

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E  
INSTITUCIONAL

Dissertação de Mestrado

**“SACRIFÍCIO”: UMA LEITURA PSICANALÍTICA**

Luís Adriano Salles Souto

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Marta Regina de Leão D’Agord

Porto Alegre

2013

Luís Adriano Salles Souto

**“SACRIFÍCIO”: UMA LEITURA PSICANALÍTICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientadora:

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marta Regina de Leão D’Agord

Porto Alegre

2013

Luís Adriano Salles Souto

A comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a dissertação “Sacrifício: uma leitura psicanalítica” como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Comissão examinadora:

---

Prof. Dr. Alfredo Sergio Eidelsztein (UBA)

---

Prof. Dr. Mario Fleig (UNISINOS)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Moschen (UFRGS)

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marta Regina de Leão D'Agord, pela presença, dedicação e inteligência com que me acompanhou ao longo deste percurso e pela oportunidade de experimentar a construção e o desdobramento de um projeto de investigação orientado pelo método psicanalítico de pesquisa .

Aos professores Dr. Alfredo Eidelsztein e Dr. Mário Fleig e professora Dr<sup>a</sup>. Simone Moschen, que se dispuseram a compor a banca de qualificação de meu projeto de pesquisa, pela contribuição inestimável à elaboração das perguntas que resultam neste escrito.

Aos professores citados acima por aceitarem, uma vez mais, através da presença nesta banca, contribuir com o avanço de minhas interrogações.

À Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS pela oportunidade de realizar um intercâmbio decisivo à minha escolha pela Psicanálise e à Escuela Freudiana de Buenos Aires e Centro de Salud Mental Dr. Arturo Ameghino pela acolhida em Buenos Aires.

Ao Lucas Foppa, por me ajudar a perceber que há muita vida fora dos muros e das questões da Universidade.

Ao amigo Matheus Minella Sgarioni, com quem compartilho idéias, angústias e risos.

À Luciana Ayame, pela companhia.

Aos ex-colegas e amigos da Engenharia que seguiram em minha vida.

Ao Paulo Gleich e à Lívia Dávalos pelo amor, companhia e acolhida de minhas esquisitices.

À minha analista, Gláucia Escalier Braga, pela escuta.

Ao meu amado avô Luiz, que tanta saudade deixou, pelo exemplo da leveza, da suavidade e do bom sorriso e pelas histórias fantásticas que me contava.

À amada vó Nair, por ser um exemplo de força e esperança.

Aos meus irmãos Luís Felipe e Hermínio pelo amor fraterno e pelas apostas que fazem em minhas escolhas.

Ao meu pai, Miguel, pela presença na distância.

À minha mãe, Ecilda, pela certeza da presença, pelo incentivo à invenção da vida e por ter sido uma mãe suficientemente boa.

## RESUMO

Este trabalho parte de uma interrogação acerca do significante “sacrifício” num contexto clínico e avança, através de diferentes autores do campo da psicanálise e da antropologia, em direção ao estabelecimento de aproximações e distanciamentos entre o sacrifício ritual e o sacrifício que se revela sob a forma da “renúncia”. Sustentando que as “ações sacrificiais dessacralizadas” são análogas àquelas que se realizam por meio dos rituais, o autor propõe que tanto nos rituais sacrificiais quanto na forma dessacralizada da renúncia o sacrifício pode ser interpretado a partir da posição do sujeito em relação à falta inerente à estrutura simbólica.

**Palavras-chave:** psicanálise, sacrifício, sujeito, discurso, mito.

## **ABSTRACT**

This research starts from an interrogation about the term “sacrifice” in a clinical context and progresses through different authors from the field of psychoanalysis and anthropology towards the establishment of similarities and differences between the sacrifice ritual and sacrifice that reveals itself as the "renunciation" form. Arguing that the "sacrificial actions desacralized" are analogous to those that take place through the rituals, the author proposes that the sacrificial rituals as well as the renunciation form can be interpreted from the position of the subject in relation to the lack interente to the symbolic structure.

**Keywords:** psychoanalysis, sacrifice, subject, discourse, myth.

## SUMÁRIO

<b>1. Considerações iniciais.....</b>	<b>10</b>
1.1. Motivação Clínica.....	10
1.2. Metodologia.....	15
<b>2. “Sacrifício”: a dimensão lingüística, o sistema e a versão freudiana.....</b>	<b>15</b>
2.1. “Sacrifício”: dimensão lingüística.....	15
2.2. O “sistema” sacrificial.....	15
2.3. “Sacrifício”: indicações freudianas.....	17
2.4. Parricídio primevo e lei simbólica.....	18
<b>3. “Sacrifício”: indicações lacanianas.....</b>	<b>22</b>
3.1. Marcel Mauss e a Teoria do dom.....	22
3.2. O retorno de Lévi-Strauss a Mauss.....	24
3.3. O sacrifício em Mauss e em Lévi-Strauss.....	26
3.4. Intercâmbio e dom em Lacan.....	28
3.5. A relação de objeto.....	30
<b>4. A frustração e o objeto do dom.....</b>	<b>32</b>
4.1. A mítica completude perdida.....	32
4.2. O sujeito da frustração.....	33
4.3. O objeto do dom e a mítica completude reivindicada.....	33
<b>5. O falo e a falta no Outro.....</b>	<b>39</b>
5.1. O <i>hau</i> e o símbolo zero.....	39
5.2. Dívida e transmissão.....	39
5.3. Do símbolo zero ao significante da falta no Outro.....	39
5.4. O Nome-do-Pai.....	41
5.5. O inefável e a ficção.....	45
<b>6. O sacrifício ao pai, o sacrifício a Deus.....</b>	<b>48</b>
6.1. A psicanálise como resposta a um tipo específico de mal-estar.....	48
6.2. O desejo e o gozo do Outro.....	49
6.3. O conceito de gozo em Lacan.....	53
<b>7. O Sacrifício do filho e a reafirmação do Pai como Nome: enlaces entre o mito de Totem e Tabu e o episódio bíblico do Sacrifício de Isaac.....</b>	<b>57</b>
7.1. A cena bíblica.....	57
7.2. Os Nomes-do-Pai.....	57



7.3. A fé como suspensão teleológica da moralidade.....	59
<b>8. Sacrifício e continuidade.....</b>	<b>62</b>
8.1. Morte e continuidade.....	62
8.2. O Erotismo.....	64
8.3. Sacrifício, o erotismo sagrado.....	65
8.4. O sagrado e a constituição do sujeito.....	66
<b>9. Saber e sacrifício.....</b>	<b>69</b>
9.1. A renúncia ao saber.....	69
9.2. Metalinguagem como resposta neurótica à <i>Versagung</i> .....	69
9.3. O <i>cogito</i> cartesiano e o sujeito da psicanálise.....	70
9.4. Verdade, um elemento do discurso.....	72
9.5. Saber e Verdade na teoria dos discursos.....	76
9.6. Saber e Verdade no Discurso do Analista.....	82
<b>10. Psicanálise e cosmovisão.....</b>	<b>86</b>
10.1. Por que a psicanálise não é uma cosmovisão?.....	86
<b>11. Considerações finais.....</b>	<b>91</b>
<b>12. Referências bibliográficas.....</b>	<b>95</b>

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### 1.1 MOTIVAÇÃO CLÍNICA

Se a pergunta pela origem produz uma ficção, direi, ficcionalmente, que esta pesquisa encontra suas primeiras motivações numa experiência que é clínica e que, ademais de envolver o atendimento de pacientes em grave sofrimento psíquico, envolveu a escuta e a intervenção numa língua estrangeira. Situarei, assim, como o mítico ponto de partida dessa investigação, o trabalho que realizei ao longo de todo o ano de 2010 junto à equipe de emergências do *Centro de Salud Mental Dr. Arturo Ameghino*, em Buenos Aires – intercâmbio referente ao primeiro ano da especialização em atendimento clínico na Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS.

Orientado pela teoria psicanalítica, o serviço de emergências desse Centro funciona diariamente, conta com uma equipe rotativa em regime de *guardia* (plantão) e organiza-se unicamente a partir da escuta do que implicam as urgências e emergências em saúde mental sem qualquer intervenção psiquiátrica ou medicamentosa. Da imersão no cotidiano nesse trabalho, duas “cenas” ganham destaque por conterem a potência de um enigma que precisaria ser retomado, trabalhado e reinventado:

Cena 1: “Nem tudo o que emerge, urge” - revela o apontamento discreto de um bloco de notas guardado como recordação daquela experiência. “Nem tudo que emerge, urge e nem tudo o que urge é algo que *imergiu*” - prosseguem os rabiscos que, rápidos, tentavam registrar o que não podia ser compreendido naquele momento.

Era assim que Élica Fernández - uma psicanalista argentina bastante reconhecida por seu trabalho clínico com situações-limite - enunciava, durante uma supervisão naquela fria tarde do inverno portenho, algumas possíveis diferenças conceituais entre a urgência e a emergência. No texto recomendado ao final da supervisão, um desdobramento mais acessível: as emergências implicam a aparição de algo novo, descontínuo, o que muitas vezes resulta numa profunda angústia. Não é isso, afinal, o que se espera do ato analítico? Que o sujeito do desejo possa emergir, eis o que visa todo ato de uma análise e uma das principais acepções de *emergência* no campo conceitual da teoria psicanalítica.

Da urgência, por outro lado, fala-se a partir de uma impossibilidade: nela, o sujeito encontra-se impossibilitado de entrar nos “desfiladeiros do significante” (FERNÁNDEZ, 2004, p. 40). A urgência é como um beco sem saída, uma clausura na qual o sujeito ingressa pela perda das sustentações fantasmáticas e identificatórias que lhe outorgavam um lugar

possível no mundo do significante. O *sem saída* dessa condição, note-se, é relativo à vacilação dos efeitos que o uso da palavra têm: caído do Outro, actings e passagens ao ato são algumas das saídas possíveis a um sujeito que precisa ser mais escutado do que interpretado e a quem, sobretudo, o analista deve oferecer uma *presença*.

A clínica psicanalítica da urgência não é, pois, a mesma da urgência médica. Se o médico deve regular a pressa e o tipo de sua intervenção de acordo com a gravidade daquilo que lhe revela um paciente muitas vezes em risco, a psicanálise, por outro lado, sugere uma intervenção que implica a pressa e, simultaneamente, a *pausa*. Pausa que nada mais é do que o *intervalo* no qual algo poderá *emergir*. A esse algo que emerge denominaremos *saber*. Mas no que consiste o saber e qual é a condição de sua emergência?

Cena 2: Numa supervisão de equipe, Marta Geréz Ambertín interpreta a passagem ao ato de um paciente como uma “oferta sacrificial”. Dias atrás, sob o comando de uma voz, ele cortara o dedo polegar da mão utilizada para escrever cartas anônimas que depositava nas caixas de correspondência de apartamentos cujos moradores desconhecia. Na consulta que a irmã solicitara, revelou que se encontrava sem saída: o ato fora a via extrema pela qual cessou de escrever “cosas feás, demoníacas”. Nos prontuários encontrados, uma história clínica rica de detalhes e repleta de considerações interessantes.

Referência sempre presente nas indicações de leitura dos seminários realizados pela equipe de emergências do Ameghino, Ambertín é reconhecida por conta de sua exaustiva discussão sobre os conceitos de culpa e dívida em psicanálise. A insistência no tema, não nos parece gratuito, rendeu-lhe um apelido: “Estoy siendo llamada de ‘la culpóloga’ por los brasileños” - diz na apresentação de um dos simpósios do último congresso organizado pela Associação Universitária de Psicopatologia Fundamental<sup>1</sup>. Arrancando o riso da platéia - como aconteceria em muitos outros momentos - ela reconhece: “Hablo mucho de eso”. De fato.

Autora dos livros “Las voces del superyó”, “Imperativos del superyó”, “El superyó na clínica freudo-laciana” e “Entre deudas y culpas, sacrificios”, Ambertín propõe, basicamente, que a culpa e a dívida estão na origem do mal-estar ineludível a todo ser de linguagem. Se isso não chega a ser algo original no interior da teoria psicanalítica, no Congresso referido acima, entretando, ao persistir em seus argumentos anteriores, a autora

---

<sup>1</sup> “Corpo, Saber, Pathos” foi o tema desse Congresso realizado na cidade de Fortaleza/CE, em 2012. “Culpa, sacrificio y superyó” é o título do Simpósio a que fazemos referência. Mais informações em <http://www.fundamentalpsychopathology.org/pagina-simposios-510>.

sugere que o mal-estar na cultura deve ser pensado a partir do que denomina de “tentação sacrificial” (AMBERTÍN, 2012, comunicação oral).

Encontrar os conceitos de culpa e dívida associados ao mal-estar na cultura pareceu-me bastante familiar. Mas se num primeiro momento a expressão “oferta sacrificial” despertou meu interesse e aproximou-me da autora, a associação entre mal-estar na cultura e “tentação sacrificial” motivou-me a avançar na leitura dos autores que Ambertín citava para sustentar o seu argumento e interrogar - desde as fontes originais, portanto, - o significante “sacrifício” que reaparecia na fala de Ambertín. Por um lado, então, interessava-me a forma fluida, livre e metafórica das exposições de Ambertín; por outro, no entanto, algumas de suas articulações teóricas começavam a provocar certo estranhamento e curiosidade. Para melhor situar a razão desse movimento de aproximação e distanciamento da autora é preciso situar algumas de suas ideias.

Para Ambertín (2008), as investigações antropológicas revelam que não há povo que se tenha privado da crença em seres sobrenaturais. Assumindo em maior ou menor medida a forma dos humanos, a esses deuses ou poderes que transcendem o homem caberia, em última instância, a tarefa de dominar aquilo sobre o qual o humano não tem controle; essa personificação, note-se, corresponderia à maneira encontrada para que, desde o lugar terreno, o homem pudesse estabelecer relações recíprocas com o além. Assim, para suportar e mesmo controlar a ameaça daquilo que lhe subjuga, o homem teve de criar as vias pelas quais fez chegar os seus pedidos a tais seres e também aquelas pelas quais seria possível render-lhes os agradecimentos pela ajuda prestada. As práticas sacrificiais seriam, então, apenas uma das formas que esse intercâmbio assume e formariam parte, num primeiro e apressado olhar, das tentativas de apaziguar as forças que ameaçam a existência com a possibilidade da aniquilação.

Com o avanço das descobertas da ciência, prossegue a autora, a relação do homem com aquilo que ele não controla foi profundamente abalada. O progresso da razão científica, entretanto, mostrou-se insuficiente para que a ameaçadora potência daquilo que escapa ao controle do humano deixasse de atemorizar; se é assim, ainda que seja preciso reconhecer a alteração produzida pelo discurso da ciência produziu na relação entre o homem e aquilo que está para além dele, não é possível que desconsideremos que algo dessas “antigas práticas” mantêm-se, ainda, em vigência: elas apenas ganham, a cada época, uma outra configuração e um outro significado.

Para Ambertín, então, o psicanalista é uma testemunha privilegiada dessa transformação pela qual o homem passa a relacionar-se com a transcendência e é na escuta

clínica que isso se revela. Trata-se de um tipo muito peculiar de “ofertas” que visam ao referido intercâmbio: elas são privadas e se apresentam na forma enigmática dos acidentes, dos fracassos e dos sintomas; não se excluem, também, as situações mais graves, aquelas que colocam a vida em risco; são, em última instância, motivadas por algo que o sujeito desconhece. Nada disso poderia ser afirmado, entretanto, se não partíssemos de um pressuposto. Qual? O de que no Ocidente são verificadas, cada vez mais, “prácticas sacrificiales vaciadas de mitos e rituales y, por eso mismo, desacralizadas y envejecidas” (AMBERTÍN, 2008, p. 17).

Até aqui, segundo nossa leitura, Ambertín utiliza-se de analogias construídas a partir de conceitos antropológicos e religiosos para referir-se ao que Freud identificou como o característico da neurose. Afinal, não foi pelos sintomas, fracassos e torpezas que Freud formulou a teoria de um sujeito que sacrificava, de forma “dessacralizada”, algo importante para si?

Se as metáforas utilizadas por Ambertín para interpretar alguns fenômenos clínicos foram, como já observado, de grande valia para que buscássemos na antropologia alguns conceitos que viriam a sustentar nossa pesquisa, aos poucos, no entanto, passamos a distanciar-nos da autora e a investir num percurso próprio em relação às questões que nos mobilizavam. O que segue, então, corresponde ao esforço por reler a associação que Ambertín estabelece entre o mal-estar na cultura e o que denomina de “tentação sacrificial” e interrogar se a restituição da verdade no campo do saber – operação que caracteriza a invenção freudiana - não pode ser vista como uma resposta ética da psicanálise a esse tipo específico de sacrifício que Freud teria identificado em sua escuta. A definição antropológica do sacrifício ritual será, entretanto, necessária à interrogação do que Ambertí reconhece como tentação “sacrificial”.

## 1.2 METODOLOGIA

Se a ficção é a construção de um *só-depois*, direi que essas duas “cenas” guardam consigo uma parcela significativa da importância desse intercâmbio para minha formação e que, por isso mesmo, merecem, no *agora*, ocupar um lugar de destaque nessa breve versão que ficciona a “origem” desta pesquisa. Mas como toda ficção só se produz a partir de elementos significantes que emergem através de uma motivação desconhecida - eis o que Freud constatou ao solicitar que o sofrimento que lhe pedia escuta “falasse” - parece

fundamental, então, destacar o caráter da determinação inconsciente do que motiva e organiza a condução deste escrito.

Pesquisar em psicanálise é, muitas vezes, deparar-se com a angustiante espera que se interpõe entre um ponto razoavelmente estável para o pensamento e um outro que não se anunciava como possibilidade no início da jornada. Tal como uma viagem, então, a pesquisa psicanalítica progride a partir de um roteiro incapaz de predizer o que se vai encontrar ao final do percurso e é porque as míticas primeiras interrogações se transformam e se desdobram em outras tantas ao longo da investigação que o método só pode ser pensado a partir do que a escrita acaba por decantar. Isso não significa, no entanto, que a pesquisa psicanalítica desconsidere a existência de qualquer enquadre, mas sim que o pesquisador, da mesma forma como o analisando, encontra-se submetido às leis que regem as possibilidades e os limites inerentes ao saber. Seria impossível, aliás, que os lugares de analisando e de pesquisador estivessem dissociados numa pesquisa que se oriente pelo método psicanalítico, pois como bem nos lembra Caon, a pesquisa psicanalítica é como uma espécie de refundação teórica de algo que se inicia na experiência de uma análise, portanto, o analisando “é o pesquisador psicanalítico por excelência” (CAON, 1999, p.55).

O ensaio, forma escolhida para conduzir a discussão a que nos propomos, traz consigo a leveza e a liberdade contidas na noção de que o saber se define pela impossibilidade de totalização. Tal como as formações do inconsciente, portanto, a produção ensaística é fragmentária e reconhece a sua impotência diante do impossível que é a verdade. É um semi-dizer, portanto.

## 2. “SACRIFÍCIO”: A DIMENSÃO LINGUÍSTICA, O SISTEMA, A VERSÃO FREUDIANA E O CRIME PRIMEVO

### 2.1 “SACRIFÍCIO”: DIMENSÃO LINGUÍSTICA

No dicionário encontramos as seguintes definições para o vocábulo “sacrifício”: (1) Ação ou efeito de sacrificar; (2) Oferenda ritual a uma divindade que se caracteriza pela imolação real ou simbólica de uma vítima ou pela entrega da coisa ofertada; (3) Renúncia voluntária a um bem ou a um direito; (4) Ato de abnegação, inspirado por um veemente sentimento de amizade ou de amor; (5) Privação, voluntária ou involuntária, de uma coisa digna de apreço e estima; (6) Risco em que se põem os próprios interesses para interesse de alguém ou de alguma coisa; (7) Constrangimento, sofrimento (HOUAISS, 2009, p. 1692).

Emile Benveniste, em “Vocabulário das instituições indo-europeias”, destaca a curiosa dupla face da palavra latina *sacer*. Em latim, *sacer* – “sagrado” em português - quer dizer “consagrado aos deuses” e, ao mesmo tempo, “impuro, maldito” (BENVENISTE, 1995, p. 189). Essa dupla valência de *sacer* mantém-se no vocábulo “sacrifício” (*sacer + facere*): “tornar sagrado”, “tornar impuro”.

### 2.2. O “SISTEMA” SACRIFICIAL

No ensaio que publicam em 1899, Hubert e Mauss definem o sacrifício como um “sistema no qual algo que é consagrado serve de *intermediário* entre o sacrificante e a divindade à qual o sacrifício é endereçado”. Baseada no estudo minucioso e bem documentado do hinduísmo e do judaísmo, a análise dos autores permite extrair o esquema geral do ritual sacrificial através de um “prelúdio” – a entrada -, um “drama” - a destruição do objeto e uma “conclusão” - a saída” (HUBERT; MAUSS, 2005, p. 15, grifo nosso).

O destaque dado ao objeto consagrado como um intermediário no rito sacrificial ressalta que é pela consagração que o homem e a divindade podem relacionar-se. Dito de outra forma, homem e deus não estão em contato imediato e se é assim, “o sacrifício deve ser distinguido dos fatos designados como ‘aliança pelo sangue’, um tipo de relação que coloca vida humana e divindade numa fusão direta” (HUBERT; MAUSS, 2005, p.17). Com isso, chega-se, então, à seguinte fórmula geral: “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de um objeto modifica o estado da pessoa moral que o efetua” (Mauss, *ibid.*, p.19). Observemos, com isso, que diferentemente de uma simples oferenda, o objeto do

sacrifício é sempre um objeto “consagrado”, o que só se obtém por sua destruição. É por esse motivo, então, que esse objeto será denominado “vítima” e aquele que o consagra, sacrificante.

Ao finalizarem o seu ensaio, Hubert e Mauss fazem uma observação que nos será de grande valia. Reconhecendo que originalmente o sacrifício é uma ação sagrada e pertencente ao domínio religioso, a dimensão da renúncia e da abnegação acaba por inscrevê-lo num sistema geral de trocas<sup>2</sup> em que se visa, em última instância, o estabelecimento da *reciprocidade*. Nesse sistema, note-se, os contratantes não são exclusivamente o homem e a divindade, mas todos aqueles que se encontram na obrigatoriedade de dar prosseguimento à circulação dos dons:

Em todo sacrifício há um ato de abnegação, pois quem se sacrifica se priva e se dá. Essa abnegação lhe é mesmo freqüentemente imposta como um dever. (...) Mas essa abnegação e essa submissão não deixam de ter um lado que muitas vezes se oculta: *se o que sacrificante dá alguma coisa, ele dá, em parte, para receber*. O sacrifício se apresenta, então, sob um duplo aspecto: é um ato útil e uma obrigação. O desinteresse se mescla ao interesse. Por isso ele foi freqüentemente concebido sob a forma de um contrato. (...) Quantas crenças e práticas sociais que não são propriamente religiosas se encontram em relação com o sacrifício! Tratamos sucessivamente da questão do contrato, da redenção, do castigo, da dádiva, da abnegação, das idéias relativas à alma e à imortalidade que são ainda a base da moral comum. Isso comprova a importância da noção de sacrifício para a sociologia". (HUBERT; MAUSS, 2005, p. 95, grifo nosso)

Ao inscrever o sacrifício no sistema geral das trocas, Mauss, então, privilegia a significação do intercâmbio entre o sacrificante e o contratante ao qual se destina a oferta sacrificial: renuncia-se a algo para receber uma outra coisa de igual ou maior valor, tal como determina a lei do sistema de circulação das dádivas. Retenhamos esse princípio e retornemos à afirmação de Ambertín acerca do sujeito das “práticas sacrificiais dessacralizadas” que Freud reconheceu em sua escuta para perguntar: a autora estabelece uma analogia entre os sacrifícios ritualísticos nos quais uma vítima é ofertada a uma divindade e as ofertas privadas de um sujeito distanciado dos rituais estudados pela

---

<sup>2</sup> Veremos, na seqüência, de modo mais detalhado, a teoria de Mauss sobre o sistema do dom.



antropologia? Se a resposta for afirmativa, quem é o sacrificante e qual é o objeto do sacrifício? A quem se dirige a oferta sacrificial e qual é o seu propósito?

### 2.3. SACRIFÍCIO: INDICAÇÕES FREUDIANAS

Freud, em *Totem e Tabu*, faz um elogioso comentário a uma consideração de Robertson Smith (1889), pesquisador que investigou as práticas religiosas coletivas nas sociedades ditas “arcaicas”. Com Smith, diz Freud, podemos observar que na transição do sistema totêmico ao sistema religioso o termo “sacrifício” perde o seu caráter de “acto de sociabilidad entre la deidad y sus adoradores” e passa a carregar o sentido de “renúncia” (FREUD, 1913 [1912]/1980, p. 135).

O festim sacrificial característico do totemismo - prossegue - configura-se como uma cerimônia coletiva em que se afirma a dependência mútua entre os indivíduos e na qual, simultaneamente, reafirma-se o pedido de proteção que esse coletivo endereça aos deuses. Com o advento do sistema religioso, no entanto, “el sacrificio es un autodespojo” (FREUD, 1913 [1912]/1980, p. 135) - algo que Freud já havia afirmado em “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901) e em “El interés por el psicoanálisis” (1913) ao tratar de “acciones sacrificiales” cotidianas como formas de renúncia de algo que tem valor para determinado sujeito. Utilizando-se das observações de Smith acerca do sistema totêmico e valendo-se, então, da significação religiosa que se impregna no termo “sacrifício”, Freud constrói uma interpretação psicanalítica para essas “ações sacrificiais” que a clínica psicanalítica testemunha em seu cotidiano. No texto “Los actos fallidos” (FREUD, 1916/1978, p.69), encontramos como que um resumo através do que se enuncia pela leitura de Freud. Diz ele:

(...) ciertas cosas pueden estar condenadas a perderse sin que su valor haya desmerecido nada; por ejemplo, cuando existe el proposito de *ofrendar* algo al destino para defenderse contra otra pérdida temida. *Según nos dice el análisis, tales exorcismos<sup>3</sup> del destino son todavía muy*

---

<sup>3</sup> Essas “oferendas” ou “autocastigos” - como denominara anteriormente - diferem, assinala Freud, de atos-falhos: diferentemente das formações do inconsciente, elas não conduzem à implicação subjetiva e são tomadas como alheias por um sujeito que não se decifra a partir do saber que elas comportam. Não desconsideramos que a possibilidade da construção de um saber implicado acerca dessas “imposições do destino”, “auto-despojos” e “torpezas” é referente à condição do sujeito neurótico; é sobre esse sujeito que nossas considerações incidem.

*frecuentes entre nosotros; por eso muchas veces nuestra pérdida es una renuncia, un sacrificio* (grifo nosso).

Segundo nossa leitura, associar essas perdas a “oferendas” implica: 1) considerar que as “ações sacrificiais” podem ser observadas fora de rituais; 2) assumir que as “ações sacrificiais” podem ganhar uma significação no interior da teoria psicanalítica e 3) supor que, desde a leitura da psicanálise, elas conservam a significação religiosa da renúncia e se associam ao particular tipo de *intercâmbio* que se dá entre formas tão dissimétricas como podem ser o sujeito da ação sacrificial e o que Freud reconhece como “destino”. Com isso, então, à pergunta elaborada no subitem anterior – “qual o propósito dessas ações?” – formularemos uma hipótese: da mesma forma como as práticas ritualísticas, essas ações visam, fundamentalmente, à tentativa de reafirmar um *laço*. Mas com o quê/quem?

#### 2.4. PARRICÍDIO PRIMEVO E LEI SIMBÓLICA

No mito que Freud constrói em *Totem e Tabu*, o *Urvater* é a figura imprecisa que metaforiza o império do capricho sob o qual se vive quando a lei simbólica não se faz valer. Mítico porque único não submetido à castração, o *Urvater* é a maneira como Freud pode pensar o “evento” de que resulta o ordenamento simbólico entre a fratria.

Ao tomar alguns autores que se envolveram com o problema da relação entre totemismo e exogamia, Freud dá especial atenção aos estudos de Smith. Segundo Smith, no sistema totêmico, o animal sacrificado para o banquete que reafirmava a comunhão entre os integrantes de uma comunidade e entre a comunidade e sua divindade - seu totem - era tratado como parente, como membro da mesma linhagem. Por algum motivo, somente pelo banquete sacrificial é que era obtida a comunhão sagrada.

Ao propor o totem - adorado e sacrificado - como um substituto do pai, Freud ingressa, então, num campo que corresponde propriamente ao da investigação psicanalítica e separa-se dos caminhos tomados pelos pesquisadores a que teve acesso pra a construção de seu mito. Para isso, no entanto, teve, antes, de recorrer à horda primordial darwiniana - na qual o macho mais forte, por manter pela força seus rivais à distância, dispunha de todas as fêmeas. Ainda que observe que “ese estado primordial de la sociedad no ha sido observado en ninguna parte”, o “Un día” utilizado para referir-se ao assassinato do *Urvater* (FREUD, 1913/1978, p. 143) é imagem mítica utilizada por Freud para apontar a descontinuidade entre o mundo do pai ciumento e glutão e aquele que advém, pelo assassiatio, como Nome.

O pacto<sup>4</sup> entre os irmãos para assassinar o pai corresponde, desse modo, a uma aliança contra um lugar que é de exceção: depois do assassinato, constituída a fratria, nenhum deles deverá dispor de todas as mulheres - ainda que isso possa ser almejado e reste como uma inscrição na subjetividade. Observa-se, então, que “el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida” e o que antes era impossibilitado pela existência do Urvater, agora está proibido porque “ellos mismos se lo prohibieron (...) en la situación psíquica de la obediencia con efecto retardado” (FREUD, 1913, p.145).

Temos, assim, que tanto o totem temido e sacrificado do sistema totêmico quanto o deus do sistema religioso são, para Freud, substitutos da figura do pai onipotente que os irmãos assassinam, razão pela qual as religiões, tal como afirma ao final do texto, constituem-se a partir da tentativa de a fratria órfã liberar-se do sentimento de culpa que advém do crime perpetrado. Se o totemismo, então, fez do totem o primeiro representante desse pai todo-poderoso amado e odiado, no cristianismo – diz Freud -, mais do que em nenhuma outra religião, Deus recobrará a sua aparência humana e uma vez mais, pelo sacrifício do filho que não é senão também Deus-Pai, repete-se o circuito crime - culpa – expiação – crime.

Acentuando que a força ética da refeição sacrificatória pública repousava na antiga significação de comer e beber juntos como confirmação de companheirismo e obrigações sociais mútuas, Freud agrega à consideração de Smith que se o banquete totêmico precisava ser constantemente repetido era porque a comunhão que dele advinha restringia-se ao tempo em que a comida permanecia no corpo. Ao considerar o pai como substituto do totem, Freud não altera a leitura que faz do motivo pelo qual os festins totêmicos precisavam ser repetidos, mas transpõe a lógica dessa repetição às “oferendas” que o indivíduo apartado do ritual coletivo do banquete fará por devoção ao *pai*. Mas como Freud chega aí?

Se é necessário renovar o pacto na festa e novamente elaborar o luto pelo pai é porque algo do pai terrível não se converte em aliança fraterna: há um resto que a instituição da fratria não pode assimilar. Em outras palavras, “nem todo” o Urvater se transforma no pai simbólico. O sacrifício, então, aparece em Freud como o ato que os irmãos uma vez mais precisam repetir no intento de inscrever o que resta do pai primordial:

---

<sup>4</sup> Da mesma forma como não poderíamos considerar o assassinato do pai primevo como decorrência de um “ato” – não há ato antes da lei simbólica – o “pacto” entre os irmãos, da mesma forma, não teria ocorrido se a lei já não estivesse em vigência. Eis o caráter mítico da narrativa freudiana que nos aponta para um pai que está morto desde sempre.

El significado que el sacrificio ha adquirido en términos universales reside justamente en que ofrece al padre el desagravio por la infamia perpetrada contra él en la misma acción que continúa el recuerdo de esa fechoría<sup>5</sup> (FREUD, 1913/1978, p. 28).

O sacrifício começa, assim, a ganhar uma significação no interior da teoria psicanalítica a partir do mito freudiano: buscando reassegurar o acordo que proíbe o lugar da exceção, uma vez mais os irmãos precisam ofertar algo ao pai pelas vias do sacrifício na tentativa de inscrever o que não se inscreve no laço. Mas como transpor a significação totêmica do sacrifício ao sujeito dessas “ações sacrificiais” que Freud identifica em sua escuta?

Como ressaltado ao final desse mesmo texto por Freud, a experiência psicanalítica do “homem individual” nos ensina com uma ênfase particular que “dios tiene por modelo el padre” e que “dios en el fondo no es más que un padre enaltecido” (FREUD, 1913/1978, p. 149). Essa afirmação, ademais de nos remeter ao Urvater como a figura que abre a série criacionista que resultará nas divindades do sistema religioso implica, para Freud, todo um trabalho posterior necessário à desidealização do pai como condição de acesso ao desejo. Esse pai ideal, tal como veremos na sequência, corresponde a um lugar de exceção. Não se trata, portanto, de um ser adorado e reconhecido por suas virtudes ou qualidades nobres, mas sim de uma figura que estaria de posse daquilo que ao sujeito lhe falta.

O diálogo de Freud com Smith, penso, constitui uma valiosa indicação à leitura psicanalítica do sacrifício, pois o que Freud sugere é que ainda que tenha sido associado a “renúncia”, o que a escuta clínica testemunha não se distancia da significação sagrada da comunhão – uma comunhão que se estabelece não mais entre o homem e o seu totem, mas entre o indivíduo da renúncia e do auto-despojo que se produz no interior do sistema religioso (o sistema no qual a psicanálise está inserida) e o pai. O autocastigo e o autodespojo observados com tanta frequência na vida cotidiana e na clínica estão dirigidos ao “destino” – termo que mascara, pelo anonimato, o real do pai violento que não cessa de solicitar uma oferenda que pode até mesmo chegar a ser um pedaço do corpo do sujeito.

Com Lacan, veremos, o sacrifício pode ser interpretado a partir da posição do sujeito diante do Outro: se na psicose o sujeito encontra-se diante de um Outro terrorífico e gozador,

---

<sup>5</sup> O sacrifício, assim, remete tanto à organização simbólica como ao que está em posição de exclusão interna a ela: o real. O domínio do sacer, diz Benveniste, “é um domínio separado pela disposição mesma dos lugares. Tornar ‘sacer’ consiste numa espécie de separação, de tirar algo do domínio do humano por uma união ao divino” (BENVENISTE, 1995, P.189). O sacrifício supõe, assim, uma separação do que é sagrado do domínio do que é profano, mas ao mesmo tempo é um intento de estabelecer um laço entre esses dois campos.

um Outro que exige oferendas – como no caso do paciente que corta o dedo numa “oferta sacrificial” - na neurose, por outro lado, pela operação do significante  $S(A)$ , o sujeito encontra a possibilidade sustentar a interrogação acerca do desejo do Outro – um Outro em falta e por isso, desejante – ou incorrer na “tentação sacrificial” de ofertar-se como o objeto que tamponaria essa falta. Nessa posição, o sujeito renuncia à possibilidade de construção de um saber que o represente no campo do Outro e, por conseguinte, à sua condição de sujeito de desejo.

### 3. “SACRIFÍCIO”: INDICAÇÕES LACANIANAS

Nosso intento, aqui, é situar a proximidade de Lacan com as teorias de Marcel Mauss e Lévi-Strauss e começar a lançar as bases para sustentar que o sacrifício, na teoria lacaniana, coloca em quetão os paradoxos que envolvem o laço com o Outro. Para isso, neste capítulo, vamos bucar nesses autores algumas definições do campo da antropologia que são utilizadas por Lacan em seu ensino e identificar, no capítulo seguinte, como alguns desses conceitos se inscrevem nas discussões próprias à psicanálise. Quando chegarmos no capítulo 4, estaremos de posse do que se faz necessário para interrogar a seguinte afirmação de Lacan, encontrada no seminário *A Angústia*: “Les diré brevemente que el sacrificio no está en absoluto destinado a la ofrenda ni al don, que se propagan en una dimensión muy distinta, sino a la captura del Otro en la red del deseo” (LACAN, 1962-1963, P.299).

#### 3.1. MARCEL MAUSS E A TEORIA DO DOM

Marcel Mauss, em “Ensaio sobre a dádiva” (1950/2003) descreve a forma como se dão as trocas nas sociedades arcaicas e interroga a razão que as organiza. De acordo com o antropólogo, tais sociedades estabelecem um tipo de intercâmbio baseado em “doações recíprocas” e, por isso, diferenciam-se daquelas em que o trocar é regido pela lógica da “transação”. Por doações recíprocas entende um tipo de troca dotada, a um só tempo, de significações sociais, econômicas, religiosas e até mesmo mágicas, ou seja, irredutível à simples permuta de objetos. Os “contratantes”, prossegue, não são indivíduos, mas “pessoas morais”: clãs, tribos ou famílias (MAUSS, 1950/2003, p. 171) e o que se troca não são exclusivamente “bens e riquezas, coisas úteis economicamente”; são, antes de tudo, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças e festas”, sendo o mercado apenas um dos momentos e a circulação de riquezas não mais do que o movimento de um contrato cujos termos implicam uma natureza “bem mais geral e bem mais permanente” (MAUSS, 1950/2003, p.191).

Toda doação, assim, pressupõe um retorno: aquele que recebe fica obrigado a devolver algo de igual ou maior valor. Isso não implica, ressalte-se, uma vantagem de tipo econômico, mas constitui a via régia pela qual se coloca em circulação o que tem valor nas sociedades marcadas por esse tipo de troca. O dom é, então, revela-nos Mauss, esse sistema mediante o qual as “prestações e contraprestações” se estabelecem sobretudo “de forma voluntária por meio de regalos e presentes”, muito embora sejam, no fundo, “rigorosamente

obrigatórias” (MAUSS, 1950/2003, p.191). Dito de outro modo, se não há dom sem a atitude voluntária, não se pode dizer, no entanto, que ele não constitua um sistema cujos termos implicam uma prática necessária e que pode ser dividida em duas categorias. Na primeira, a obrigatoriedade dessas trocas simplesmente coloca a circular os elementos do dom de modo que, através dessa circulação, conserve-se a expectativa de que eles sejam aceitos e devolvidos depois de algum tempo, não havendo, portanto, qualquer motivação que envolva o prestígio ou a rivalidade no movimento do dom e do contra-dom. A segunda, por outro lado, corresponde àquela em que algo da ordem da confrontação, da competição e até mesmo da humilhação pode ser observado. O que se nota aqui é, então, uma peculiar forma de intercambiar na qual um dos contratantes força o outro - ou os demais - a não poder devolver. Vejamos como.

Na ocasião de uma festa, por exemplo, pode ser que o chefe de uma tribo disponha frente aos integrantes de uma outra toda a riqueza que fora acumulada durante um certo período e se mostre, diante dela, decidido a doar ou a destruir esses bens. Se considerarmos a disposições do sistema de trocas revelado anteriormente, a tribo que receberá o dom - ou, no caso de a riqueza ser destruída, presenciar a sua aniquilação -, encontrar-se-á obrigada retribuir. Caso isso não seja possível - porque ela não dispõe de tamanha ou maior riqueza, por exemplo - sentir-se-á fortemente humilhada e até mesmo poderá ser punida em decorrência da grave infração que constitui a interrupção do movimento organizador do sistema. Nota-se, por isso, que o objetivo central desse tipo de intercâmbio não é senão o de impelir o outro a uma dívida impagável e, fundamentalmente, *contraída com as obrigações que a reciprocidade implica* e só em segunda instância com a figura do outro contratante.

Observemos, no entanto, que se a lógica das trocas implica contratantes que tanto podem ser indivíduos quanto uma coletividade e, tal como assinalado, que não é com os indivíduos ou as coletividades que a dívida se propaga (e sim com o próprio sistema do dar, do receber e do retribuir), deve ter havido um tempo em que, antes de contratar com um outro (ou outros), foi necessário contratar com os deuses e com os espíritos dos mortos, os verdadeiros proprietários dos bens do mundo (MAUSS, 1950/2003). Ora, se o que circula como dádiva pertence e ao mesmo tempo não pertence a cada um dos envolvidos no processo da circulação dos dons, Mauss verá na prática religiosa do sacrifício a possibilidade de incluir, nas trocas, esses contratantes cuja natureza específica impossibilitaria o ingresso no circuito tal como se procede no mundo dos humanos - um mundo propriamente humano porque justamente fundado no intercâmbio de dádivas.

### 3.2. O RETORNO DE LÉVI-STRAUSS A MAUSS

A leitura de Lévi-Strauss da teoria do dom é elogiosa, por uma parte, e crítica, por outra. Do lado do elogio, como podemos observar em *Introdução à obra de Marcel Mauss* (texto de Lévi-Strauss que serve de introdução ao livro *Sociologia e Antropologia*, de Mauss - 1950), encontramos o reconhecimento ao fato de Mauss, já em seus primeiros estudos<sup>6</sup> empenhar-se por estabelecer o estatuto da magia segundo parâmetros que fossem o da linguagem. Isso é o que, de acordo com Lévi-Strauss, permite situar a sua obra como um ponto de descontinuidade para o pensamento etnológico e até mesmo para a pesquisa em ciências sociais (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Neste fragmento, Lévi-Strauss expõe as razões pelas quais considera a obra de Mauss um divisor de águas:

Pela primeira vez, o social cessa de pertencer ao domínio da qualidade pura - anedota, curiosidade, matéria de descrição moralizante ou de comparação erudita - e torna-se um sistema, entre cujas partes pode-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades. São primeiramente os produtos da rivalidade social (técnica, econômica, ritual, estética ou religiosa) -, ferramentas, produtos manufaturados, produtos alimentares, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danças e mitos - que se tornam comparáveis entre si pelo caráter comum que todos possuem de serem transferíveis, segundo modalidades que podem ser analisadas e classificadas e que, mesmo quando parecem inseparáveis de certos tipos de valores, são redutíveis a formas mais fundamentais, estas gerais. Aliás, eles não são apenas comparáveis, mas com frequência substituíveis, na medida em que valores diferentes podem se substituir na mesma operação. (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p.30).

Se foi possível a Mauss ir além dos dados brutos observados é porque, como dirá Strauss, ele estava dominado por uma certeza de ordem lógica que lhe indicava ser a troca o fundamento comum do conjunto total de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Ocorre, no entanto, que mesmo estando seguro de que a observação empírica não lhe poderia revelar o que sustenta e impulsiona o sistema, Mauss deixou de reconhecer no dar, no receber e no retribuir os elementos aparentes de uma estrutura que se oculta, uma estrutura

---

<sup>6</sup> Os primeiros estudos de Mauss são publicados no final do século XIX. São contemporâneos, portanto, às primeiras publicações de Freud.



significante. Vejamos como isso se dá a partir de um relato que descreve o sistema que apresentamos acima. Diz a Mauss um integrante de uma tribo da Polinésia:

Vou falar do hau. O hau não é de nenhum modo o vento que sopra. Imaginem-se possuindo um artigo determinado (taonga) e que me dão sem que acordemos um preço. Não chega a haver comércio. Esse artigo eu dou a um terceiro que depois de passado algum tempo decide retribuir (utu) e assim me dá algo na forma de um presente (taonga). O taonga que ele me dá é o espírito (hau) do taonga que eu recebi primeiro e que dei a ele. (...) Hei de devolvê-los porque são o hau do taonga que recebi”. (MAUSS, 1950/2003, p. 198)

A dificuldade de Mauss, sustenta Lévi-Strauss, começa quando o movimento de circulação das dádivas é justificado por uma “virtude” que seria “inerente” a elas. Essa virtude - o *hau* - não existe objetivamente como uma propriedade física dos bens trocados, já que eles também circulam na forma de “dignidades, cargos, privilégios, cujo papel sociológico é, no entanto, o mesmo que o dos ditos bens materiais” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 35). Será, pois, em relação à significação do *hau*, o “espírito” dos *taonga*, que Lévi-Strauss discordará de Mauss e avançará em direção a algo que é propriamente seu: o *hau*, distinto de uma suposta propriedade das coisas intercambiadas, nada tem a ver com a força mística, misteriosa, mágica que se impregna nos objetos de dom, os *taonga*. O *hau* não vem dos Deuses; é, antes, um *símbolo*.

Ora, o que Lévi-Strauss nos aponta é que no momento mais decisivo - o de reduzir a concepção indígena a elementos mínimos para, assim, atingir uma “realidade subjacente” – Mauss foi tomado de uma hesitação que lhe impulsionou a estabelecer uma teoria da realidade do que observava e não o “quadro da teoria” do que notava em suas observações (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p.35). Nessa claudicação, tomado pelas significações dos povos que observa, Mauss percebe o *hau* como a razão última da troca e desconsidera que ele não é senão a forma consciente pela qual determinada sociedade concebe algo de uma natureza inconsciente e cuja razão está alhures. Faltou a Mauss, segundo Lévi-Strauss, considerar que qualquer teoria se define, nada mais nada menos, como uma via de acesso através da qual o investigador adentra uma realidade que deverá, num movimento subsequente de recuo, ser decomposta para que aquilo que lhe é subjacente possa vir à luz. É por isso, então, que nem mesmo a sensibilidade linguística de Mauss - sensibilidade que lhe

permitiu observar uma única palavra papua e malanésia para designar a compra e a venda, o empréstimo e a tomada de empréstimo - teria sido suficiente para fazê-lo notar que as equivalências percebidas no sistema das trocas não poderiam ser explicadas a partir da investigação da natureza do *hau*, um “mero reflexo subjetivo da exigência de uma totalidade não percebida” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p.33). Nas palavras de Lévi-Strauss,

(...) a troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico (*hau*). É uma síntese imediatamente revelada ao pensamento e pelo pensamento ou, melhor ainda, na linguagem. Essa concepção nos parece ser rigorosamente fiel ao pensamento de Mauss. Na realidade, não é outra coisa senão essa concepção traduzida de sua expressão original em termos de uma lógica simbólica que resume as leis mais gerais da linguagem. (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 33)

Como veremos na última parte deste estudo, o procedimento de Lévi-Strauss para alcançar a natureza esvaziada do *hau* é o mesmo utilizado para ultrapassar a miragem compreensivista dos mitos: trata-se da apreensão de uma estrutura a partir de uma redução de fenômenos a elementos mínimos, uma empreitada possível a partir de noções algébricas e daquelas que surgem com a linguística estrutural de Jakobson.

### 3.3. SACRIFÍCIO EM MAUSS EM LÉVI-STRAUSS

Para Mauss, como já observado, o sacrifício é parte constituinte desse sistema de intercâmbio e visa ao estabelecimento da reciprocidade entre o homem e seus deuses. Diz ele: “essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles” (MAUSS, 1950/2003, p. 205). Uma diferença, no entanto, inscreveria o sacrifício no sistema do dom: diferentemente das demais doações, o sacrifício prevê a destruição do que se oferece, e isso é o que marca peculiaridade da relação entre aquele que dá e aquele que recebe. No sacrifício, a coincidência entre o dar e o destruir transforma o objeto dado em objeto consagrado: ele passa do mundo profano ao mundo do sagrado.

Consagrar - aniquilar o objeto ofertado - é a “forma superior de gasto”, e quanto maior for o gasto naquilo que é doado, maior a possibilidade de réplica por parte da

divindade. O tipo de intercâmbio estabelecido com mortos, espíritos e deuses é, sugere Mauss, um dos mais antigos, pois são eles, com efeito, os “verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo” (MAUSS, 1950/2003, p. 206). Com eles, também, garantiam-se os melhores intercâmbios e corriam-se os maiores riscos na recusa do intercambiar. Desse modo, ainda que a destruição sacrificial esteja diferenciada pelas partes contratantes que envolve, não pode ser excluída do sistema das trocas: enquadra-se no sistema das obrigações recíprocas e supõe uma doação para a qual haverá uma consequente e necessária retribuição. Diferentemente de outros contratantes, os Deuses não correm o risco de se encontrarem impossibilitados de retribuir com um dom ainda maior, algo que pode acontecer entre aqueles que se inscrevem no sistema terreno.

Se Mauss e Lévi-Strauss coincidem em relação à possibilidade de haver intercâmbio entre homens e deuses, é necessário notar que o segundo introduz uma sutil mas importante modificação no que propõe o primeiro. Partindo da ideia de que o sacrifício é uma “operação irreversível” – pois procede à destruição do objeto - Lévi-Strauss prefere tomá-lo muito mais como uma “cilada” aos deuses do que propriamente como um fenômeno que pertence ao sistema organizado das trocas. Mais do que ofertar algo, o que o sacrificante doa é um vazio que a divindade deve preencher no movimento da retribuição da dádiva. A vítima consagrada - objeto ambíguo pertencente a dois mundos - cumpriria o papel de simular a oferta de algo apreciado pelos deuses, e sua destruição operaria uma ruptura que coloca o sacrificante e aquele a quem se oferece o objeto sacrificado em distintas posições um diante do outro. À forma como se procede a mediação entre homens e deuses, portanto, seria preciso acrescentar uma ruptura:

El sacrificio trata de establecer una conexión deseada entre dos dominios inicialmente separados: como lo dice claramente el lenguaje su fin es obtener que una *divindade lejana colme los deseos humanos*. Cree lograrlo ligando, primero, a los dos dominios por medio de una víctima consagrada (objeto ambiguo que, en efecto, pertenece a un mundo como al otro), y después aboliendo este término de conexión: el sacrificio crea, de tal manera, un déficit de contigüidad e introduce, por la intencionalidad de la plegaria, el surgimiento de una continuidad compensadora en el plano en el que la carencia inicial sentida por el sacrificador trazaba por anticipación” (LÉVI-STRAUSS, 1968/1998, p. 327-328).

### 3.4 INTERCÂMBIO E DOM EM LACAN

Entre 1950 e 1960, momento da primazia dos registros do simbólico e do imaginário no ensino de Lacan, o sacrifício associa-se ao dom. O dom, destinado sobretudo à sustentação do intercâmbio, alude ao pacto e à reciprocidade e só pode ser outorgado pelo valor da palavra; surge como correlato do Pai como Nome e implica, em sua circulação, o intercâmbio e a aliança, quer dizer, o pacto pacificador com o pai. O sacrifício, por sua vez, responde à busca, da parte do sujeito, pelos sinais de um lugar que se lhe possa ser concedido pelo Outro:

É a simples indicação desse gozo em sua infinitude que comporta a marca de sua proibição e, para constituir essa marca, implica um sacrifício: o que cabe num único e mesmo ato, com a escolha de seu símbolo, o falo. (...) É preciso, pois, distinguir do princípio do sacrifício, que é simbólico, a função imaginária que se sacrifica a ele, mas que o vela ao mesmo tempo que lhe dá o seu instrumento” (LACAN, [1960], 1966/1998, p. 836- 837).

Referindo-se, aqui, à negativização do falo, Lacan, na esteira do que discutira alguns anos antes, em *A relação de objeto*, diz que é a medida fálica o que possibilita a pacificação subjetiva do sujeito. Para isso, o falo tem de ser elevado ao nível de dom e o sacrifício, então, corresponde à busca, pelo sujeito, de sinais da existência um lugar para si no desejo do Outro.

A dívida simbólica adquirida ao se ingressar no sistema de trocas é abordada por Lacan na sequência quando, referido-se a Lévi-Strauss, Lévi-Strauss, diz que “a troca de laços de aliança” tem os mesmos princípios da instituição do dom e da lei: “eu recebi uma mulher e devo uma filha” (LACAN, 1956-1957, p.146). Dito de outro modo, a dívida simbólica é um avatar do ingresso no mundo das trocas e renúncias do sistema de dons.

Vemos, aqui, Lacan operando um enlace entre dom e sacrifício e associando esses dois termos à castração. Trata-se, como se pode notar, do sacrifício do gozo que o significante imprime ao organismo que acede à condição de corpo pulsional e do recobrimento do objeto de gozo pelo véu do amor: o sacrifício é o necessário ao ingresso na linguagem, da qual depende, então, a circulação dos dons que caracteriza o universo habitado pelo *falasser*. A castração – resultado da eficácia simbólica do Nome-do-Pai, liga desejo e lei e, por isso, institui uma larga cadeia de renúncias e, conseqüentemente, de possibilidades de

troca que se associam à dívida simbólica inconsciente: é preciso devolver o recebido e fazer circular os dons.

Numa analogia à observação de Mauss sobre os verdadeiros propositários dos dons que os homens colocam em circulação – os deuses -, podemos pensar que em Lacan, da mesma forma, a dívida simbólica é o resultado da impossibilidade de o sujeito auto-fundarse: ele está, irremediavelmente, em dívida com o Outro. De Mauss, então, Lacan retém a noção do sistema das trocas simbólicas agregando que os objetos do intercâmbio encontram no falo a condição de suas equivalência. É porque os objetos trocados encontram-se todos em relação a um vazio que eles ingressam na lógica do intercâmbio: o valor advém da pura diferença entre um e outro porque todos estão em relação ao falo, o símbolo do sacrifício do gozo.

A influência da teoria do dom sobre Lacan fica claramente expressa em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998). Nesse momento de seu ensino, a palavra, no campo da linguagem, está intimamente ligada ao dom. Ao final do texto, associando dom e pacto, Lacan afirma que é “no dom da fala que reside toda a realidade” dos efeitos da lei, “pois foi através desse dom que toda realidade chegou ao homem e é por seu ato contínuo que ele a mantém” (LACAN, 1953/1998, p. 323). A lei, aqui, é o que na regulação do intercâmbio do sujeito com o Outro permite que o sujeito escute a sua própria mensagem em forma invertida. Recorro, agora, à citação que encerra esse texto.

Quando os devas, os homens e os assuras lê-se no primeiro Brahmana da quinta lição do Bahrad-aranyaka Upanishad - terminaram seu noviciado com Prajapati, fizeram-lhe esta súplica:

- “Fala-nos”.

- “Da, disse Prajapati”, o deus do trovão. “Haveis-me ouvido?” E os devas responderam:

- “Tu nos disseste: Damyata, domai-vos” - querendo o texto sagrado dizer que as potências superiores submetem-se à lei da fala.

- “Da”, disse Prajapati, o deus do trovão. “Haveis-me ouvido?” E os homens responderam:

- “Tu nos disseste: Datta, dai” - querendo o texto sagrado dizer que os homens se reconhecem pelo dom da fala.

- “Da”, disse Prajapati, o deus do trovão. “Haveis-me ouvido?” E os assuras responderam:

- “Tu nos disseste: Dayadhvam, perdoai” - querendo o texto sagrado dizer que as potências inferiores ressoam à invocação da fala.

Eis aí, retoma o texto, o que a voz divina faz ouvir no trovão: submissão, dom, perdão. Da da da. Pois Prajapati a todos responde: “Vós me ouvistes”. (LACAN, 1953/1998, p. 323-324).

Nessa passagem, ao ser invocado e responder, o deus do trovão estabelece o intercâmbio outorgado pelo dom da palavra com “devas”, “homens” e “assuras”, assegurando-lhes um lugar em sua existência. Dom e pacto entram em circulação pelo valor simbólico da palavra graças à regulação da lei, na medida em que é ela que eleva o falo ao nível de dom: ao ser “elevado à dignidade de objeto de dom”, o falo é aquilo que permite o ingresso do sujeito na “dialética da troca” (LACAN, 1956-1957, p.144). A dívida simbólica adquirida ao se ingressar no sistema de trocas é abordada por Lacan na sequência, quando, referindo-se Lévi-Strauss, diz que “a troca de laços de aliança” tem os mesmos princípios da instituição do dom e da lei: “eu recebi uma mulher e devo uma filha” (LACAN, 1956-1957, p.146). A dívida simbólica é, portanto, um avatar do ingresso no mundo das trocas e renúncias do sistema dos dons.

Segundo Ambertín (2008), nesse momento de seu ensino, Lacan enlaça o dom, o sacrifício e o amor colocando-os em série em torno da castração. Trata-se, aqui, do sacrifício do gozo que o significante imprime ao organismo que acede à condição de corpo pulsional e do recobrimento do objeto de gozo pelo véu do amor: o sacrifício é o necessário ao ingresso na linguagem, da qual depende, então, a circulação dos dons que caracteriza o universo habitado pelo *falasser*. A castração – resultado da eficácia simbólica do Nome-do-Pai, liga desejo e lei e, por isso, institui uma larga cadeia de renúncias e, conseqüentemente, de possibilidades de troca que se associam à dívida simbólica inconsciente: é preciso devolver o recebido e fazer circular os dons.

### 3.5. A RELAÇÃO DE OBJETO

O ser falante, ao fundar-se no encontro do significante com o corpo vivente, sofre uma perda de gozo e no esforço por transpor o que é da ordem da necessidade à palavra – demanda (o que se intercambia, se pede, se dá, se nega) – o significante esvazia o gozo suposto do organismo. Os orifícios do corpo são os lugares privilegiados para o intercâmbio de demandas entre o sujeito e o Outro. Por isso, no intervalo entre sujeito e Outro recortam-se quatro objetos que tanto se ligam à satisfação pulsional quanto simbolizam a perda original. Esvaziamento, nostalgia, ânsia por recuperar o que nunca se teve e recorte do objeto

são operações essenciais de dita perda. A ela articula-se também a função da causa (que transforma o traumático em mobilização e busca) sob a condição de que surja uma imagem que se postule como continente do objeto. É necessário, portanto, que surja um sinal, uma promessa de reencontro. Somente nessas condições há relação de objeto.

Tal funcionamento está sustentado pela lógica fálica que enlaça desejo, amor e gozo. Essa lógica, ressalte-se, transforma uma perda instituinte em algo passível de recuperação. O desejo implica um objeto perdido e um outro objeto a ser alcançado. Mas qualquer objeto a que se acede não é mais do que um substituto, um significante que se por um lado “desmente” a falta de objeto, por outro acaba por reatualizá-la.

A busca, então, produz um encontro e esse encontro, certa satisfação. Dizemos “certa satisfação” porque a insatisfação se faz notar: entre o objeto que se oferece como isca e o objeto *a* existe uma diferença que acabará por reatualizar a castração: a falta volta a possibilitar que a causa se articule e o movimento prossegue.

O nó entre o amor, o desejo e o gozo possibilita na neurose, não só a constituição das relações de objeto mas também uma “encenação” da impossibilidade da estrutura: o objeto que se encontra produz um gozo limitado, é uma parcialidade de gozo. É por esse desencontro que o sujeito mantém, sob certo enquadre, uma relação possível com o real.

## 4. A FRUSTRAÇÃO E O OBJETO DO DOM

### 4.1. A MÍTICA COMPLETUDE PERDIDA

Aristófanes, o terceiro comensal a discursar sobre o amor em “O banquete”, conduz-nos à natureza humana de uma época tão remota que os gregos de seu tempo não poderiam senão estranhar:

“Inteiriça era a forma de cada homem, com o torço redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos; dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só; e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se pode supor”. (PLATÃO, 1977, p. 9)

A condição de seres em tudo duplicados é, como revela Aristófanes, tão necessária ao elogio de Eros que seria ingênuo o discurso sobre o amor que não a levasse em conta. O amor, assim, diz, é como que uma nostalgia na qual se revela o vestígio primordial daquilo que, num tempo perdido, deu origem à atual condição humana.

Tal como uma ata de fundação guarda em seu registro a descontinuidade entre um antes e um depois, o amor revela que o humano se faz da perda de algo que a memória não situa no tempo. A impotência da memória diante da tentativa de recuperar esse escrito fundador não implica, no entanto, um esquecimento: há algo que insiste em não ser esquecido no próprio seio da não lembrança. Eis o paradoxo: nossa natureza se faz da impossibilidade de recuperarmos a ata que nos funda e, ao mesmo tempo, de uma atualização incessante dos termos que a constituíram.

O que o discurso de Aristófanes revela é que, na condição de duplicados, a esses seres foi possível conceber o soberbo pensamento de escalar até os céus e desafiar os deuses. Naquilo que é descrito como uma última e definitiva investida, entretanto, Zeus, irado, intui que a aniquilação dos andróginos suprimiria uma fonte de louvores privilegiada. Motivado, então, por uma decisão que também é matemática, conclui que fossem divididos pela metade, haveria um ganho duplo: além de reduzir a força que a duplicação lhes outorgava, esse mesmo ato seria, também, o meio pelo qual duplicaria em número os seus adoradores. Disso que tem propriamente o estatuto de um corte surgia, então, uma nova e definitiva forma:



desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia, por nada querer fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, esta procurava outra e com ela se enlaçava (...) e assim iam se destruindo. (PLATÃO, 1977, p. 122-123).

Com o ato de Zeus recai sobre a natureza humana um impossível: a completude estará para sempre perdida e não haverá, doravante, qualquer possibilidade de restituição. Os objetos desse novo tempo-mundo não poderão ser, de modo algum, equivalentes à outra metade, pois é dela que se está privado pelo ato da divisão.

Como se não bastasse ter de lidar com essa perda irremediável, Zeus delega a Apolo a arquitetura de um corpo em que ela estaria indelevelmente impressa e pela qual será possível avistar, sempre que se queira, o paradoxal jogo entre lembrança e esquecimento. Assim é que, por uma operação complexa sobre o que resta dos antigos seres-bola, Apolo molda um corpo no qual o rosto precisa ser virado para a frente, a pele ajustada a um novo molde e o umbigo, essas pregas nas quais a confecção encontrará seu termo, figura como marca real da condição primordial.

#### 4.2 O SUJEITO DA FRUSTRAÇÃO

Ao propor o tema de que iria tratar no biênio 1956-1957, Lacan faz um interessante comentário. Diz que a segunda parte do título daquele seminário – subtraída das edições de que dispomos - é “e as estruturas freudianas”: “*As relações de objeto e as estruturas freudianas*”. Trata-se do momento em que seu ensino dará acento não só às implicações de uma clínica que se encontra orientada pela suposta adequação entre sujeito e objeto mas também às conseqüências que tal suposição implica às formulações freudianas que fundam a clínica psicanalítica numa noção de estrutura.

Com isso, o que Lacan recobra é a noção do objeto perdido como fundante da concepção teórico-clínica que se fragilizava com destaque que os pós-freudianos davam à sexualidade genital, uma sexualidade “evoluída” e caracterizada pela possibilidade do encontro com o objeto plenamente satisfatório e harmonioso, aquele que “funda o homem numa realidade adequada”, um realidade que é prova de “maturidade” (LACAN, 1956-1967, p. 13). A noção de “estrutura clínica” é, assim, para Lacan, tributária de um sujeito que não

evolui em direção à genitalidade, mas que, pelo contrário, encontra-se inevitavelmente confrontado com o impossível de manter uma relação que se possa chamar de “adequada” com os objetos. Eis a tensão fundamental que caracteriza a não correspondência entre o que se busca e aquilo que é efetivamente encontrado.

Se a repetição como um fato de estrutura é o nome dessa discordância, o sujeito normalizado, para Lacan, é aquele que figura nos pontos de partida e chegada dessa clínica que desconsidera a falta de objeto na origem do conflito intransponível não entre o entre sujeito e mundo, mas fundamentalmente com algo que lhe é constitutivo. Assim, esse objeto terminal e ideal não pode ser concebido senão como decorrência de uma suposição: partindo-se do objeto pré-genital pode-se chegar – seja pela via de um desenvolvimento sem os percalços das “fixações” ou mesmo como decorrência do tratamento psicanalítico - àquele que caracteriza a sexualidade normal, a sexualidade dita genital. Isso por si só, como diz, Lacan, já “introduz um mundo de categorias bem estranho ao ponto de partida da análise” (LACAN, 1956-1957, p. 16), uma vez que é justamente na relação sexual como um impossível que Freud sustenta a noção de inconsciente. Dito de outra forma, é na insatisfação fundamental e irreversível na qual o humano está constituído que a teoria freudiana do inconsciente encontra o seu justo lugar.

Como veremos a seguir, ao longo de seu ensino Lacan irá deslocar o acento que recai na relação de objeto como fundamental ao que se pode chamar de impossível e avançará para aquilo que lhe seria logicamente anterior, a saber, o descompasso entre a ordem significante e aquilo que é o seu êxtimo: o gozo. Nesse Seminário, assim, a impossibilidade de um recobrimento sem restos do real pelo simbólico encontra-se na base do argumento de que a relação contingente, singular, que o sujeito mantém com os objetos é estruturalmente mediada pelo falo, e se a clínica do sujeito normalizado pode prescindir da falta de objeto como central à teoria freudiana do inconsciente, Lacan aponta que é pelo resgate do sentido original do conceito de castração que se pode retomar com justeza algumas das descobertas freudianas.

#### 4.3. O OBJETO DO DOM E A MÍTICA COMPLETUDE REIVINDICADA

Ao contrário do que visariam as concepções dos pós-freudianos, é através do que implica a noção de inconsciente que Freud funda uma clínica sustentada pelo que se faz limite – mas também desde onde se orienta - toda experiência analítica. Se consideramos a rocha da castração como o ponto além do qual, por estrutura, não se pode avançar, é notório

o esforço de Lacan, nesse momento de seu ensino, por dar as razões de ser o simbólico o registro implicado nessa experiência, algo muito distinto da clínica que se organiza, técnica e teoricamente, a partir do imaginário.

A clínica do imaginário, tal como é possível depreender dos argumentos do Seminário *As relações de objeto*, instaura, para um sujeito frustrado, a possibilidade de encontro com o objeto que lhe restituiria a identidade perdida. Na clínica da castração, por outro lado, isso que seria a decorrência de uma perda real nada mais é do que a consequência de o sujeito, no ato de sua constituição, ter sido constrangido a (ex)-sistir: sua morada não lhe é totalmente adequada, mas é a única possível.

A falta de objeto, segundo Lacan, “a própria mola da relação do sujeito com o mundo” (LACAN, 1956-1957, p. 35), é central àquilo de que Freud tratou insistentemente sem, no entanto, ter sido escutado. Substituindo, assim, o sujeito castrado pelo frustrado, a clínica do imaginário institui a possibilidade de que uma reivindicação que se formula no “domínio das exigências desenfreadas e sem lei” (LACAN, 1956-1957, p.26) possa ser atendida pelo encontro com um objeto real. Da falta de objeto ao objeto real o que se coloca é, então, o apagamento do inconsciente como uma usina de representações - para usar uma metáfora energética - que insistem em dirigir o sujeito em seus (des)encontros com os objetos. Apaga-se, como consequência disso, a noção o objeto perdido.

Não seria enganoso se estabelecêssemos uma comparação entre os analistas a quem Lacan dirige essas críticas e o lugar de Eros no pedido dos humanos. Como nos relata Aristófanes, é por guardar consigo o segredo do cofre no qual está depositado o objeto que completa a cada um dos humanos que Eros é o Deus do amor. Se o amor é o desejo de restituição, é a ele que se dirigem todos aqueles que, entre a demanda e o oferecido, deparam-se com a frustração:

“Garanto que a nossa raça chegaria à felicidade se cada um, encontrando o amor que lhe é destinado, regressasse à sua natureza original. Se tal é o bem supremo, necessariamente, entre todos os objetos hoje ao nosso alcance, aquele que mais se aproxima dele é o mais belo e consiste em descobrir o amigo natural de seu coração. O nosso hino à causa divina dessa descoberta terá de dirigir-nos a Eros, que presentemente nos é o mais útil, dado que nos guia para o que nos está destinado. Quanto ao futuro, se mantivermos a devoção aos deuses, teremos a esperança superior de uma

restituição de nossa natureza original, de uma cura que nos proporcionará a felicidade e a alegria eternas”. (PLATÃO, 1977, p. 53)

Se a frustração define o sujeito da reivindicação, Eros é, então, o deus que guarda consigo a promessa da restituição de uma felicidade e alegria que não nos eram estranhas em nossa forma mítica primordial. Curar, é, aqui, como bem se pode apreender dessas relações, sustentar como possível a promessa do encontro com um objeto adequado, o que se obtém na e pela sexualidade genital. Assim, se a relação de objeto concebida pela clínica dos pós-freudianos é primária – na medida em que ela é como uma matriz a partir da qual a realidade se constitui para o sujeito -, é na relação do sujeito com o objeto e numa distância ideal entre analista e analisante que se vai fundar tudo o que se refere ao processo analítico. Uma pergunta, então, faz-se ouvir com Lacan: essa teoria da relação de objeto implicaria a anulação de uma clínica sustentada na operação da castração, tal como seria a freudiana?

Se há algo que a teoria da frustração – inseparável que é da teorização sobre a relação de objeto - tende a deixar de lado é precisamente, segundo a leitura lacaniana, o complexo de castração que Freud articula como central à sua teoria do inconsciente. Nesse Seminário, assim, Lacan destaca que a experiência de uma análise não recai sobre a vivência da frustração e nem sobre o objeto que é, nela, caracterizado como real, mas sim sobre a noção radical de falta de objeto. Assim, se tudo correr bem, não é em direção à harmônica sexualidade genital que o sujeito avança depois de passar adequadamente pela caótica fase pré-genital ou por um tratamento que se nomeie como “exitoso”, mas a algo de uma ordem bastante distinta. Será preciso, com efeito, da frustração à castração, produzir como que uma espécie de esburacamento no objeto que se revela, por sua disponibilidade inequívoca, adequado à suspensão do que não poderia ser senão da ordem das necessidades do organismo.

Caracterizando, desse modo, a dialética da frustração como necessária à ordem simbólica, Lacan situa a relação que o sujeito mantém com objeto real - esse objeto do qual se pode estar efetivamente frustrado – como “a anatomia imaginária do desenvolvimento do sujeito” (LACA, 1956-1957, p. 62). Nela, o que está implicado é a relação direta, dual que se estabelece com o outro. Ocorre, no entanto, que essa dualidade não se constitui senão num jogo de presença e ausência, jogo esse que se torna a condição para que dois processos possam ter lugar: o primeiro diz respeito à distinção entre um eu e um não-eu; o segundo, também decorrente dessa dialética, encaminha o proto-sujeito à operação pela qual o seio se destaca da mãe, a figura que se situa num “para além” do seio como objeto real e da qual

depende a o estabelecimento da troca do objeto da necessidade por algo que nada mais é do que uma presença “vazia”, o dom de amor. Daí, então, que desse movimento dialético estabelecido pelo objeto real advenham as bases sobre a qual a operação da castração encontrará o seu desdobramento. De que maneira?

Se a ordem simbólica, para Lacan, é tributária da célula elementar que o jogo da presença-ausência do objeto de satisfação representa, é como uma série que precisa ser agrupada, no entanto, que essa dialética se inscreve como suporte da constituição do registro simbólico. Para isso, ressalte-se, é necessário que o ir e vir que o futuro sujeito vê articular-se pelo registro do apelo vá produzindo, nessa repetição, uma espécie de escansão do objeto real. A presença-ausência, em outras palavras, permite o destaque de um elemento que o seio, através do leite, não poderia fazer emergir, e é por essa série, então, que se poderá enunciar a presença ou a ausência do objeto real como signo de amor. Em suma, os objetos que a criança quer reter consigo não são mais tanto objetos de satisfação - objeto de “gozo”, como assinala Lacan -, e sim marca do valor dessa potência que é a mãe. Em outras palavras, a posição se inverteu: a mãe se tornou real e o objeto, simbólico e o objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna: “O objeto tem, a partir daí, duas ordens de propriedade satisfatória” (LACAN, 1956/1957, p. 69).

É sobre a noção de agente, aliás, que Lacan faz recair a diferença radical entre a concepção freudiana de “realidade” e aquela que se formula depois de Freud. Ressaltando, portanto, que é o Outro como simbólico e não o outro do registro imaginário que deve ser apreendido do complexo jogo que se trava entre o par mãe-bebê, Lacan aponta para a estrutura de que depende a frustração, estrutura essa que é, propriamente falando, a condição de acesso a uma realidade que não é empírica, mas simbólica. Essa realidade, diferentemente do que afirmavam os pós-freudianos, não se constitui pela suposta frustração primordial do objeto da necessidade, mas é tributária de um Outro que, no lugar de agente, expõe uma anterioridade que funda a ordem simbólica que atravessará o *fallasser*. Tem-se, desse modo, um Outro que não se revela por sua anterioridade genética, biológica, mas um Outro pelo qual se inscreve como necessária a passagem – no percurso que vai da necessidade à (in)satisfação – pelo lugar da linguagem. Essa passagem pelo Outro, vale ressaltar, é o que caracteriza a perda irrevogável do objeto adequado que o ser falante vai testemunhar e o que permite a Lacan conceber o agente, no seu ir e vir, como inscrito no registro significante, pois se o objeto fosse puramente o de gozo, a harmonia não seria uma mera aspiração dos seres nostálgicos e não haveria lugar para o que se revela numa experiência da análise.

Assim, é porque o Outro simbólico pode ou não responder ao chamado, caracterizando um jogo entre presença e ausência, que o objeto perde a sua especificidade. A mãe, encarnação primeira do Outro simbólico, articula a noção freudiana de desamparo – *Hilflosigkeit* -ao conceito lacaniano de demanda, e é pela dialética da presença-ausência que acaba por constituir-se como o agente da frustração. Como Outro simbólico, ela é precisamente a responsável pela inscrição de um descompasso entre o objeto da necessidade e aquele que efetivamente se demanda e a satisfação já não é mais correlativa à suposição de um objeto que possa satisfazer o organismo por uma operação sem restos, mas sim à presença do Outro como aquele que detém o objeto signo de amor, o objeto do dom.

## 5. O FALO E A FALTA NO OUTRO

### 5.1. O HAU E O SÍMBOLO ZERO

Como assinalado anteriormente, dizer que o *hau* é a explicação da possibilidade da troca dos dons significa, para Lévi-Strauss, reduzir a antropologia à descrição da concepção que o próprio indígena faz de sua realidade: é a substituição daquilo que é obscuro no pensamento do indígena por algo igualmente obscuro no pensamento do etnólogo. Partindo disso, Lévi-Strauss dirá que se o *hau* consiste no “cimento afetivo e místico” que a experiência subjetiva da troca revela, é na medida em que ele só pode corresponder a “uma totalidade não percebida” e organizada segundo leis inconscientes (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 37).

Partindo disso, será como símbolo zero, então, que Lévi-Strauss irá considerar o *hau*: ele é “a expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se naquilo que é lhe próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 36). Ocorre, no entanto, que ao esvaziar o *hau* de qualquer propriedade física ou mística, Lévi-Strauss, segundo Lacan, incorrerá no equívoco de trabalhar a lógica implicada no sistema das trocas positivando o símbolo zero em vez de reconhecer, aí, o significante de uma falta. O efeito disso é que passaríamos a trabalhar, então, com uma estrutura simbólica na qual, paradoxalmente, a obrigação do dar, do receber e do retribuir formariam parte de um sistema passível de recuperar o equilíbrio, ou, dito de outra forma, um sistema cujo funcionamento seria reduzido à reciprocidade entre o dar e o receber, por exemplo. Ora, se o que Lévi-Strauss pretende é justamente estabelecer a estrutura que subjaz às relações duais implicadas nas trocas - algo possível a partir da dessubstancialização do *hau* -, diremos, com Lacan, que como símbolo da alteridade radical, o *hau* precisa ser negativizado para que o equilíbrio do sistema, ainda que buscado e imaginariamente passível de ser atingido, figure como o impossível que é a causa mesma do estabelecimento e da manutenção do circuito das trocas.

### 5.2. DÍVIDA E TRANSMISSÃO

Como caracterizar a alteridade, o Outro do sujeito? Que lugar dar àquilo que não se transfere, ao que se não se vizibiliza no circuito das trocas mas que, ao mesmo tempo, “dilui-se” nele? Discutir a lógica inerente ao campo do dom é necessário à compreensão do que está

em jogo na transmissão dívida simbólica. Há como “saldar” essa dívida? Com quem/o que o sujeito está em dívida?

O específico do contrato é a intersubjetividade e a reciprocidade. Habitualmente se define contrato como aquilo que assinam os interlocutores e no qual há uma certa reciprocidade em jogo: um se compromete a uma coisa, o outro, a outra. Poderíamos dizer que para Mauss, então, a lógica do dom está incrita no interior de sistemas contratuais: se tudo é recíproco e intersubjetivo, trata-se de um sistema de intercâmbios.

Para Mauss, a intervenção do terceiro é simplesmente a extensão do circuito. Então, se o terceiro fosse somente esse outro a quem se doam os *taonga*, o circuito das trocas não sairia do registro da dualidade. A terceridade necessária para que haja *transmissão* não se encontra ali, mas sim no intransferível, aquilo que fica do lado da alteridade como propriedade. Diremos, então, que a *transmissão* se estabelece em torno disso que não circula mas que se apresenta como o próprio motor da circulação; o *hau*, marca da alteridade, seria o verdadeiro terceiro de que depende a possibilidade da transmissão. Será oportuno que em vez de “devolver” falemos de transmitir, um significante com derivações muito distintas.

Não se devolve nada, mas se “re-doa”. Aquele que devolve está re-doando e com isso se mantém uma dívida insaldável: circulam os dons e mantém-se a dívida. Todos estão em dívida, mas no sentido de uma dívida que não se pode saldar, não pode ser suspensa, cancelada. O sujeito, ao devolver, transmite a transmissão, atualizando-a; e ao atualizá-la, faz laço. O objeto é, aqui, o menos importante. O que se transmite é o laço mesmo, não os *taonga*. Na transmissão não há nada que possa ser equiparado, equilibrado, colocado em equivalência, compensado.

### 5.3. DO SÍMBOLO ZERO AO SIGNIFICANTE DA FALTA NO OUTRO

Eidelsztein, em “Las estructuras clínicas a partir de Freud” desenvolverá extensamente o argumento de que na passagem da clínica freudiana à lacaniana - a clínica do objeto a ou de um “mais-além do pai” - o que está implicado é um deslocamento teórico acerca do lugar pai. Considerar o pai como o que determina a castração do Outro é, observa Eidelsztein, uma manobra que acaba por revelar, de forma privilegiada, a posição na qual o sujeito neurótico – e também Freud - encontra-se situado: a de tomar o pai como um amo. Lacan, ao aperceber-se disso, proporá uma retificação do que se coloca como determinante fundamental da posição do sujeito sem desconsiderar o pai naquilo que lhe cabe como função. Para que ocorra essa passagem de uma clínica do pai ou clínica do Édipo à clínica do



mais-além do pai ou clínica do objeto, é preciso que um significante revele a incompletude da estrutura simbólica como uma anterioridade lógica à inscrição do Nome-do-Pai: trata-se do significante da falta no Outro - S(A barrado). Que o Outro esteja em falta, eis algo que não depende do pai:

1) O Outro não é completo; não é que o Outro seja incompleto por causa do Nome-do-Pai, é incompleto em função da estrutura significante;

2) É porque o Outro é incompleto que o significante do Nome-do-Pai pode se inscrever. A propriedade intrínseca do significante é o que possibilita a operação da lei do Nome-do-Pai, e não o contrário: “No puede haber un conjunto significante universal. La incompletud es causada por una de las propiedades esenciales del significante y de la estructuración que le corresponde, y esto es verdad más allá de todo caso, más allá de todo sujeto” (EIDELSZTEIN, 2008, p. 66). Para conceber a incompletude do Outro como algo que é logicamente anterior à incidência da lei, Lacan opõe o S(A barrado) ao "símbolo zero" de Lévi-Strauss:

“Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisso o efeito de um símbolo zero. Mas é do significante da falta desse símbolo zero, antes, que parece tratar-se em nosso caso. E foi por isso que indicamos até onde pudemos levar o desvio do algoritmo matemático para nosso uso: o símbolo  $\sqrt{-1}$ , ainda grafado *i* na teoria dos conjuntos complexos” (LACAN, 1960, p. 836).

Ao dizer que o significante da falta foi tomado como “símbolo zero”, Lacan nos aponta que Lévi-Strauss trabalha com uma estrutura fechada, completa. Será preciso, então, recorrer a uma operação significante que permita, dado o interesse pela psicanálise no sujeito, situar o desejo a partir de uma falta na estrutura. Vejamos, então, de que modo a operação matemática vislumbrada por Lacan terá como efeito a articulação de uma clínica que se caracteriza, pela redefinição do lugar do pai, como fundamentalmente sustentada pela noção de um Outro incompleto.

#### 5.4. O NOME-DO-PAI

Amparado por recursos metodológicos e por conceitos muitas vezes subvertidos pelas exigências requeridas pelo trabalho com o inconsciente, Lacan, da mesma forma como Lévi-Strauss procedeu em relação a Mauss, lerá Freud esforçando-se por superar as capturas

imaginárias que proliferavam no pensamento pós-freudiano e que, de certo modo, podem ser consideradas como tributárias da maneira como Freud desdobrara alguns de seus conceitos fundamentais a partir de um forte teor mítico e fantasmático.

Observemos, no entanto, que se Freud precisou de uma *imagem* como a da inveja do pênis para situar o complexo de castração é porque não cessava de buscar os enlaces entre o argumento teórico e uma experiência clínica que certamente lhe ofertava toda uma “mitologia” com a qual o sujeito representa a sua falta estrutural. Assim, se Lacan irá conceber a falta a partir de três registros e, com isso, procederá a uma subtração dos elementos dramáticos e mitológicos pelos quais Freud definiu-a, nem por isso se pode dizer que a sua teoria seja uma mera ordenação lógica do que já se encontrava estabelecido na teoria freudiana. Se Lacan retornou Freud buscando dar ao seu pensamento um caráter formal e logicamente consistente, por isso, também, pode-se dizer que foi além dele.

Durante os anos que compreendem os Seminários III, IV e V, ou seja, de 1955 a 1958, Lacan parece especialmente ocupado das implicações que o Complexo de Édipo tem sobre a teoria e a clínica psicanalíticas. Nesse momento de seu ensino – marcado pelo esforço na tentativa de diferenciar as ordens do simbólico e do imaginário –, o Édipo freudiano aparece como uma espécie de operador que permite avançar na ideia de que a relação imaginária, marcada pela “ambigüedad”, pela “hiancia”, carece de “algo que mantenga relación, función y distancia” (LACAN, 1955-1956, p. 139).

Afirmando que “el Complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en si misma, está prometida al conflicto y a la ruina” (ibidem), o pai é equiparado à ordem da palavra: aquilo que ordena a relação imaginária edípica é o pai como significante. Referindo-se, aqui, a uma função, Lacan ressalta que ela se cumpre ou não, apartando-se, assim, de uma referência fenomenológica para a questão. Fica claro, com isso, que a saída do conflito imaginário é viabilizada a partir de uma ordem simbólica que provém de um nome.

Se no Seminário sobre *As Psicoses* Lacan dizia que “el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis” (LACAN, 1955-56, p. 17) e acentuava o caráter mítico do significante primordial que introduz o sujeito no jogo das significações e, depois, “habiéndose tomado de la mano significante y significado” (Lacan, ibidem, p.218), no domínio do discurso, em *As formações do inconsciente* (1957-1958), encontramos duas aulas dedicadas à “metáfora paterna”. Nelas, Lacan propõe trabalhar o nuclear do Complexo de Édipo e, em particular, da função do pai. Afirmando que irá tratar de questões de estrutura, propõe um “avanço” do Édipo ao Complexo de castração. Para isso, discute a questão dos

excessos e carências do pai, ênfase sobre a qual recaíam muitas das discussões acerca do tema naquele momento - o que, para Lacan, de pouco valiam para a abordá-lo.

Dedicando-se à lógica da castração, Lacan assinala justamente que é sob uma forma mítica que o Édipo freudiano dá conta de fornecer a origem da lei, entendendo-se como lei “aquilo que se articula propriamente no nível do significante, ou seja, o texto da lei” (Lacan, 1957-1958, p. 152). O que autoriza o texto da lei, ressalta, não é uma “pessoa (...) presente”, mas algo que se basta, “por estar ele mesmo, no nível do significante (ibidem). Trata-se do Nome-do-Pai”.

A passagem do pai edípico como origem da lei ao pai como Nome permite que Lacan proponha como equivalentes o Nome-do-Pai e o pai morto, o pai simbólico: “para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai, (...) o pai que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai” (Lacan, 1957-1958, p. 152). Para isso, retoma o mito freudiano do pai da horda primitiva e afirma que está no plano da metáfora: trata-se da metáfora e seus efeitos no inconsciente. É assim que, propondo ir além de Freud volta a reafirmar que a questão fundamental do Complexo de Édipo está posta no Complexo de castração. Trata-se, então, da mãe em sua relação com a palavra do pai: é ela quem funda o pai como mediador. Como metáfora, a metáfora paterna implica um efeito de sentido e dá conta da significação do falo. A função do pai, então, é a de ser um significante que substitui outro significante e dá lugar a uma nova significação, permitindo a formulação de uma resposta à pergunta “o que deseja a mãe?”. Instaurando o falo no horizonte das significações, a resposta é que a mãe deseja o falo.

Proibindo um impossível – ser o falo que completa a mãe – metaforiza uma impossibilidade através de uma proibição: o êxito da metáfora paterna (como é característico da metáfora) é produzir um outro sentido, sentido no qual o falo se inscreve como o significante da castração, introduzindo o sujeito na ordem de uma falta e no circuito das trocas simbólicas. Com isso, se por um lado se inscreve no *infans* uma mãe castrada, por outro – numa operação que é simultânea – essa inscrição acaba por constituí-lo como sujeito na medida em sai de seu lugar de objeto: o sujeito se constitui em sua queda como objeto do Outro.

Se a insistência de Lacan quanto ao desejo ser o desejo do Outro indica-nos, através dessa imagem da mãe e seu bebê, que o desejo do Outro era o bebê como objeto, a passagem pelo complexo de Édipo teria como consequência a constituição de um sujeito em relação ao objeto como falta. Ainda no seminário sobre *As formações do inconsciente*, insistindo que a

metáfora paterna é uma espécie de substituição da mãe pelo pai, Lacan pontua que atravessar o Édipo é constituir-se num laço ao pai (LACAN, 1957-1958).

Desse modo, pensar o pai como função, como instância terceira que se interpõe no jogo dual – imaginário - entre mãe e filho parece ter sido a maneira utilizada por Lacan para elaborar o fio teórico que conduz à castração como a “grande questão” da análise, ou seja, da “prática” que deriva da teoria psicanalítica. Foi, pode-se pensar, seu modo de interpretar o Complexo de Édipo freudiano, tanto que, ao retomar a discussão sobre a fobia do Pequeno Hans, Lacan diz ser necessário todo um volteio - que, no caso, corresponde às construções “míticas” de Hans - para que a criança, da “dialética imaginária do jogo intersubjetivo com a mãe” em torno do falo, aceda ao “jogo da castração em relação ao pai” (Lacan, 1956-1957, p.279). Taxativamente afirma: “o impossível de superar, para a criança, é passar do falo imaginário ao falo simbólico” (Lacan, 1957-1958, p.266), o que equivale a dizer que romper com a “sedutora” condição de submissão absoluta ao Outro não é possível senão pela lei do qual o pai não é autor, mas simples porta-voz. O parricídio mítico de que fala Freud adquire, assim, uma dimensão ética, pois assegura a passagem de uma condição de sujeição à de desejo.

O pai simbólico é representante do pacto instituído pelos irmãos, livres e desamparados - e livres porque desamparados - depois do assassinato do tirano, o pai real da horda primitiva. Para a psicanálise, o Pai pode ser entendido como lugar, portanto, da Lei (simbólica) que protege os irmãos ao evitar que se destruam mutuamente, entregues à violência pulsional. Mas o Pai também existe em sua versão imaginária como aquele que detém a verdade sobre quem o filho é, capaz de fazer do filho o herdeiro não de um traço identificatório, mas de identidade, resolvendo com isso a permanente interrogação do sujeito quanto a seu desejo e sua singularidade, pois, em vez de interrogar a si mesmo, o sujeito que se instala na condição de filho submetido interroga ao pai: o que deseja (de mim)?

O Édipo corresponde, então, ao “depois” depois da morte do pai que, em vida, garantia a inexistência de conflitos entre os filhos: a um pai gozante correspondem filhos não desejantes. A morte do pai apresenta aos filhos a perspectiva ameaçadora do gozo e isso torna necessário encontrar um modo de barrar um gozo que poderia ser excessivo, sem limites. Assim é que restauram a autoridade simbólica na forma de lei de interdição do incesto, que torna impossível o gozo e faz dos homens sujeitos de desejo, pois o desejo é o que advém de uma perda. Mas se formos fiéis ao mito freudiano, devemos admitir que do ponto de vista dos irmãos esse gozo nunca foi perdido porque nunca foi possível: o gozo era

atribuído à onipotência do pai morto e se torna inacessível aos filhos em função do próprio ato que pretendia libertá-los.

### 5.5. O INEFÁVEL E A FICÇÃO

Do mesmo modo como em matemática o número complexo  $i$  surge para responder à impossibilidade da operação  $\sqrt{-1}$  (não há um número que elevado ao quadrado resulte em -1), não pode haver, no Outro, qualquer significante que represente a sua incompletude. O significante da falta no Outro remete-nos, assim, não a um inefável, mas a uma operação impronunciável: tal como a  $\sqrt{-1}$ , tem como resposta um número que não pertence ao conjunto dos números reais,  $S(A$  barrado) aponta para uma operação lógica no âmbito do sistema significante que exclui qualquer possibilidade de solução interior a próprio sistema. Em outras palavras, trata-se de um significante distinto de todos os demais e que, paradoxalmente, positiva uma falta estruturalmente irreduzível (EIDELSZTEIN, 2008).

Que o significante da falta do Outro constitua um indizível em torno do qual se arranja tudo o que pode ser expresso pela linguagem não implica, entretanto, que o sujeito esteja impossibilitado de construir uma versão sempre contingente que dê conta dessa operação traumática. Para isso, no entanto, será requerido que o Nome-do-Pai inscreva, no Outro, a autoridade da lei simbólica. Dito de outro modo, é o significante do Nome-do-Pai que inscreve a lei no Outro outorgando ao sujeito a possibilidade de operar com o  $S(A$  barrado). Se a falta estrutural que  $S(A$  barrado) representa se inscreve mediante a legalização da metáfora paterna, ou seja, se a falta no Outro se inscreve para o sujeito, diremos, então, que estamos no campo do intervalo ou da extração do objeto a:

Extracción del objeto a quiere decir algo distinto de la existencia de la pura incompletud. Su connotación, mediante la operatoria legal, es marcada en el ámbito de la estructura y, por consecuencia, no puede ser colmada. Si a la incompletud propia a toda estructura significante se le aplica el funcionamiento de la ley, o sea, se inscribe con la lógica de  $S(A$  barrado), se ha producido la extracción del objeto a, que hace de ese objeto perdido desde la origen, la causa del deseo inconsciente” (EIDELSZTEIN, 2008, p.74).

Quando, para determinado sujeito, opera a função legalizante do Nome-do-Pai, a incompletude do Outro se inscreve mediante a função do significante S(A barrado) e então o sujeito pode fazer-se representar por qualquer outro significante. Nesse sentido, se um significante representa o sujeito para outro significante, é porque, a relação com S(A barrado) opera e todo significante remete à falta no Outro. É à luz desse mecanismo que podemos, então, identificar a necessidade de inserir um furo na estrutura. Na falta desse significante, todos os demais nada podem representar.

Se a função paterna opera, A será o lugar simbólico desde o qual o sujeito poderá interrogar-se sobre a sua condição de ser sexuado e sobre a contingência do seu ser (EIDELSZTEIN, 2008). Como não há representação para o sexo e para o ser (gozo), a pergunta não avança em direção a qualquer resposta, mas sim à produção de uma ficção que o sujeito constrói utilizando-se dos significantes legalizados pela operação do Nome-do-Pai. É assim que, para Lacan, a neurose implica sempre um mito através do qual o sujeito dá conta de sua origem pela construção de um pai onipotente ao qual atribui a razão de sua falta. No mito do neurótico, então, a falta estrutural resulta num fato histórico e contingente.

Se não há qualquer contingência histórica que possa explicar um fato de estrutura, não é possível, para o ser de linguagem, “acessar” os efeitos da estrutura sem que seja pela elaboração de uma versão que se constrói com significantes sempre locais, contingentes. Tem-se, assim, que a definição de Édipo, incesto e castração, sofre uma total revolução dentro da teoria lacaniana. O “detalhe” que produz essa revolução com Lacan é a conclusão de que o incesto é impossível e não somente proibido. A castração (isso que faz com que a mãe tome o filho como um símbolo) introduz o ternário como anterioridade para qualquer humano. Não existe dualidade e, por essa razão, não há incesto.

É pelo mito edípico, aliás, que se organiza o fantasma no qual se opera o artifício de transformação do impossível em proibido. Mas a tematização, a possibilidade argumentativa que permite a ficção, traz seus percalços secundários. Do lado dos ganhos, pode-se pensar na possibilidade de dizer “eu” a partir de uma ficção. Ou seja, permite a identificação e a entrada nas trocas simbólicas. Do lado dos percalços, temos a impossibilidade de saída da alienação. O Édipo, ou a transformação, pela figuração, de um impossível em proibido, produz a ilusão de que é possível sair da alienação. Ou seja, produz a ilusão de que o incesto é possível e não somente um mero artifício de linguagem. Com Lacan, por outro lado, o significante da falta no Outro remete o sujeito a uma falta ineludível, estrutural. E se ela se inscreve via metáfora paterna, na “origem” ela nada tem a ver com o pai.

Ao reduzir o Édipo a uma versão da metáfora paterna, Lacan designa o advento do sujeito através da estrutura significante, situando a operação de castração como o seu móbil e a interdição do incesto como o seu fundamento. Assim, quando sustentava que a posição do sujeito é tributária da lógica fálica instituída pela metáfora paterna, Lacan acreditava que “as vias do que se deve fazer como homem ou como mulher são inteiramente abandonadas ao drama e ao roteiro que se coloca no campo do Outro” (LACAN, 1964, p. 194).

Ao apontar, através do aporte estruturalista, a perspectiva mítica do Édipo, Lacan destacou o viés da operação simbólica da castração discernindo os significantes do Desejo da Mãe e do Nome-do-Pai na metáfora paterna. Trata-se, aqui, de dois significantes que evidenciam a estrutura de linguagem que antecede o sujeito e que lhe conferem um lugar a partir da falta que a lógica fálica institui.

Nessa perspectiva, Lacan preferiu valorizar o Desejo da Mãe na qualidade de significante em torno do qual o ser da criança irá orbitar com vistas à identificação ao objeto que falta ao Outro materno primordial. Temos, assim, uma formalização do mito edípico aplicado à constituição do sujeito: não é que o pai venha a barrar as investidas incestuosas que se estabelecem reciprocamente entre a criança e a mãe, mas sim de considerar que, por estrutura, é o desejo do Outro que a criança ter por objeto de seu desejo.

Se é certo que essa abordagem formal do complexo de Édipo não dispensa a presença dos corpos em jogo nessas relações (EIDELSZTEIN, 2008), tomar o pai e a mãe como funções permite-nos compreender a alienação à linguagem que marca todo rebento humano em relação à falta no campo do Outro. Nesse sentido, evidenciamos que a satisfação plena é um impossível no campo da linguagem, posto que o seu ponto de entrada é o de uma perda irrevogável.

## 6. O SACRIFÍCIO AO PAI, O SACRIFÍCIO A DEUS

### 6.1. A PSICANÁLISE COMO RESPOSTA A UM TIPO ESPECÍFICO DE MAL-ESTAR

Sabemos, a partir de Freud, que o sujeito se constitui numa perda que é própria à estrutura da linguagem: trata-se da renúncia ao objeto mítico da satisfação e da perda da identidade que o significante impõe a todo ser falante. Em outras palavras, poderíamos dizer, então, que o sujeito se constitui na medida em que miticamente sacrifica a completude e se constitui descentrado: advém do campo do Outro.

No Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan recorre à topologia e à teoria dos conjuntos para tratar das duas operações implicadas na constituição do sujeito – alienação e separação. Na primeira, partimos de dois conjuntos: o do *ser* e o do Outro. Para Lacan, o *ser* representa o campo do sujeito e o Outro, o campo do sentido. Terá de haver, portanto, uma escolha forçada: se o sujeito escolhe o *ser* furtando-se a representar no campo do Outro, ele não se constitui. Se por outro lado, ele “aceita” alienar o seu *ser* ao campo do Outro, o sujeito se constitui numa perda: perde o *ser*, é falta-a-ser. Como sabemos, essa é a forma como, para Lacan, o sujeito é considerado como o efeito de uma perda irrevogável.

Se reconhecemos, então, a partir da psicanálise, que essa renúncia ao ser e ao objeto da satisfação é constitutiva e está na base do mal-estar que se impõe a todo ser de linguagem, podemos afirmar, por outro lado, que diferentes formações culturais produzem diferentes tipos de resposta a esse mal-estar necessário (EIDELSZTEIN, 2008). Dito de outra forma, há, segundo Eidelsztein, diferentes modos como esse mal-estar constitutivo é experimentado, e isso depende de como cada formação cultural opera com o *saber*. Vejamos como.

Para o autor, psicanálise é uma prática terapêutica que deve ser concebida como uma “resposta” a um “tipo específico” de mal-estar (EIDELSZTEIN, 2008, p.11). Não podemos deixar de notar, com isso, que se há uma especificidade no mal-estar para o qual a psicanálise advém como resposta, o padecimento que se imprime sobre o humano, apesar de repousar na ineludível perda da satisfação e da identidade, é sempre local, contingente. Com isso, então, reconhecemos que a cultura advém das renúncias que a estrutura da linguagem implica e, simultaneamente, indicamos a possibilidade de diferentes respostas ao mal-estar que nos constitui. Se é assim, qual seria, então, a especificidade do mal-estar que possibilita o surgimento de uma prática terapêutica como a inventada por Freud? Em outros termos, se há um mal-estar comum a todas as formações culturais, o que caracteriza aquele para o qual a psicanálise advém como resposta?



Segundo Eidelsztein (2008), se a psicanálise persiste desde a invenção de Freud é porque ela é uma resposta efetiva ao mal-estar que se produz no laço social em que se insere: ela é uma resposta adequada à especificidade do mal-estar experimentado na cultura ocidental. De acordo com o autor, o processo de subjetivação característico do Ocidente – indissociável do mal-estar que caracteriza nossa cultura – deve ser concebido a partir de três pontos fundamentais (p. 13- 14):

1) O indo-europeu como base lingüística da cultura ocidental: “em todo el mundo cultural del indoeuropeu se conserva una estructura familiar originada de un padre mítico y transmitida por filiación paterna”;

2) A tradição judaico-cristã, fonte religiosa da cultura ocidental;

3) A ciência moderna como um tipo específico de operação sobre o saber e o sujeito da ciência como produto dessa especificidade.

Se estamos de acordo que a operação significativa impõe-se como mal-estar a todo ser de linguagem, a partir dos argumentos de Eidelsztein, então, teremos de considerar que a psicanálise, como resposta a um tipo específico de mal-estar, constitui-se como teoria e técnica levando em conta as consequências implicadas no modo como a cultura Ocidental produz o seu sujeito.

É a partir dessas três características da cultura em que a psicanálise se insere que, pensamos, Lacan irá reconhecer no sacrifício um “mais-além” de um simples intercâmbio com o Outro e enunciará, no seminário *A Angústia*, que é a “captura” do Outro aquilo a que visa em última instância. Com isso, pensamos, retorna a Freud e situa o sujeito da neurose como aquele que renuncia à possibilidade de servir-se do pai para “inventar um nome próprio”: o sujeito da renúncia, assim, é o produto do cruzamento dessas três características da cultura para a qual a psicanálise surge como resposta; é um sujeito que se faz sem nome e que supõe no Outro a dependência de seu ser. Como diz Fleig (1998), o neurótico revela a forma específica do sacrifício vigente no laço social em que a psicanálise se inscreve.

## 6.2. O DESEJO E O GOZO DO OUTRO

Se Lacan se distancia de Lévi-Strauss ao reconhecer em seu símbolo zero o significante de uma falta na estrutura, não decosidera, no entanto, atenção que o antropólogo dá ao fato de o objeto do sacrifício ser um objeto destruído.

Admitindo a ideia sustentada por Mauss – a de que pode haver mediação entre os homens e os deuses – Lévi-Strauss agrega, no entanto, como já ressaltado, que essa mediação

se dá pela via de uma *ruptura*. Essa separação entre o domínio do sagrado e do profano é apresentada por Lévi-Strauss como uma verdadeira artimanha, como uma cilada dos homens aos deuses. Em *O pensamento selvagem*, diz:

El esquema del sacrificio consiste en una operación irreversible (la destrucción de la víctima) con objeto de desencadenar, en otro plano, una operación igualmente irreversible (la concesión de la gracia divina), cuya necesidad es el resultado de la previa puesta en comunicación de dos ‘recipientes’ que no están al mismo nivel. (LÉVI-STRAUSS, 1968/1998, p. 326)

O que o sacrifício coloca em jogo, então, é mais do que uma oferenda destinada a intermediar a relação com a divindade. Trata-se de espécie de armadilha na qual o sacrificante pretende enlaçar o desejo dos deuses mediante um subterfúgio:

(...) *su fin es obtener que una divinidad lejana colme los deseos humanos*. Cree lograrlo ligando, primero, a los dominios por medio de una victima consagrada y después aboliendo este término de conexión: el sacrificio crea de tal manera un déficit de contigüidad e introduce, por la intencionalidad de la plegaria, el surgimiento de una *continuidad compensadora* (...)

Aqui, penso, podemos encontrar o que se coloca em jogo quando Lacan afirma que o sacrifício, não estando destinado à oferenda ou ao dom, revela a tentativa de o sujeito assegurar-se de que há, no Outro, um lugar para si. Mas o que se pode oferecer ao Outro se em relação ao seu enigmático lugar o que está em jogo é nada mais, nada menos, do que a questão do desejo e da dívida simbólica? O sujeito encontra-se em dívida com o Outro porque recebeu filiação e genealogia e, pelo sacrifício, sustenta a crença de que o Outro deseja e, mais que tudo, de que pode ser seduzido. Essa dívida circula, parece-me, no que Ambertín denomina de “tentación sacrificial”: pode ser pensada a partir de uma compreensão da forma como o sujeito advém ao mundo das trocas simbólicas.

Se a dívida com o Outro circula na aposta sacrificial, é porque o sujeito reconhece o Outro como desjeante e à espera de algo que lhe possa ser ofertado. De fato, se não está em

falta, se é uma bateria completa<sup>7</sup>, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto. Assim sendo, não resulta difícil vincular dívida a sacrifício: trata-se da dívida inconsciente do sujeito com o Outro como anterioridade lógica e a maneira como o sujeito coloca o Outro em prova e “salda” a sua dívida pode tanto pode ser pensada pela via da sustentação do desejo quanto pela aposta no gozo – aposta na qual se oferece como o objeto que reestabeleceria a mítica completude do Outro. Em outras palavras, o que Lacan assinala é que um Outro incompleto é tanto a condição do desejo quanto a do gozo.

Como se vê, é pela posição do sujeito diante do Outro que podemos encontrar, em Lacan, as pistas para interrogar o sujeito da renúncia - a face dessacralizada do “sacrifício”, tal como observado por Freud. Nesse sentido, Fleig (1998) sugere que é em relação à condição primordial de desamparo - a *Hilflosigkeit* de Freud- que devemos conceber o que se coloca em jogo nessa posição assumida pelo sujeito diante da falta estrutural do Outro e as possíveis respostas do sujeito a ela.

É como desamparado, “sem recurso” que o sujeito se vê, então, primordialmente diante do Outro. Mas se a *Hilflosigkeit* freudiana refere-se, primeiramente, ao estado de prematuração biológica em que se encontra o recém-nascido, Fleig ressalta que não é só em relação às necessidades orgânicas que a situação do recém-nascido é emblemática. Ela também significa uma situação de desamparo diante do desejo do Outro.

Isso quer dizer que, para o filhote humano, para quem o dito do primeiro outro real se dirige<sup>8</sup>, a ordem simbólica confunde-se primeiramente com esse que fala, razão pela qual, num primeiro momento mítico, o *infans* encontra-se diante de um Outro onipotente - onipotência que será colocada em questão pela metáfora paterna. Nesse primeiro momento, então, a mãe é um sujeito real que encarna em seu “seio” a potência da linguagem. Trata-se, aqui, de um sujeito falante que primordialmente encarna um *lugar*, o lugar terceiro convocado a cada ato de palavra: A, o tesouro de significantes (EIDELSZTEIN, 2008). Uma

---

<sup>7</sup> Deus corresponde à imaginarização de um Outro em que a falta não se inscreve - e no qual a falta não é senão a da existência: “Os crentes imaginam amar Deus porque Ele é considerado detentor de uma plenitude total, uma totalidade de ser. Mas se este reconhecimento dirigido a um deus que seria tudo é apenas pensável é porque, no fundo de toda crença, existe assim esse algo que permanece ali - este ser que se considera ser pensado como um todo, falta a ele, sem dúvida alguma, o principal no ser, isto é, a existência” (Lacan, 1956-1957, p.143)

<sup>8</sup> “O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade”. (LACAN, 1960, p. 822)

vez estabelecida a diferença entre o Outro que encarna o conjunto dos significantes e o A - lugar simbólico e independente de qualquer sujeito -, resta saber se esse Outro primordial se encontra em A: o sujeito que encarna o lugar terceiro da palavra opera segundo a lei do qual o pai é representante? É importante observar, resalta Eidelsztein, que se o lugar do significante, A, é autônomo em relação a qualquer Outro encarnado, é preciso, no entanto, que para cada sujeito a lei a partir da qual todo significante irá operar em relação a S(A barrado) esteja inscrita no outro primordial, o Outro.

A consequência de que alguém de carne e osso seja o lugar primeiro através do qual o sujeito em constituição acessa o lugar simbólico implica, segundo Eidelsztein (2008, p. 160), o seguinte:

- a) una transferencia de la potencia del lenguaje al sujeto donde se lo encuentra;
- b) dada esa transferencia del poder todo en potencia del lenguaje al Otro, se produce la ilusión del Otro omnipotente;
- c) la metáfora paterna no introduce la ley en el orden simbólico A, él ya está legalizado en sí mismo, ella marca como no omnipotente al Otro representante de aquella función para un determinado sujeto y distingue a este Otro del A.

Para Eidelsztein, ainda, a metáfora paterna é uma noção possível na medida em que se parte da concepção de que Outro materno é onipotente. Mas se a mãe está no campo do desejo, é porque está em A e, para além do bebê, deseja o falo.

A manobra neurótica, então, é tomar o desejo do Outro, marcado pela falta, como demanda - operação que conserva o Outro primordial em sua posição de onipotência. Se através da demanda o sujeito se encontra na posição do objeto que completaria o Outro, reconhecer que o Outro é desejante e interrogar o seu desejo é resistir ao empuxo de retornar ao tempo em que o corpo do *infans* e as palavras do Outro formavam uma unidade.

Ocorre, no entanto, que para o sujeito neurótico resulta difícil aceitar a queda do Outro do seu lugar de onipotência: será preciso ocultar a sua falta, negá-la. Fazer-se sem nome, é portanto, a via pela qual o neurótico obtura a falta do Outro e renuncia à interrogar o lugar que ocupa diante de seu enigmático desejo.

A resposta da psicanálise a essa “tentação sacrificial” encontra-se sustentada no encontro inevitável do sujeito com a falta do Outro, falta que o analista encarna como motor da cura; é uma resposta ética ao sacrifício, portanto. Basta recordar o que assinala Lacan em *A direção do tratamento* sobre a transferência:

Há entre transferência e sugestão – essa é a descoberta de Freud – uma relação: é que a transferência também é uma sugestão, porém uma sugestão que só se exerce a partir da demanda de amor, que não é demanda de nenhuma necessidade. (LACAN, 1958/1998, p. 641).

Mais adiante, agregando que a sugestão, resultado que é da demanda que se dirige a um Outro sem falta, diz que não se deve confundir a identificação com o significante onipotente da demanda e a identificação com o objeto de amor. A identificação com o significante onipotente da demanda é o que deixa o sujeito aprisionado na sugestão. A alternativa ante essa possibilidade é a identificação com o objeto da demanda de amor, que neste contexto não é o objeto que se demanda mas sim a causa dessa demanda: o objeto perdido.

Será no *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* que Lacan irá, então, relacionar a transferência com a manobra que o analista precisa realizar desde o lugar do Outro para colocar em ato o desejo. Isso abre a possibilidade de o sujeito não ficar capturado no campo do Outro que se apresenta como completo porque se essa captura se produz, o sacrifício é inevitável. Mas se a psicanálise é uma resposta efetiva a um tipo específico de mal-estar é porque para além de certa inclinação ao sacrifício, algo no sujeito resiste. É por isso que se insiste na responsabilidade do sujeito: qual a posição que assume diante da falta no Outro? O Outro não possui o que falta ao sujeito, razão pela qual não há possibilidade de recuperar aquilo que perdeu – miticamente – oferecendo-se como objeto ao gozo do Outro. O ato analítico, então, é a via pela qual se tratará de produzir um corte na eterna inclinação ao sacrifício a que se dispõe o neurótico como modo extremo de ocultar a falta no Outro.

Uma ética que se sustente no desejo exige a renúncia ao Outro do Outro, a renúncia à tentação sacrificial que pretende fazer existir o Outro como completo. Na psicanálise não há lugar para os incondicionais. Não há mais do que isso: suportar a tentação de completar o Outro sob pena de o sujeito incorrer nas vias do sacrifício.

### 6.3. O CONCEITO DE GOZO EM LACAN

Na horda primitiva suposta por Freud, os filhos estavam excluídos do gozo pela suposição de que todo o gozo era do pai: era o fato de o pai gozar que impunha ordem entre os filhos. Essa função imaginária do pai é o que mantém o sujeito numa permanente demanda

de gozo, permanente reivindicação daquilo que ele supõe que seja acessível ao pai, mas não a ele.

O pai imaginário, reinando no psiquismo desde o lugar do pai da horda primitiva, priva o sujeito do gozo mas não responde desde um lugar ético, pois mantém a demanda do sujeito a sua dependência em relação a uma totalidade que ele imagina ser possível. Viver sob o imperativo do gozo não significa que estejamos liberados da lei que nos impõe a renúncia. A perda do gozo, ou seja, a sua impossibilidade (e não a sua proibição) se dá pela entrada do sujeito na linguagem. Dizer que o gozo é impossível e que a origem da lei não se inscreve na história individual equivale a dizer que não existe, para o humano, um momento anterior à sua entrada no mundo organizado pela linguagem: a linguagem nos procede.

Eidelsztein (2006), em conferência intitulada “El concepto de goce de Jacques Lacan”, refuta que gozo seja um fenômeno, energia ou força e propõe que o tomemos como um conceito propriamente lacaniano que serve para interpretar determinados fenômenos. Afirmar que o gozo não é um fenômeno, uma energia ou uma força implica o abandono de associações com intensidade, prazer ou desprazer. É como uma crítica às concepções que vinculam gozo ao corpo que Eidelsztein desenvolve seu argumento. Essa energética impede que se perceba que, na argumentação psicanalítica, o corpo biológico é mítico.

Retomando Freud, poderíamos lançar a hipótese de que o conceito de gozo vem dar conta de um fenômeno paradoxal que envolve o mal-estar. Com Lacan, no entanto, tem acento um Outro esvaziado de gozo: os significantes se sucedem, e toda significação é parcial, não-toda; ademais, o Outro a que se supõe o gozo – se há gozo, há um que goze – não tem corpo: “O Outro é justamente isso, é um terreno do qual se limpou o gozo” (Lacan, 2008, p. 220).

É nesse contexto que Eidelsztein (2006) mostra que gozo é um conceito psicanalítico para conceber de que modo a nossa civilização tem velado a falta no Outro. A posição de Lacan seria: não há gozo do Outro; esse não possui ser. Acompanhar esse raciocínio exige que consideremos que a marca fundamental das culturas ocidentais é uma singular relação com a incompletude do Outro e que a emergência do conceito de gozo está em consonância com uma discussão ética: a enunciação da incompletude do Outro.

Eidelsztein (2006) conduz-nos por diferentes tempos e argumentos da tradição judaico-cristã. A sequência histórica proposta acentua, a partir de alguns recortes, a versão de um Deus que, nessa tradição, “quer sangue” e exige sacrifícios: essa seria a marca que se imprime de forma indelével na subjetivação ocidental e é desde uma interpretação dessa produção de subjetividade que Lacan, então, introduz o conceito de gozo. Desse modo, é a

partir da ideia de um amor puro apartado de qualquer esperança de recompensa e de um desapego que tem como consequência última o apagamento do sujeito que a civilização ocidental constitui um Deus carnal a quem se endereça esse modo específico de produção subjetiva. Em outros termos, é sofrendo que, nós, ocidentais garantimos a onipotência do Outro. Nosso sofrimento é a garantia do gozo de Deus.

Lacan não deixa de observar que, mais do que a “rocha da castração” - ponto de basta do sujeito e, por que não, também de Freud -, o problema da neurose é a crença ou ilusão da onipotência do Outro. Assim, se Freud enfatiza a castração como limite além do qual o sujeito não pode ir, impossibilidade que aponta para a sua própria constituição, Lacan ressalta a falta do Outro, e é em relação a essa falha que o conceito de gozo é inventado. Se o problema com o qual se defronta o neurótico é consistir o Outro - tal como nos aponta Lacan - é na medida em que se lhe supõe o gozo.

Freud, ao elaborar o mito do assassinato do pai da horda primitiva em *Totem e Tabu* (1913), permite que nos acerquemos dessa questão pela via de uma narrativa mítica que cria um Outro no qual a falta não se inscreve. O mito do pai da horda é, assim, o próprio mito do gozo.

No Seminário *De um discurso que não fosse semblante*, perguntando-se pela relação entre os mitos do *Urvater* e de Édipo, Lacan lança-nos uma enigmática afirmação. Ao apontar que, para Édipo, a lei estava “desde o começo”, é necessário observar que seus efeitos recaem mesmo sobre os que a infringem inocentemente, pois “ela é a lei saída da profusão do gozo” (LACAN, 2009, p. 149). A profusão de gozo, aqui, assinala uma interdependência entre gozo e lei: se o *Urvater* dispunha de todas as mulheres, não podia gozar com isso, ou se gozava, não *sabia*. O ordenador invisível se coloca, então, com o advento da lei, é que agora se goza, mas com uma baliza, com um saber.

Tomar o pai morto como legislador significa destituí-lo do lugar de exceção, e a cena do pacto entre os irmãos após o parricídio ilustra que a incidência da lei simbólica exige renúncias e, simultaneamente, inscreve a possibilidade de uma recuperação de gozo. O pai já não pode ser senão aquele a quem também lhe falta algo: o *Urvater* é a exceção à que se poderia atribuir uma completude, já que nada lhe faltava. Seu assassinato, portanto, ilustra que não há Outro senão em falta. Falta justamente daquilo que o sujeito neurótico insiste em velar, já que velando a falta no Outro sustenta imaginariamente a existência de um mundo em que a renúncia imposta pelo significante está ausente.

O pai da horda é a figura que aparece como aquele que detém algo de que a fratria está privada, e é essa privação o motor do crime perpetrado pelos irmãos. Em outros termos,

a estrutura neurótica, decorrente que é do pai como Nome, testemunha a suposição de que há um sentido que está em posse do Outro e do qual o sujeito encontra-se alienado. O que Lacan nos indica é que justamente nesse movimento de supor a existência de um sentido do qual estaria privado, o sujeito acaba por completar o Outro: para que haja um sentido, o neurótico consiste o Outro. Assim, Freud faz do assassinato do *Urvater* a possibilidade de construção de um saber sempre incompleto que não pode senão constituir-se dentro dos limites do saber inconsciente, e é o real como um resto não legislável pelo simbólico que demarca o ponto de limite a esse saber. Gozo, como conceito, permite dizer do real, já que o real é indizível: é um significante que permite circunscrever algo desse indizível que resta à lei simbólica.

Se há um limite em nossa capacidade de metaforizar, se há um inarticulável no desejo, é porque o Outro é incompleto. Aliás, só há sujeito desejante porque em sua divisão ele se subtrai do lugar do Outro, ou seja, limita-o em sua completude. O sacrifício como renúncia, assim, aponta para o retorno do sujeito à mítica condição de formar, com o Outro, uma unidade.



## 7. O SACRIFÍCIO DO FILHO E A REAFIRMAÇÃO DO PAI COMO NOME: ENLACES ENTRE O MITO DE TOTEM E TABU E O EPISÓDIO BÍBLICO DO “SACRIFÍCIO DE ISAAC”

### 7.1. A CENA BÍBLICA

“Abraão ultrapassou o geral. É por isso que ele me aterroriza e ao mesmo tempo suscita minha admiração. Aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 246)

A terrorífica admiração que Kierkegaard confessa nessa passagem remete-nos ao capítulo do Gênesis que narra o episódio em que Deus coloca Abraão em prova solicitando-lhe o sacrifício - *Akedá* - de Isaac. Segundo o relato bíblico, tempos atrás, Sara, a mulher legítima de Abraão, ao reconhecer os efeitos do tempo sobre a potência de seu ventre, solicitara ao marido que engendrasse em Agar, uma criada egípcia, o filho que não poderia conceber. Dessa união nasce Ismael.

A fé de Abraão, entretanto, impõe-se de tal modo à incredulidade da mulher que nem mesmo a decrepitude do casal e a concepção de Ismael seriam capazes de impedir o milagre que só se revela *na e pela* vontade de Deus. A lealdade de Abraão ao Senhor, relata-nos a bíblia, teria de ser, então, recompensada: Sara, já quase centenária, dá à luz Isaac, aquele que se converterá, doravante, no símbolo da graça e da bênção de Deus para todas as gerações futuras.

Tomemos esse breve recorte dos fatos que antecedem a concepção de Isaac e avancemos àquilo sobre o qual se deve ater a nossa atenção: por que Abraão é colocado em prova depois de ter demonstrado toda a sua lealdade a Deus e, por isso, ter sido abençoado com o “filho da promessa”? Como pode ser que Deus lhe exija o sacrifício de Isaac depois de operar o milagre que Abraão obtém graças à sua devoção? É, pois, na relação que o patriarca estabelece com o divino que se deve buscar o significado de seu ato. É nela, também, que encontraremos o necessário à apreensão do que se coloca em jogo na lógica sacrificial que Freud revela pela descoberta do sujeito do inconsciente.

## 7.2. OS NOMES-DO-PAI

A cena que mobiliza as reflexões de Kierkegaard é recuperada por Lacan no seminário de aula única os “Nomes-do-pai” - novembro de 1963. Referindo-se à impossibilidade de dar prosseguimento ao que planejara para aquele ano, Lacan menciona uma série de momentos em que se deteve na questão do pai como Nome e diz que se recorrêssemos a eles encontraríamos a direção em que prosseguiria o seu discurso (LACAN, 1963), que teve de ser interrompido por conta de sua “excomunhão” da Associação Psicanalítica Internacional (IPA).

Partindo de várias associações entre o relato bíblico e o mito de Totem e Tabu, Lacan estabelece a relação desejo/gozo a partir do que seria a oposição desejo/gozo de Deus. Ora, se a psicanálise é uma resposta que advém a um mal-estar específico, Lacan percebe que a cultura na qual se inscreve esse mal-estar – a de tradição judaico-cristã – é aquela em que se operou uma substituição do gozo do Outro, sob a forma do gozo de Deus, pelo desejo do Outro (EIDELSZTEIN, 2003).

Para estabelecer essa separação, Lacan dará especial atenção ao fato de o sacrifício de Isaac não ter sido levado a cabo pela intervenção de um anjo que detém a mão de Abraão no exato momento em que cravaria o punhal no peito do filho. Trata-se, diz-nos Lacan, de uma substituição, de uma metáfora: o que foi designado para o sacrifício, no lugar de Isaac, é o deus de sua raça, o ancestral, o pai da horda. De um lado, portanto, a avidez do pai primordial; do outro, o pai que, feito Nome, designa para o sacrifício a animalidade do gozo puro do pai primitivo: “do que se trata é de provocar a queda da origem biológica”, diz-nos Lacan (LACAN, 1963, versão online, p. 5).

Esse algo que é preciso sacrificar é o que Freud, através da comida totêmica, percebeu tratar-se da “substância” do pai, ou seja seu gozo. O pai do Nome é o anjo que detém a mão de Abraão e o sacrifício, agora renovado e novamente ritualizado, recorda essa primeira renúncia.

Encontramos no relato desse episódio, segundo Fleig (1998), o confronto com duas divindades:

(...) o Deus da aliança, ao qual se sacrifica o gozo absoluto (...) e também o sacrifício do Deus animal, o carneiro, ancestral primordial, encarnação do puro gozo e seu sacrifício equivale ao assassinato do pai primevo de Totem e Tabu, pai animal que só pode

existir enquanto mítico. É aquele que faz exceção à castração e por isso mesmo funda o conjunto dos que a ela estão submetidos. Assim como o carneiro substitui Isaac, o sacrifício a Deus é substituído pelo sacrifício do Deus animal, o que constitui metáfora, operada, como dirá lacan, pelo Nome-do-Pai. (FLEIG, 1998, p.98)

## 7.2. A FÉ COMO SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DA MORALIDADE

O episódio bíblico do sacrifício de Isaac ilustra um paradoxo que não se resolve sem a consideração do que a fé implica, e é isso o que revelam as reflexões de Temor e Tremor, livro publicado em 1843 pelo filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard sob o pseudônimo de Johannes de Silentio. No desdobramento de seus argumentos, Kierkegaard extrai dessa história os elementos que nos levam a conceber a fé como um *excedente* da razão. Se não é assim, como então suportar que um crime possa ser um ato santo e agradável a Deus? Mais, ainda, como poderia ser o próprio Deus o seu solicitante? Se o sacrifício de Isaac comporta um paradoxo é porque o ato de Abraão poderia ser julgado como crime vulgar e não como aquilo que opera uma descontinuidade entre o Abraão pai - um homem comum - e o homem que será reconhecido, por seu ato, como o “Pai da fé”.

Para sustentar essa torção Kierkegaard precisa definir a moralidade a partir de uma carência: o sentimento moral, revela-nos, carece de um telos que lhe seja exterior. Se recorrermos ao aforismo lacaniano que enuncia a falta de garantia da verdade - não há Outro do Outro -, poderemos, com o filósofo, dizer que não há telos do telos, razão pela qual a moralidade é, ela mesma, a finalidade de todo ato individual. A moralidade, então, deve ser concebida como “o telos de tudo aquilo que lhe é exterior” (KIERKEGAARD, p. 240) e o indivíduo, assim, só poderá encontrar no *geral* o telos de seus atos. Daí que todo ato moral deva estar demarcado pela renúncia da individualidade e, consequência disso, visar à *generalidade*.

Partindo disso, Kierkegaard oferece-nos um exemplo singelo que nos acompanhará ao longo da travessia por sua reflexão: se não nos resulta difícil concordar que o dever do pai é amar o filho e, decorrência disso, zelar por ele, é porque essa concordância manifesta, com toda a clareza, nossa inscrição no *geral*. Ocorre, no entanto, que Isaac - eis o motivo de nossa escolha - poderia ser interpretado como o personagem através do qual um pai, justamente pela vontade de Deus, excede esse dever sem que, por isso, venha a ser considerado um assassino pelo *geral*.

Ora, se todo ato individual deve ser regulado e, passo seguinte, avaliado pelo grau de correspondência que mantém com o *geral*, é pelo que está implicado na fé que Kierkegaard introduz a decisiva inversão do esquema pelo qual concebe a moralidade. A fé, escreve, é o “paradoxo pelo qual o Indivíduo está acima do geral”, e se não é esse o seu princípio, Abraão está perdido e não passa de um criminoso. Em outras palavras, é por reordenar as relações entre o *Indivíduo* e o *geral* que o ato de Abraão - um ato de fé - comporta a suspensão teleológica da moralidade. A história de Abraão, assim, suspende, pela fé, o telos da moralidade. Avancemos passo a passo.

No campo da moralidade a tentação corresponde a um desvio: cai em tentação todo aquele que afirma ante o *geral* o que é da ordem do *Indivíduo*. No caso de Abraão, todavia, é necessário que se considere esse desvio a partir de uma inversão dos termos: se Abraão se submetesse à força do *geral* e, por isso, deixasse de realizar a vontade de Deus, aí, sim, teria cedido e jamais poderia ser reconhecido como o pai da fé. Como bem define Kierkegaard, “a tentação, aqui, é a moral” (p. 245). Estamos, com isso, muito próximos de resolver nosso paradoxo. Para isso, no entanto, uma última escala.

Diferentemente do ato de Abraão, os heróis trágicos, para Kierkegaard, fundamentam seus atos no *geral* e, por isso, permanecem sempre na esfera da moral. É como se através disso renunciassem a si mesmos para exprimir o *geral* que as ideias de Estado ou de Sociedade, por exemplo, contêm. Disso se depreende que o ato heróico só acede a Deus por uma mediação, o que torna, pois, sua a relação com o divino indireta: para os heróis, “a moral é o divino” (p. 245). Com Abraão, entretanto, a diferença se dá fundamentalmente porque seu ato ultrapassa todo o estágio moral e, com isso, ingressa numa relação direta com o *Absoluto*.

Ora, se o dever de amar o próximo é um dever para com Deus é porque o *Absoluto*, para o *Indivíduo*, figura como um impossível, um interdito: ama-se a Deus na medida em que se ama o próximo. O semelhante, note-se, é, aqui, o ponto médio pelo qual se acede àquilo que, no limite, é um inalcançável: ama-se o próximo e, *através* dele, ama-se a Deus. Retomarei essa questão posteriormente para sustentar que o laço social no qual emerge o sujeito do inconsciente - aquele a quem Freud ofereceu a sua escuta - é o sujeito que, desamparado na linguagem, não encontra na fratria o alento para a sua orfandade e, decorrência disso, sacrifica-se na busca do amparo de Um pai. No momento, entretanto, basta que a história de Abraão nos ajude a reconhecer a liberdade - e, por que não, o estado solitário - do cavaleiro da fé, esse personagem que, pelo *absurdo*, prescinde do próximo e,

devido a isso, alcança o *Absoluto*. Dispomos, neste ponto, de todos os elementos necessários à resolução do paradoxo que o episódio bíblico do sacrifício de Isaac comporta.

Abraão é o pai da fé e não um assassino vulgar porque o estádio moral se suspende quando a relação que o *Indivíduo* mantém com o *Absoluto* é direta, isto é, quando o geral não é o ponto médio no caminho que leva a Deus. Tal como se extrai dessa história, a suspensão teleológica da moralidade isenta o Indivíduo da submissão a um juízo que, em nome do geral, aplicar-se-ia a todos, e é, então, por causa de um *dever Absoluto* que Abraão esteve disposto não a matar Isaac, mas a *sacrificá-lo*. Não se pode deixar de notar, contudo, que qualquer desvio daquilo que se concebe no *geral* é, ante Deus, um ato de pecado do Indivíduo, já que é por uma espécie de dissolução no geral que as individualidades alcançam o *Absoluto*. Com Abraão, no entanto, é diferente: o absurdo da fé concede-lhe o privilégio de alcançar o *Absoluto* sem a necessidade dessa dissolução, e é porque essa relação se dá por via direta que o dever de Abraão não é o dever para com o próximo. Pela fé ele está isento da passagem por toda sorte de intermediários, não podendo, assim, ser reabsorvido pelo juízo que a generalidade comporta.

## 8. SACRIFÍCIO E CONTINUIDADE

### 8.1. MORTE E CONTINUIDADE

A noção de que o sacrifício implica uma restituição encontra nos argumentos de Bataille um grande suporte. Ainda que trate do sacrifício inserido no sistema religioso, suas indicações são valiosas para interrogar o sujeito que, nos “rituais dessacralizados”, oferta-se como objeto para existir numa continuidade com o Outro. Se o desejo é, para Lacan, o que permite ao sujeito existir numa relação intervalar com o Outro, o sacrifício, distante do jogo das reciprocidades apaziguadoras que o sistema de trocas simbólicas estabelece, constitui uma tentativa de retorno a uma unidade mítica perdida. Em outras palavras, trata-se, no sacrifício, da já apontada “restituição impossível”. Vejamos como.

Diferentemente do mito que Freud construiu para revelar as bases em que se alicerça o que é próprio à lei simbólica – lei cuja emergência se associa a uma fratria em luto - a construção teórica de Bataille, ainda que mantenha muitas proximidades com a psicanálise, mantém, com ela, ao mesmo tempo, um distanciamento que nos parece fundamental. Nota-se, no autor, um esforço que ele denomina de “científico” por encontrar o tempo perdido em que, pelo trabalho, o homem se desfez de um excesso de violência.

O *homo faber*, diz-nos, nasceu de sua atitude ambivalente em relação ao que o cadáver representa: se por um lado, então, era preciso que os vivos - aqueles que se mantinham numa ordem descontínua – mantivessem um afastamento mínimo do cadáver como forma de evitar o “contágio”, por outro não se pode negar que o corpo do morto era a fonte de uma inquietante e irresistível fascinação que a continuidade da morte revelava. É diante dessa ambivalência, então, que, para Bataille, organizam-se os primeiros interditos.

A “inquietação suprema” (BATAILLE, 1987, p. 30) que o cadáver despertou no humano leva-nos a conceber os rituais que envolvem a morte - a forma máxima de violência, para Bataille - como expressões do fazer que se organiza pela evitação de um contágio que é, a um só tempo, temido e desejado. A sepultura - uma das materialidades que resultam desse fazer - nada mais é, então, do que o invólucro pelo qual os vivos, por uma atitude de horror fascinante, guardam uma distância mínima do corpo morto, o representante privilegiado dessa tentação avassaladora que é a continuidade revelada pela morte.

Segundo a teorização do autor, os tabus surgem da necessidade da manutenção do “em comum”. Não há, assim, qualquer possibilidade de um laço com o outro sem que o homem, em alguma época, tenha encontrado as vias pelas quais refreou o seu impulso à sua

condição de isolamento, à destruição do que sustenta a organização comunitária. É característico do humano, aliás, esse duplo movimento, pois ao mesmo tempo em que o estar com outro revelou, por fim, uma forma elevada do fazer, é também consideravelmente elevado o custo a ser pago para que essa associação seja mantida.

Essa ambivalência constitutiva guarda uma correspondência muito estreita entre o *homo faber* de Bataille - aquele que institui<sup>9</sup> toda uma série de tabus e interditos e, assim, assegura uma precária relação com o outro – e aquele que Freud nos revela sob o mal-estar característico da troca de um quinhão de liberdade por um pouco de segurança. Note-se, entretanto, que se o trabalho é um divisor de águas para Bataille é na medida em que a organização de que este necessita não tinha como ser assegurada em meio à violência que caracterizava a forma de “organização<sup>10</sup>” humana que precedeu o *homo faber*. Em outras palavras, no pensamento de Bataille a gênese do que faz os humanos diferentes dos (outros) animais está localizada no tempo histórico em que o homem se faz *homo faber* através da instituição dos tabus e interditos contra a violência excessiva.

O trabalho, para Bataille, é isso que divide a humanidade em dois tempos: se o segundo é marcado pela aparição do *homo faber* e corresponde ao “aparecimento” dos interditos e do “em comum” que é próprio ao humano, o primeiro, desde a psicanálise, não pode ser senão o tempo mítico do caos ou do império da força que a ausência da regulação simbólica implica. Amparados pela psicanálise, assim, distanciamos-nos de Bataille por hesitarmos chamar de “humana” a forma de vida que lhe corresponde. Se essa diferença em relação à origem deve ser marcada, não se pode deixar de notar, todavia, que tanto para Bataille quanto para Freud o homem tem de lidar com um excedente ineliminável. Se com Lacan diríamos tratar-se de um resto pulsional que não se inscreve na cadeia significativa, em Bataille diremos trata-se de um resquício de violência cuja organização requerida pelo trabalho não pode enquadrar. Isso, contudo, não serve de impeditivo impede que essas duas fórmulas sejam aproximadas para que estabeleçamos a seguinte hipótese: tanto a concepção freudiana sobre nosso o mal-estar constitutivo quanto o que se encontra implicado no

---

<sup>9</sup> Com o que virá na seqüência, poderíamos dizer “aquele que se constitui por uma série de tabus e interditos” para privilegiar a origem simbólica do humano.

<sup>10</sup> Organização é um termo inadequado para definir o homem anterior ao *Homo faber*, caracterizado por uma violência excessiva que a instituição de tabus e interditos irão conter. Mas como assinalado no texto, diferentemente de uma leitura estrutural – para a qual toda a origem é mítica -, Bataille esforça-se em busca de uma origem que poderia ser encontrada.

conceito de erotismo poderiam ser desdobradas a partir de um mesmo princípio: a “perda” desse estado “anterior”, mítica ou não, impõe-se à nova forma de uma maneira inevitável, queira-se ou não.

## 8.2. O EROTISMO

O erotismo, para Bataille, supõe a violência, que é a via régia pela qual a descontinuidade do ser encontra sua suspensão. Tem-se, assim, pela associação desses dois princípios, que o erotismo é toda a *ação* que coloca em jogo a dissolução das formas regulares da vida social, formas essas que se fundam numa ordem descontínua (Bataille, 1987). Para dizê-lo de uma maneira que nos permitirá prosseguir com maior facilidade e clareza, a ação erótica é toda aquela que revela aos seres descontínuos, pela violência, a máxima continuidade possível sem que isso venha a implicar, no entanto, a continuidade definitiva que a morte representa. O erotismo nada mais é, então, do que um flerte com a continuidade.

Se é pela ação erótica que se flerta com a continuidade é porque algo deve funcionar como *enquadre*, como limite que sinaliza a fronteira para além da qual a ordem profana, sustentada na descontinuidade, estaria irreversivelmente dissolvida, violada. Mas de que forma, então, fica estabelecido esse jogo controlado entre as ordens da continuidade e da descontinuidade? Para sustentar que a ação erótica é a via pela qual se pode flertar com a continuidade sem que o ser, para isso, tenha de ver a sua descontinuidade perdida, Bataille define o erotismo pelo jogo dialético que funciona como marco para o flerte que a ação erótica implica. Ora, se a descontinuidade é a ordem que se funda quando se disse o primeiro “não” aos excessos de uma natureza que era animal, a transgressão corresponde a uma negação desse “não” primevo: significa ser compreendida como uma suspensão que libera os seres descontínuos para a experiência com aquilo que se encontra protegido pelos interditos. Do primeiro não resulta o mundo do profano; do segundo, o mundo do sagrado.

Pela ação erótica, então, pode-se flertar com o sagrado sem que se tenha de abandonar, por isso, o mundo do profano. Diremos que para Bataille, então, o humano se define pelo jogo no qual a transgressão, ao suspender os interditos que protegem o homem de sua animalidade, concede-lhe, ao mesmo tempo, o enquadre para que o excessivo que o interdito barra não o faça retornar à sua condição primária de violência excessiva. Os homens, seres descontínuos, esforçam-se para continuar na descontinuidade, mas encontram na contemplação da morte a experiência possível com a continuidade. Isto é essencial. No



movimento dos interditos, o homem se separava do animal. Ele tentava escapar ao jogo excessivo da morte (da violência), em cujo poder o animal está sem restrição, mas no movimento secundário, o da transgressão, o homem viu no animal o que escapa à regra do interdito, o que permanece aberto ao excesso. Desde esse momento, os homens se harmonizaram com a sua animalidade e ingressaram no mundo da transgressão, formando, na manutenção do interdito, a síntese de uma animalidade propriamente humana. Transgredir, assim, nada tem a ver com o suposto retorno à natureza. É, antes de tudo, ingressar, pelo erotismo, no sagrado.

### 8.3. SACRIFÍCIO, O “EROTISMO SAGRADO”

Como vimos acima, o “em comum” é fundado pelo primeiro “não” que o homem disse ao excesso de violência característico à “contínua animalidade” que lhe era precedente, “não” que instaura a ordem da descontinuidade e que o diferencia, portanto, de sua antiga condição. Se essa é a manobra pela qual se pode descrever o advento do *Homo faber* – aquele que encontra nos interditos a conservação de sua descontinuidade -, a ação erótica, encontrando na própria organização social o seu limite, revela aos seres descontínuos a continuidade da qual provêm. Essa é, para Bataille, a base da interpretação do sacrifício religioso: como ação erótica, o sacrifício é uma das vias possíveis pela qual se comunga a continuidade que a morte violenta da vítima arrasta consigo.

Ao ser sacrificada, “os assistentes participam de um elemento que essa morte revela: o sagrado” (Bataille, 1987, p.54). O sacrifício - que como toda ação erótica consiste numa transgressão por revelar à ordem descontínua a continuidade da qual provém - é a ação cujo fim consiste na “súbita transformação do ser que é a vítima”, que antes de ser imolada, encontrava-se “fechada numa particularidade individual”. Ao ser sacrificada, no entanto, sua existência deixa de ser descontínua e, pela morte, é reconduzida à continuidade do ser, à “ausência de particularidade” (Bataille, 1987, p.60). Bataille diz que é nessa ação violenta que o elemento sagrado é comungado pelos assistentes: no sacrifício, a morte é ao mesmo tempo signo de vida e abertura ao ilimitado. Para Bataille, então, o sacrifício é ato religioso por excelência (Bataille, 1987, p. 68), pois a religião é essencialmente a transgressão dos interditos, diferentemente de uma transgressão generalizada<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> O sujeito moderno não encontra, na religião, a organização simbólica para uma experiência com o contínuo. Está sujeito a um gozo sem “enquadres”.

#### 8.4. O SAGRADO E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan diz que a religião é marcada por um esquecimento que se chama “sacramento” (LACAN, 1964). Sacramento remete a sagrado, termo que guarda a ambiguidade entre o puro e o impuro, o puro e o maldito.

Aqui, parece-nos, poderíamos estabelecer uma relação entre o real e o sagrado. A tarefa de simbolizar o real é compartilhada tanto pela ciência quanto a religião e está sustentada por uma necessidade propriamente humana, necessidade de todo ser de linguagem que se encontra em reclusão interna a algo que é inominável. Não seria a experiência religiosa uma religação com esse real traumático?

A noção de mistério alude a algo secreto, inexplicável ou inexplicado. O mistério, portanto, ao surgir no seio da linguagem, encontra-se numa zona fronteira entre o indizível e o passível de ser dito, pois é pela palavra que ele pode existir. O mistério, quem sabe, pode ser revelado.

Com isso, então, dizemos que ao instituir um “limite, a ordem simbólica institui também um “mais-além” que a religião representa pela noção de sagrado. Observa-se, contudo, que não basta a suposição desse “além” que a linguagem constrói: é preciso que alguma “prova” venha a dar o testemunho dessa dimensão Outro. Essa prova é a “revelação”, uma prova paradoxal na medida e que revela o mistério no seio do próprio mistério: ela diz o indizível de um modo excedente à linguagem.

Se é assim, o que em termos de religião se concebe como revelação nada mais é do que um desvelamento parcial, é uma operação que salvaguarda a dimensão do mistério. Cada religião tem como seu núcleo específico uma verdade revelada, quer dizer, a revelação de um determinado aspecto do mistério que lhe é constituinte. Diferentemente da magia, a religião não pretende dominar o sagrado: ela mantém o mistério, protege-o. Na adoração do homem religioso revela-se a radical assunção de impotência ante o sagrado (GERBER, 2007) mas simultaneamente o seu encontro com essa dimensão.

Esse encontro, todavia, não se produz em qualquer lugar. O templo, então, será o recorte, a demarcação, para isso. Além do lugar, há um momento específico para esse encontro: ele é o culto. A hora marcada com o sagrado busca, no encontro, a garantia de um desencontro que se dará pela separação, pelo divórcio entre o homem e o sagrado.

Poderíamos pensar que o sagrado da religião guarda uma estreita relação com um Outro com o qual se tenta estabelecer um laço: Deus é o nome que as religiões dão ao Outro

que poderia realizar a impossível apreensão sem restos do real pelo simbólico, ou seja revelar aquilo que se oculta sob o mistério. Mas a questão do desejo e do gozo desse Outro é o que sempre fica escamoteado e recoberto pelas religiões sob o véu de sua piedade e benevolência. Escamoteado e recoberto pelo fato de que esse gozo se confunde com o mais sagrado, quer dizer, com aquilo para o qual a linguagem não tem meios de dizer.

No cristianismo, Deus ama a seus fiéis e não deixa de amá-los nem quando os fiéis não o amam. Como, então, não o amar? Como não fazer a oferenda do corpo na medida em que, por um lado, é do corpo que ele está privado e, por outro, é pelo corpo que o fiel é imperfeito? O cristianismo inteiro está atravessado por essa ambivalência que assinala o rechaço do corpo como um despojo execrável e, por outro lado, magnifica-o gloriosamente num cenário teatral impregnado de masoquismo.

A religião não é somente uma série de práticas e preceitos que se definem a partir da verdade de um desejo – o desejo do Outro – algo impossível de dizer; é também uma maneira de responder a esse desejo enigmático para fazer um laço com ele. Desse laço pode simultaneamente surgir o laço com outros, os co-religionários. A pergunta primordial sobre o desejo do Outro suscita no sujeito, a experiência de uma insuficiência ou a pretensão de uma onipotência: é possível satisfazê-lo? Por isso, no nível mais básico de sua relação com o desejo do Outro, o sujeito se oferece como objeto num ato que se chama sacrifício. Esse é o ponto no qual se pode localizar o mais radical de toda religião: o sujeito tem que se sacrificar para completar o Outro. A lógica de toda religião contém essa dimensão básica de um mítico encontro absoluto com o sagrado no qual o laço é substituído pela experiência da continuidade. Daí que a possibilidade de estabelecer e manter o laço dependa de um tempo e de um equadre (uma cerimônia religiosa, por exemplo) destinado a fazer cessar o que do desejo do Outro se impõe como uma exigência indeterminada e exorbitante.

Pode-se advertir, nesse sentido, uma curiosa semelhança de estrutura entre a religião e as estruturas clínicas, semelhança que nos conduz a interrogar se neurose, psicose e perversão não são posições específicas assumidas pelo do sujeito diante da resposta frente ao indizível e enigmático desejo do Outro. O neurótico não pode saber nada acerca desse desejo, o que não lhe deixa outra alternativa que assimilá-lo à demanda que se lhe supõe para, então, colocar-se em posição de responder a ela; o perverso pretende saber o que o Outro deseja (que não é outra coisa senão o gozo) e se oferece como objeto de seu gozo. O psicótico tem a certeza de que o Outro quer a sua desapareição. Desse modo, em todas as estruturas, a religião.

A constituição da subjetividade - na medida em que depende da ordem simbólica e se organiza a partir de um laço essencial com o irrepresentável – o sagrado – tem sempre um caráter religioso. Mas a religião não é, em si, neurótica, perversa ou psicótica: sua existência é um avatar da inconsistência da ordem simbólica. Trata-se de uma religião, de uma tentativa de fazer laço com esse mais-além que é produto da existência da linguagem, do exterior interno à linguagem.

## 9. SABER E SACRIFÍCIO

### 9.1. A RENÚNCIA AO SABER

O propósito deste ensaio é interrogar, a partir dos conceitos de saber e verdade, a renúncia característica do sacrifício – a renúncia à construção de um nome próprio, a renúncia ao desejo. Nossa hipótese é de que ao se ofertar como objeto que supõe que o Outro demanda, o sujeito neurótico abdica da possibilidade da construção de um saber que lhe represente no campo do Outro, saber sobre o desejo.

Na busca por aquilo que enfim tamponaria a sua falta constituinte, o sujeito da renúncia é aquele que, frustrado, reivindica a completude que atribui ao Outro – completude que não seria possível caso o sujeito não se ofertasse como aquilo que lhe falta. É desde a castração, então, que o dano imaginário implicado na frustração pode ser enunciado como um mito que o sujeito constrói para dar conta da perda que lhe é constitutiva, perda da qual resulta a possibilidade de diferentes versões para a “origem”. A essa origem denominaremos verdade; às produções míticas que a simbolizam, denominaremos saber. Tal como enunciamos a partir do gozo – o neurótico é aquele que supõe que há um que goze -, aqui poderíamos dizer que, nessa posição, o sujeito renuncia à produção de um saber porque supõe no Outro a completude. Renuncia porque supõe um sentido do sentido, um Outro do Outro.

### 9.2. METALINGUAGEM COMO RESPOSTA NEURÓTICA À *VERSAGUNG*

A *Versagung* não é uma falha em garantir uma necessidade: não se trata de opor o par satisfação – frustração. A palavra alemã indica privilegiadamente uma relação e não um submetimento passivo, e, portanto, escapa à conotação de “amargura existencial contida em frustração”, o que afasta a perspectiva de uma ética da resignação à falta (Iannini, 2012).

O que se sublinha, com isso, é que a *Versagung* é, pois, a impossibilidade de as palavras corresponderem às coisas em relações biunívocas e que o desejo é inominável. O que a caracteriza, portanto, é o modo como a pulsão não se satisfaz. Ela é, portanto, uma antecâmara da castração. O sujeito precisa consentir com essa perda de gozo inerente à castração simbólica para que possa resgatar uma parte do gozo perdido. É a essa espécie de frustração intrínseca que o impulso à metalinguagem tentaria suprir. Nessa posição, o sujeito é insaciável em sua demanda.

É a posição do sujeito diante da falta no Outro que exclui, de antemão, para a psicanálise, todo recurso à metalinguagem. Eticamente, há pelo menos dois modos de lidar com essa ausência de garantia, com essa incompletude do Outro. Uma delas consiste em “agir” a despeito da ausência de garantia do saber. A outra é ofertar-se ao Outro para consisti-lo uma aposta na metalinguagem (renúncia sacrificial). Para a psicanálise, não há sentido do sentido, verdade da verdade, Outro do Outro. Na impossibilidade de um Outro do Outro, a disjunção entre o saber e a verdade torna-se inevitável.

### 9.3. O COGITO CARTESIANO E O SUJEITO DA PSICANÁLISE

Lacan, no escrito *A Ciência e a Verdade* (1965), afirma que Freud encontrou no cientificismo de sua época as condições de possibilidade para a invenção da psicanálise. Com isso, não equipara o modelo científico vigente no final do século XIX e princípios do século XX com o método de investigação psicanalítico, mas propõe que o trabalho com o inconsciente, tal como revela a descoberta freudiana, não pode ser entendido sem a consideração do que implica o discurso científico fundado por Descartes. Assim, a concepção psicanalítica do inconsciente consistiria numa espécie de crítica endereçada ao sujeito cartesiano, constituído na ancoragem do ser no pensar.

Para Descartes, toda forma de conhecimento que pode ser considerada duvidosa torna-se indesejada e a única certeza a que se pode chegar é a que se depreende de sua máxima: *cogito ergo sum* (penso, logo sou). Pouco importa o conteúdo do pensamento: se penso, posso estar certo de que “algo” pensa, logo algo existe. Esse substrato que produz o pensamento é o que, em Descartes, corresponde ao ser - e esse algo que existe é garantido por Deus, ou seja, por uma ordem.

O cogito de Descartes, desse modo, toma o pensamento como condição da dúvida e, passo segundo, considera o ser como correlato do pensamento. Para isso, rechaça tudo o que se apreende pelos sentidos - enganadores por excelência - e centra no pensar a possibilidade única do conhecer verdadeiro. A verdade, assim, pode ser alcançada por um processo em que a dúvida, condição de evitação do engano, depura os sentidos de seus equívocos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> É a impossibilidade de garantir a identidade entre ser e pensar no interior do sujeito que conduz Descartes à necessidade de conceber um Deus que não engane. É neste sentido que o Deus veraz cartesiano pode ser visto em *posição* de metalinguagem, como uma instância capaz de afastar o engano. A transparência da linguagem repousa em Deus. O sujeito cartesiano não pode se autofundar e busca no

O que Descartes precisa negligenciar para que a dúvida, como princípio, seja o meio pelo qual se tem acesso à verdade é, no entanto, o fato de o pensamento encontrar no significante a sua sustentação. O significante, ao impor ao humano uma realidade ordenada pela linguagem, acaba por desnaturá-lo e, assim, alijá-lo de qualquer possibilidade de encontro com o que seria da ordem de uma essência oculta a ser revelada por detrás dos possíveis enganos sensoriais.

É a partir disso, então, que podemos apontar o sujeito cartesiano da dúvida como aquele que, como qualquer outro, apresenta-se dividido e integrante de um mundo em que a realidade é tributária do significante, ponto central da revelação freudiana. Assim, o sujeito representado no *cogito ergo sum* como uma continuidade entre ser e pensar implica a exclusão daquilo que a psicanálise entende como sendo a sua causa, a saber, a divisão fundamental imposta pela linguagem da qual resulta um sujeito que é onde não pensa e pensa onde não é:

Uma regra de pensamento que deva apoiar-se no não pensamento como o que pode ser a sua causa, eis com o que nos confronta a noção de inconsciente. Só em conformidade com o fora do sentido das palavras sou como pensamento. Meu pensamento não se regula segundo minha vontade, agregue-se ou não por desgraça (LACAN, 1968-1969, p. 13).

A noção de um sujeito dividido que surge com a hipótese freudiana do inconsciente revela que o cogito cartesiano constitui-se justamente a partir do rechaço da cisão que a ordem da linguagem impõe ao humano: trata-se de um sujeito idêntico a si mesmo. Se isso pode ser tomado como índice de uma descontinuidade entre o pensamento freudiano e a filosofia cartesiana, não se pode dizer, no entanto, que haja uma ruptura entre o sujeito freudiano e o sujeito que a ciência unifica. Ao contrário, é partindo do sujeito fundado por Descartes que Freud procura estabelecer o inconsciente, e a esse respeito Lacan afirma: “Dizemos, ao contrário do que se inventa sobre um pretenso rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome” (LACAN, 1965, p. 871).

---

Deus veraz a garantia da verdade de seu saber. Em termos lacanianos, o sujeito encontra a verdade de seu saber numa metalinguagem.

Se, por um lado, então, a teoria freudiana tornou-se estranha ao regime intelectual da época ao servir-se da lógica do discurso científico para enunciar que o sujeito está desde sempre dividido, por outro é justamente o advento do sujeito cartesiano que permitirá a emergência da psicanálise; como diz Lacan, “(...) é impensável que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência” (LACAN, 1965, p. 871). Com Freud, assim, temos o inconsciente como um sistema que faz vacilar o método cartesiano da dúvida como a condição da verdade. Como produto do pensamento e engendrada pelo significante, a dúvida não pode ser tomada como a via privilegiada de acesso à verdade, e isso é o que mais tarde autorizaria Lacan a propor a verdade como um impossível a qualquer produção de sentido, a qualquer articulação significante.

#### 9.4. VERDADE, UM ELEMENTO DO DISCURSO

A teoria dos discursos elaborada por Lacan no seminário *O avesso da Psicanálise* (1970) permite-nos avançar no entendimento do que se coloca em jogo na ciência a partir do sujeito cartesiano. Propondo que um discurso é formado por elementos que podem ocupar diferentes lugares numa estrutura, o sujeito da dúvida não pode mais estar em posição de privilégio diante da verdade, pois a verdade não é aquilo a que chega o cientista depois de ultrapassados os entraves que os sentidos impõem, mas apenas um dos lugares constituintes de um discurso – lugar em que, a cada quarto de giro, um elemento específico do discurso vem ocupar.

O entendimento lacaniano de discurso nada tem a ver com o suposto caráter comunicacional para o qual a linguagem poderia prestar-se. Trata-se, antes de mais nada, de uma concepção que considera a realidade tributária do significante, razão pela qual não pode pensar numa realidade que seja “pré-discursiva”: a linguagem, assim, funda e define a realidade que o falasser habita, e para evidenciar o fio cortante da revelação freudiana, pode-se mesmo dizer que a linguagem é a própria realidade do ser falante.

Se a realidade pré-discursiva é, reiteramos, uma construção mítica viabilizada pela linguagem<sup>13</sup>, Lacan (1972-1973/2008), partindo de dessas pistas deixadas por Freud, define

---

<sup>13</sup> No seminário *Mais, ainda* (1972-1973/1993), Lacan afirma que "não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso" (p. 45). A realidade pré-discursiva é uma construção mítica que só se faz possível a partir do significante. Um exemplo disso é a horda primitiva do mito freudiano: ela existe como um mito que nos permite pensar o que seria anterior à linguagem, anterior ao advendo do pai como Nome, portanto.



laço social como as diferentes formas de o sujeito fazer uso da linguagem. A realidade, assim, refere-se ao laço social que se constitui no discurso e pelo discurso. Desdobremos isso passo a passo a partir do aforismo lacaniano “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (LACAN, 1968-1969, p. 14).

A noção de um discurso sem fala (“sans parole”) remete-nos ao esforço que Lacan empreende na tentativa de formalizar a teoria psicanalítica, ou seja, de estabelecer uma escrita que permita o diálogo, pela formalização, com a ciência. Trata-se, assim, de uma escrita concernida por relações estruturais que tornam a palavra contingente a um ato de fala, ou seja, dependente do sujeito que a enuncia. Dito de outro modo, a essa ocasionalidade da palavra supõe-se uma legalidade: assim como um jogo depende de regras que ordenem seus elementos e disponham o possível e o impossível para a ação dos jogadores, da mesma forma o discurso encontra-se ordenado por relações estáveis que acabam por dispor os elementos de que é constituído num arranjo determinado. Partindo-se disso, então, podemos entender que a elaboração de um matema para os quatro discursos consiste numa formalização, numa escrita em que estão indicadas relações que são de estrutura, o necessário para que haja um sujeito da enunciação. É por essa razão, aliás, que se diz que psicótico habita a linguagem mas está fora do discurso: habitar o discurso exige que o sujeito possa implicar-se com o seu dizer, ou, dito de outra forma, que o falasser reconheça em seu dizer que enunciado e enunciação são de ordens distintas. Dizemos, assim, que é o neurótico que se coloca como sujeito de um discurso na medida em que lhe é possível, a partir do enunciado, reconhecer-se e interrogar-se como o sujeito de uma enunciação.

A teoria lacaniana dos discursos é, então, a teoria das realidades possíveis ao sujeito neurótico, o sujeito que, por estrutura, pode interrogar o seu dizer e a realidade que sua condição de sujeito do discurso estabelece, e o que Lacan tenta mostrar com as suas estruturas de quatro patas - modo como faz referência aos seus matemas - é que os elementos constituintes dessas estruturas, ao girarem por quatro lugares estabelecidos, produzem um sujeito que é, a cada quarto de giro, relativo à posição dos outros três elementos dos quais é dependente. Tem-se, assim, que cada um dos elementos deve ser analisado segundo o lugar que ocupa em cada uma das estruturas possíveis, razão pela qual se faz necessário defini-los teoricamente. A seguir os lugares de um discurso e os matemas que representam os quatro discursos que Lacan propõe:

Discurso do Mestre	Discurso da Histórica	Discurso do Analista	Discurso Universitário
$\underline{S}_1 \rightarrow \underline{S}_2$ \$ a	$\underline{\$} \rightarrow \underline{S}_1$ a $S_2$	$\underline{a} \rightarrow \underline{\$}$ $S_2 S_1$	$\underline{S}_2 \rightarrow \underline{a}$ $S_1 \$$

Como se pode observar, cada um dos discursos reserva um lugar específico para  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ . O objeto  $a$ , o objeto que representa a perda necessária para que o sujeito ingresse na linguagem, aponta para o gozo sacrificado, mítico, com o qual a verdade, segundo Lacan, mantém uma “relação fraterna” (LACAN, 1969- 1970).

Em *O avesso da Psicanálise* (1969 - 1970), o objeto  $a$  é tratado com base na noção do mais-de-gozar, conceito introduzido no seminário anterior, *De um Outro ao outro*, a partir de uma homologia com a mais-valia de Marx. Assim, é enquanto estrutura que o campo descrito por Marx é homólogo ao campo do gozo, o campo propriamente lacaniano. Do que se trata nessa homologia?

Marx identifica que a força de trabalho somente pode ser comprada ou vendida na medida em que se possa enunciar a existência de um “mercado de trabalho”. Em outros termos, é por ingressar num mercado, num circuito de trocas, que o trabalho adquire o estatuto de uma mercadoria qualquer. Isso, entretanto, somente teria sido possível na medida em que um discurso introduz relações e equivalências entre elementos heterogêneos como são a força de trabalho e o seu valor como mercadoria a ser comprada ou vendida.

O que a economia política marxista evidencia é que no estabelecimento dessas equivalências algo resta como não contabilizado. Seguindo as regras do mercado que o discurso capitalista ordena, ao colocar à venda sua força de trabalho o proletário experimenta uma disjunção entre aquilo que Marx denomina *valor de troca* e *valor de uso*: o valor de troca do trabalho não é equivalente ao seu valor de uso. Desse processo resulta, então, a mais-valia.

A mais-valia corresponde, assim, à impossibilidade de equacionar o que é vendido pelo trabalhador e o que é comprado pelo capitalista: como valor de uso, força de trabalho colocada à venda, o trabalhador é transformado num valor de troca que é regulado pelo mercado. Como bem nos indica Oliveira (2008), a fórmula lacaniana “um significante representa um sujeito junto a outro significante” poderia ser reescrita, nos termos de *O Capital*, como “um valor de uso (a força de trabalho) representa um trabalhador junto ao mercado, donde resulta uma mais valia”.

Em termos algébricos, tem-se:

$$\begin{array}{ccc} \text{Força de trabalho} & \rightarrow & \text{Valor-de-troca} \\ \hline & & \\ \text{Trabalhador} & & \text{Mais-valia} \end{array}$$

Os elementos do campo esquerdo constituem, como indicado por Lacan, o campo do sujeito. Do lado direito, valor-de-troca e mais-valia formam o campo do Outro. Acima das barras é possível observar que o trabalhador, como força de trabalho, é representado como valor de troca junto ao Mercado, o responsável por estabelecer o preço que esse valor-de-uso passa a ter ao ser convertido em mercadoria. Disso resulta a mais-valia como um resto, uma perda não contabilizada que no discurso capitalista corresponde à produção. A homologia, aqui, fica evidente: da mesma forma como o trabalhador ganha por algo que precisa ser perdido na troca que o mercado de trabalho implica, o sujeito dividido entre dois significantes constitui-se como o efeito de uma perda que lhe permite gozar. Isso é o que se observa no matema do Discurso do Mestre:

$$\begin{array}{ccc} \underline{S}_1 & \rightarrow & \underline{S}_2 \\ \$ & & a \end{array}$$

Se, como entende Lacan, a absolutização do mercado é a condição para que Marx enuncie a mais-valia (LACAN, 1969-1970) como um produto do discurso capitalista –, o mais-de-gozar é o que permite que se isole a função do objeto *a*: impossibilitado de ser reintegrado na estrutura, o gozo somente pode ser recuperado ao ser cifrado como uma perda. Tem-se, então, que essa perda de gozo que a entrada na linguagem implica encontra, agora sob a forma do objeto mais-de-gozar, uma inscrição na estrutura, o que nos permite avançar e dizer que o discurso cumpre efetivamente uma função econômica: campo do discurso e mercado do gozo são homólogos a partir das referências que Lacan encontra na economia política.

Pode-se apontar, ainda, que a formulação do Discurso do Mestre funciona como uma matriz lógica primordial que revela, em sua escritara, o funcionamento significante e os seus avatares. Nele,  $S_1$  incide sobre um campo que já se encontra estruturado como saber ( $S_2$ ), operação da qual resulta um sujeito que, na renúncia ao gozo, constitui-se numa alienação ao significante. Essa operação precisa ser vista em sua sincronia e uma vez mais a homologia descrita acima nos permite avançar.

Se o trabalhador é representado junto ao Mercado por sua força de trabalho,  $S_1$ , o significante mestre, representa o sujeito - na diacronia o sujeito só advém num segundo tempo - junto a  $S_2$ . Mas por que “representa”? Pelo fato de que, na linguagem, o sujeito só poder existir num *entre*, no intervalo entre dois significantes. A emergência do sujeito depende de um significante que o represente para um outro significante, e se retomamos a analogia entre discurso e as regras de um jogo que dispõem as ações possíveis de nosso hipotético jogador, pode-se entender a dissimetria entre enunciado e enunciação como relativa à divisão do sujeito entre  $S_1$  e  $S_2$ , divisão na qual que se sustenta o Discurso do Analista. Distinto do sujeito que a ciência engendra - um sujeito idêntico ao seu enunciado -, no laço que o Discurso do Analista promove a enunciação é o que rompe com qualquer noção de identidade justamente por mostrar que o sujeito é singular diante da verdade, a qual pode ser definida, agora, como um impossível que aponta para tempo mítico no qual o significante não se impunha ao sujeito, produzindo-o numa divisão. Dito de outro modo, ao ser cifrado e colocado numa estrutura, o objeto a representa a verdade de um gozo perdido - mas passível de ser parcialmente recuperado - e assinala que o sujeito se constitui numa *Spaltung* entre  $S_1$  e  $S_2$ .

#### 9.5. SABER E VERDADE NA TEORIA DOS DISCURSOS

A noção lacaniana de saber produz uma inflexão no modo como teoriza o inconsciente. Em vez de o analista ajudar o paciente a buscar em algum “lugar” – inclusive fazendo-lhe alguns “empréstimos”, como indica Freud em *Construções em análise* (1937) – aquilo que está esquecido, inconsciente, trata-se, bem mais, de o analista tomar as produções do inconsciente como fontes privilegiadas de algo possibilita, num movimento que é de abertura e fechamento, a construção de um saber. Esse saber, que no discurso do Analista, ocupa o lugar da verdade, pode ser entendido uma construção que é singular e que se vai tecendo como uma borda para o real, o registro radicalmente heterogêneo às palavras e, portanto, a qualquer produção de sentido.

Com essa noção, é importante destacar, Lacan “corrige” algumas associações entre inconsciente e “profundidade” ou “lugar oculto”, as quais formavam parte de uma série de elaborações pós-freudianas que subvertiam o descobrimento de Freud. O inconsciente, então, nada tem a ver com o porão a que o paciente desce em busca de revelações que lhe são estranhas, mas se relaciona, isso sim, com as possibilidades de construção de um saber, pela via significante, sobre o que ao significante escapa: a verdade.

O elemento  $S_2$ , portanto, indica o saber que a operação significante viabiliza ao sujeito: sem que o significante lhe imprima uma descontinuidade, o sujeito nada pode saber. Trata-se, em outras palavras, de uma conceitualização que parte da perda de gozo - perda do objeto  $a$  - que o corte significante representado por  $S_1$  imprime ao organismo vivo. Perdido esse objeto, o sujeito figura como não idêntico a si mesmo, e isso é o que Lacan entende como a possibilidade de o sujeito entrar no jogo daquilo que determina tudo o que é relativo ao pensamento (LACAN, 1969-1970).

Se saber, então, nada tem a ver com o sujeito do conhecimento, mas sim com um sujeito que se encontra dividido entre dois significantes, verdade, para Lacan, distancia-se de concepções que supõem uma adequação entre pensamento e coisa, entre representação e objeto. A verdade, irmã do gozo perdido, relaciona-se com o estado mítico pré-linguagem, e é nessa relação fraterna que se pode enunciar uma impotência: o saber, meio de gozo, é impotente na tentativa de recuperação do gozo perdido pela ação do significante; a verdade é ex-sistente: a articulação significante não pode tocá-la.

A proposição de que a verdade é irredutível ao saber ou, o que dá no mesmo, que o saber é impotente diante da verdade difere do modo como a racionalização científica relaciona esses dois elementos. Para a ciência, o conhecimento deve, pelo exercício do pensamento racional, visar ao verdadeiro e excluir o equívoco. O que se exclui com o equívoco, no entanto, é o saber inconsciente que marca o sujeito dividido pela operação significante: o que se exclui com o saber é a contingência de uma articulação significante que o sujeito dividido pode construir para situar sua posição ante a verdade.

Como um buraco no saber, a verdade não pode ser dita toda e em *O avesso da psicanálise*, encontramos a seguinte afirmação de Lacan: “o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito” (LACAN, 1969-1970, p. 103). Se o que construímos anteriormente permitiu-nos indicar que a verdade é como que um ponto em torno do qual se constrói o saber, como pode ser que o mito seja, então, o que melhor encarna essa lei do semi-dizer, desse dizer parcial que a verdade implica? Consideremos, para situar o que está implicado em nossa interrogação, aquilo que Freud intuiu acerca do sistema inconsciente.

O sistema inconsciente, segundo Freud, é marcado pela ausência de qualquer contradição. Nele, o verdadeiro e o falso, o sim e o não, por exemplo, não constituem pares de opostos, de modo que não se possa observar, nesse sistema, qualquer necessidade de eleição e de exclusão. Considerando essa particularidade, podemos entender a possibilidade de o sistema inconsciente comportar opostos a partir de uma substituição de conectivos: em

vez de trabalhar com conjunções alternativas do tipo *ou...ou*, o inconsciente opera pela via das conjunções aditivas como *e, também, mas também*.

A consideração do inconsciente como um sistema que comporta a contradição pode ser tomada a partir de uma recomendação feita por Lacan em *O avesso da Psicanálise*. Referindo-se à ciência como um campo que se estabelece em discordância com mito, diz:

Quanto a isso, só poderia recomendar-lhes que se reportem, na Antropologia estrutural, ao capítulo *A estrutura dos mitos*. Evidentemente, ali verão enunciada a mesma coisa que lhes digo, a saber, que a verdade só se sustenta em um semi-dizer” (LACAN, 1969-1970, p. 103).

O texto referido por Lacan data de 1958. Nele, Lévi-Strauss explicita que o seu método de análise dos mitos toma como referência os princípios da análise estrutural estabelecidos pela lingüística: da mesma forma como o linguista, a partir de Saussure, encontra na língua a estrutura de que depende a fala, a aplicação da análise estrutural aos mitos possibilita que se opere uma separação entre o que seria o seu enredo - ou seja, a história mais ou menos fantástica que se desenrola no fluxo da narrativa - e aquilo que, por outro lado, constitui a estrutura permanente dessa narrativa. Com isso, o método empregado por Lévi-Strauss privilegia um certo arranjo de elementos que se encontram regulados e que, juntos, formam um sistema sincrônico.

Como Saussure demonstrara em sua análise da fala e da língua, o mito passa a ser analisado, então, em dois níveis. O primeiro, o eixo sincrônico, corresponde, numa homologia à proposição saussuriana sobre a língua, ao aspecto estrutural do mito; o segundo, denominado diacrônico, está marcado por um tempo que é irreversível e corresponde à linearidade em que a fala e também o enredo mítico vão encontrando seus desdobramentos. É assim que a narrativa mítica, com Lévi-Strauss, pode ser decomposta e analisada a partir dessas duas noções de tempo, já que é pelo desenvolvimento diacrônico da história que o arranjo do sistema sincrônico pode ser desvelado:

Um mito se refere sempre a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’ ou, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que esses acontecimentos, que se supõe terem acontecido em um momento do tempo, formam também uma

estrutura permanente. Ela se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (LÉVI-STRAUSS, 1958/1995, p. 232).

O modo como essa estrutura permanente pode ser revelada tem no arranjo dos mitemas - frases curtas nas quais um predicado é sempre atribuído a um sujeito e que agregam as sequências essenciais da narrativa - o seu ponto de sustentação. Para Lévi-Strauss, os mitemas independem do enredo, da história que o mito conta; são, nas palavras de Vernant, “relações de oposição e homologia” independentes da ordem e do conteúdo da narrativa (VERNANT, 1999, p. 211). O que nos ensina, então, o antropólogo francês é distribuir as frases-relações que são os mitemas em dois eixos, o horizontal e o vertical. No primeiro, tem-se a ordem da narrativa; no segundo, agrupam-se os mitemas por uma espécie de afinidade temática, de modo que esse eixo possa ser entendido como aquele que contém um feixe de relações que se correspondem ou se opõem. Para Lévi-Strauss, as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas sim esses feixes de relações que, uma vez combinados, passam a adquirir uma função significativa. É desse agrupamento de feixes de relações num sistema de duas dimensões - sincrônica e diacrônica - que a estrutura, então, se desvela.

Esse método evitaria o que até então constituía uma dificuldade para o estudo dos mitos, a saber, uma espécie de busca, dentre as diversas versões de um mito, daquela que seria a autêntica: “Nós propomos, pelo contrário, definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões (LÉVI-STRAUSS, 1958/1995, p. 239). Para isso, assumindo o pressuposto de que todas as versões de um mesmo mito têm igual valor – não há uma que seja mais verdadeira -, Lévi-Strauss demonstra que todas as diferenças identificadas no eixo diacrônico são apenas variações de algo que não se modifica: essa seria a “substância” do mito, a sua estrutura (p. 242).

Diferentemente da maneira usual como se lê um texto - da esquerda para a direita, de cima para baixo -, proceder à análise estrutural do mito implica uma leitura, da esquerda para a direita, das colunas que constituem os referidos feixes de relação, de modo que cada coluna seja lida como um todo. A hipótese é de que as relações agrupadas nessas colunas contêm um traço comum: no mito de Édipo, o escolhido por Lévi-Strauss para ilustrar o seu método, a mesma relação de oposição que a quarta coluna mantém com a terceira pode ser observada na relação que a primeira mantém com a segunda, o que permite inferir que esse par de opostos é homólogo, e é essa homologia implicada na estrutura do mito que acaba por torná-

lo uma ferramenta lógica. Para entendermos o que isso significa, retomemos o mito de Édipo a partir da decomposição operada por Lévi-Strauss:

Cadmo busca sua irmã, Europa, raptada por Zeus			
		Cadmo mata o dragão	
	Os espartanos se exterminam mutuamente		
			Lábdaco (pai de Laio) = coxo (?)
	Édipo mata o seu pai, Laio		
			Laio (pai de Édipo) = torto
		Édipo imola a esfinge	
			Édipo = pé inchado (?)
Édipo casa-se com Jocasta, sua mãe			
	Etéocles mata o seu irmão, Polinices		
Antígona enterra o irmão, Polinices, violando proibição			

Tabela da análise estrutural dos mitos (LÉVI-STRAUSS, 1958/1995, p.236)

Ao ser decomposto em quatro colunas, esse mito revela relações de parentesco sobreestimadas e depois subestimadas e uma autoctonia recusada e depois confirmada. Há, assim, uma homologia entre esses dois pares de opostos e é isso o que confere à narrativa mítica o estatuto de ferramenta lógica:

O que significa, pois, o mito de Édipo interpretado assim? Expressa a impossibilidade em que se encontra uma sociedade que professa crer na autoctonia do homem (...) de passar disso ao reconhecimento de que cada um de nós nasceu realmente de um homem e de uma mulher. A dificuldade é insuperável. Mas o mito de Édipo oferece uma sorte de instrumento lógico que permite fazer uma conexão entre o problema inicial: nascemos de um ou bem de dois? O mesmo nasce do mesmo ou do outro? Dessa maneira se mostra a seguinte correlação: a super-valorização do parentesco de sangue é a sub-valorização desse parentesco do mesmo



modo como o esforço por escapar à autoctonia se mostra como uma impossibilidade (LÉVI-STRAUSS, 1958/1995, p. 239).

É por situar que a supervalorização do parentesco de sangue está para a subvalorização desse parentesco bem como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de chegar a ela que Lévi-Strauss, a partir da estrutura do mito de Édipo, revela que os termos utilizados na narrativa indicam relações de exclusão e implicação, sem que isso possa ser superado. Para Vernant, essa impossibilidade de superação está associada a um impossível: não se pode alcançar um equilíbrio entre afirmações que são incompatíveis - mas dependentes - entre si. O que se tem, então, é uma oscilação infinita entre os dois polos opostos de “uma afirmação excessiva” ou de uma negação radical” (VERNANT, 1999, p.212).

A partir disso, note-se, a estrutura do mito pode ser revelada pela redução do enredo a grandes unidades que são os mitemas. Formando pares de opostos, os mitemas permitem situar uma impossibilidade de conciliação, de modo que cada coluna revela uma parcialidade que, somando-se a uma outra parcialidade, compõe um par complementar – mas contraditório – que situa um impossível. Assim, se retomamos a proposição freudiana de que o inconsciente é um sistema que comporta a contradição, compreendemos, então, porque Lacan afirma que o semi-dizer é a lei interna da verdade: a verdade está para além de qualquer contradição e só pode ser semi-dita, como revelam os mitemas (que, por sobreestimação ou subestimação das relações de parentesco, afirmação ou negação da autoctonia, expõem uma – e apenas uma – das partes de uma contradição).

Não é à toa que Lacan, depois de recomendar a leitura da análise dos mitos realizada por Lévi-Strauss, retoma da seguinte maneira:

A impossibilidade de conectar grupos de relações é superada (ou, mais exatamente, substituída) pela afirmação de que duas relações são contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma (LÉVI-STRAUSS, 1958/1985, p. 238).

O que Lacan busca nessa passagem é a sustentação para a afirmação que vem na seqüência: “tudo o que se pode dizer do mito é que a verdade se mostra em alternância de coisas estritamente opostas, que é preciso girar uma em torno da outra” (Lacan, 1969-1970, p. 103). Assim, se consideramos que cada um dos mitemas guarda uma predicação e

concordamos, pelo que já foi exposto, que a verdade não pode ser totalizada por qualquer predicado - ela escapa à cadeia significativa, é irreduzível ao saber - considerar o inconsciente como um sistema que comporta a contradição é equivalente a dizer que toda predicação implica, necessariamente, uma exclusão. Em outros termos, é nessa coexistência de opostos que se pode apreender a dimensão infinita e não-construível da verdade – dimensão que nenhuma articulação significativa pode representar senão sob a forma de um semi-dizer.

## 9.6. SABER E VERDADE NO DISCURSO DO ANALISTA

Como vimos, Lacan entende que Freud partiu do sujeito engendrado pela ciência para a construção da sua teoria do inconsciente. Esse sujeito, vale repetir, tem como principal marca a possibilidade de, pelo pensamento, liberar-se dos equívocos que os sentidos impõem à experiência. Trata-se, em outros termos, de um sujeito que se autodetermina e autoregula por seu pensar.

Se entendemos que essa autodeterminação exclui precisamente a anterioridade do Outro na constituição do sujeito - noção essencial à hipótese do inconsciente -, dizer que a ciência engendra o seu sujeito a partir do “rechaço de todo saber” (Lacan, 1965) implica afirmar que, com isso, o que se rechaça é o sujeito que só advém como consequência da operação significativa que o funda numa divisão. Dessa divisão, o saber corresponde a uma construção articulada, a uma produção que se dá na e pela linguagem. Trata-se, assim, de algo que é ordenado. A verdade, ao estar referida àquilo com o qual o sujeito mantém uma relação de extimidade, associa-se ao que não tem ordem, ao inapreensível, portanto, à articulação de que depende o saber.

Faz-se necessário observar, no entanto, que ao propor os seus quatro discursos, Lacan insere em seus matemas o elemento que representa o impossível de ser apreendido pela cadeia significativa, o objeto a. Entendemos, com isso, que, ainda que impossível de ser recoberto pelo saber, a verdade é, necessariamente, um dos elementos do discurso, e como vimos acima, o objeto mais-de-gozar é a maneira como Lacan insere esse impossível na estrutura. Ao ser cifrado como perda, pode figurar como um dos elementos de que a ordem discursiva requer para constituir-se e, assim, engendrar um sujeito do discurso.

O sujeito do discurso é, portanto, o sujeito engendrado pela intervenção de S1 sobre S2, e na teoria lacaniana o inconsciente pode ser pensado como uma máquina que tenta, através de seu trabalho, inscrever algo disso que resta heterogêneo, irreduzível à cadeia

significante, a cadeia de que depende o saber. Dito de outra maneira, o inconsciente é algo que se impõe como um efeito da entrada na lei do significante:

O saber, na medida que inconsciente, na medida em que em nós “isso trabalha”, parece pois implicar uma suposição. (...) supõe-se que existe algo que se chama, como designei, enfim, como o ser falante (LACAN, 1973-1974)

Aqui devemos fazer uma observação: o que Lacan chama de "saber inconsciente" é “isso” que se impõe ao ser falante, "isso" que, nele, trabalha: na natureza, ironiza, “isso” não trabalha. É necessário, no entanto, que se distinga esse saber que se impõe e se apresenta como enigmático ao sujeito daquele saber que deriva da implicação do sujeito com esse enigma. O primeiro, o saber inconsciente, é um cifrado de real, sendo o real, como vimos, o que não se articula pela via significante e que resta, portanto, para sempre perdido, inacessível pelas leis da linguagem que constituem um falasser; o segundo, esse saber que implica o sujeito, pode ser pensado como a ficção, o mito, que o sujeito organiza sobre esse o impossível: em termos de saber e verdade, equivale a dizer que o saber é a ficção singular que o sujeito vai tecendo a partir do que o saber inconsciente logra cifrar da verdade.

Como semi-dizer, esse saber ficcional vai-se elaborando sempre numa parcialidade, e na estrutura dos discursos o objeto a é o real que resta heterogêneo à articulação significante de que é feita essa ficção. Ficção e mito, portanto, podem ser tomados como sinônimos desse saber sempre singular e tributário de um sujeito dividido, e é isso o que, no matema do Discurso do Analista, encontramos abaixo à esquerda. Nesse discurso, ao encontrar-se no lugar da verdade, S2 é da ordem de um saber que ficciona a singular relação que o sujeito mantém com o real, com a verdade. O saber como parcial, o impossível de tudo-saber é o que está no lugar da verdade no Discurso do Analista, e as versões de um mito podem ser entendidas como homólogas à produção de um sujeito em análise: ambas guardam algo de impossível, de inconciliável - para recorrer à análise dos mitos empreendida por Lévi-Strauss.

O que decorre do rechaço do saber pela ciência é, então, isso que um sujeito implicado com o seu inconsciente vai tecendo como um enredo significante singular e que serve como borda para o real. No lugar dessa singularidade, um sujeito universal: as versões míticas dão lugar a explicações generalizáveis para o mal-estar constitutivo do falasser. Um

exemplo disso são os diagnósticos fenomenológicos, que, ao desconsiderarem o sujeito do sintoma, homogeneizam as diferenças entre os sujeitos com base em critérios estatísticos.

Tais critérios asseguram-se pela exclusão das singularidades e pode ter por efeito, como a clínica psicanalítica nos revela, o silenciamento da construção ficcional que o sujeito teria condições de elaborar sobre seu padecimento. Entende-se, assim, porque a ciência se constitui no rechaço ao saber, e o Lacan da teoria dos discursos (1970) pode, então, explicar o Lacan de A ciência e a verdade (1965); “o saber que rejeita a verdade recalca o saber mítico e esse recalque não é sem consequência: o inconsciente, como saber disjunto, é o seu resíduo, e o que pode ser reconstruído desse saber disjunto não retornará, de maneira alguma, ao discurso da ciência (LACAN, 1970, p. 85). O inconsciente, a partir da concepção lacaniana, não pode, então, ser apreendido pelos enunciados e pressupostos da ciência. Ele lhe é estranho e lhe escapa porque o que coloca em jogo é aquilo que a ciência precisa excluir para constituir-se como discurso.

O Discurso do Analista, por outro lado, caracteriza-se como aquele que resgata a descontinuidade entre saber e verdade e opera a partir dela. Definido como “o laço social determinado pela prática de uma análise” (LACAN, 1970, p. 517), a “prática de uma análise” pressupõe que, muito mais do que um enquadre analítico clássico, alguém que esteja colocado em posição de suposto saber possa implicar o sujeito com a sua queixa ou demanda. A partir dessa concepção, portanto, o inconsciente é visto como uma máquina que cifra, que inscreve algo do real, e as ditas formações do inconsciente - as vias pelas quais esse sistema se expressa - nada mais são do que as fontes privilegiadas pelas quais o sujeito, a partir disso se impõe a ele, pode construir um saber que lhe aponte para o seu desejo.

Essa implicação necessária para que o sujeito possa avançar em direção a novos lugares subjetivos dá-se a partir do processo que envolve decifrar isso que do real a máquina inconsciente logrou cifrar, ou seja, é construindo um saber sobre o que lhe ocorre que o sujeito pode encontrar outros lugares para si e esse saber que se constrói avança a partir da implicação com isso que, no sujeito trabalha, com isso que lhe parece enigmático, incoerente. É o que podemos entender como um convite de Lacan: sejam dupe.

Em “*Les non-dupes errent*” (1973-1974), Lacan joga com uma homofonia que serve de introdução às questões que planejava desenvolver naquele biênio. “*Dupe*” é uma palavra da língua francesa que adjetiva tanto substantivos femininos como masculinos e indica algo ou alguém que facilmente cai numa armadilha.

Entender o que a expressão “cair numa armadilha” indica nesse contexto exige a suspensão do sentido que usualmente atribuímos a ela. Não estamos falando, portanto, de um

artifício no qual uma vítima desatenta ou fragilizada é, por fim, capturada; trata-se, isso sim, de um *processo* em que a vítima, agora um sujeito, deixa-se apanhar por algo que lhe concerne, e é por reconhecer que nessa espécie de cilada algo lhe diz respeito que acaba por não encontrar os motivos para esquivar-se. Assim, se os não-*dupe* (os não-incautos) erram, ser *dupe*, ser incauto, é reconhecer-se nessa armadilha e, a partir desse reconhecimento, implicar-se com o enigma que ela comporta, interrogando-o.

A condição do psicótico, no entanto, revela-nos que essa implicação é contingente e diz respeito à estrutura neurótica: como sabemos, Schreber não pôde senão experimentar como invasivas e totalitárias as experiências a que “foi submetido” depois de acordar, certo dia, acompanhado de um pensamento. A condição da mulher na hora do coito é enigmática para os que estão privados desse gozo, e um pensamento como o de Schreber, por exemplo, poderia lançar um homem neurótico ao trabalho de interrogar o que, nisso, concerne ao seu desejo ou à sua fantasia. Desse modo, podemos dizer que o presidente Schreber toma a sua intuição como uma armadilha terrorífica que, desde fora, avança sobre ele e lhe impõe a condição de um refém desprotegido frente ao perigo que lhe é radicalmente estrangeiro. Ali onde Schreber não encontra saída, o neurótico pode encontrar pistas para decifrar-se.

Concebido nesse Seminário como “um saber no qual o sujeito pode decifrar-se”, o inconsciente é “isso” que se impõe ao ser falante, “isso” que, nele, trabalha. Temos, assim, uma primeira noção a ser destacada: que o inconsciente seja um saber que trabalha implica, pois, supor que esse saber pressupõe o ser falante. Daí, então, podemos perguntar: como, *nisso* que trabalha, o sujeito se decifra?

Decifrar, segundo o dicionário, significa “interpretar, adivinhar ou ler o que é obscuro ou ilegível”, e aqui talvez seja interessante retornar à comparação feita acima entre nosso hipotético homem neurótico e o presidente Schreber. Se estamos, com essa definição, no campo de algo que o sujeito tem de interpretar, traduzir, Schreber não pode, em sua intuição, reconhecer-se: ela é de uma estrangeiridade radical, e ele não encontra as vias para, nela, decifrar-se. Falta uma ordem significante para isso.

O sujeito neurótico, por outro lado, ainda que possa inquietar-se com a ideia que perturba Schreber, não mantém, com ela, uma relação de estrangeiro, mas sim uma relação de *estranhamento*. Estamos, aqui, retomando Freud: para ele o estranho é relativo a um reencontro, é da ordem do familiar. Não seria isso, então, o que Lacan aponta sobre o saber inconsciente como *isso* se impõe a partir de uma ex-sistência?

## 10. PSICANÁLISE E COSMOVISÃO

### 10.1 POR QUE A PSICANÁLISE NÃO É UMA COSMOVISÃO?

Na 35ª das “Novas conferências de introdução à Psicanálise”, intitulada “Acerca de uma cosmovisão (1932), Freud diz:

Nuestra mejor esperanza para el futuro es que el intelecto – el espíritu científico, la razón – establezca con el tiempo la dictadura dentro de la vida anímica. La esencia de la razón garantiza que en tal caso no dejará de asignar su lugar debido a las mociones afectivas a los seres humanos y a todo lo comandado por ellas. Pero el yugo común de ese imperio de la razón demostrará ser el más fuerte lazo unificador entre los hombres y abrirá el camino a ulteriores unificaciones. Todo lo que contraríe ese desarrollo, como de hecho lo hace la prohibición de pensar decretada por la religión, constituye un peligro para el futuro de la humanidad (FREUD, 1932/1979, p.158)

Com essas afirmações, Freud expressa o antagonismo ciência-religião que, em muitos momentos, fez questão de assinalar, revelando a influência do positivismo do século XIX sobre o seu pensamento. Note-se, no entanto, que nessa mesma conferência encontramos um Freud claudicante em relação a essa mesma dicotomia, pois também a ciência - que não é uma ilusão - conduz o homem a desilusões maiúsculas.

Sustentando que a psicanálise não é uma cosmovisão<sup>14</sup>, Freud argumenta ser impossível deixar de reconhecer que a busca de uma cosmovisão é um dos anseios humanos mais evidentes. Diz:

poseer una cosmovisión se cuenta entre los deseos ideales de los hombres. Crendo en ella, uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar, cómo debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin” (FREUD, 1932/1979, p.158).

---

<sup>14</sup> Cosmovisão, para Freud, é uma “construcción intelectual que soluciona de manera unitária todos los prolemas de la existência a partir de una hipótesis suprema” (FREUD, 1979, p. 146),

Se a psicanálise não é uma cosmovisão, tampouco poderia ser associada a uma filosofia: “la filosofía en parte se comporta como una ciencia, pero se distancia de ella en tanto se aferra a la ilusión de poder brindarnos com una imagen coherente y sin lagunas del universo” (FREUD, 1932/1979, p.158). Todo o raciocínio de Freud orienta-se, assim, pela oposição da psicanálise a um conhecimento com pretensões totalizantes.

Ora, se com Lacan poderíamos dizer que a psicanálise, ao considerar a falta estrutural do Outro, aponta para a inviabilidade de qualquer resposta que se pretenda última e para qualquer possibilidade de existência que se pudesse chamar de “harmônica”, em Freud encontraremos o desamparo humano e a impossibilidade de a psicanálise ser uma cosmovisão associadas à inexistência de um poder paternal que zele pelo destino dos indivíduos e se encarregue da justiça universal. São os poderes obscuros, insensíveis e desamorniosos que presidem a vida dos homens e o sistema de recompensas e punições que organiza o mundo entre os justos e injustos - tal como religiosamente se pensa a partir de uma noção de governo do mundo - não pode passar senão de um sonho dos desamparados.

Esse sistema de recompensas e castigos é a via pela qual Freud concebe o suposto mundo ordenado por um Outro não dividido, um Outro garantidor da harmonia e da justiça, Outro cuja existência a neurose sustenta estruturalmente no plano da crença, a perversão confunde com o gozo que pretende tornar possível e a psicose percebe como certeza nos fenômenos elementares. Por isso, quando Freud definia a religião como neurose obsessiva universal, não incorria num psicologismo torpe, mas aludia a essa dimensão estrutural do Outro em falta e à conseguinte necessidade de, também por estrutura, o sujeito buscar outorgar-lhe algum tipo de consistência.

Freud associa a necessidade de a religião construir um Outro completo, absoluto e consistente a uma fase do desenvolvimento infantil nunca superada:

La última contribución a la crítica de la cosmovisión religiosa fue efectuada por el psicoanálisis cuando señaló que el origen de la religión se situaba em el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez. Si bien esto no implicaba refutar la religión, sí constituía um redondeo necesario de nuestro saber sobre ella y contradecía al menos en un punto, puesto que ella pretende ser de origen divino. Y en verdad no anda descaminada en esto, si es que se acepta nuestra interpretación de Diós (FREUD, 1932/1979, p.155).

A interpretação freudiana do fenômeno religioso inscreve-se, assim, no contexto de uma série de pares de opostos entre os quais se estabelece um paralelismo muito claro: infância-maturidade, fé-razão, neurose-normalidade. Desse modo, a infância corresponderia à fé e à neurose; em oposição, a maturidade equivaleria à razão e à normalidade:

Mientras que las diversas religiones disputan entre si sobre cuál está en posesión de la verdad, nosotros creemos lícito tener por nulo el contenido de verdad de la religión. Ésta es un intento de dominar el mundo sensorial en que estamos inmersos por medio del mundo del deseo que hemos desarrollado en nuestro interior a consecuencia de ciertos procesos biológicos y psicológicos necesarios. Pero no puede conseguirlo. Sus doctrinas llevan el sello de las épocas en que nacieron, la infancia de la humanidad todavía ignorante. Sus consolaciones no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es un juego de niños (...). Si se intenta insertar la religión dentro de la vía evolutiva de la humanidad, no aparece como una adquisición duradera, sino como un correspondiente de la neurosis que cada hombre culto ha pasado en su camino de la infancia a la madurez (FREUD, 1932/1979, p.155).

De modo coerente com essas observações, a concepção de ciência no Freud desta época está de acordo, em boa medida, com paradigma empirista-positivista e claramente antagônico, portanto, à religião:

Es afán del pensamiento científico lograr la concordancia con la realidad, o sea, con lo que subsiste fuera e independientemente de nosotros, y que, tal como la experiencia nos lo ha enseñado, es decisivo para el cumplimiento o la frustración de nuestros deseos. Llamamos ‘verdad’ a esta concordancia con el mundo exterior objetivo. Ella sigue siendo la meta del trabajo científico aunque dejemos de lado su valor práctico” (Freud, 1932/1979, p. 157).

Não é possível deixar de notar, aqui, a ambivalência de Freud em relação ao conhecimento que a ciência permite construir, pois na época em que profere essa conferência o “real” do acontecimento traumático causante da neurose já havia sido colocado em



suspensão em favor da dimensão da fantasia. Com o abandono da teoria da sedução e a consideração da dimensão fantasmática dos eventos traumáticos, Freud aproximava-se - para depois afastar-se - de uma concepção de ciência não mais baseada na adequação (correspondência imaginária) do pensamento com o mundo.

Se a ciência, como se costuma dizer a partir de Lacan, desaloja a verdade de seu campo, não deixa, com isso, de indicar a existência de um “irrepresentável” que se faz obstáculo à construção de um sistema inteiramente formalizado. Esse irrepresentável, adverte-se, não pode ser outra coisa que o sujeito dividido. Nesse sentido, os conceitos de sujeito e verdade já não se definirão como adequação entre representação e objeto, mas por uma inadequação inevitável entre ambos. A linguagem, então, torna impossível a concordância entre a palavra e o mundo objetivo e a verdade, um irrepresentável, ocupa o lugar de causa perdida e limite interno de toda formalização possível.

É nesse mesmo lugar da causa como algo perdido que a religião coloca a divindade. Se a consistência de um sentido é o que caracteriza toda a crença, a religião, ao fundar-se numa crença, é uma das vias pelas quais coletivamente se desconsidera que o Outro está em falta. Diremos, assim, que a crença de que depende a religião mantém-se alimentada pelo afã do ser falante em preencher essa falta no Outro, uma impossibilidade estrutural para a qual o incesto é uma imagem bastante adequada. Não se pode fazer Um com o Outro e considerar o incesto como um impossível e não como um proibido equivale a sustentar, desde a psicanálise, a impossibilidade de uma cosmovisão. Não é senão isso o que Freud afirma ao final da conferência ao considerar a psicanálise como uma impugnação de qualquer cosmovisão na medida em que, como teoria e técnica terapêutica, sustenta a existência de um incurável radical: a castração. Não há cosmovisão porque todo o intento por construir um sistema fechado e completo encontra seu limite na existência do sujeito que a psicanálise revela.

Se a ciência, para Freud, não pode deixar de ser o referente essencial da psicanálise - “la ciencia, por medios de éxitos numerosos y sustantivos nos há probado que no es una ilusión” (FREUD, 1927/1979, p.54), em *O mal-estar na cultura* (1930) encontraremos, num tom mais ameno, o argumento de que o conhecimento científico, ainda que não seja ilusório, não deve ser visto senão como um meio paliativo ao mal-estar inevitável ao sujeito inscrito na linguagem. A razão que governa a produção científica encontra, aqui, seus limites na dimensão pulsional que é, por definição, o impossível de dominar. Arrastado pela pulsão, na cultura o sujeito renunciará ao gozo e atribuir-lhe-á a um amo absoluto diante do qual se submeterá:

Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno se incline, por quien sea gobernado, y, llegado el caso, hasta maltratado (...) (Freud, 1937/1979, p.42).

Mas se poderia dizer que a psicanálise, mais próxima da ciência do que da religião, tem por objetivo instaurar o império da razão sobre a ruína da fé? Não se trata, para a psicanálise, da busca por um ideal, seja ele qual for. Trata-se, isso sim, de constituir uma experiência com a falta do Outro, com o sem-sentido radical que se acha na base da produção de todo sentido (aquilo que preenche o furo da ordem simbólica). Trata-se de questionar a fé (no sentido) para sustentar a possibilidade do desejo e da formulação de uma aposta, agora sem garantias.

## 11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse conjunto de ensaios revela, penso, o movimento efetuado durante a pesquisa, movimento que se inicia com a busca de pistas para o significante “sacrifício” – o ponto que, miticamente, situamos na “origem” das perguntas que resultam nesta investigação.

As dificuldades que enfrentamos surgem já no princípio. Por algum motivo, “sacrifício” foi nosso ponto de partida. Como iniciar uma investigação acadêmica a partir da reverberação de um significante? Tal como num processo de análise, decidi prosseguir sem saber o que viria pela frente. Nesse primeiro momento, então, apostei numa viagem à Antropologia como forma de buscar algumas definições mais rigorosas para o que ainda engatinhava. Um mundo abriu-se diante de mim e a dificuldade passava a ser, então, relativa ao retorno à psicanálise depois de se haver investido na leitura de conceitos que pareciam fundamentais à questão que se formulava no princípio.

Chama a atenção, neste momento, que a interpretação de Ambertín para a passagem ao ato do paciente que cortara o dedo poderia não ter produzido qualquer pergunta. Afinal, não é relativamente óbvio, a partir da teoria psicanalítica, que o Outro da psicose é um Outro feroz e caprichoso? Um Outro que exige do sujeito muitos sacrifícios e ofertas que podem até mesmo implicar um pedaço do corpo? Sim, mas isso não era suficiente. *Algo* daquela interpretação lançou-me às interrogações que, uma a uma, levaram-me a um contato interessado com conceitos antropológicos e associações com o campo da religião. Ficava claro, então, que Ambertín estabelecia uma *analogia* entre aquela passagem ao ato e o sacrifício ritual descrito pelos antropólogos.

Ao encontrar em Freud o uso do termo “sacrifício” num contexto próprio ao da clínica psicanalítica, no entanto, reconheci que o sacrifício poderia aludir a algo bem mais amplo do que pressupõem as definições antropológicas: as “ofertas” ou “oferendas” não são necessariamente endereçadas a divindades, mas incluem sempre uma dimensão transcendente ao homem e visam ao estabelecimento de um *laço*. Esse laço, no entanto, não seria possível se esse Outro a quem se dirigem as ofertas estivesse completo. Isso dá abertura, então, a uma pergunta que jamais perde a sua vigência e legitimidade: a pergunta sobre o enigmático querer de Deus - interrogação que volta a ser lançada pela psicanálise sob a forma do desejo e do gozo do Outro.

Não nos importa se Deus é o Um do monoteísmo, ou se pode ser pluralizado, tal como no politeísmo. O que sim, importa, é que o “querer” de Deus, independentemente de sua forma ou número, diz respeito a algo que nos adverte sobre a relevância da interrogação sobre o gozo de Deus. Seria possível, por acaso, articular saber, verdade e gozo sem interrogar as diferentes e possíveis posições do sujeito diante do desejo e do gozo do Outro – formas psicanalíticas pelas quais se faz referência ao querer de Deus?

Lacan parece considerar que mediante o sacrifício o homem se obriga a recordar periodicamente e ritualizadamente a sua falta. No sacrifício, é preciso realizar a oferenda para ligar-se ao Outro e obter sua proteção. Mas o que pode oferecer ao Outro se em relação ao seu enigmático lugar o que observamos é, nada mais, nada menos, do que a questão da dívida inconsciente que mantém com o Outro?

O sujeito está em dívida com o Outro pelo que recebeu: vida, genealogia, um nome. Se o Outro não desejasse, não seria possível um laço com ele. Essa suposta dívida coloca em circulação a aposta sacrificial na qual o filho faz existir Deus e o pai como desejantes. Antes, no entanto, é preciso que se construa o mito de que o pai e Deus querem algo dele.

Nesse sentido, o seminário de aula única *Os Nomes-do-Pai*, abre uma interessante perspectiva de leitura: o sacrifício pode ser associado ao mandato de um pai gozador. Salvar o pai idealizado é a forma como o filho se exime da responsabilidade de implicar-se com o seu desejo e o seu gozo. É a saída que o sujeito encontra para não ter de lidar com a falta no Outro e enfrentar a sua orfandade. Na busca por sinais do desejo do Outro, o sujeito pode deparar-se com um Outro gozador. Assim, o sacrifício é uma operação de dois tempos: capta a falta do Outro e, ao mesmo tempo, tenta obturá-la pela oferta de algo que o sujeito supõe ter valor para o Outro e que, simultaneamente, tem valor para o sujeito.

Na aula de 22 de maio de 1963 do seminário *A angústia* – “A voz de Yahvé” - Lacan propõe a ideia de uma aliança, de um pacto simbólico entre o sujeito e o Outro. Nessa aliança, o que reconhecemos é a metáfora do início da cultura. Essa origem é situada miticamente por Freud no assassinato do pai terrível da horda primitiva, assassinato que inaugura um novo tempo, aquele no qual não há mais gozo absoluto como o que se revelava através da figura do Urvater.

A entrega da Tábuas da Lei a Moisés, tal como apontado por Lacan nessa aula, é acompanhada de um som que pode ser pensado como o alarido de morte do pai terrível.

Representa-se esse som fazendo ressoar o *shofar*<sup>15</sup> - o shofar reproduz, uma vez mais, o assassinato do pai todo-gozo. O som do shofar é a trilha sonora que acompanha o advento da lei simbólica. Esse som é como uma dobradiça que articula dois aspectos: o mundo pré-simbólico e o mundo propriamente humano, o mundo da linguagem.

O som do shofar, é portanto, a articulação da voz do pai com o texto que o pai escreve. A aliança simbólica pode ser caracterizada como a articulação entre som e palavra: até então, o pai, mais que falar, tronava, exigindo sacrifícios para o seu gozo. Com a lei simbólica, a voz é arrancada do Outro: já não se trata da voz do Outro, mas sim de um objeto que, recortado do Outro, passa a fazer a mediação entre o sujeito e o Outro, objeto que o sujeito poderá incorporar e utilizar como dom que lhe é outorgado e que lhe possibilitará fazer uso da palavra.

Lacan dirá, ainda, que o som não está dirigido aos crentes, mas ao próprio Deus: trata-se de recordá-lo que o seu lugar de exceção já não se encontra em vigência: é um pai simbólico, pai morto. O *shofar*, então, relembra a morte da exceção mas também revela o pedido pela permanência do pai simbólico; é a dobradiça entre um pai que foi assassinado - pai que funciona como um nome e transmite a possibilidade do uso da palavra, um pai que não exige sacrifícios, - e o pai terrível que é “anterior” ao pai assassinado.

Lacan insiste na articulação entre som e palavra e entre a voz do pai e a lei, no “início”. É importante porque num primeiro momento o sujeito não sabe da lei, só sabe da voz do pai. Somente num segundo momento saberá que a voz portava a lei. A importância disso é que não se pode pensar na incorporação da lei se não é a partir da mediação de um ser de carne e osso. Essa ideia está claramente expressa nas escrituras, no fato de que o povo judeu, reunido ao pé do monte Sinai, somente escuta o som do *shofar* que anuncia que se constitui o mundo humano de palavra e sob o império da lei escrita. É Moisés o mediador, o pai de seu povo, o que veiculiza a fundação, o único que tem verdadeiramente contato com Deus.

Reconheço, neste momento, que essas indicações de Lacan constituem uma importante via pela qual poderei prosseguir em minhas investigações num outro momento. Meu interesse pelas histórias bíblicas, pelas religiões e por mitos é fundamental à relação que estabeleço com a psicanálise, e essa pesquisa é uma primeira

---

<sup>15</sup> O *shofar* é um corno de carneiro que produz o som ouvido nas celebrações judias no dia do Yom Kippur.

etapa de um caminho. Trata-se, aqui, de um esboço que revela a dificuldade do autor nessa aproximação entre campos tão diversos, dificuldade que só não resulta em frustração porque a proposta de um trabalho sustentado pelo método psicanalítico de pesquisa autoriza a invenção e pressupõe a incompletude na medida em que o pesquisador - que também é um analisante – se reconhece implicado no que figura como seus limites e assume a responsabilidade pela sua produção.

## 12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBERTÍN, M. G. (2008). **Entre deudas y culpas: Sacrificios**. Buenos Aires: Letra Viva.
- BANVENISTE, E. (1995). **Vocabulário das instituições indoeuropeias**. Sao Paulo: Unicamp.
- BATAILLE, G. (1987). **O erotismo**. São Paulo: L&PM.
- CAON, J. L. (1996). **A refundação da experiência psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes**. In *Psicologia Reflexão e Crítica*, UFRGS – Porto Alegre, v. 10, n. 01, p.105 – 123.
- EIDELSZTEIN, A. (2006). **El concepto de goce em Lacan**. Conferência em Apertura: Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Disponível em <http://www.apertura.org.ar/>
- EIDELSZTEIN, A. (2008). **Las estructuras clínicas a partir de Lacan**. Buenos Aires: Letra Viva.
- FERNÁNDEZ, E. **Abordaje de emergencias en la práctica institucional**. In: HOLGADO, M.; PIPKIN, M. (Org.). *Intervenir en la emergencia: la clínica psicanalítica en los límites*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004, p. 39-48.
- FLEIG, M. **Sacrifício ao pai ou sacrifício do pai**. In : *Psicanálise e Sintoma social*. Volume 2. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1998, p. 91 – 101.
- FREUD, S. (1901/1978). **Psicopatología de la vida cotidiana**. In: *Obras completas*, v. VI. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1913 [1912]/1980). **Totem y Tabú**. In *Obras completas*, v. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1916/1978). **Conferencias de introducción al Psicoanálisis**. In: *Obras completas*, v. XV. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1927/1979). **El porvenir de una ilusión**. In: *Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1930/1979). **El malestar en la cultura**. In: *Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorroortu.
- \_\_\_\_\_ (1932/1979). **Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis**. In *obras completas*, v. XXII. Buenos Aires: Amorrortu..
- \_\_\_\_\_ (1937/1979). **Moisés y la religión monoteísta**. In *Obras completas*, V. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.

- HOUAISS, A. (2009). **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva.
- KIERKEGAARD, S. (2008). **Temor e tremor**. São Paulo: Hemus
- LACAN, J. (1953/1998). **Função e campo da palavra e da linguagem em Psicanálise**. In: Escritos 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 238 – 324.
- \_\_\_\_\_ (1955-1956). **Las psicosis**. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1956-1957). **A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1958/2008). **A direção do tratamento e os princípios de seu poder**. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 591 - 652.
- \_\_\_\_\_ ([1960], 1966/1998). **Subversão do sujeito e dialética do desejo**. In Escritos 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 807 – 843.
- \_\_\_\_\_ (1962-1963). **La Angustia**. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1963). **Os Nomes-do-pai**. Versão digital.
- \_\_\_\_\_ (1964). **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1965). **A ciência e a verdade**. In: Escritos 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 855 – 892.
- \_\_\_\_\_ (1968-1969). **De un Otro al otro**. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1969-1970). **O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1972 – 1973). **Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1972 – 1973). **Les non-dupes errent**. Versão online.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950/2003). **Introdução à obra de Mauss**. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_ (1968/1998). **El pensamiento selvaje**. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1958/1995). **A estrutura dos mitos**. In: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, M. (1950/2003). **Ensaio sobre a dádiva**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. (2005). **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify.
- OLIVEIRA, C. (2008). **O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar**. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n1/v1n1a05.pdf>
- PLATÃO (1977). **O banquete**. São Paulo: Publicações Europ-América.
- VERNANT, J. (1999). **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Brasília: José Olympio.