições o sujeito pode se servir dos dejetos herdados de modo a equivocar o imperativo superegoico e construir uma diferença?

Enfatizando a posição singularmente difícil do pai, Lacan (1959-60) marca o seguinte: o fato de se tratar de um personagem manco comporta consequências fundamentais na ética de nosso tempo. Trata-se, no entanto, de um fato que o sujeito certamente preferiria ignorar, fazendo-se cúmplice de um segredo compartilhado com o pai. É o que, por exemplo, Kierkegaard (1843) faz sobressair na quarta versão da *Aquedah*, em que revela o olhar de Isaac a observar o desespero de Abraão, o arrepio que lhe sacode o corpo no momento em que prepara o sacrifício. O tremor, no entanto, não impede o temente ao Pai de sacar a faca para matar o próprio filho. Testemunha da desmedida paterna, Isaac perde a fé no pai. Sobre isto, nenhuma palavra é dita: nem Isaac fala sobre aquilo de que fora testemunha, nem Abraão lança suspeita de que

alguém o vira. De forma sutil, a narrativa de Kierkegaard mostra que o silêncio tem seus efeitos, que o peso do pecado paterno encoberto nutre a cultura pura da pulsão de morte. Após o evento nos montes de Moriija, Sara precisa reforçar a alimentação de Isaac para evitar a morte do filho.

Uma vez que objetiva produzir um novo laço do sujeito com o Outro, será que uma análise pode se aliar à “consigna universal de todo filho” (Ambertín, 2009, p. 87) de salvar o pai idealizado? Que consequências éticas a psicanálise pode extrair daquilo que Lacan (1964) qualifica como a profunda dubitação, a todo instante, desse pai ideal demais (p. 38)?

No que diz respeito a essas questões, Lacan (1963) assinala a necessidade de se ousar avançar para além de Freud³⁷. Vale dizer que esse avançar para além de Freud, tal como empreendido por Lacan, oferece-nos uma via interessante para pensar o “além do pai”, pois nos explicita que o “além” não é o “anti”. Ir além de Freud significa avançar desde os rastros deixados pelo inventor da psicanálise, significa prosseguir servindo-se de seus dons. Assim, recorrendo ao famoso sonho do *“Pai, não vês que estou queimando?”* – no qual o pai sucumbido ao sono vê surgir a imagem do filho, à beira da morte, a proferir tal questão –, Lacan afirma que Freud (1900) evoca o mistério mais angustiante, o “ponto mais fascinante” (Lacan, 1964, p. 38), do qual rapidamente desvia o leitor da *Traumdeutung*. “Do que ele queima? – senão do que vemos desenhar-se em outros pontos designados pela topologia freudiana – do peso dos pecados do pai, que carrega o fantasma do mito de Hamlet com que Freud duplicou o mito de Édipo” (Lacan, 1964, p. 38).

Esse passo para além de Freud fica também explícito no *Seminário 17*, no qual Lacan sustenta a necessidade de se ir além da idealização do pai promovida pelo mito edípico, chamando a atenção para a estranha sobrevivência, no interior da teoria freudiana, da ideia de um “pai todo-amor” (Lacan, 1969-70, p. 105). Segundo Lacan (1969-70), Freud se engana ao substituir o saber que as históricas lhe ofereciam na palma da mão pelo mito de Édipo, preservando, assim, justamente aquilo que “designa como o mais substancial na religião” (p. 105): o pai ideal, a quem a criança recorre em sua infância em busca de amparo e proteção contra o mal-estar. Essa substituição

³⁷ “Se Freud coloca no centro de sua doutrina o mito do pai, é claro que é em razão da inevitabilidade da questão. Não menos claro é o fato de que, se toda a teoria e práxis da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado, nessa questão, ir mais longe que Freud” (Lacan, 1963, p. 72).

dissimula a verdade, uma vez que a idealização mascara o fato de que “o pai, desde a origem, é castrado” (Lacan, 1969-70, p. 106). Trata-se de ressaltar que “Desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se essa coisa perfeita, harmoniosa, da copulação” (p. 34).

Como colocamos no capítulo anterior, em seu comentário a respeito de *Hamlet* no *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59), Lacan afirma que o véu encobridor dos pecados paternos – suspenso na revelação feita a Hamlet pelo espectro do pai – é também o véu que procuramos levantar em nossa prática. Trata-se do véu que encobre o “grande segredo da psicanálise” (Lacan, 1958-59, p. 353): o Nome-do-Pai, o ideal do neurótico, “desde que a neurose é a crença em um apaziguamento do desejo sexual e em uma conjunção possível entre os sexos” (Silvestre, 1984, p. 108), não é o Outro do Outro, porque não há Outro do Outro. Verdade que permanecia oculta para os próprios psicanalistas (Miller, 2013), o Outro é incompleto, inconsistente. Destarte, faz parte do programa ético da psicanálise liberar o sujeito da servidão com que sustenta o manto da idealização que encobre o Outro sem o Outro. Trata-se de um programa que pressupõe desbastar a consistência do pai (Vidal, 2005) e que entendemos comportar a possibilidade de advir, como um efeito de tal esvaziamento, um novo amor.

Desbastar a consistência do pai implica, contudo, um trabalho sem o qual o sujeito, numa metonímia infinita, seria impelido a encobrir o furo intransponível do Outro – $S(A)$ – por exemplo, voltando-se de modo servil aos enaltecidos líderes políticos ou religiosos em busca de amparo, proteção e garantias. Quanto a esse trabalho, que desempenha uma função “fundamental da constituição do desejo” (Lacan, 1962-63, p. 361), referimo-nos aqui ao luto, cuja realização tem lugar diante da perda de um objeto de amor, seja este uma pessoa ou uma abstração, “como pátria, liberdade, ideal” (Freud, 1915b, p. 47).

A partir da aparição do fantasma em *Hamlet* – fantasma do pai que, assassinado em plena floração de seus pecados, materializa o comando do supereu –, Lacan (1958-59) marca que, na ausência dos rituais de luto, o morto retorna do além como morto-vivo. Hamlet se queixa precisamente da abreviação de tais rituais ao afirmar que “Os assados do velório puderam ser servidos como frios na mesa nupcial” (Shakespeare, 2006 [1599-1601], p. 19). Assim, entendemos que, na ausência de um trabalho de luto pelo pai ideal, é no clamor à culpa e no chamado à servidão que esse morto-vivo se faz ouvir. Trata-se então da voz do supereu a desempenhar a *Idealfunktion*: a crença na

consistência do Outro, a ilusão do gozo ilimitado e por isso mesmo impossível, pois “O gozo não é encontrado senão sobre o fundo de uma recusa ao gozo ilimitado” (Maleval, 2000, p. 102, tradução livre)³⁸.

Uma vez que pressupõe alguma notícia de sua degradação, já que apenas isto justifica a necessidade de salvação, a incumbência universal de salvar o pai ideal impõe, portanto, a necessidade de um trabalho de luto, o qual deve ser concebido como aceitação da castração no Outro (Cottet, 1989, p. 181)³⁹ e como condição de possibilidade para que a falta inerente ao sujeito e ao Outro seja não mais causa da corrida desenfreada para recuperar o gozo perdido, mas causa de desejo.

De acordo com Lacan (1959-60), a constituição do supereu por incorporação coloca-nos na trilha de *Luto e Melancolia* (Freud, 1915b), artigo em que Freud afirma que o trabalho de luto se aplica precisamente a um objeto incorporado. Uma vez que se realiza em torno da incorporação do objeto, o luto do pai ideal envolve o supereu (Ambertín, 2009), instância que justamente mantém o ideal. Remetendo-se então à constituição do supereu e, a nosso ver, aludindo à formulação de Freud (1915b) de que queixas são na verdade acusações⁴⁰, Lacan sustenta que “[...] se incorporamos o pai para sermos tão malvados com nós mesmos, é talvez por termos, contra esse pai, muitas recriminações a fazer” (Lacan, 1959-60, p. 354, tradução livre). Por essa razão, o luto implica necessariamente que o sujeito passe por um momento de ódio, durante o qual as recriminações se voltam contra o pai. É o que afirma Julien:

“Com efeito, a renúncia ao amor relativo à potência de um pai supõe, *necessariamente*, passar por um momento de ódio em razão do luto que tem lugar. Eis o que é bem estranho! Mas, o analisante evidencia, constantemente, esta constatação: o luto relativo a este pai ocorre no reconhecimento do próprio ódio a respeito dele. Mas como isto é possível? Em qual condição pode ser percorrido este caminho de desilusão?” (Julien, 1991, p. 58).

³⁸ Por essa razão, Cottet (1989) demonstra o contrassenso que seria preconizar um “gozo sem limitações [...] é precisamente a limitação ao prazer o que permite ao sujeito aceder ao gozo” (p. 152).

³⁹ “Fica claro que o luto deve ser concebido como aceitação desta [castração] no Outro. [...] A rejeição do luto coincide com a rejeição da castração do Outro” (Cottet, 1989, p. 180-81).

⁴⁰ A frase original de Freud é “*Ihre Klage sind Anklagen*” (Freud, 1915b).

Segundo Julien (1991), é possível elaborar o luto pelo pai ideal quando há um pai real, isto é, um pai que não se identifica à imagem de um soberano todo-poderoso, de um educador que faz a lei para tudo. Julien (1991) acrescenta que o pai real é aquele que, instaurado o luto, não permite ao sujeito procurar o pai ideal fora da família, nas figuras dos líderes, como colocamos. Contudo, sem um pai real, como se pode fazer o luto pelo Grande Homem? É aí que o analista – ao tombar do lugar idealizado do mestre – pode sustentar um trabalho em torno do manto lançado sobre o pai.

Também às voltas com a questão acerca das condições de possibilidade do luto pelo pai ideal, Ambertín (2009) marca que apenas se transita por esse luto “sob a condição de dar o passo *acropolitano*” (p. 98), isto é, o passo para além da submissão ao pai a respeito do qual Freud oferece um testemunho em *Um distúrbio de memória na Acrópole* (Freud 1936). Vemos assim que, embora Freud preserve, em sua teoria, o lugar do pai idealizado, substituindo a verdade sobre a castração do pai pelo mito edípico – “um sonho de Freud” (Lacan, 1969-70, p. 123) –, sua obra, a própria psicanálise, é testemunha indubitável do triunfo do desejo sobre a covardia da submissão superegoica, triunfo que Freud obtém ao se aventurar na via do para além do pai.

Na carta aberta endereçada a Romain Rolland, Freud (1936) relata o estranho sentimento de incredulidade e de desrealização com que se vê tomado, em 1904, quando, com seu irmão, visita Atenas. Segundo a teoria freudiana, os fenômenos de desrealização servem ao objetivo de defesa, isto é, visam manter a distância entre determinada representação e o eu. Ora, questiona-se Freud, como explicar a defesa diante de uma experiência que promete trazer elevado grau de prazer? – pergunta que remete aos casos de fracasso na iminência do triunfo, nos quais o infortúnio estranhamente tem lugar a partir do momento que o sujeito se aproxima da realização do desejo. Nesses casos, a pessoa não pode esperar – ou mesmo tolerar – que o Destino, que é a própria materialização do severo supereu, lhe presenteie com algo tão bom. Deste modo, Freud duvida se algum dia chegaria a ver Atenas. Tendo em vista as limitações financeiras de seu pai, viajar até tão longe, “percorrer um caminho tão longo” lhe parecia “além dos limites do possível” (p. 244). Freud compara-se a Napoleão, que, quando coroado imperador, diz ao irmão: ‘O que *Monsieur notre Père* teria dito disto, se ele pudesse ter estado aqui, no dia de hoje?’ (Freud, 1936, p. 244).

De acordo com o relato de Freud (1926), havia algo de errado em realizar tanto, algo que “desde os primeiros tempos tinha sido proibido” (p. 245); havia, assim, um sentimento de culpa que, vinculado à satisfação pela realização de um desejo além dos limites do possível, prejudicava o regozijo pela visita a Atenas. O êxito vai de encontro à barreira que o proíbe de ultrapassar o pai, a barreira do “respeito filial” (Freud, 1936, p. 245), ousadamente franqueada.

Segundo o comentário de Ambertín (2003), Freud, no testemunho de seu ato transgressor, “oferece as chaves para franquear o espaço tortuoso da submissão [...] que degrada o desejo, mas não sem reconhecer que sua ‘ousada intromissão’ é uma ímpia conquista” (p. 187). Ainda segundo a autora, a carta de Freud permite vislumbrar uma mudança concernente ao amor, o percurso de um amor compassivo, que mantinha a idealização do pai, a um “amor herege” (p. 189).

“No seu testemunho a Romain Rolland, Freud assinala o percurso deste *amor herege* – que pode transitar sob o amparo do pai somente até um certo ponto – além do qual e ao ‘chegar tão longe’ foi possível atingir a Acrópole da descoberta analítica sem o seu resguardo” (Ambertín, 2003, p. 189).

3.2 Da coalescência ao corte

No ensaio *La haine de la musique*, Pascal Quignard (1996) expõe uma reflexão sobre a violência veiculada pelo fato da audição se constituir como um sentido que carece de pálpebras. Referindo-se aos testemunhos de Simon Laks e de Primo Levi sobre a presença da música em Auschwitz, o escritor explora a ligação entre a escuta e a obediência para sustentar que a audição comporta algo de terrível. Laks, prisioneiro que dirigia a banda do Lager, descobre que a música pode fazer mal. O maestro descreve o poder da música de incitar os prisioneiros à tarefa, excluindo a possibilidade de reflexão.

Em *É isto um homem?* (1988 [1947]), livro que nasceu da urgência de contar aos outros o horror da “lógica rigorosa” (p. 7) colocada em ação no Campo de Extermínio,

Primo Levi afirma que, ao escrever sobre a presença da música em Auschwitz, pode recriá-la em sua lembrança “já sem lhe obedecer, sem lhe ceder” (p. 71). Ele evidencia, assim, o caráter antes imperativo daquilo que entrava pelos seus ouvidos.

“Elas [as músicas] estão gravadas em nossas mentes: serão a última coisa do campo a ser esquecida: são a voz do Campo, a expressão sensorial de sua geométrica loucura, da determinação dos outros em nos aniquilar, primeiro, como seres humanos, para depois matar-nos lentamente” (Levi, 1988 [1947], p. 70).

O escritor e químico italiano descreve a música como “infernai”, como uma invasão brutal que substitui a vontade, o pensamento, o querer e produz uma “dança dos homens apagados [...] a hipnose do ritmo interminável que mata o pensamento e embota a dor” (Levi, 1988 [1947], p. 71). Ao aniquilar o pensamento, a música elidia justamente um elemento fundamental à resistência de Levi. Segundo seu relato em *Os afogados e os sobreviventes* (2004), continuar pensando concedia-lhe “um descanso efêmero mas não embotado; ao contrário, libertador e diferencial: um modo, em suma, de reencontrar a mim mesmo” (p. 119). Quanto à dor, no conto *Um testamento* (Levi, 2005), um personagem à beira da morte escreve ao filho: “Deus o proteja de se tornar insensível à dor”. Nesse testamento feito ao filho, o pai afirma que a dor – e nisso assumindo sua oposição ao filósofo francês cujo nome já não lembra – é a prova mais irrefutável da existência. Nas entrelinhas dessa passagem, ecoa o testemunho de um homem que de certo sofreu muito na vida: Sinto dor, logo sou.

“Antes que Lacan isolasse o objeto vocal e a pulsão invocante que lhe é correlata, Freud teve um encontro inicial com a voz na hipnose, isto é, com a voz de comando e seus efeitos sugestivos sobre o sintoma. Trata-se dos poderes diretivos da voz, que funciona imperativamente” (Bastos, 2014, p. 61).

Conforme procuraremos expor, irmã do estado amoroso e da formação de massa (Freud, 1921), a hipnose define-se a partir da confusão do objeto *a* com o ideal, confusão que a psicanálise trata de dissipar ao fazer da distância entre esses dois termos a mola fundamental de sua operação (Lacan, 1964). É de nosso interesse averiguar em que medida o corte da coalescência do objeto *a* com o ideal – a ser investigada – pode incidir no sentido de promover a demolição do obscuro e feroz supereu. Será que se trata, em tal demolição, justamente de atingir a edificação fundada sobre a conjunção do *a* com o ideal?

Em *Uma nota sobre o inconsciente em psicanálise* (1912), Freud apresenta uma descrição precisa acerca do procedimento hipnótico.

“[...] uma pessoa é colocada em estado hipnótico e subsequentemente despertada. Enquanto se encontrava no estado hipnótico, sob a influência do médico, *foi-lhe ordenado executar determinada ação* num certo momento fixado após seu despertar, digamos meia hora mais tarde. Ela desperta e parece plenamente consciente e em seu estado normal; não tem lembrança do estado hipnótico e, contudo, no momento predeterminado, aparece-lhe na mente o impulso a fazer tal tipo de coisa, e *ela o faz conscientemente, embora sem saber por quê*” (Freud, 1912, p. 147, grifos nossos).

Tal como as partículas de ferro introduzidas pelo orifício auricular da dáfnia que, no experimento apresentado por Isakower, permitem ao experimentador controlar os deslocamentos desses animais por meio de um eletroímã (Lacan, 1955-56/1962-63), a voz do hipnotizador tem o poder de atuar como um corpo estranho que tiranicamente comanda os pensamentos e movimentos do hipnotizado. Há, nesse procedimento, algo de terrível: entre o pronunciamento da ordem e o cumprimento da ação, a hipnose elide a possibilidade de dialetização, suprimindo assim o próprio sujeito; ante o dito do hipnotizador – atuando como voz do supereu –, a audição é obediência. A nosso ver, o

destaque conferido à hipnose em *Psicologia das Massas e Análise do eu* (Freud, 1921) revela-se então absolutamente preciso e assustador. “O estado de fascinação em que o indivíduo hipnotizado se encontra nas mãos do hipnotizador” (Le Bon apud Freud, 1921, p. 86) mostra-se fundamental à compreensão das massas e do papel do líder na formação das mesmas, ao explicitar o “fenômeno irreduzível e primitivo” (Freud, 1921, p. 100) da enigmática sugestão.

Ao abordar mais uma vez “o enigma da sugestão” (Freud, 1921, p. 100), Freud remete os estados de fascínio e de servidão de um indivíduo diante de determinadas figuras ao mecanismo de idealização. Afirma que, na hipnose – assim como em muitas formas de amor e na relação com o líder da massa –, o hipnotizador assume o lugar do ideal do eu do hipnotizado, o que explica o fato de haver, diante do líder, do ser amado e do hipnotizador, “A mesma humilde sujeição, mesma docilidade e ausência de crítica [...] O mesmo solapamento da iniciativa própria” (Freud, 1921, p. 73). Freud chama a atenção para o risco de paralisia que vem da relação entre este que de bom grado aceita encarnar o ideal do eu que lhe é projetado e aquele que descreve como um “impotente desamparado” (Freud, 1921, p. 75).

Ao proceder por meio da assunção do lugar de ideal do eu pelo hipnotizador, a hipnose se faz irmã da cura pelo amor, a respeito da qual Freud afirma em *Introdução ao Narcisismo* (1914): “ele [o neurótico] não pode crer em outro mecanismo de cura, em geral leva a expectativa do mesmo para o tratamento e a dirige à pessoa do médico” (Freud, 1914, p. 49). Freud nota que, na captura narcísica do encontro amoroso – poder-se-ia afirmar, com Lacan (1964), no auge da tapeação que constitui a essência do amor –, o sujeito se descobre momentaneamente curado. Segundo Freud (1914), essa saída poderia ser desejável se não trouxesse com ela todos os perigos de uma opressiva dependência do sujeito para com seu salvador.

Como bem se sabe, coincide com o nascimento da psicanálise o abandono da sedutora sugestão hipnótica por Freud. Trata-se, nesse momento inaugural, de um passo ético fundamental, que entendemos comportar a decisão de prescindir da tirania, da mestria da voz e da reputação lisonjeira de promover milagres (Freud, 1925) para dar um lugar único ao pensamento, à dor e também à voz (Bastos, 2014). Enquanto a hipnose obtinha seu êxito através da supressão da possibilidade de separação entre ouvir e responder, o que implicava colocar o sujeito na posição de objeto sob a voz imperativa do hipnotizador, a psicanálise encontra-se fundada no intervalo cavado entre aquilo que

se ouve e aquilo que se faz com isso que entra pelos ouvidos. Como afirma Lacan (1964), a análise tem “estatuto medial, de aventura, na hiância aberta no centro da dialética do sujeito e do Outro” (p. 251).

Promovendo um corte naquilo que Lacan (1964) qualifica como uma “captura monstruosa” (p. 259), Freud escolhe inaugurar os trilhamentos da aventura analítica, quando, podendo lançar mão do circuito fechado da hipnose, prefere o discurso do histérico. E, por reconhecer a incompletude de seu saber, sem nunca se vangloriar da inteireza e do acabamento definitivo de seu conhecimento⁴¹, segue sustentando essa escolha.

“Recusamo-nos, da maneira mais enfática, a transformar um paciente, que se coloca em nossas mãos em busca de auxílio, em nossa propriedade privada, a decidir por ele o seu destino, a impor-lhe os nossos próprios ideais, e, com o orgulho de um Criador, a formá-lo à nossa própria imagem e verificar que isso é bom” (Freud, 1919, p. 178).

Ao impor ao paciente sua visão de mundo e seus próprios ideais, o analista, segundo a formulação freudiana, incomoda o sujeito em sua individualidade e, nisto, invariavelmente comete uma violência, ainda que em nome daquilo que pode entender como o mais nobre motivo. Freud (1919) afirma o erro em que incorre o analista quando, “talvez pela grandeza do seu coração e por vontade de ajudar, estende ao paciente tudo o que um ser humano pode esperar receber de outro” (p. 177); chama a atenção para o risco da benevolência – um alibi para o entorpecimento do psicanalista (Silvestre, 1984) – e considera apropriado recusar ao paciente justamente as satisfações que deseja com maior intensidade e premência.

Às voltas precisamente com a difícil luta contra o obstáculo da culpa, que, explicitando a onipotência das pulsões, impõe a necessidade do castigo encontrado no padecimento, Freud (1923) nota que, frente a essa pedra no meio do caminho do tratamento, o êxito terapêutico poderia advir no caso do analista se permitir ocupar o

⁴¹ “Como sabem, nunca nos vangloriamos da inteireza e do acabamento definitivo de nosso conhecimento e de nossa capacidade. Estamos tão prontos agora, como o estávamos antes, a admitir as imperfeições da nossa compreensão, a aprender coisas novas e a alterar os nossos métodos de qualquer forma que os possa melhorar” (Freud, 1919, p. 173).

lugar de ideal do eu, “e a isto se relaciona a tentação de desempenhar, ante o paciente, o papel de profeta, salvador de almas, redentor” (p. 63). Em *O eu e o isso*, Freud é categórico: “as regras da análise são diametralmente opostas a que o médico faça uso de sua personalidade de tal maneira” (Freud, 1923, p. 63).

Contudo, como demonstra Cottet (1989), há passagens na obra freudiana que efetivamente se prestam à confusão. Em *Análise Terminável e Interminável*, encontramos a indicação de que, em certas situações, o analista deve poder “agir como modelo para seu paciente e, em outras, como professor” (Freud, 1937, p. 265). No entanto, acreditamos que pretender fazer dessa passagem o termo último de Freud a respeito da posição do analista seria desconsiderar o que ele coloca logo em seguida. “[...] o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade, isto é, no reconhecimento da realidade [...] isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano” (p. 265). Assim, após aproximar aquilo a que visa o analista do desejo de “educar seus pacientes”, Freud (1937) afirma que, como a educação e o governo, a psicanálise constitui uma profissão impossível. A impostura, o desamor à verdade, não estaria então na pretensão de encarnar aquilo que Freud (1937) denomina *Ideal Fiktion* – pretensão que implica a ficção de suturar o impossível?

Enquanto a expectativa de ser curado pelo amor pressupõe a crença de que a cura coincide com a restituição da completude narcísica – impossível –, a análise, segundo Freud (1937), leva ao encontro com o rochedo da castração e permite uma alteração na atitude do sujeito diante da até então tão penosa falta, no caso das mulheres, e da então tão terrível ameaça, no caso dos homens. Com efeito, o ponto de chegada, o obstáculo derradeiro e intransponível da análise seria a ameaça de castração e a reivindicação do pênis. Haveria, portanto, um encontro com a falta. Não seria precisamente por essa razão que o eu – monumento do narcisismo – encara a cura como um perigo contra o qual se deve proteger? “Ora, se a perspectiva de sarar é, como diz Freud, ‘sentida como um novo perigo’, não pode tratar-se de outra coisa senão do perigo da castração” (Cottet, 1989, p. 153).

Contudo, será que, nesse fim de análise concebido por Freud, a impossibilidade do gozo ilimitado seria desvelada por trás da proibição paterna – proibição que, como colocamos, é também uma ficção que se ergue sobre a impossibilidade? Seria levantado o manto que encobre a castração do pai, ou seja, a falta no campo do Outro?

3.3 Por uma ética do desejo

“Devemos, na esperança de fazer nossos pacientes aceder à possibilidade de uma felicidade sem sombras, pensar que a redução pode ser total da antinomia que o próprio Freud articulou tão poderosamente? Falo do que ele enuncia no *Mal-estar na civilização*, quando formula que a forma sob a qual a instância moral se inscreve concretamente no homem [...] essa forma que ele chamou de supereu, é de uma economia tal que se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam. Essa ameaça, esse dilaceramento do ser moral no homem, é-nos permitido esquecê-lo na doutrina e na prática analíticas? Na verdade, é justamente o que ocorre – e tendemos demasiadamente a esquecê-lo, tanto nas promessas que acreditamos poder fazer quanto nas que acreditamos poder fazer-nos a respeito de tal saída de nossa terapêutica. É grave” (Lacan, 1959-60, p. 355).

Em seu retorno a Freud, Lacan vai de encontro à massa organizada dos psicanalistas pós-freudianos, que fazia da síntese de um eu forte a palavra de ordem no interior de uma técnica em que o praticante acreditava surtir efeitos por encarnar, ele próprio, esse ideal (Lacan, 1960b). A comunidade analítica criticada por Lacan localizava o fim de análise na identificação do paciente com o eu forte e sadio do analista, supostamente emancipado das exigências demoníacas do campo das pulsões. A análise assim conduzida visava à assunção, pelo sujeito, das insígnias do outro: moldando-se tal qual o eu do analista, o eu do paciente se fortaleceria de modo a poder dominar o isso pulsional. Imbuídos desta ética, os psicanalistas da chamada segunda geração difundem a tradução de *Wo es war, soll Ich werden* – famosa e indispensável frase de Freud na Conferência XXXI, *A dissecação da personalidade psíquica* (1933a) – por O Ego deve desalojar o Id.

Dentre as muitas críticas que podemos fazer a tal concepção da psicanálise, cabe aqui conferir destaque a um evidente contrassenso: ao preconizar o fortalecimento do eu contra as pulsões, a análise não terminaria justamente por alimentar a gula do supereu, instância que se nutre da renúncia pulsional e consagra a onipotência das pulsões (Cottet, 1989)? Ora, que a renúncia ao gozo alimente a crueldade do supereu contra o próprio sujeito é justamente o paradoxo, explicitado por Freud desde *O Mal-estar na Cultura* (1930), que torna urgente a busca por uma ética radicalmente outra.

Pretendendo discernir os princípios fundamentais à direção do tratamento analítico, Lacan (1958) destaca “a tentação ardente que deve ser para o analista responder, nem que seja um pouco, a demanda” (p. 647) – isto é, a demanda de cura, que é sempre demanda de amor, sempre “apelo de receber seu complemento do Outro” (p. 633). Essa observação o faz ratificar que, ao analista, cabe o silêncio. Não, “Cara fechada e boca cosida não têm aqui a mesma finalidade que no bridge” (p. 595); o silêncio do analista assenta-se na consideração de que toda demanda evoca um para-além da necessidade que nela se articula, de modo que satisfazer a necessidade implica adulterar o sentido profundamente inconsciente da demanda do paciente (Lacan, 1959-60). Quanto mais a necessidade articulada na demanda é satisfeita, mais o sujeito se encontra privado desse para-além da demanda, em que se situa o desejo. Por considerar que o tratamento se orienta em função do desejo, Lacan (1958) estabelece que a demanda deva ser colocada entre parênteses na análise, excluindo-se a hipótese de que o analista satisfaça a qualquer uma.

Produzido no para-além da demanda e cavado em seu para-aquém, o desejo “é o rastro inscrito do transcurso e como que a marca do ferro do significante no ombro do sujeito que fala” (Lacan, 1958, p. 636). Ao comentar o escrito *A direção do tratamento* (Lacan, 1958) no *Seminário 7*, Lacan (1959-60) esclarece que a articulação com o significante implica que a demanda seja sempre de outra coisa. Para além do que a demanda formula – sempre mais, ainda –, há o desejo, aquilo que justamente dá suporte à metonímia. Em seu escrito, Lacan (1958) situa um momento de corte que, efetuado pela ação do significante, marca a emergência de um “farrapo ensanguentado: a libra de carne” (p. 636) – nesse momento, identificada ao falo – que é impossível de ser restituída ao corpo imaginário. Nessa passagem, em que se antecipa a introdução do objeto *a*, podemos antever a função do objeto perdido como causa de desejo.

Levantando o manto que “oferece abrigo ao analista que adormece e sonha que está curando [...] que faz esquecer as discordâncias nas relações entre os sexos e acreditar numa união pacífica entre os seres” (Silvestre, 1984, p. 25), Lacan (1960-61) faz coro com Freud e coloca no âmago da resposta que o analista deve dar para fazer jus ao poder da transferência a seguinte posição: “o analista deve se ausentar de todo ideal do analista” (Lacan, 1960-61, p. 469). Assim, enquanto a função terapêutica da interpretação dependia de um apelo ao pai como ideal, a análise – que não é psicoterapia – promove um abalo na crença no pai, crença em uma conjunção possível

entre os sexos (Silvestre, 1984). Segundo Silvestre, é na proteção dessa crença que a resistência, que é também do analista, deve ser situada. Do lado do analisante, encontramos a invocação ao pai no momento em que a análise o confronta com a castração; do lado do analista, não surpreende que ele seja tentado a corresponder à invocação que lhe é feita, encontrando aí o abrigo e a autoridade do pai.

Estamos aqui, simplesmente, no avesso da psicanálise, como escreve Lacan. No lado direito desta, o analista – órfão, como dissemos – não pode recorrer a este abrigo. Seu ato lhe exige, pelo contrário, que produza a queda dessa idealização para manter-se à maior distância possível” (Silvestre, 1984, p. 109).

Com efeito, Lacan situa a questão do ideal no âmago dos problemas relativos à posição do analista para marcar a impossibilidade de se “levar a análise até seu termo sem desalojar o sujeito da posição assumida por este, na medida em que dá ao analista a posição de ideal do eu” (Lacan, 1960-61, p. 407).

Como que despertando o analista que faz de seu próprio narcisismo um obstáculo ao tratamento e sucumbe à “falcatura benéfica do querer-o-bem-do-sujeito” (p. 262), Lacan (1959-60) marca a urgência de saber, a cada momento, qual deve ser sua relação efetiva com o desejo de curar, chegando a afirmar que se trata, antes, de um “não-desejo de curar” (p. 262). Mas o que, afinal, o analista tem a oferecer? Contrariamente ao parceiro do amor, que dá aquilo que não tem, o analista tem algo a dar: seu desejo prevenido (Lacan, 1959-60, p. 352), isto é, um desejo que sustenta na medida em que não mais deseja o impossível. Esse desejo do analista é condição de possibilidade da ética da psicanálise, no sentido de que é aquilo que dá suporte à proposição ética fundamental da psicanálise: não ceder de seu desejo (Lacan, 1959-60).

Lacan pretende abrir um novo capítulo da ação analítica, conforme anuncia no *Seminário 8: a transferência* (1960-61). Acreditamos que esse novo capítulo se deve tanto ao seu retorno à letra freudiana quanto à sua própria invenção – o objeto *a* –, cuja introdução constitui certamente um ponto de virada decisivo e, ademais, permite operar uma separação radical entre o analista e o ideal da figura paterna (Vidal, 2005), que tornaria consistente o Outro. Trata-se, então, de levar a sério o impossível de que fala Freud (1937), mas sem fazer do impossível, impotência. Por esse motivo, Lacan (1962-

63) afirma a possibilidade de se questionar o termo que Freud oferece como último em uma análise, isto é, complexo de castração no homem e inveja do pênis [*Penisneid*] na mulher.

Tanto na proposição fundamental concernente à ética psicanalítica – “Não cedas quanto ao teu desejo” –, quanto no passo para além do rochedo da castração, vemos sobressair, como essencial, a concepção lacaniana da função da falta como estrutura original. Lacan (1962-63) indica a necessidade de se voltar muitas vezes à concepção da função da falta na sustentação do desejo para que não a percamos. Segundo nossa interpretação, essa necessidade se deve ao fato de que a falta faz do sujeito uma presa fácil do engodo da culpa e da oferenda sacrificial a deuses obscuros, no que Lacan (1964) qualifica como uma “captura monstruosa” (p. 259). Nesse sentido, trata-se de marcar que a culpa ocupa o campo do desejo (Lacan, 1959-60, p. 372). Contra intuitiva, a psicanálise, a partir da orientação lacaniana, faz da falta condição do desejo. O passo em direção ao desejo implica necessariamente uma perda. É preciso pagar pelo acesso ao desejo com uma libra de carne, isto é, com gozo.

Retomando a *Psicologia das Massas* (Freud, 1921), Lacan (1964) marca que, enquanto a hipnose se define a partir da confusão do ideal (I) com o objeto *a*, a operação analítica tem como mola fundamental a manutenção da distância entre o I e o *a*, isto é, a manutenção da “distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável, – e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por *a*” (p. 255); na análise, o sujeito tem que se reconhecer nesse ponto de falta. Chamado para encarnar o ideal e fazer-se cúmplice da face de tapeação que há na transferência, o analista tem, ao contrário, que tombar da idealização “para ser o suporte do *a* separador” (Lacan, 1964, p. 258). Assim, uma vez que a idealização promove a identificação do sujeito ao objeto enaltecido (Lacan, 1959-60, p. 136), ao se ausentar do ideal e fazer-se representante da perda, o analista tem o poder de promover o avesso da massa: a diferença absoluta, “aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele” (Lacan, 1964, p. 260).

Para além das miragens do narcisismo, da benevolência e na contracorrente de qualquer posição de mestria, “o desejo do analista é uma função que opera” (Cottet, 1989, p. 183) e é justamente por essa função que o *a* pode ser posto à maior distância do I, para que o sujeito possa se identificar com a sua falta, com a causa de seu desejo. Segundo Braunstein (2007):

“[...] esta ação levada a cabo tanto pelo corte oportuno do encadeamento discursivo quanto pela surpreendente intervenção interpretativa implica um forçamento do narcisismo que se conforta por hábito com a aquiescência complecente do Outro e que aponta para a simpatia, para a compreensão, para a reciprocidade dos sentimentos e dos reconhecimentos” (p. 293).

A esse respeito, Bastos (2014) sustenta que, “Contra um ideal de perfeição, uma imagem exemplar ou um pai que possuiria o domínio do desejo, a interpretação, que é pertinente aos efeitos das palavras e à voz, pode valer menos que uma vacilação calculada do analista sob algumas condições” (p. 66).

É na transferência, na relação do sujeito com o Outro, que o *a* pode assumir seu isolamento (Lacan, 1962-63, p. 128). Suporte do *a* separador – desse objeto que deriva da estrutura da linguagem, mas concerne diretamente ao sujeito, já que é parte perdida e irrecuperável de si –, o analista se faz de causa do desejo do analisante (Lacan, 1969-70). Deste modo, o analista não se dirige como sujeito para o paciente, mas como objeto que sustenta a hiância, a não coalescência, a impossibilidade de se fazer Um. Representa, portanto, “a exigência permanente de um dizer e de um trabalhar incessante em torno da falha subjetiva” (Braunstein, 2007, p. 298). Para que o desejo possa advir ali onde o supereu imperava, proposta apresentada por Ambertín (2003), apostamos que aquilo que Lacan (1962-63) designa como uma “cessão do objeto” (p. 353) adquire importância fundamental.

Avessa à massa, a psicanálise ocupa uma posição única no que diz respeito à dissipação da coalescência de ouvir com cumprir, de *a* com I, de analista com analisante; parceira do resto, da divisão e do corte, a psicanálise privilegia o “entre”, o que não cola, o que descola e irredutivelmente irrompe. Convocando ao trabalho e à invenção, a clínica psicanalítica ocupa, portanto, uma posição única para equivocare o curto-circuito antes aprisionante da exigência impossível do supereu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“[...] Não esperes que o rigor de teu caminho

Que teimosamente se bifurca em outro,

Que obstinadamente se bifurca em outro,

Tenha fim. [...]” (Borges, 1971, p. 15)

Chegamos ao final da dissertação com uma certeza: nosso percurso pelo labirinto do supereu, que obstinadamente se bifurca em outro, não tem fim. A complexidade do supereu, que procuramos demonstrar no decorrer do trabalho, se revela uma fonte fecunda de questionamentos acerca da clínica e do mal-estar na cultura, levando-nos a explorar um grande leque de conceitos e a interrogar, de forma rigorosa, a direção do tratamento e a ética da psicanálise.

No que diz respeito à trama conceitual explorada, cabe ressaltar, sobretudo, a incidência crucial do conceito de pulsão sobre o nosso objeto de estudo. Retomando então uma questão que colocamos ainda na introdução, sobre como discernir o supereu no interior da trama conceitual com a qual ele rapidamente se imiscui, acreditamos que a faca afiada da pulsão – para usarmos aqui uma imagem suscitada por Lacan (1953-54, p. 10) – adquire uma importância central. Ao longo do trabalho, procuramos destacar e extrair consequências da relação do supereu com essa força constante que, manifestando-se qual um sujeito acéfalo, exige a satisfação. Tendo em vista o solo pulsional do supereu, reconhecido e explicitado por Freud, vimos ser impossível atribuir a constituição dessa instância tão somente à dialética identificatória. Representante do isso pulsional, o supereu freudiano não pode ser concebido como mera identificação ao pai ou como uma instância reguladora, que colocaria limites à satisfação ao exigir renúncia pulsional.

Quanto a esse ponto, mostramos ser impossível a renúncia pulsional calar a força constante exercida pela pulsão. Nesse contexto, vimos que Freud atribui aos motivos morais – que exigem renúncia pulsional – um fundamento patológico: o medo de perder o amor daquele que ampara e protege, a partir do qual o infante renuncia, por um lado, ao exercício da hostilidade que teria gostado de satisfazer contra essa autoridade e, por outro, ao exercício do amor desinibido. Procuramos, então, enfatizar o paradoxo descoberto por Freud e a desmedida com ele revelada: a renúncia exigida consagra a onipotência do pulsional. No que diz respeito à pulsão sexual, Freud cedo compreende que o sintoma constitui um de seus modos de satisfação, quando da incidência do recalque; quanto à pulsão de morte, introduzida apenas em 1920, Freud reconhece que essa exigência de satisfação, ao encontrar os obstáculos que impedem sua descarga no próximo, é acolhida pelo supereu, instância que passa a exercer a agressividade contra o próprio sujeito, veiculando um imperativo categórico. Esse paradoxo freudiano explicita que a pulsão, cujo objeto se define por ser o mais variável possível, sempre se satisfaz.

Contudo, devemos tomar cuidado quando afirmamos que a pulsão sempre se satisfaz, pois isto de forma alguma significa que essa satisfação seja plena. Mostramos que Freud, desde o início de sua obra, reconhece a impossibilidade de uma satisfação ilimitada. Trata-se, com efeito, do reconhecimento de uma impossibilidade e não de uma interdição. Para os seres falantes, a satisfação pulsional somente é possível a partir da colocação de um limite, que determina uma diferença irreduzível entre a satisfação almejada e a obtida. Foi com o intuito de apresentar esse legado fundamental da teoria freudiana que avançamos nas considerações sobre *das Ding*, esse vazio inassimilável em torno do qual gravitam as representações ou significantes.

Colocamos também que Lacan (1959-60) reconhece a decomposição operada entre os significantes e *das Ding* como uma divisão original da experiência daquilo que, numa retomada do *Nebenmensch* freudiano, chama de Outro pré-histórico. A partir da colocação de que o paranoico se recusa a acreditar no apoio simbólico que permite a operação de divisão, associamos esse termo ao significante do Nome-do-Pai, no qual, em sua crença, o neurótico encontra apoio para lidar com esse Outro pré-histórico intrusivo, que Lacan também identifica à “coisa materna” (p. 84).

Procuramos expor que, como representante das exigências morais e do mandamento ideal de amor ao próximo – no qual Freud identifica a mais forte defesa

contra a agressividade entre os homens e Lacan reconhece algo de desumano –, o supereu revela uma dimensão avassaladora, que simultaneamente infla e subverte o âmbito da moral, de modo que, “Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (Lacan, 1959-60, p. 212). Assim, ainda que o supereu possa servir de apoio à consciência moral, aquilo que ele exige de modo algum regula a satisfação pulsional. Bem ao contrário, mostramos que o mandamento de amor tem como correlato o imperativo de gozo veiculado pelo supereu, imperativo que precipita o sujeito no campo impossível de *das Ding*.

Foi necessário também investigar o modo como se diferenciam supereu e ideal do eu. Com esse intuito, fizemos um longo percurso, que teve como ponto de partida o artigo *Introdução ao narcisismo* (Freud, 1914) e que desembocou nos três tempos do Édipo formalizados por Lacan com a metáfora paterna. Inicialmente, vimos que, enquanto o ideal do eu oferece um modelo a ser seguido, informando como o sujeito deve ser para se fazer amado e, portanto, restituído do narcisismo perdido, o supereu submete o eu à observação ininterrupta e, medindo a inexorável distância entre o eu real e o ideal, se satisfaz ao insultar, humilhar, castigar e causar sofrimento ao próprio sujeito. Embora seja necessário distinguir esses dois conceitos freudianos, foi nossa intenção ressaltar o modo como se relacionam; nesse sentido, enfatizamos a *Idealfunktion* desempenhada pelo supereu. Ao manter o ideal, o supereu realiza uma função protetora e salvadora, conforme a descrição de Freud – ele paradoxalmente protege porque salva a crença na restituição narcísica e em uma conjugação possível entre os sexos.

Em seguida, debruçamo-nos sobre os primeiros seminários de Lacan e vimos que, desde o começo de seu ensino, a distinção entre supereu e ideal do eu é por ele valorizada. Sobressai desse estudo o caráter insensato e repetitivo do supereu, sua tirania cega e feroz, ilustrada por Lacan com um caso de sua própria clínica. Com a exposição desse caso, Lacan localiza o supereu na insistência da falha que o sujeito herda do pai e no desempenho de uma lei sem dialética. Marcamos que, ao desempenhar uma lei cega, o supereu faz a falha valer a pena, pois se torna premente a dimensão de satisfação envolvida na punição. No que concerne ao supereu, trata-se do desempenho de uma lei que, ao contrário de limitar, exige o gozo.

Foi com a intenção de avançar diante do entroncamento de lei, gozo, supereu e ideal, no qual localizamos a importância central da herança paterna, que nos propomos a investigar a formalização do Édipo empreendida por Lacan. O pilar que define o que vem a ser a intervenção do pai no complexo de Édipo deve ser compreendido a partir do significante do Nome-do-Pai, o qual promulga a lei da proibição do incesto ou lei de castração. Vimos que, no período anterior ao *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59), Lacan concebe o Nome-do-Pai como o termo que assegura a consistência do Outro, ao erguer-se como um obstáculo ao gozo contido na relação mãe-criança. Trata-se, então, do ideal do neurótico, na medida em que encobre a incompletude do Outro e estabelece um horizonte em que se vislumbra o gozo pleno como uma possibilidade. Com a metáfora paterna, Lacan sustenta que o resultado do complexo de Édipo não é a aquisição de um supereu mais ou menos forte, mas do ideal do eu. Decorrente da identificação ao pai como aquele que tem o falo e que, por essa razão, se torna um objeto de amor, o ideal do eu se define como aquilo que é mais cômodo introjetar do Outro (Lacan, 1962-63). Concluimos que, por exercer a *Idealfunktion*, o supereu mantém a crença nesse pai ideal para o qual a criança se volta no declínio do Édipo, nesse pai que interdita a satisfação sem limites e que, com a interdição, encobre a impossibilidade intrínseca ao gozo.

Principal embaixatriz da constelação do supereu, a fatidicamente inevitável culpa consiste em um modo de salvar o imaculado pai ideal, o que colocamos se tratar de uma consigna universal de todo filho (Ambertín, 2009). Expusemos o descompasso da culpa, a relação absolutamente contingente entre culpa e responsabilidade factual e a possibilidade, desvelada pela psicanálise, da culpa preexistir ao crime e impelir o sujeito à ação maligna. Procuramos evidenciar também a dimensão de satisfação envolvida na culpa, na medida em que esta se expressa como uma voraz necessidade de punição. Analisando o mito freudiano de *Totem e Tabu* (Freud, 1913), colocamos que, ao recair sobre os filhos, a culpa preserva o pai de seu pior pecado: sua inconsistência como fundamento da lei. Nesse sentido, vimos que Lacan (1969-70) apresenta o pai edípico que interdita como um sonho de Freud, como uma ficção tecida para dar conta da castração, da falta de gozo que torna o Outro inconsistente. Foi possível concluir que a tentativa de salvar o pai ideal se impõe contra o levantamento do véu que se estende sobre a inconsistência do Outro, em suma, que encobre o S(A). A propósito desse

matema, a investigação sobre a culpa nos permitiu conhecer o grande segredo da psicanálise revelado por Lacan (1958-59): não há Outro do Outro.

Ainda a partir do mito freudiano de *Totem e Tabu*, vimos que uma dupla ordem tem origem com o assassinato do pai. Se, de um lado, o pai morto fundamenta e organiza o laço social, de outro, um avesso do pai morto, um resto impossível de aniquilar do terrível *Urvater* vocifera e materializa a ordem impossível do supereu: “Goze!”. A referência ao sacrifício de Isaac, a essa exigência que Deus faz a Abraão, mostrou-se então extremamente fecunda, pois nos permitiu abordar esse resto do pai morto e o modo como Lacan se serviu dessa passagem para situar a fonte *a* da instância superegoica. Chamando a atenção para o momento em que Deus detém a mão já aquiescente de Abraão e oferece o cordeiro para ser sacrificado no lugar de Isaac, Lacan mostra que é o próprio Pai que Abraão termina por sacrificar, pois o cordeiro é considerado um ancestral da raça de Sem (de quem Abraão descende), sendo ele próprio um *Eloim*. Trata-se de ressaltar que alguma coisa do gozo do Pai precisa ser sacrificada para que se instaure a aliança do sujeito com o Outro. Contudo, há um resto impossível de aniquilar: o chifre do cordeiro, que se transforma no *chofar*, instrumento que, na cultura judaica, exerce a função de lembrar e renovar o pacto com Deus. Vimos que Lacan (1962-63) toma o chofar para apresentar a voz como objeto *a*, como resíduo da operação de constituição do sujeito no campo do Outro, pela qual sujeito e Outro se constituem como barrados. O objeto *a* condensa o gozo perdido nessa operação.

Se, por um lado, pudemos constatar que a adjetivação do supereu como materno ou paterno, edípico ou pré-edípico resulta ineficaz, o estatuto do supereu como objeto *a*, por outro, revelou-se absolutamente fundamental e promissor do ponto de vista da clínica. Como resto da operação de constituição do sujeito no campo do Outro, como um resíduo que testemunha a perda, a incompletude do sujeito e do Outro, o supereu recorda “os pecados da estrutura” (Ambertín, 2003, p. 228). Objeto que se incorpora, mas não se assimila, o supereu permanece um estranho no interior do próprio corpo, constitui-se numa *extimidade* que, testemunhando a falta de gozo que torna o Outro inconsistente e garantindo que houve gozo, incita o sujeito a recuperar o gozo perdido.

Como colocamos logo no começo do primeiro capítulo, Freud não retrocede frente à inquietante descoberta da pulsão de morte, desse modo de satisfação heterogêneo que repetidamente acomete a vida dos seres falantes, impelindo-os ao pior. Instância que atinge o estatuto de cultura pura da pulsão de morte, o supereu implica

uma revisão da ética analítica (Cottet, 1989) – afinal, como tratar um sujeito que demanda a cura, mas encontra satisfação no padecimento? Em que condições o desejo pode advir ali onde o supereu estava (Ambertín, 2003)? Inicialmente, vimos que a análise, que visa produzir um novo laço do sujeito com o Outro, não pode se aliar à consigna de salvar o pai ideal. Trata-se, na análise, de desbastar a consistência do pai, o que implica um trabalho de luto. Esse trabalho, por sua vez, envolve o supereu, objeto incorporado que, a duras penas, sustenta e preserva o ideal.

Foi possível, finalmente, retomarmos algumas das questões fundamentais que nos suscitaram o interesse em estudar o supereu e que apresentamos na introdução desta dissertação. Vimos que o ato inaugural de Freud – a própria invenção da psicanálise, coincidindo com o abandono da hipnose – efetua um corte na terrível coalescência da voz imperativa com a obediência acéfala. Nesse contexto, procuramos avançar na contraposição apresentada por Lacan (1964): enquanto a hipnose, irmã da cura pelo amor, se define a partir da confusão do objeto *a* com o ideal, a psicanálise faz da dissipação entre esses dois termos a mola fundamental de sua operação. Procurando interrogar as condições de tal dissipação, vimos que o analista deve se abster de ocupar o lugar de ideal do eu do analisante e que, a despeito das indicações explícitas de Freud quanto a tal necessidade, a massa dos analistas pós-freudianos encontrava abrigo no manto da idealização e localizava o fim de análise na identificação do paciente com o eu forte e sadio do analista. Em seu retorno a Freud, Lacan retoma essa indicação freudiana absolutamente crucial no que diz respeito à posição do analista e vai além: o analista deve tombar da idealização para ser o suporte do *a* separador e causa de desejo. Trata-se de sustentar a hiância, a diferença, a impossibilidade de se fazer Um e de privilegiar o corte, o resto, a divisão. Apostamos na importância fundamental daquilo que Lacan, ao final do *Seminário 10: a angústia* (1962-63), designa como uma “cessão do objeto”. É de nosso interesse avançar a partir dessa proposição – que nos aponta para a questão do ato analítico – num trabalho futuro.

Neste momento, resta-nos concluir, com Freud, que:

“Infelizmente, o poder criativo de um autor nem sempre obedece à sua vontade: o trabalho avança como pode e com frequência se apresenta a ele como algo independente ou até mesmo estranho” (Freud, 1939 [1938-34], p. 118).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBERTÍN, Marta Gerez (2003). *As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, Rs: EDUCS, 2003.

_____ (2006). *Imperativos do supereu*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2006.

_____ (2009). *Entre dívidas e culpas: sacrifícios. Crítica da razão sacrificial*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009.

BASTOS, A (2014). *A voz na experiência analítica*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v17n1/a04v17n1.pdf> (acesso em 02/11/2015).

BORGES, J- L. *Elogio da sombra; poemas*. Porto Alegre, Globo, 1971.

_____ (2009 [1995]) *Atlas*. São Paulo: Companhia das Letras.

BRAUNSTEIN, N. (2007) *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

COTTET, S (1989). *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standart Brasileira, Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

_____ (1894) “As Neuropsicoses de defesa”, vol. III.

_____ (1895) “Projeto para uma psicologia científica”, vol. I.

_____ (1896a) “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, vol. III.

_____ (1896b) “Rascunho K”, vol. I.

_____ (1896c) “Carta 50”, vol. I.

_____ (1897a) “Carta 64”, vol. I.

_____ (1897b) “Carta 71”, vol. I.

_____ (1900) “A Interpretação dos Sonhos”, vol. IV e V.

_____ (1909) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, vol. X.

_____ (1911) “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, vol. XII.

_____ (1912) “Uma nota sobre o inconsciente em psicanálise”, vol XII.

- _____ (1913). “Totem e tabu”. Vol. XIII.
- _____ (1914) “Sobre o narcisismo: uma introdução”, vol. XIV.
- _____ (1915a) “Pulsões e seus destinos”, vol. XIV.
- _____ (1915b) “Luto e melancolia”, vol. XIV.
- _____ (1915c) Reflexões para tempos de guerra e morte, vol. XIV.
- _____ (1916) “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho analítico”, vol. XIV.
- _____ (1919) “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, vol. XVII.
- _____ (1920) “Além do Princípio de Prazer”, vol. XVIII.
- _____ (1921) “Psicologia das Massas e Análise do eu”, XVIII.
- _____ (1923) “O ego e o id”, vol. XIX.
- _____ (1924a) “Neurose e psicose”, vol. XIX.
- _____ (1924b) “O problema econômico do masoquismo”, vol. XIX.
- _____ (1925) “Um estudo autobiográfico”, vol. XX.
- _____ (1926) “Inibição, Sintoma e Angústia”, vol. XX.
- _____ (1928 [1927]) “Dostoievski e o parricídio”, vol. XXI.
- _____ (1930) “O Mal-Estar na Civilização”, vol. XXI.
- _____ (1932) “Por que a guerra?”, vol. XXII.
- _____ (1933a) “Novas Conferências Introdutórias: Conferência XXXI”, vol. XXII.
- _____ (1933b) “Novas Conferências Introdutórias: Conferência XXXII”, vol. XXII.
- _____ (1936) “Um distúrbio de memória na Acrópole”, vol. XXIII.
- _____ (1937) “Análise terminável e interminável”, vol. XXIII.
- _____ (1938) “Esboço de psicanálise” vol. XXIII.
- _____ (1939 [1934-38]) “Moisés e o Monoteísmo” vol. XXIII.

HOLANDA, R. (2010), Palavras, origens e curiosidades. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2010.

JULIEN, P. (1991). O manto de noé. Ensaio sobre a paternidade. Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

KIERKEGAARD, S. (1843). Temor e Tremor. Ed Hemus, 2008.

LACAN, J. (1950) Funções da Psicanálise em Criminologia. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1953-54). Le Séminaire, livre 1: Les écrits techniques de Freud. Paris: Seuil, 1998.

_____. (1954-55). O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. (1955-56). O Seminário, livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. (1956-57). O Seminário, livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____ (1957) A Instância da Letra no Inconsciente ou A Razão desde Freud. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1957-58). O Seminário, livro 5: A formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958-59). Le Seminaire, livre 6: Le désir et son interprétation. Paris: Seuil, 2013.

_____ (1959). De Uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível da Psicose. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1959-60). O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____ (1959-60) Le Séminaire, livre 7: L'éthique de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1986.

_____ (1960a) Subversão do sujeito e a dialética do desejo. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____ (1960b) Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e Estrutura da personalidade". In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1960-61). O Seminário, livro 8: a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1962-63). O Seminário, livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____ (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1964). O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. (1968-69). O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1969-70). O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. (1971). O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1971-72). Le Séminaire, livre 19: ...ou pire. Paris: Seuil, 2011.

_____. (1972-73). O Seminário, livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LEVI, Primo (1988). É isto um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

_____(2004). Os afogados e os sobreviventes. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____(2005). Contos de Primo Levi. Rio de Janeiro : Companhia das Letras, 2005.

MALEVAL, J-C (2000). La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

MICHAELIS (2005). Dicionário Escolar de Alemão. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 2005.

MILLER, Jacques-Alain (1989). Jacques Lacan e a voz. In: Opção lacaniana online, ano4, n.11, julho de 2013. Disponível em http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf (acesso em 04/01/2015).

_____(2010). Do amor à morte. In: Opção lacaniana online, ano 1, n.2, julho 2010. Disponível em <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero2/texto5.html> (Acesso em 12/10/2014).

_____(2013). O Outro sem o Outro. Disponível em <http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao005.asp> (Acesso em 23/10/2015).

QUIGNARD, P. (1996). La haine de la musique. Paris, Calmann-Lévy, 1996.

QUINET, A. (2008). Texto apresentado no V Encontro Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano em São Paulo, julho de 2008.

RABINOVITCH, S. (1999) Les voix. Toulouse : Editions Erès, 1999.

RODRIGUES DA COSTA, A (2003). Prefácio. In: GEREZ-AMBERTÍN, Marta (2003). As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, Rs: EDUCS, 2003.

ROTH, P. (2012 [1991]). Patrimônio. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SHAKESPEARE, W (2006 [1599-1601]). Hamlet. Porto Alegre: L&M, 2006.

SILVESTRE, M (1984). Amanhã, a Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

SOLER, C (2007). O inconsciente a céu aberto na psicose. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

TENDLARZ, S (2005). Conferência ministrada na UFRJ, em 2005. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/artigo_02port_edicao02.htm (acesso em 05/05/2015)

VERNANT, J-P. (2000). O universo, os deuses, os homens. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIDAL, E. (1984). A questão do objeto no campo freudiano. In: *O objeto na teoria e na prática psicanalítica*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1984.

VIDAL, P. (2005). Declinando o declínio do pai. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. Rio de Janeiro: IP/UFRJ, 2005.

_____.(2013). Édipo, sonho de Freud. In: *Analyticav*. 2, n. 3, p. 11-39. Disponível em <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/analytica/article/viewFile/461/458> (acesso em 20/12/2014).

ZENONI, A (2007). Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai disponível em http://www2.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20080521171150.pdf (acesso em 15/06/2015).

