

THASSIA EMIDIO DE CASTRO

**O PAI, A PSICANÁLISE E A MITOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE
A FUNÇÃO PATERNA E SUAS CONFIGURAÇÕES NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO**

ASSIS
2010

THASSIA EMIDIO DE CASTRO

**O PAI, A PSICANÁLISE E A MITOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE
A FUNÇÃO PATERNA E SUAS CONFIGURAÇÕES NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Francisco Hashimoto

ASSIS
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Emidio, Thassia Souza
E53p O pai, a psicanálise e a mitologia: um estudo sobre a função
paterna e suas configurações no mundo contemporâneo / Thassia
Souza Emidio. Assis, 2010
157 f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de
Assis – Universidade Estadual Paulista.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Hashimoto

1. Pai. 2. Função paterna. 3. Psicanálise. 4. Mitologia grega.
I. Título.

CDD 150.195

292

THASSIA EMÍDIO DE CASTRO

**O PAI, A PSICANÁLISE E A MITOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE
A FUNÇÃO PATERNA E SUAS CONFIGURAÇÕES NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO**

TESE PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR
Faculdade de Ciências e Letras - UNESP
Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade

COMISSÃO JULGADORA

Presidente e Orientador
Prof. Dr. Francisco Hashimoto

2º Examinador

3º Examinador

4º Examinador

5º Examinador

Assis, ____ de _____ de 2010.

Ao Geraldo, meu querido pai

Ao Matheus, meu amado marido

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Francisco Hashimoto, meu caro amigo Chico, essencial em todo o meu processo de formação, que me acolheu desde o Mestrado, tendo paciência com minhas constantes indagações e me incentivando sempre a continuar, por ter-me propiciado desenvolver este trabalho, por todo o seu esforço para que o Programa de Pós-Graduação em Psicologia abrisse o Curso de Doutorado, por suas ricas orientações e pela amizade e zelo que sempre me dedicou. Por ser meu fiel amigo e não existem palavras para expressar a gratidão e o carinho que sinto. Chico, serei eternamente grata a toda a sua amizade e dedicação!

Ao Prof. Dr. Manoel Antônio dos Santos, Dr. Walter José Martins Migliorini, Dra. Catarina Satiko Tanaka e Dra. Maria Luísa Louro de Castro Valente pelas ricas contribuições a este trabalho, no momento da defesa da tese.

Ao Prof. Dr. Manoel Antônio dos Santos e ao Dr. Walter José Martin Migliorini, pelas ricas contribuições a este trabalho, no Exame de Qualificação, e por todo o esforço para a participação, neste momento do trabalho.

À Dr^a Maria Luísa Louro de Castro Valente, pela amizade e pelo incentivo constante a minha carreira acadêmica, e por todo o cuidado que me dedica, desde os tempos da Graduação.

Ao Matheus, meu marido querido, por tudo! Seriam poucas as palavras para agradecer por sua dedicação. Obrigada pelo amor, pela paciência, pelo cuidado, por sua vibração e incentivo, quando eu já estava cansada, por muitas vezes me ouvir lendo e relendo os parágrafos e pelo cuidadoso olhar que dedicava às minhas idéias e reflexões. Por ser meu debatedor e por constantemente estar ali, por essa nossa parceria em busca de nossos sonhos e por me fazer feliz.

Ao meu pai, Geraldo, por todo seu amor e incentivo, desde meus primeiros passos na vida e na carreira acadêmica, por ter-me passado a importância de uma luta constante pelos nossos objetivos, pela força que me transmite e pela referência que é para minha

vida e para o meu trabalho. Obrigada por tudo que me ensinou e me ensina até hoje, obrigada por me amar tanto e por ser o porto seguro, a quem eu sempre posso retornar.

À minha mãe Ity, por todo o seu amor e incentivo, por ter-me ensinado a importância do cuidado na vida, o cuidado com o outro, por ser o meu alento, em momentos em que me desesperava com o trabalho e com todos os afazeres que tinha. Obrigada por tudo! Obrigada por sua presença constante, por seu amor terno e zeloso e pela segurança que eu sinto em ter você por perto.

Às minhas irmãs Thais e Tânia. Thais, por ser minha grande incentivadora e me animar a seguir sempre em frente, por ser a “super” irmã, por toda sua dedicação e pelo alento que suas visitas quinzenais significaram para mim, neste caminho. Tânia, minha irmã colega de profissão, de quem sinto muitas saudades, pelo incentivo, pela cumplicidade e pelas conversas e reflexões que tanto enriquecem minha formação, pelo apoio constante e, em especial, quando este trabalho apenas se iniciava. Obrigada, irmãs!

Ao meu avô José Augusto e aos meus tios Waldir, Fátima, Mara, Pedro e João, por torcerem por mim sempre e por entenderem minhas ausências, nos animados encontros familiares.

À Nobuko e ao Rafael Hashimoto, pela amizade, pelo carinho e por entenderem minhas ausências, no momento da escrita da tese.

À Dr^a. Ângela Scarparo Caldo Teixeira, pela amizade e apoio constante e por todas as oportunidades que me apresenta, neste caminho.

À Dr^a Helena Rinaldi Rosa, por sua amizade e por todo o apoio profissional, no início de minha carreira acadêmica.

À Soraia, secretária do Departamento de Psicologia Clínica da UNESP, pelo cuidado e atenção com que me recebeu e me dedicou.

À Zezé, pela amizade cuidadosa, por todo o apoio e torcida e pelas gostosas conversas e discussões clínicas, que continuamos compartilhando.

Ao meu cunhado Eugênio, pelo cuidado com que teve com as questões jurídicas com relação ao meu nome para publicações.

À Dr^a Mary Yoko Okamoto e Dr^a Elisabeth Lutti e a Ms. Tânia Marchetti pelas oportunidades que me ofereceram para o ingresso na docência e pela confiança em mim depositada.

Aos colegas do Doutorado, em especial à amiga Consuelo, pelo apoio e pelas discussões que enriqueceram este trabalho.

Aos meus queridos alunos das Faculdades Integradas de Ourinhos, que, com seus olhos atentos e suas dúvidas constantes, enriqueceram minhas reflexões sobre este trabalho e minha formação enquanto professora.

Aos funcionários da Seção de Pós-Graduação, em especial à Íria – que sempre foi uma incentivadora de meu trabalho – e ao Marcos, ambos muito atentos e zelosos com as dúvidas e necessidades que eu apresentava.

Aos funcionários da biblioteca do Campus de Assis, pela atenção e dedicação no atendimento e orientação.

À Maura, que nesse período cuidou de minha casa, permitindo-me a tranquilidade para desenvolver este trabalho.

Ao Rony, pela cuidadosa revisão do texto.

“Tem mais presença em mim o que me falta”.
Manoel de Barros

EMIDIO, Thassia Souza. **O Pai, a Psicanálise e a Mitologia:** um estudo sobre a função paterna e suas configurações no mundo contemporâneo. 2010. 157 p. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista - UNESP, 2010.

RESUMO

Este trabalho objetivou refletir a respeito e compreender a função paterna e suas configurações, no mundo contemporâneo, tendo como foco a discussão da função paterna no processo de desenvolvimento e estruturação psíquica do indivíduo e suas configurações, na contemporaneidade. O método adotado para o desenvolvimento deste trabalho foi o psicanalítico. Partimos, assim, da Psicanálise, enquanto fonte teórica, para a construção do conhecimento em nossa pesquisa de caráter teórico-reflexiva. Com base na teoria psicanalítica, de suas proposições sobre o processo de estruturação psíquica do indivíduo, das ressonâncias destes na estruturação dos laços sociais e das discussões desenvolvidas por psicanalistas, na contemporaneidade, sobre a função paterna e suas configurações, construímos o referencial teórico desta pesquisa, em que o estudo dos mitos de Narciso, Édipo e Eros e Psique, em uma perspectiva que remonta ao desenvolvimento psíquico proposto pela Psicanálise, foram tomados como instrumentos de análise e fontes de reflexão. Primeiramente, desenvolvemos uma discussão sobre o pai e a psicanálise, passando pela questão do pai, na Horda Primeva, pela função do pai em psicanálise e pela função paterna no processo de estruturação psíquica, na qual adotamos como referência as três estruturas de personalidade evidenciadas por Freud, em sua obra: neurose, psicose e perversão, além da função paterna e da estruturação dos laços sociais. Em seguida, realizamos a análise das narrativas mitológicas de Narciso, Édipo Rei e Eros e Psique, sob o olhar da psicanálise e da mitologia, levantando, a partir deles, reflexões sobre a contemporaneidade e suas configurações, com fundamento em uma proposta de pensar os mitos em uma alusão ao processo de desenvolvimento, no qual cada mito seria representante de um estágio desse processo. Posteriormente, realizamos, a partir do referencial teórico adotado e da análise dos mitos, uma discussão sobre a função paterna e as configurações da sociedade contemporânea, bem como sobre modos ou processos de subjetivação, na contemporaneidade, o que nos levou a vislumbrar a importância dos laços fraternos como uma possibilidade de gestão do social frente ao estado de mal-estar. Diante das reflexões e discussões deste trabalho, pudemos considerar a importância da função paterna, na estruturação psíquica do indivíduo e no estabelecimento dos laços sociais, como também as ressonâncias dessa função, no decorrer de toda a sua vida. Notamos também que a função paterna, na contemporaneidade, traz à tona novas formas de subjetivação, novas figuras emergem no cenário contemporâneo, mostrando-nos as manobras do sujeito para lidar com a falta, com o desamparo, colocando-nos diante de um estado de mal-estar para o qual devemos atentar. Esperamos que as conclusões deste estudo possam contribuir para as discussões psicanalíticas sobre o mundo contemporâneo e o mal-estar, para o olhar para o indivíduo e para a sociedade como um todo e em constante relação, bem como para o olhar clínico e o desenvolvimento dos estudos da Psicanálise, em sua relação com a Mitologia.

Palavras-Chave: Pai; Psicanálise; Mitologia; Contemporâneo.

EMIDIO, Thassia Souza. **The Father, Psychoanalysis and Mythology**: a study on the paternal function and its settings in the contemporary world. 2010, 157 p. Thesis (Ph. D. in Psychology) – Faculty of Science and Letters de Assis. São Paulo State University – UNESP, 2010.

ABSTRACT

This study aimed to reflect and understand on the father function and its settings in the contemporary world, focusing discussion on the paternal function in the development process and psychic structure of the individual and their settings nowadays. The method adopted for the development of this work was psychoanalytic. We started of psychoanalysis, while theoretical source for the construction of knowledge in our research of a theoretical-reflexive character. From the psychoanalytic theory, of its propositions about the process of psychic structure of the individual, the resonances of these on the structure of social ties and of the discussions developed by psychoanalysts in contemporary period about the paternal function and its settings, we construct the theoretical of this work, that the study of the myths of Narcissus, Oedipus and Eros and Psyche, in a perspective that goes back to the psychic development proposed by psychoanalysis, were taken as analytical tools and sources of reflection. First we develop a discussion of the father and psychoanalysis, through the issue of the father in the primal horde, the function of the father in psychoanalysis and the paternal function in the process of psychic structure in which we take as reference the three personality structures evidenced by Freud in his work: neurosis, psychosis and perversion and more about the paternal function and structure of social ties. Then, we analyze the mythological narratives of Narcissus, Oedipus and Eros and Psyche from the perspective of psychoanalysis and mythology rising from them reflections about the contemporary and its settings, starting from a proposal to consider the myths in an allusion to development process, in which each myth would be representative of a stage of this process. Later, we realized from the theoretical approach and from the analysis of myths, a discussion of the paternal function and settings of contemporary society as well as on ways or process of subjectivity in contemporary which led us to glimpse the importance of fraternal ties as a way of managing the social front the state of malaise. Faced to the reflections and discussions in this work we consider the importance of the paternal function in the psychic structure of the individual and establishment of the social ties, as well as the resonances of this function during its entire life. We also note that the paternal function in the contemporary brings out new forms of subjectivity, new figures emerge in the contemporary scene showing us the tricks of the subject to deal with the shortage, with helplessness, in putting forth a state of malaise for which we should look. We hope that the findings of this study may contribute to the psychoanalytic discussions about the contemporary world and disaffection, to look at the individual and for society as a whole and in constant relationship and look for the development and clinical studies of psychoanalysis in its relation to mythology.

Keywords: Father; Psychoanalysis; Mythology; Contemporary.

EMIDIO, T. S. **Le Père, Psychanalyse et Mythologie**: Une étude sur la fonction paternelle et ses paramètres dans le monde contemporain. 2010. 157 p. Thèse (Ph.D. em Psychologie) Faculté des Sciences et des Lettres de Assis, Universidade Estadual Paulista, UNESP, 2010.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à comprendre et à réfléchir sur Le role de père et de ses paramètres dans Le monde contemporain, em se concentrant discussion sur Le role paternel dans Le développement et la structure psychique dès individus et de leurs paramètres de nos jours. La méthode adoptée pour l'élaboration de ce travail est psychanalytique. On a bien commencé, la psychanalyse, alors que la source théorique de la construction du savoir dans notre recherche d'une théorie-réflexive. De la théorie psychanalytique de ses propositions sur le processus de la structure psychique de l'individu, les résonances de la structuration des liens sociaux et des discussions contemporaines au point par les psychanalystes sur la fonction paternelle et de ses paramètres, la construction théorique de ce travail, que l'étude des mythes de Narcisse, Edipe et Eros et Psyché, dans une perspective qui remonte à l'élaboration psychique proposé par la psychanalyse, ont été prises comme des outils d'analyse et de sources de réflexion. Premièrement, nous développons une discussion sur le père et la psychanalyse, à travers la question du père dans la horde primitive, le rôle du père de la psychanalyse et le rôle paternel dans le processus de la structure psychique dans laquelle nous prenons comme référence les trois structures de personnalité en évidence par Freud dans son ouvrage: névrose, psychose et perversion et de la fonction paternelle et la structure des liens sociaux. Puis, nous analysons les récits mythologiques de Narcisse, Œdipe et Eros et Psyché dans la perspective de la psychanalyse et la mythologie passant de leur réflexion sur le contemporain et ses paramètres, à partir d'une proposition visant à examiner les mythes dans une allusion à processus de développement, dans lequel chaque représentant d'un mythe serait processo. Postérieurement ce stade, nous réalisons, à partir de l'approche théorique et l'analyse des mythes, une discussion de la fonction paternelle et les paramètres de la société contemporaine ainsi que les modes ou processus de la subjectivité contemporaine dans laquelle nous a conduit à entrevoir l'importance des liens fraternels comme un moyen de gérer le plan social de l'état de malaise. Face à des réflexions et des discussions dans ce travail nous considérons l'importance du rôle paternel dans la structure psychique de l'individu et la création de liens sociaux, ainsi que les résonances de cette fonction durant toute sa vie. Nous notons également que la fonction paternelle dans le contemporain apporte de nouvelles formes de subjectivité, de nouvelles figures émergent de la scène contemporaine en nous montrant les mouvements du sujet pour faire face à l'absence, dans l'impuissance, en mettant en avant un état de malaise pour les dont nous devrions nous pencher. Nous espérons que les conclusions de cette étude peut contribuer aux débats psychanalytiques sur le monde contemporain et la désaffection, à regarder l'individu et pour la société dans son ensemble et en relation constante et regarder pour le développement et les études cliniques de la psychanalyse dans ses rapports avec la mythologie.

Mots-clès: Père, la Psychanalyse; la Mythologie; Contemporain.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I – O PAI E A PSICANÁLISE: RELAÇÕES POSSÍVEIS.....	20
1.1 Freud e o pai da Horda Primeva.....	20
1.2 A função do pai em Psicanálise.....	26
1.3 A função paterna na estruturação perversa.....	35
1.4 A função paterna na estruturação neurótica.....	37
1.4.1 <i>Histeria</i>	38
1.4.2 <i>Neurose Obsessiva</i>	42
1.4.3 <i>Neurose Fóbica</i>	45
1.5 A função paterna na estruturação psicótica.....	52
1.6 A função paterna e os laços sociais.....	57
CAPÍTULO II- A FUNÇÃO PATERNA E A MITOLOGIA: POSSÍVEIS REFLEXÕES.....	73
2.1 Narciso: o primeiro estágio.....	73
2.2 Édipo: o segundo estágio.....	79
2.3 Eros: o terceiro estágio	91
CAPÍTULO III – O PAI E A FUNÇÃO PATERNA NA CONTEMPORANEIDADE: RELAÇÕES (E) POSSÍVEIS REFLEXÕES ..	104
3.1 A função paterna e o desamparo.....	104
3.2 A função paterna e as subjetividades contemporâneas.....	108
3.3 A função paterna e a “mitologia contemporânea”	121
3.4 (Re)pensando a função paterna e os laços fraternos	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS	150

INTRODUÇÃO

Foi nos tempos da Primeira Guerra Mundial que Freud nos alertou para um estado de mal-estar na civilização e, passados 80 anos de seus escritos, a psicanálise retoma essa discussão. A sociedade contemporânea e suas configurações têm trazido à tona reflexões sobre a autoridade, a família e os significados dos papéis conjugais e parentais, que apontam para uma nova estruturação de sociedade marcada por novas formas de subjetivação. Nessas discussões, várias vezes somos remetidos a tal estado de mal-estar, que, para uns, se relaciona a uma crise, a um processo de transição; para outros, é revelado pelos vínculos frágeis, fugazes e superficiais; enquanto, para outros, tem a ver com a automatização da humanidade. Neste momento, um amplo campo se abre para a discussão. A partir da retomada dos artigos socioantropológicos de Freud e da produção de psicanalistas, na atualidade, vemos emergir no cenário social possibilidades de reflexão sobre esse estado de mal-estar.

Neste cenário de retomada e de novas reflexões, salta-nos aos olhos uma figura para qual muitas vezes convergem essas discussões: a figura do pai. Colocado por Freud, desde seus primeiros escritos, em um papel fundamental na estruturação psíquica do sujeito e retomado nos textos freudianos sobre a cultura e a organização social, o pai permeia várias obras do autor e ocupa uma função significativa nas discussões psicanalíticas e na explicitação de suas teorias e conceitos. Alguns dizem sobre a morte do pai, outros de sua falência, outros colocam a solução para o estado de mal-estar, na restituição de seu poder enfraquecido; alguns atentam para outras possibilidades de gestão do social, porém, o que se apresenta é um campo de discussões sobre a figura do pai e sua significação.

Diante dessas questões e das reflexões sobre este estado de mal-estar, na atualidade, este trabalho tem como objetivo o estudo da função paterna e suas configurações, no mundo contemporâneo, tendo como foco refletir sobre a função paterna no processo de desenvolvimento e estruturação psíquica do indivíduo e suas configurações, na contemporaneidade. As questões que nortearam nossas reflexões foram: qual é a função do pai no processo de estruturação psíquica do sujeito? Como se configura a função paterna na contemporaneidade?

Esta pesquisa surgiu da Dissertação de Mestrado¹, em que tivemos como objetivo uma reflexão sobre a feminilidade e maternidade, observando o significado da figura materna nos estágios de desenvolvimento, a partir da interlocução da psicanálise com a mitologia. Ao final dessa investigação, diante das reflexões suscitadas por esse trabalho, uma questão se tornou significativa: o papel do pai nesse caminho do desenvolvimento do indivíduo e na importância da figuração de um terceiro, representante da interdição, da separação necessária para o desenvolvimento. Porém, nesse percurso, outros aspectos se tornaram relevantes: o estado de mal-estar, na atualidade, e as discussões sobre as subjetividades contemporâneas que nos acenavam para uma relação com a figura do pai e sua representação.

Nesse caminho, ao nos debruçarmos sobre as discussões acerca das subjetividades contemporâneas que se têm mostrado como um dos focos de reflexão, no cenário psicanalítico atual, encontramos alguns autores, como Birman (2000, 2005, 2006), Kehl (2000, 2003, 2009), Enriquez (1997, 1999, 2006, 2009), Roudinesco (2003) e Freire-Costa (2000, 2005), que, em alguns de seus escritos sobre o estado de mal-estar, retomavam à obra *Totem e Tabu*, de Freud (1913), texto no qual o autor apresenta uma reflexão sobre o surgimento das religiões, da organização social, da civilização e das questões do pai tirânico e do pai simbólico.

Pelo encontro com as ideias desses autores, pudemos considerar que nossa proposta de trabalho se localizava em um campo amplo, porém fronteiriço à questão do pai como função estruturante do psiquismo e como base da civilização. Perante essa constatação, verificamos que nossa discussão iria além das ligadas ao processo do desenvolvimento e estruturação psíquica do sujeito, que surgiram ao final da Dissertação de Mestrado, direcionando-se para uma discussão nessa fronteira entre o individual e o social, uma possibilidade de interlocução destes, que Freud (1921) já concebia como completamente imbricados, ao sustentar que a compreensão de um se ligava à compreensão do outro.

Diante da amplitude da temática e de os problemas que se apresentavam pudemos perceber a importância da interlocução da psicanálise com o social, compreendendo que falar sobre a função paterna e suas configurações na

¹ EMIDIO, T. S. **Diálogos entre feminilidade e maternidade**: um estudo sob o olhar da mitologia e da psicanálise. 2008, 146 p. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP, Assis, 2008.

contemporaneidade se tornaria um exercício em que a psicanálise, o olhar para o indivíduo e para o social estariam em constante diálogo.

Nessa perspectiva, dando continuidade às indagações que iniciamos desde o Mestrado, retomamos também uma antiga parceira, a mitologia, pois esta, com seus mitos e tragédias, nos traz uma rica possibilidade de pensar o indivíduo e o social. Por meio do estudo de clássicos da mitologia, como Narciso, Édipo e Eros e Psique, utilizados pelo próprio Freud na construção de sua teoria, e os tendo como um instrumento de análise e contextualização, desenvolvemos nossa investigação de caráter teórico-reflexivo.

Para a realização deste estudo, optamos por trabalhar com o método psicanalítico. A Psicanálise foi tomada enquanto método de investigação que pretende a elucidação dos aspectos mentais inconscientes, mesmo que não estejamos dentro do *setting* terapêutico, ou seja, adotamos a aplicação da psicanálise a uma esfera maior, a da vida social, da cultura, no espírito do que sublinha Mezan (1998, p. 62): “A cultura tomada em seu sentido mais amplo não é estranha à esfera da psicanálise, porque esta não se reduz a um método terapêutico, mas assenta tal método sobre uma teoria da gênese e do funcionamento do psiquismo em geral”.

Ao tomarmos os mitos como instrumentos de trabalho, não pretendemos adequá-los à teoria psicanalítica, mas fazê-los fonte de nossas reflexões, a fim de que estes possam, assim, ampliar nosso conhecimento. Trabalhamos neste estudo com a análise de três mitos: Narciso, Édipo e Eros e Psique, em sua interlocução com a teoria psicanalítica, sob o olhar e a escuta clínica; em uma alusão ao desenvolvimento psíquico proposto por Freud, estes foram considerados como possibilidades de pensar os estágios de desenvolvimento, pensar o processo de desenvolvimento e estruturação pelo qual passa o sujeito, em uma tentativa de compreender a função paterna nesse processo.

Nesse sentido, como prescreve o método psicanalítico, o trabalho foi realizado à medida que a pesquisa foi elaborada, refletida e escrita, de sorte que nossa análise se deu por meio de um olhar psicanalítico, em que buscávamos compreender o que os mitos, a partir do diálogo com a teoria psicanalítica, poderiam nos dizer em sua contextualização sobre nossas questões e problematizações: sobre o pai e a contemporaneidade. Nesse percurso, os mitos foram nossos instrumentos de análise e fontes de reflexão.

Rezende (1993) busca estabelecer uma relação entre a exegese, a hermenêutica e a interpretação – que foram inicialmente colocadas no contexto da leitura dos textos sagrados, em especial a Bíblia – e a pesquisa em psicanálise. Ao discutir as questões que envolvem uma pesquisa em psicanálise, o autor ressalta que cabe ao pesquisador o exercício de três importantes funções: a do exegeta, a do hermeneuta e a do intérprete.

Ao exercer a função do exegeta, cabe ao pesquisador buscar o sentido do texto nele próprio, sem que sua participação o faça entrar numa situação de participação vivida; é o exercício da pesquisa na biblioteca, da procura pelo sentido do texto, em uma prática que se aproxima à de um especialista da leitura.

Já na função do hermeneuta, o pesquisador envolve-se com o sentido do texto, busca uma leitura que permita viver o que entendeu e acrescentar esse conteúdo ao texto, pela possibilidade de interpretar o sentido da história como sendo o sentido de um texto em que somos ao mesmo tempo leitores e autores. O hermeneuta tem a oportunidade de pensar o texto, função que pode ser considerada, segundo o autor, uma das frentes avançadas da psicanálise, a qual não se constitui mais em uma psicanálise individual, mas em uma psicanálise da cultura, das culturas e que permite as discussões sobre o mundo e suas configurações.

Por fim, tem-se o intérprete, aquele a quem é facultado, com base em um constructo teórico e pessoal, vivido pela sua formação, interpretar simbolicamente os fenômenos, dar sentido a eles e, assim, interpretar os fenômenos psicanalíticos, humanizando o próprio inconsciente. O intérprete enuncia, pontua, coloca, dá sentido ao simbólico.

No caminho para o desenvolvimento deste trabalho, coube a nós, a princípio, o exercício da leitura, da pesquisa em biblioteca, do olhar para o texto e sua construção; posteriormente, pudemos envolver-nos com o sentido deste e acrescentar a ele o que pensamos, a nossa leitura, o que pudemos entender e nos apropriar, de modo que só assim pudemos chegar a uma interpretação, ao exercício da busca de dar sentido ao simbólico, aos fenômenos psicanalíticos, ao inconsciente; somente dessa maneira pudemos procurar, nas reflexões propiciadas pelos mitos, a sua voz e o que eles simbolizam, que sentido eles nos trazem e como podemos refletir sobre o mundo contemporâneo e suas configurações, com base em suas contextualizações.

Assim, percebemos que, ao refletirmos sobre a função paterna, que esta já se relacionava, desde as primeiras discussões acerca da temática, com a mitologia. A questão central dessa função aparece discutida por Freud (1913), em *Totem e Tabu*. Ao

tratar do mito do assassinato do pai da Horda Primeva, o autor estabelece a conexão com o surgimento do social, das leis sociais, das religiões e da moral. Freud emprega um mito para explicitar questões centrais de sua teoria, de forma que, nesse caso, o pai e a mitologia estão desde o início imbricados e inter-relacionados. Em acréscimo, quando abordamos a função paterna e seu significado, no caminho do desenvolvimento e estruturação psíquica e suas configurações, na contemporaneidade, teremos que retomar o caminho em que se deu essa construção. Nesse sentido, partimos da Horda Primeva para chegar às configurações contemporâneas, em busca de refletir e compreender sobre a função paterna e suas significações.

Para efetivar esse percurso, estruturamos a investigação em quatro partes. A introdução apresenta a pesquisa, a proposta metodológica, seu delineamento e estruturação. No primeiro capítulo, explicitamos o referencial teórico do trabalho, a fim de focalizar a possível relação entre o pai e a psicanálise, cujo texto procura não somente recuperar o mito da Horda Primeva e a edificação do pai simbólico, como também descrever a função do pai em psicanálise e a função paterna, no processo de estruturação psíquica, na qual adotamos como referência as três estruturas de personalidade evidenciadas por Freud, em sua obra: neurose, psicose e perversão. Ainda nesse capítulo, tratamos da função paterna e da estruturação dos laços sociais.

No segundo capítulo, realizamos a análise das narrativas mitológicas de Narciso, Édipo Rei e Eros e Psique, sob o olhar da psicanálise e da mitologia. Nesse momento, tomamos como fundamento uma proposta de pensar os mitos em uma alusão ao desenvolvimento psíquico proposto por Freud, no qual cada mito seria representante de um estágio desse processo: Narciso, o primeiro estágio, Édipo o segundo estágio e Eros o terceiro estágio, que seguem a ordem em que se dá o desenvolvimento do sujeito e sua estruturação psíquica. Neste capítulo, procuramos examinar os mitos e refletir sobre a função paterna no processo de desenvolvimento como também na estruturação psíquica do sujeito e levantar, a partir deles, reflexões sobre a contemporaneidade e suas configurações.

No terceiro capítulo, por meio do referencial teórico adotado e da análise dos mitos, realizamos uma discussão sobre a função paterna e as configurações da sociedade contemporânea, bem como sobre modos ou processos de subjetivação na contemporaneidade, o que nos leva a vislumbrar a importância dos laços fraternos como uma possibilidade de gestão do social, frente ao estado de mal-estar.

Posteriormente, nas considerações finais, o trabalho se finaliza, com a retomada de todo o trajeto da pesquisa, evidenciando nossas reflexões e os desdobramentos dessa pesquisa.

CAPÍTULO I – O PAI E A PSICANÁLISE: RELAÇÕES POSSÍVEIS

Os fatores que envolvem a paternidade, no contexto da psicanálise, fazem parte das reflexões propostas por este trabalho. Para pensá-las, consideramos importante ressaltar que, na teoria psicanalítica, o pai aparece como um operador simbólico a-histórico, como apontado por Dor (1991), uma vez que o pai e sua função integram uma história mítica, uma suposição universal.

Dessa forma, para pensarmos o pai no contexto da psicanálise, precisamos construir a ideia da não necessidade de um pai real, encarnado, mas sim de uma entidade simbólica estruturante do ordenamento psíquico do sujeito.

Nessa função simbólica, o pai é o representante da autoridade frente à relação mãe e filho, exercendo o papel de um agenciamento diplomático da realidade, uma vez que este possa mediar a relação de desejo entre eles. Assim, é possível compreender que o pai, em sua função simbólica, tem o pai real como seu representante e está em total ligação com a função simbólica da lei da proibição do incesto, que rege todas as relações entre os sujeitos.

A proibição do incesto é, por conseguinte, organizadora das relações e tem como ponto fundamental a triangulação edipiana, em que o desejo pelo falo permite que o pai real assuma essa representação simbólica, na qual é necessário um terceiro que faça a mediação do desejo da mãe e do filho e que signifique essa função, para que ela seja estruturante. A significação dessa função possibilita que o pai seja inserido nessa relação como representante da interdição da relação mãe e filho, remetendo ao pai simbólico e à lei da proibição do incesto.

Para compreendermos o pai, seu papel e suas significações, em psicanálise, é necessário retomarmos o mito da Horda Primeva.

1.1 – Freud e o Pai da Horda Primeva

A fim de entendermos as questões do pai e de sua função simbólica, voltamos às ideias de Freud (1913), em *Totem e Tabu*, obra na qual o autor trata das questões do social e da cultura, usando da mitologia como recurso para explicação e explicitação de seus conceitos.

Nessa obra, o autor pontua que a cultura totêmica marca a transição entre a era dos homens primitivos e a era dos heróis e deuses. A relação com o totem é

caracterizada por regras, em que os homens acreditam ser realmente descendentes desse totem e que todos os membros do clã são irmãos, de maneira que estão obrigados a ajudar-se e a proteger-se mutuamente.

A vinculação entre um homem e o seu totem é mutuamente benéfica; o totem protege o homem e este mostra seu respeito por aquele de diversas maneiras, não o matando se for um animal; não o cortando, nem colhendo se for um vegetal. Distintamente de um fetiche, um totem nunca é um indivíduo isolado, mas sempre uma classe de objetos, em geral uma espécie de animais ou vegetais, mais raramente uma classe de objetos naturais inanimados, muito menos ainda uma classe de objetos artificiais. (FRAZER, 1910, p.3-4).

Percebemos, nessa perspectiva, que o totemismo constitui tanto uma religião como um sistema social, pois, no aspecto religioso, engloba relações de respeito e proteção mútua entre um homem e seu totem, enquanto, no aspecto social, a relação entre os integrantes do mesmo clã e de outros clãs. Esses dois aspectos sobrevivem separados, porém, o questionamento que Freud (1913) faz, baseado também na leitura de Frazer (1910), é que, se retrocedermos, se chegaremos a uma ligação entre os dois.

No lado religioso, o autor acentua que todos acreditam ser descendentes diretos do totem e fazem rituais em que, muitas vezes, procuram se assemelhar ao totem, pintando o corpo, usando vestes, fazendo danças. Já no lado social, acontece o respeito severo pela restrição: o mesmo clã se protege, se ajuda e são todos submetidos à restrição do tabu do incesto, uma vez que todos devem obedecer à exogamia.

O totem tem uma significação mitológica e, se procurarmos sua natureza original, chegaremos a algumas características essenciais, conforme Freud (1913, p.115) destaca:

[...] os totens eram animais e eram considerados como ancestrais dos diferentes clãs. Os totens eram herdados apenas pela linhagem feminina. Havia uma proibição contra matar o totem (ou o que em condições primitivas significa a mesma coisa que comê-lo). Os membros de um clã totêmico estavam proibidos de ter relações sexuais uns com os outros.

Podemos pensar assim no totemismo como um regulador de culturas, algo que regula a relação entre os homens e entre os clãs e que se baseia na proibição do incesto, na exogamia.

Freud (1913) acredita que, para compreendermos a natureza do totemismo e da exogamia, precisaríamos buscar as origens dessas duas instituições. A propósito da origem, indica a existência de três grupos de ideias: as nominalistas, as sociológicas e as psicológicas. As ideias nominalistas atribuem o surgimento dos totens à necessidade de

diferenciação, pelo uso de nomes; assim, o âmago do totemismo está para essa teoria, na nomenclatura, em que os nomes têm sempre um significado.

As ideias sociológicas colocam o totem como representante da religião social, entre os povos, porque a produção era feita como dever social totêmico e atendia à necessidade de outras pessoas. Acreditavam que cada clã, antigamente, já havia comido o seu totem e depois aberto mão dele, buscando a explicação para isso.

As ideias psicológicas baseavam-se primeiramente na crença de uma alma externa, em que o totem ocupa lugar de uma fonte segura de refúgio. Abandonada essa hipótese, surge a ligação com o fator original, com a história da concepção, que separa o ato sexual da concepção: quando uma mulher sente que vai dar à luz, uma alma penetra em seu corpo e faz nascer uma criança que possui o mesmo totem, marcando a transmissão do totem pela linhagem feminina. Uma vez que as mulheres acreditavam que o totem ingressava em seu corpo e que vinha em forma humana, a identidade entre um homem e seu totem viria da crença de sua mãe, a qual se recusava a comê-lo, porque, comendo-o, estaria comendo parte de si mesma.

A partir dessas teorias, Freud (1913) aponta as ideias de Frazer (1910) e Durkheim (1898, 1902, 1905) sobre a ligação entre o totem, o horror ao incesto e a exogamia, passando a questionar sua raiz e a possibilidade de uma ligação entre eles. É por tais reflexões que o autor argumenta que, desde muito novos, somos invadidos por excitações de caráter incestuoso que são reprimidas e que desempenham o papel de forças motivadoras para a neurose.

Para Freud (1913), o desejo incestuoso é um instinto inato que deve ser abandonado, tendo-se em vista que a relação incestuosa marca um perigo para a raça humana, instaurando-se assim o horror ao incesto. Porém, o autor entende que essas ideias são muito superficiais e que existe uma raiz mais profunda para essa questão, tornando-se um enigma que se dedica a desvendar.

Na busca de solucionar esse enigma, entra em contato com a tentativa que ele chama de *histórica*, efetivada por Darwin (1875/2009), para explicar a relação entre os homens primitivos, os quais viviam em pequenos grupos, em que o ciúme do macho mais forte e mais velho era o fator impeditivo da promiscuidade sexual. Havia, para Darwin (1875/2009), em todo grupo, um macho mais forte que controlava as relações.

Sob a observação psicanalítica, Freud (1913) começa, por meio da leitura desses autores, a pensar na semelhança das relações das crianças com os homens no que concerne aos primitivos, discutindo as fobias e o medo do pai, da castração, deslocado

para os animais, como explicitado pelo autor em sua análise do caso do Pequeno Hans (1909). O autor acreditava que, nas fobias, muitas vezes apareciam características do totemismo, porém invertidas para o negativo, como a completa identificação do menino com seu animal totêmico e a sua atitude emocional ambivalente para com este. O pai seria, por conseguinte, representante totêmico nessa relação – e é nessa ideia da ligação do pai com o animal totêmico que Freud se apoia, na tentativa de explicar o totemismo.

Se o animal totêmico é o pai, então as duas ordenanças do totemismo, as duas proibições do tabu que constituem seu âmago- não matar o totem e não ter relações sexuais – com os dois crimes de Édipo- que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. (FREUD, 1913, p.137).

O referido autor acreditava que essas acepções o ajudariam a entender, em um passado remoto, a origem do totemismo, que é produto das condições em jogo no Complexo de Édipo.

As ideias de Smith (1894) trazem a questão da “refeição totêmica” como algo que fazia parte de todo o sistema totêmico; explica esse sacrifício como um ritual das antigas religiões, como um ato sagrado em que se configurava o companheirismo entre a divindade e seus adoradores, numa relação mútua em que se confirmavam também relações sociais mútuas. Nessas refeições, o animal sacrificatório pode ser identificado com o animal totêmico, de maneira que, muitas vezes, o sacrifício de um animal sagrado era ligado à possibilidade de um elo entre os adoradores e seu totem.

Nos tempos mais remotos, o próprio animal sacrificatório fora sarado e sua vida intocável; só podia ser morto se todos os membros do clã participassem da morte e partilhassem da culpa na presença do deus de maneira que a substância sagrada pudesse ser produzida e consumida pelos membros do clã, garantindo assim sua identidade uns com os outros e com a divindade. O sacrifício constituía um sacramento e o próprio animal sacrificado era membro do clã. Era de fato o antigo animal totêmico, o próprio deus primitivo, através de cuja morte e consumo os integrantes do clã renovam e asseguravam sua semelhança com ele. (FREUD, 1913, p.142).

Assim, a partir das ideias de Smith (1894), Freud (1913) pode pensar que a morte e a alimentação eram elementos importantes para a religião totêmica e fundamentam o surgimento dos festivais, em que o sentimento festivo pode estar ligado à liberdade de fazer – o que, via de regra, é proibido. Ao comer o totem, os homens fazem o que é proibido e adquirem a santidade, reforçando sua identificação com ele e entre si, de forma a se sentirem incorporando uma substância sagrada. Isso nos leva a

concluir que matar o pai e comê-lo é festivo, pois permite que nos identifiquemos com ele; porém, como é necessário pranteá-lo, tem-se aí a relação ambivalente com o pai, logo, com o totem.

Na tentativa de reunir a interpretação psicanalítica com as ideias de Smith (1894), sobre a refeição totêmica, e as de Darwin (1875), sobre os grupos ou hordas primitivas, é que Freud (1913) tenta estabelecer uma compreensão profunda da sociedade humana, do totemismo, da exogamia e de sua ligação primitiva.

E, assim, ao refletir sobre essas questões, Freud (1913) se refere a como se deu essa forma de organização, retomando o pai da horda primeva ou primitiva, tirânico homem que exercia o seu poder ciumento, guardando todas as mulheres para si e expulsando seus filhos, quando cresciam.

No relato de Freud (1913) sobre a horda primeva, ele nos conta sobre o retorno dos irmãos que se unem, frente ao ódio ao pai tirânico, para matá-lo. Matam-no, devoram-no e vivem um sentimento de culpa pelo assassinato desse pai. Esse sentimento de culpa torna esse pai mais forte, uma vez que o elevam a um posicionamento de santidade. Na tentativa de anularem o ato de terem matado o pai, proibem a morte do totem e instauram o pai como uma figura simbólica, que pode ser tomada como a raiz da organização social.

A partir do sentimento de culpa filial, criam-se dois tabus que dão fundamentação ao totemismo: não matar o totem e não se relacionar incestuosamente. O primeiro tabu se fundamenta em motivos emocionais frente ao assassinato do pai, enquanto o segundo na falta de organização decorrente da morte do pai, em que os irmãos passaram a lutar pela posse das mulheres, o que levava a conflitos perigosos e nenhum tinha força para ocupar o lugar do pai. Instaura-se, assim, o tabu do incesto, como forma reguladora das relações.

O animal totêmico, o totem em si, era um substituto do pai que não se ligava só ao remorso de tê-lo matado, mas também à busca de um apaziguamento da culpa, de uma reconciliação e do estabelecimento de um pacto em que o sistema totêmico prometia a proteção, o cuidado, a indulgência – tudo o que se poderia esperar de maneira infantil de um pai, além de uma justificativa para o assassinato, comparando o pai tirânico com o totem, o “bom” pai simbólico.

É nas raízes do totemismo que encontramos o surgimento do pai enquanto função simbólica e, ainda, que passamos a compreender a questão da ambivalência no complexo paterno. Essa adoração ao totem não se associava apenas ao remorso, mas

também ao triunfo sobre o pai, que levava os festivais ligados à refeição totêmica a acontecerem sempre que a apropriação dos atributos do pai, sua ordem e a obediência a este ameaçavam desaparecer.

É importante destacar que a união dos irmãos para o assassinato do pai e a instauração de uma nova ordem social constituiu uma grande influência no desenvolvimento da sociedade, como na santificação dos laços de sangue, na solidariedade no clã, nas formas de organização que garantiam a vida um do outro e que evitavam a possibilidade de repetição.

Instituíam-se a ordem religiosa do “não matarás”, bem como a culpa e o remorso a ele ligados. Surge, nas religiões, a figura de Deus como um pai glorificado, em que o próprio Deus era um animal totêmico e, assim, se desenvolve com o sentimento religioso.

Podemos refletir, por essa ligação do totem como representação do pai, que Deus, o deus das religiões, seria uma forma encarnada desse pai e que essa leitura nos permite localizar, na introdução das divindades paternas, a passagem para a lógica patriarcal de organização social e familiar.

A família constitui uma restauração da antiga horda primeva e devolve aos pais uma grande parte de seus antigos direitos. Mais uma vez apareceram pais, mas a conquista social do clã fraterno não foi abandonada; e a distância entre os novos pais de uma família e o irrefreado pai primitivo da horda era suficientemente grande para garantir a continuidade do anseio religioso, a persistência de uma saudade não apaziguada do pai. (FREUD, 1913, p.152).

Será que, na contemporaneidade, vivemos o retorno desse pai? Ou a busca incessante por ele, como forma de nos protegermos do desamparo em que vivemos?

Com a instauração dessa lógica social de exaltação do pai simbólico e de Deus como representante, organiza-se na estrutura social o sistema do Estado, como detentor do poder regulador das relações sociais, no qual os presidentes, governadores, reis etc. eram representantes. Porém, frente a esses representantes, surgem rituais de ambivalência, em que, além do sentimento de culpa, há uma rebeldia do filho que se esforça constantemente para colocar-se no lugar do pai. Estaríamos, na contemporaneidade, vivendo uma tentativa de restauração desse poder paterno?

A mitologia, com suas histórias, traz representações de desafios ao poder desse pai, havendo relatos de relações incestuosas entre os deuses, que desfrutavam dos favores das deusas-mães em relações libidinais, porém, na própria mitologia, estes que rompem com a lei do pai, com a lei da proibição do incesto, são destinados a uma vida

curta ou submetidos à ira desse pai, como é o caso de Adônis – que é morto por um javali, o animal sagrado de Afrodite – e Átis, que, amado por Cibele, perece da castração.

Na doutrina cristã, podemos localizar na submissão dos homens à vontade de Deus uma relação ambivalente para com ele: a culpa pelos pecados, a obediência às regras, mas, muitas vezes, o desejo de corrompê-las.

Totem e Tabu mostra, a partir dessas colocações sobre a origem do totemismo e da exogamia e de sua ligação, o começo da religião, da moral, da sociedade e da arte, que estes convergem para o Complexo de Édipo. Para Enriquez (1999), essa obra traçou uma nova via, a da especulação filosófica, da reflexão sobre o social e a cultura, trazendo igualmente à tona a possibilidade do que resiste à análise, a presença persistente do desejo de assassinar.

Frente a esse desejo de assassinar, apontado por Enriquez (1999), podemos perceber que essa obra é central para entendermos os vínculos sociais, além de ser capital para o entendimento do pai em psicanálise e a compreensão de um movimento coletivo em que ocorrem os processos mentais, bem como a existência de uma continuidade psíquica entre as gerações, quando Freud (1913) cita Goethe, em *Fausto* (Parte I, Cena I): “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista para fazê-lo teu”, de sorte que podemos pensar que o horror ao incesto e a figura totêmica de um pai simbólico são heranças que governam as relações sociais.

Enriquez (1999) enfatiza que a *Interpretação dos Sonhos* marcou a existência de uma via real para o conhecimento do inconsciente, enquanto *Totem e Tabu*, com a compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos, evidencia uma via real para a exploração do vínculo social, sendo uma obra que ao mesmo tempo em que dá continuidade a teorias anteriores de Freud, questiona-as radicalmente, uma vez que ela focaliza a descentralização do olhar do analista, até então centrado no indivíduo, revelando uma teoria pessimista sobre a humanidade, ao argumentar que esta nasce de um crime e que jamais nos livraremos dele.

1.2 - A função do pai em Psicanálise

Para pensarmos o pai em psicanálise, com base nessas ideias, percebemos que essa noção parte da existência desse pai primitivo que foi necessário assassinar, para a instauração de uma ordem simbólica.

A ambivalência com relação ao pai primitivo, que levou os irmãos a o assassinarem, e o arrependimento e a culpa decorrentes desse ato é que propiciaram a

obediência ao interdito da proibição do incesto e que nos possibilita pensar na edificação desse pai simbólico, fundamento da função paterna.

Dor (1991), ao discutir o pai em psicanálise, coloca a questão: é necessário se ter um homem para se ter um pai? Para o autor, a função paterna está diretamente ligada à função fálica.

O autor pontua que esse homem que possuía todas as mulheres e que assegurava o poder de todas as mulheres representa aquele em que não há limitação das exigências sexuais, o detentor do falo, que não é castrado. O fato de esse homem não ser castrado levaria os outros a uma certa ambivalência: a inveja por esse homem que possui o falo, por sua potência, que lhe permite ser o detentor de todas as mulheres e, por isso, o desejo de matá-lo para assumir o seu lugar.

Porém, quando, em um ritual canibalesco, ingerem a carne do tirano, vivenciam uma identificação com ele, uma forma de incorporar os seus atributos, santificam-se por essa absorção e reforçam assim sua identidade com ele, como se pudessem absorver a vida sagrada e identificar-se com o tirano.

Freud (1913) compara essa relação com a vivida no complexo paterno, em que a ambivalência vivida entre pais e filhos se instaura desde o início e continua até a vida adulta. Contudo, para o autor, somente a morte desse pai é que permite a sua edificação como um deus a quem todos devem obedecer e adorar. Devido à culpa de tê-lo assassinado, instaura-se a proibição do incesto e a submissão dos homens às leis desse pai, de uma ordem simbólica que de, certa forma, impõe a castração a todos. Poderíamos pensar, por conseguinte, que o desamparo e a falta nos constituem enquanto sujeitos?

Essa função poderá ser assumida por todo homem que, em determinado momento, puder provar que só ele possui o atributo que o faz ser odiado e admirado. Assim, enquanto homem real, tirano, ele terá que ser simbolicamente condenado à morte, frente à ambivalência para ser admitido como pai e garantir a lei. Como Freud (1925[1924]) mesmo aponta, no Complexo de Édipo, em que o menino precisa odiar e invejar o pai, para posteriormente sentir-se culpado por isso e, temendo a castração, possa identificar-se com ele e garantir a transmissão da lei e da autoridade.

Nessa perspectiva, o Pai Real sempre deve ser reconhecido como Pai Simbólico, dando provas de que possui aquilo de que todos são desprovidos, o que nos leva a considerar que a discussão simbólica do pai vai além do homem real e, nela, é necessário que seja atribuído a este um objeto imaginário fálico.

O pai é que faz a mediação entre o desejo da mãe e do filho, da continuidade à proibição do incesto, exercendo o papel do terceiro, que interdita a relação. É ele o representante do pai simbólico que precisa ser também simbolizado como o objeto da falta e desejado por essa mãe, direcionando seu desejo para outros objetos que não o filho. Assim, nessa função de terceiro, não há a exigência de um pai real, mas de um pai simbólico, ou dessa passagem do pai real para a edificação de um pai simbólico.

Dor (1991) sustenta que essa necessidade de um pai real apenas é concebida por um mito – já que se tratava de um homem que possuía todas as mulheres – e não castrado, o que só seria possível na existência de um homem mítico, de maneira que essa necessidade de um pai real não se impõe, visto que ela faz parte de um registro imaginário de pai enquanto não castrado, significação de uma potência que, em caráter real, não é atingida, porque, enquanto sujeitos, somos sujeitos de uma falta, sujeitos do desamparo.

Todavia, é necessário que o desejo de cada um seja mediado pelo pai simbólico, que permite a interdição da relação incestuosa entre a mãe e o filho e, assim, a transmissão da lei e da autoridade.

De acordo com Enriquez (1999), esse pai, que é detentor de todas as mulheres, só existe se for investido de um desejo de morte. O pai só existe morto, simbolicamente, a não ser como ser mítico. E, enquanto ser mítico, o pai é aquele que provoca reverência, terror e amor, e, ao mesmo tempo, é o que sufoca e que deve ser morto, pois é portador das proibições. Nessa relação ambivalente, sua morte traz a culpa e a veneração.

Por isso, o pai em psicanálise é simbólico, mítico e, quando sua função é reconhecida, os filhos são oprimidos entre o desejo e a identificação. É nessa referência que se baseiam os estudos sobre o advento da civilização e as organizações sociais.

Dor (1991) aponta também que é na dinâmica da dialética edipiana, em que ocorre a edificação do pai simbólico a partir do pai real, que a função paterna vai exercer influência na estruturação psíquica da criança. O pai, enquanto função simbólica, é estruturante, de modo que o exercício de sua função tem ressonâncias na estruturação psíquica da criança e no seu processo de desenvolvimento.

Para Lacan (1958), não há como pensar a questão do Édipo se não houver o pai: falar do Édipo é introduzir a função do pai, como também evidenciado anteriormente por Freud (1925[1924]), sobre a entrada do pai na trama amorosa entre a mãe e o filho,

e a instauração da relação triangular à qual o autor chama de Complexo de Édipo, retomando o mito de Édipo Rei, que discutiremos neste trabalho.

Freud (1923 e 1917) e Lacan (1958) vão discutir a função do pai na estruturação psíquica, sendo que o segundo autor, com seus estudos que envolvem também a linguística, salienta que o pai é uma metáfora, é um significante que vem no lugar de outro significante, sendo esse o seu papel de interventor no Complexo de Édipo – mediar o desejo da relação mãe e filho, significar o desejo materno pela presença paterna.

A criança está, com efeito, cativa num certo modo de relação com a mãe, diante da qual o pai como pai real, é estranho. De resto, esta relação é chamada, apropriadamente, de relação fusional, na medida mesma em que nenhuma instância exterior é suscetível de poder mediatizar seus móveis do desejo. A indistinção fusional entre filho e mãe resulta, pois, essencialmente do fato de que o filho se constitui como único objeto que pode satisfazer o desejo da mãe. (DOR, 1991, p.46).

Nessa relação entre mãe e filho, o pai real está fora, ainda mais pelo fato de o filho estar identificado ao seu falo. O pai real só se edifica em pai simbólico quando estiver atribuído falicamente. Dessa forma, nesse momento pré-edípico, a criança é o objeto fálico da mãe e é a castração que vai permitir a entrada na relação triangular em que esta vai produzir uma identificação fálica com o pai e na qual este é edificado em sua função simbólica.

Quando a criança percebe que esse pai assume uma consistência significativa, diante do desejo da mãe, ela passa a requestionar sua identificação imaginária com o objeto de desejo da mãe e entra em um momento de incerteza com relação ao seu desejo – e é essa incerteza que a faz confrontar-se com a castração da instância paterna.

Freud (1925[1924]) também ressalta que, quando o menino, que tem orgulho do seu pênis, percebe a região genital de uma menina e assim concebe a ausência de pênis em uma pessoa semelhante a ele, passa a imaginar a perda de seu próprio órgão genital, de maneira que a ameaça da castração começa a ganhar efeito.

Agora, porém, sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de obter satisfação do complexo de Édipo, de vez que ambas acarretavam a perda de seu pênis – a masculina como uma punição resultante e a feminina como precondição. (FREUD, 1925[1924] /1996b, p. 196, v. XIX).

Nesse sentido, podemos considerar, como Freud (1925[1924]) mostra, que, conforme a criança vai percebendo a presença desse pai e que este é alguém que tem

direito ao desejo da mãe, é que vai se construindo uma rivalidade fálica, na qual a figura paterna é investida pela criança como um rival perturbador. A criança passa, por conseguinte, a construir uma imagem do pai como um pai privador, interditor e frustrador. Frente à incerteza da identificação fálica com a mãe, em que este é o falo para ela, é que se institui o que Lacan (1958) chama de pai imaginário, uma instância mediadora no processo de edificação do pai real em pai simbólico.

Assim, podemos pensar que, ao não permitir ao filho a satisfação como único objeto de desejo da mãe, o pai é tido como um intruso e privador, no investimento psíquico da criança; um interditor, quando coloca para esta que tem o direito à mãe; e um frustrador, que lhe impõe a falta, retomando o que Freud (1913) destaca, em *Totem e Tabu*, em que a edificação do pai simbólico impõe a castração a todos, sendo todos faltantes, desamparados de uma completude imaginária.

O pai é o outro, na díade fusional mãe-criança, e a presença deste a lança diante da Lei do Pai, em que, pela privação, interdição e frustração, a criança descobre que a mãe depende do desejo do pai e, assim, o desejo da criança por ela se choca com o desejo do pai, colocando-a em contato com a lei do desejo do outro, ao qual somos todos submetidos. Desse modo, a mãe também é submetida à instância paterna, já que a Lei do Pai é a que faz a mediação de seu próprio desejo. A Lei do Pai é, segundo Dor (1991), aquela que regula o desejo que a mãe tem de um objeto que não é mais só a criança, mas que o pai é o que supostamente possui. A mãe depende desse objeto de desejo que ela não tem, mas que o outro possui e, por isso, está submetida à instância paterna.

É com o reconhecimento da falta ou da ausência materna que se vai processar um novo deslocamento do objeto fálico e é assim que o pai simbólico pode tomar o seu lugar, edifica-se enquanto pai, aquele que supostamente tem o falo.

O desejo da mãe é, pois, substituído pelo desejo de se ter o falo, renunciando ao objeto inicial, recalando seu desejo primitivo por este. O que também nos remete a *Totem e Tabu*, visto que, quando é instituído o tabu do incesto e se dá a ascensão do totem como figura simbólica que rege as relações, renunciamos a nosso objeto inicial, recalamos nosso desejo primitivo e construímos uma ressignificação para tal desejo. É essa construção de um novo significante, substituto do desejo pela mãe, um significante que substitui outro significante, que Lacan (1958) denomina metáfora paterna, chamando este novo significante de Nome- do- Pai.

Lacan (1958), ao abordar o Complexo de Édipo, formula a ideia de que este ocorre em três tempos, indicando a gradual incidência da função paterna na constituição subjetiva, em que no primeiro tempo esta aparece pelo superego materno, no segundo pela inscrição do significante do Nome-do-Pai e, no terceiro, na constituição da metáfora. Para o referido autor, a metáfora paterna diz respeito ao momento em que o pai se apresenta e se faz preferir pela mãe, e em que já ocorreu a constatação da castração, que terá efeitos simbólicos tanto para o menino quanto para a menina.

Para a menina, a constatação da sua própria castração desperta inveja do pênis e ódio com relação à mãe, que não lhe deu um. É esse ódio da mãe que a faz abandoná-la enquanto objeto e dirigir-se ao pai como aquele que o possui e que ela imagina poder compensá-la de sua falta; posteriormente, ao entender que este não lhe dará o falo, parte para um substituto paterno que possa satisfazer sua demanda.

Para o menino, ao verificar que algumas pessoas não têm o falo, teme perder o seu, acreditando que essas pessoas são castradas, por lhes terem tirado o pênis; fica, assim, como aquele que tem o pênis, mas sob a constante ameaça de perdê-lo, de sorte que essa ameaça de castração o faz abandonar a mãe como objeto de amor e se identificar com o pai, simbolizado como aquele que tem o falo e que pode castrá-lo.

Freud (1925[1924]), ao se referir ao Complexo de Édipo, destaca a entrada do pai na relação triangular:

O menino encara a mãe como sua propriedade, mas um dia descobre que ela transferiu seu amor e sua solicitude para um recém-chegado. A reflexão deve aprofundar nosso senso da importância dessas influências, porque ela enfatizará o fato de serem inevitáveis experiências aflitivas desse tipo, que agem em oposição ao conteúdo do complexo. Mesmo não ocorrendo nenhum acontecimento especial tal como os que mencionamos como exemplos, a ausência da satisfação esperada, a negação continuada do bebê desejado, devem, ao final, levar o pequeno amante a voltar as costas ao seu anseio sem esperança. Assim, o complexo de Édipo se encaminharia para a destruição por sua falta de sucesso, pelos efeitos de sua impossibilidade interna. (FREUD, 1925[1924] /1996b, p. 193, v. XIX).

Para o autor, o declínio do Complexo de Édipo se dá pelo medo da castração e, por esse medo da angústia da castração, ele abandona as catexias objetais e o desejo pela mãe é substituído pela constituição de uma identificação com pai, com o falo que este possui. Desde esse momento, a lei e a autoridade são instituídas e estrutura-se a instância psíquica do superego, que possibilita a perpetuação da proibição do incesto e a transmissão da herança apontada pelo autor, em *Totem e Tabu*.

Conforme Mezan (2006), esse movimento de edificação do pai simbólico se relaciona também ao surgimento do ego ideal, que tem base na figura do pai e pela qual, num triplo movimento frente à limitação de seu desejo e da inacessibilidade à mãe, a criança abandona o esquema da onipotência como único, reconhece a diferença entre o real e o imaginário e se identifica com o pai, construindo um ideal para si. O conceito de ego ideal, em algumas obras de Freud, é colocado como sinônimo do superego, porém, em outras, produzem-se algumas diferenciações e os pós-freudianos, em seu percurso, efetivam marcas para essas diferenciações, sem abandonar a ideia de que essa instância surge a partir da identificação com o pai. Sendo assim, podemos pensar que o superego e o ideal de ego, como sinônimos ou não, são herdeiros da vivência da relação com o pai e do Complexo de Édipo.

As tendências libidinais do Complexo de Édipo são sublimadas e esse processo dá início ao período de latência, que interrompe o desenvolvimento sexual da criança.

A observação analítica capacita-nos a identificar ou adivinhar essas vinculações entre a organização fálica, o complexo de Édipo, a ameaça de castração, a formação do superego e o período de latência. Essas vinculações justificam a afirmação de que a destruição do complexo de Édipo é ocasionada pela ameaça de castração. (FREUD, 1925[1924] /1996b, p. 197, v. XIX).

Podemos considerar que é nesse período que se estabelece uma importante separação na relação mãe e filho, com a presença paterna, quando a criança vai fazer a transição de ser o falo da mãe, objeto de desejo e satisfação, potência feminina obtida pela via da maternidade e da relação com o filho-falo, para ter o falo, instituindo-se para este a falta, a incompletude, o desamparo.

Institui-se, assim, com a ascensão do Pai Simbólico e o declínio do Complexo de Édipo, como Freud (1913) enfatiza, ao abordar o assassinato do pai da horda primeva, a castração a todos.

A triangulação edípica possibilita, pelo investimento do pai real em pai simbólico e pela imagem paterna construída pela criança, uma quebra necessária na relação mãe fálica - filho falo, um ato de desprendimento a criar possibilidades de que tanto a mãe como o filho estabeleçam novas alianças.

Considerando essa vivência, o sujeito passa a ter acesso à ordem simbólica, à linguagem, às leis e à nomeação de seu desejo. A vivência dessa renúncia simbólica é que lhe permite se apropriar de seu desejo e, como sujeito desejante, poder continuar a

significar o objeto primordial do seu desejo. Nesse momento, o sujeito vivencia também a alteridade e é capaz de reconhecer o outro. É só quando o sujeito pode ver o outro e ser olhado por este que ele pode emergir como sujeito desejante. É pela vivência da alteridade – que Lacan (1949) discute, ao abordar o estágio do espelho – que podemos pensar na emergência do sujeito.

Esse emergir como sujeito desejante se firma, conforme aponta Dor (1991), como a expressão da própria castração; o pai simbólico pode ser pensado como pai castrador, pois a criança acredita que é ele quem doa o falo para a mãe e que esta simboliza a lei que advém do simbólico, já que a falta está sempre presente, bem como o temor imaginário da perda do objeto.

Essa problemática é tratada igualmente por Dor (1991), em sua discussão sobre *Totem e Tabu* de Freud (1913) e em sua leitura do mito da Horda Primeva, em que ocorre a instituição da castração a todos, bem como a inscrição simbólica da diferença entre os sexos. O falo tem como função a simbolização da diferença sexual e impõe que o sujeito negocie sua identidade sexual perante esse significante fálico, que incide como significante da falta, no outro, a prevalência da castração, e é nisso que as crianças vão encontrar a lei do desejo do outro, o pai, que só pode exercer sua função na medida em que é investido libidinalmente e aparece como suposto detentor do falo.

Podemos concluir, por conseguinte, que, segundo Freud (1925[1924]) e Lacan (1958), é com a vivência edípica que se constitui o processo de estruturação psíquica. Pelos amores edípicos e todas as suas vicissitudes, o sujeito vai negociar sua relação com o falo e sua relação com o desejo e com a falta.

A função paterna se caracteriza, desse modo, pela inscrição do falo na evolução da vivência edípica, que tem seu primeiro momento no processo de transição em que a criança é o falo da mãe, para a identificação com o objeto de desejo da mãe, o falo, o outro, o pai. Quando consideramos sobre esse pai, não estamos nos referindo à presença paterna, mas de uma instância mediadora do desejo, edificação do pai simbólico.

Porém, ao tratarmos do pai simbólico, vale ressaltar que este se edifica com base no imaginário da criança, como esta o percebe, a partir do seu desejo, o que possibilita que este tenha uma representação simbólica, sendo que, com o discurso materno, o afastamento materno, que este pode emergir como interditor nessa relação.

Antes de mais nada, é a trajetória imaginária que ela “se oferece” para resolver subjetivamente o enigma colocado pela diferença dos sexos. A dinâmica edípica representa efetivamente este percurso imaginário que a

criança é levada para construir uma resposta satisfatória a esta questão. (DOR, 1997, p.28).

Em acréscimo, dessa imago paterna e da instauração da ordem simbólica do pai se chega ao pai como aquele que coloca incertezas com relação à identificação fálica da criança. Ele constrói um jogo imaginário de rivalidade e a criança passa pelo questionamento de ser ou não ser o falo.

Em *A organização genital infantil* (1923) e em *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), Freud enfoca a descoberta e as primeiras reações frente à diferenciação anatômica entre os sexos, a ausência do pênis e a negação dessa ausência, acreditando-se que este ainda é pequeno e que irá crescer. Tais textos nos remetem à importância da dimensão imaginária do falo e do conflito que se estabelece, por essa representação.

Ao vivenciar a castração e a renúncia dessa mãe fálica, a criança se apoia no imaginário de ser castrado, ou não, vivencia a angústia da ameaça da castração e, por via desta, segundo Dor (1997), surgem algumas construções defensivas, na tentativa de neutralizar essa angústia. São tais defesas que testemunham as construções psíquicas frente à incidência da castração, que vão orientar o processo de estruturação psíquica.

Freud, em sua obra, e posteriormente Lacan, nos seus escritos e seminários, sustentam que há três possibilidades em face da vivência da angústia de castração: aquela em que só aceita a castração sob a reserva de transgredi-la, a que o autor chama de perversões ou estruturação perversa; aquela em que o sujeito aceita a castração, se submete a ela, mas produz uma nostalgia sintomática frente à perda, a que o autor chama de neurose (histeria, neurose obsessiva, neurose fóbica); e aquela em que ocorre uma rejeição da representação da castração junto com seu afeto pelo eu, a que o autor chama de psicose.

Assim, podemos considerar que a vivência da relação com o pai tem ressonâncias na estruturação psíquica da criança, uma vez que esta tem função mediadora do desejo da mãe, estando o pai real presente ou não, porque esta está ligada ao falo na dialética edipiana e à emergência desse sujeito desejante, bem como da maneira que este irá dar curso ao seu desejo frente à ameaça da castração.

Para pensarmos a função do pai na estruturação psíquica da criança, faremos uma reflexão sobre ela, nas três estruturas propostas pelos referidos autores: perversa, neurótica, psicótica. Vale ressaltar que não pretendemos discutir, neste trabalho, a

complexidade que envolve as estruturas, mas sim a função paterna e seu significado nesse processo de estruturação.

1.3 A função paterna na estruturação perversa

Em sua obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905) inicia uma discussão sobre a estruturação perversa. Nesse livro, o autor concebe a perversão como um desvio quanto à finalidade da pulsão e que faz parte do desenvolvimento sexual normal, pelo menos quando tratamos da primeira infância, em que, ao abordar a sexualidade infantil, alude a uma disposição inicial perversa polimorfa, como algo vivenciado pelos sujeitos, em seu processo de desenvolvimento.

Posteriormente, em 1915, ao escrever *Os instintos e suas vicissitudes*, Freud aponta que existem dois destinos pulsionais característicos das perversões: a inversão em seu contrário e o retorno em si mesmo, destinos que ele utiliza para evidenciar suas reflexões sobre as polaridades da escopofilia-exibicionismo, sadismo- masoquismo, retomando a ideia de que, no desenvolvimento inicial do ego, os instintos encontram a satisfação autoerótica.

É a partir desses pressupostos que o autor vai em busca de desenhar a perspectiva de uma estrutura perversa e de um mecanismo metapsicológico da perversão, e é nesse movimento que encontramos a vivência edípica e a função paterna, no processo de desenvolvimento.

Freud (1905) caracteriza as perversões como um desvio da finalidade pulsional ligado a uma denegação da realidade frente à angústia de castração e dos processos defensivos constituídos em relação a ela. Para o autor as perversões aparecem como uma renegação ou como um desmentido da castração com uma fixação na sexualidade infantil, que se caracteriza também como uma conseqüência da atitude do sujeito ao se confrontar com a diferença sexual. A partir dessa definição de perversão baseada no desvio quanto a finalidade pulsional e na clivagem do eu, os estudos sobre as perversões desenvolvidos pelos seguidores de Freud colocaram os perversos como sujeitos desviados, incuráveis que não eram aceitos para a análise, pois acreditavam que estes eram os desviantes das normas, que precisavam passar por um processo de normalização da sexualidade, colocando a perversão em um lugar de “anormalidade”, de desvio.

Foi Lacan e seus discípulos franceses quem retirou a perversão do campo do desvio, trazendo- a como uma verdadeira estrutura na qual estavam presentes uma

espécie de provocação e desafio à lei. As perversões se caracterizam para o autor pela vontade o sujeito de se transformar num objeto de gozo oferecido a Deus, da ridicularização da lei e do desejo inconsciente de se anular no mal absoluto e na auto-aniquilação. Nas reflexões lacanianas sobre as perversões, essas deixam o status de incuráveis e passam a ter a possibilidade de submeterem a análise pois não são considerados mais como desviantes, mas sim como uma forma de estruturação relacionada a maneira como o sujeito vivencia a diferença entre os sexos e a angústia da castração.

Nesse sentido, Dor (1991), ao discutir a função paterna na estruturação perversa nos coloca que nas perversões a passagem do *ser* o falo para *ter* o falo só acontece se o pai aparecer claramente para a criança como aquele que tem o falo. Para que isso ocorra, como já discutido anteriormente, é necessário que a mãe se afaste e possa se significar enquanto ser faltante, que nunca atingiria a sua satisfação pela criança.

Nesse mesmo momento, ela entra em contato com a diferença entre os sexos e é pela angústia de castração que esta vai dar curso ao seu desejo e conseqüente estruturação psíquica.

Se essa criança alimenta um equívoco quanto à representação materna e paterna, pode ocorrer uma identificação perversa, em que esta mantém sua identificação fálica inicial e não pode, portanto, simbolizar a falta, bem como a autoridade simbólica do pai, representante da lei, não é reconhecida e é constantemente contestada e transgredida.

O perverso mantém uma ligação libidinal com a mãe e uma negação da lei do pai, estruturando-se enquanto sujeito autoerótico que não faz a passagem do *ser* para o *ter* o falo, mantendo-se falicizado primitivamente.

Nas estruturas perversas, Dor (1997) sublinha que o perverso faz intervir a lei do seu desejo e que esta é a única lei a qual ele reconhece, esforçando-se para desafiar a lei do pai; nesse desafio, ele recusa que a lei do seu desejo seja submetida à lei do desejo do outro, estando voltado para o gozo da ultrapassagem e da transgressão.

Para o perverso, o pai simbólico não se institui e este não tem o que a mãe deseja, permitindo que este sustente a ideia de que ele é o único objeto de desejo da mãe.

Entendendo que o perverso é aquele para o qual se instaurou um equívoco com relação ao lugar do pai, no desejo da mãe, Dor (1997, p.50) ressalta:

Uma tal ambigüidade pode se exprimir na conjunção de duas séries de determinações que eu sintetizaria da seguinte maneira: de um lado, a cumplicidade libidinal da mãe; de outro, a complacência silenciosa do pai.

Conforme discutido por nós, em trabalho anterior, a mãe do perverso não é aquela que não permite a instituição da lei, mas sim uma mãe fálica, que traz em sua relação com o filho uma ambigüidade entre uma mãe sedutora e uma mãe ameaçadora, possibilitando que ela alimente uma imagem de mãe poderosa, potente, mãe fálica, totalmente idealizada e intocável ou desejável e repugnante, por ser sexuada. Uma mulher marcada pelo horror à castração, de modo que isso nos leva a pensar também que é esse horror à castração, vivenciado pela mãe, que a leva a significar a falta de maneira ambígua, permitindo o advento do pai, mas não deixando claro que é a ele que ela dirige o seu desejo.

1.4 A função paterna na estruturação neurótica

As neuroses são discutidas por Freud desde seus primeiros estudos quando este começa a debater as possíveis diferenciações entre neurose e psicose. Porém, Laplanche e Pontalis (2001) enfatizam que esta não era a maior preocupação do autor, visto que ele se interessava em colocar em evidência o mecanismo psicogênico de toda uma série de afecções.

Freud inicia seu trabalho com a seguinte classificação: *neuroses atuais*, ligadas a um funcionamento somático da sexualidade, em que os conflitos não eram causados por fatores da vida passada do paciente, mas sim devidos a causas contemporâneas, tendo como principais manifestações clínicas a neurastenia, a neurose de angústia e a hipocondria; e as *psiconeuroses*, associadas a um conflito psíquico relacionado a fatores da vida passada do paciente, em que as principais manifestações clínicas estavam na *neurose obsessiva* e na *histeria*.

Para o autor, os caminhos da manifestação dos sintomas neuróticos são resultados de um conflito, o qual surge em virtude de um novo método de satisfazer a libido. Ressalta também que um dos componentes do conflito neurótico é a libido insatisfeita, que uma vez repelida pela realidade, tem que buscar outras vias para a satisfação. Nessa busca, a libido pode regredir e retomar organizações e objetos já anteriormente abandonados, algumas vezes produzindo fixações.

Em *O estado neurótico comum* (1917), Freud pontua que, nas neuroses, a libido é interceptada e passa a procurar outras formas de satisfação. Os sintomas neuróticos

emergem muitas vezes como um derivado múltiplo e distorcido da realização de desejo inconsciente, sendo este ambíguo. Essa ambiguidade pode ser relacionada pela característica da neurose, em que há uma necessidade de preservação do ego dos perigos cuja ameaça foi a causa da doença e de não permitir a recuperação enquanto a repetição desse perigo ainda pareça possível, ou enquanto a compensação pelo perigo suportado não for liberada. Nas neuroses, como nos sonhos, os processos de deslocamento e condensação são atuantes. Freud (1917, p. 387) frisa:

Uma pessoa somente adoece de uma neurose se o seu ego perdeu a capacidade de diversificar, de algum modo, sua libido. Quanto mais forte é seu ego, mais fácil lhe será executar esta tarefa. Qualquer enfraquecimento do seu ego por qualquer coisa deve ter o mesmo efeito agindo como em um aumento excessivo das exigências da libido; e, por isso, lhe possibilita adoecer em neurose.

Em toda sua obra, o autor discute as diversas formas de manifestação da neurose e seus sintomas e características, ao tratar de casos como o de *Dora*, do *Homem dos Ratos* e do *Pequeno Hans*, que constituem ricos materiais para o entendimento da complexidade das neuroses e da extensão desse termo, na obra freudiana.

De acordo com Laplanche e Pontalis (2001), o termo *neurose* tem uma extensão variada e há uma tendência a reservá-lo para as formas clínicas ligadas à histeria, à neurose obsessiva e à neurose fóbica. Todavia, os autores acrescentam que a nosografia contemporânea distingue neurose, psicose, perversão e afecções somáticas, uma vez que outras terminologias, como neuroses atuais, neuroses traumáticas e neuroses de caráter continuam a ser discutidas.

Neste trabalho, conforme indicado por nós, anteriormente, não pretendemos discutir toda a complexidade das estruturas propostas por Freud: nossa proposta, neste capítulo em que refletimos sobre o pai e seu significado na teoria psicanalítica, é abordar a função paterna na estruturação neurótica, partindo da seguinte perspectiva nosográfica: histeria, neurose obsessiva e neurose fóbica.

1.4.1 Histeria

Quando se refere à estruturação histérica e dos casos clássicos, em sua obra, Freud (1893/1895) traz primeiramente, em *A comunicação Preliminar*, texto publicado por ele e por seu companheiro Breuer, a histeria como manifestações somáticas ligadas a um trauma desencadeante, em que os sintomas abrangem

neuralgias, anestésias, contraturas, paralisias, ataques histéricos, convulsões, vômitos, perturbações visuais, que surgem com relação a algo vivenciado no passado.

Freud e Breuer (1893/1895), de início, entendem a histeria como neuroses em que a causa atuante da doença é a emoção do susto, o trauma psíquico, de sorte que vários traumas parciais formam um grupo que levam ao fator desencadeante.

Posteriormente, na continuação de seus estudos e na publicação dos casos em *Estudos sobre a Histeria* (1893/1895), Freud explicita que o sujeito histérico se caracteriza pela inclinação a sintomas de conversão e que esta se subdivide em três quadros para a distribuição nosográfica: histeria de conversão, histeria de angústia e histeria traumática, todos inseridos na estruturação neurótica.

Já nas primeiras discussões, o autor indica que o histérico deseja permanecer insatisfeito, rumo a um ideal que não pode ser atingido. Seu investimento libidinal está ligado a duas condições: o investimento no outro, que lhe sugere privilégios, e a crença de que pode corresponder ao que o outro espera dele.

O desejo do histérico se aliena no desejo do outro em colocar-se a serviço do outro e tentar, assim, mostrar-se a partir dele e beneficiar-se em uma captura dupla, conforme destaca Dor (1997, p.71):

Trata-se portanto de uma captura que é dupla: encantar-se a si próprio na expressão de seu desejo, mas igualmente embarcar o outro com ele se confundindo e fazendo valer sem cessar o desejo que se crê ser o seu. Esta disposição histórica tem encarnações completamente estereotipadas. Assim, para agradar e tentar preencher o que ele imagina ser o prazer do outro, o histérico se engaja de bom grado na cruzada de abnegação sacrificial.

Para Dor (1997) esse movimento histérico se relaciona a uma reivindicação do amor da mãe, por não ter sido amado o bastante pelo outro e, diante dessa frustração, passa a se sentir como um objeto desvalorizado e incompleto, indo em busca do objeto ideal, o objeto fálico ou o falo, na tentativa de tornar-se o objeto ideal do outro.

O histérico, segundo Dor (1997), é aquele que procura ser identificado como objeto de desejo do outro, pondo seus esforços a serviço da identificação fálica, de maneira a se engajar em situações sedutoras, para fortalecer sua identificação imaginária com o falo (pela via do outro), pois acredita que o que lhe falta é ser amado, e que esse amor o preencherá.

Se pensarmos a estruturação histórica com base na função paterna, podemos chegar ao fato de que a vivência da angústia de castração, pela instauração da lei do pai

e da passagem de ser o falo para ter o falo, é marcada por uma imagem paterna construída em torno de um pai privador, proibidor e frustrador.

Esse pai é visto, ao emergir no interdito apontando a castração, como o que priva a criança do amor da mãe, como aquele que a impede de ser o falo e, além disso, colocando-a na dimensão de não ter o falo.

Na histeria, o pai tem acesso a sua função simbólica, uma vez que a mãe o reconhece como quem mobiliza o seu desejo e quem tem o falo precioso. Com a instauração da interdição simbólica, o pai é colocado na relação mãe-filho, assim como a castração.

O histérico pode, desse modo, vivenciar a interdição de sua relação com a mãe e passa a desejar o que não tem, pois acredita que o pai tem o falo e que isso explica o fato de a mãe desejá-lo, porém, por outro lado, segundo Dor (1997), acredita que o pai só o tem, porque privou a mãe de ter. A histeria se configura nessa oscilação em aceitar o pai como detentor do falo e de contestá-lo, por crer que este apenas o tem, porque o tomou da mãe. A ambivalência com relação à atribuição fálica se liga, pois, à inscrição histérica.

É possível perceber, ainda, que o histérico vivencia a falta, porém, ao vivenciá-la, ele reivindica o falo; na verdade, os histéricos são militantes do falo, como apontado pelo autor e, segundo este, conforme o sexo, essa reivindicação terá contornos distintos. Para o homem, ela se manifesta algumas vezes em um desejo de agradar a todos, de fazer parecer e ser sustentado pelo desejo do outro. Outras vezes, na necessidade de justificar “ter” o que a mulher demanda e de provar sua virilidade.

França (2004), ao desenvolver uma discussão psicanalítica sobre a ejaculação precoce e a disfunção erétil, afirma que esta é uma representação de uma masculinidade marcada pela identificação histérica. A autora acrescenta que os homens que sofrem dessa afecção relatam muitas vezes um medo de não parecer o que a mulher deseja e uma excessiva preocupação com sua própria performance, o que leva a uma situação de grande ansiedade para eles. Os aspectos destacados pela referida autora apresentam uma confluência com o que Dor (1997,p.93) menciona:

A ejaculação precoce dá testemunha de um perigo imaginário ao nível do ato sexual com uma mulher. Mesmo sendo possível, este ato sexual comporta sempre um risco: o de não poder demonstrar à mulher que o homem tem o falo, e que pode, então assumir o seu ato até o fim. O desfecho é sempre o mesmo: uma mulher só poderá gozar se o homem lhe administrar a prova de seu domínio fálico.

Conforme as ideias do autor, esses homens acreditam ser a imagem de verdadeiros homens viris, que permitem, com o seu falo, o gozo feminino.

Para refletirmos sobre os contornos que a reivindicação do falo tem para as mulheres, podemos retomar os clássicos casos discutidos por Freud, desde o primeiro *Ana O.*, em que o autor substitui Breuer no trabalho, até suas últimas colocações sobre a histeria feminina.

No caso *Dora* (1905), o autor ressalta que sua doença se relacionava à vivência da relação com o pai e ao abandono dele, bem como dos seus desejos reprimidos, em sua relação com o pai. Dora sofria de uma insatisfação constante e, em uma determinada situação, deixa um bilhete para os pais, confessando não tolerar mais a vida e esse tédio que a acometia. O movimento de Dora, em toda a discussão que o autor faz do caso, bem como quando discute o caso *Anna O.* e o de outras mulheres históricas, leva-nos a observar uma indecisão permanente quanto a qualquer coisa, uma indecisão que sustenta uma insatisfação.

Dora e as históricas clássicas, cujos casos Freud examina, em sua obra, aparecem com uma preocupação com o belo, com o feminino; porém, com uma convicção permanente da imperfeição. Alguns casos apontam, no jogo histérico, uma necessidade de seduzir, de interpelar o outro e sua indecisão aparece igualmente com os relacionamentos amorosos. Estes são sua maior dificuldade, pois, mesmo depois de tomada uma decisão, a histórica vivencia incertezas e dúvidas, pois nada será suficientemente bom para preenchê-la, sendo o inacessível o que esta considera o melhor para si, visto que, em suas escolhas amorosas, um parceiro é escolhido na falta de outro melhor. “Pelo viés de uma tal ideologia, a mulher histórica aparece imaginariamente como aquela através da qual o homem pode vir a ser, aquela pela qual a incompletude do homem pode receber um objeto de satisfação tão perfeito quanto possível” (DOR, 1997, p.83).

O autor argumenta que é por isso que as históricas escolhem homens para os quais estas se acham indispensáveis e estabelece uma relação entre a escolha desse homem e o pai da histórica, ressaltando que seria um erro pensar que ela busca um homem como o pai, pois sua busca está em um pai completo, que nunca existiu, preservando assim sua insatisfação.

1.4.2 Neurose Obsessiva

Freud (1909), em sua análise do caso do *Homem dos Ratos*, que conta a história de um homem acometido por sintomas obsessivos, considera a neurose obsessiva como um dos principais quadros da clínica psicanalítica.

O autor salienta, como características dessa afecção, o deslocamento do afeto para representações distantes do desejo original, isolamento, ambivalência, regressão e fixação na fase anal, sublinhando suas características clínicas principais: ideias obsessivas, compulsão, ritos, ruminação mental, dúvidas e inibições do pensamento e da ação.

Para o autor, a neurose obsessiva está ligada a um aumento das exigências da libido e a dificuldades desta de diversificar sua fonte de satisfação, fatores também relacionados a vivências passadas do paciente e que emergem como sintomas.

Em *Homem dos Ratos*, Freud (1909) explica que, buscando a causa precipitadora da doença, acreditava existir um fio que o levasse à vivência da infância e sua relação com as figuras parentais.

Segundo o autor, o pai de seu paciente era um homem com excelentes qualidades, que havia morrido cedo e deixado o menino e seus irmãos sob os cuidados de sua mãe. Remetendo aos sintomas obsessivos apresentados pelo paciente, Freud (1909) reitera que

[...] o pai de nosso paciente era um homem de excelentes qualidades. Antes de seu casamento, fora um suboficial e, como lembrança desse período de sua vida, havia mantido uma atitude militar escorreita e um penchant por usar uma linguagem categórica.[...] Quando ficaram crescidos, porém, distinguia-se dos outros pais em não procurar enaltecer-se com uma sacrossanta autoridade, mas sim compartilhando com eles um conhecimento das pequenas falhas e infortúnios de sua vida com afável sinceridade. Seu filho sem dúvida não exagerava ao declarar que eles viviam juntos, como dois bons amigos, à exceção de um único aspecto. E, em relação a este aspecto, não há dúvida de que pensamentos a respeito da morte do pai ocuparam sua mente, com uma intensidade inabitual e indevida, quando ele era menino, e que tais pensamentos surgiram na trama das idéias obsessivas de sua infância.

A partir das ideias acima, podemos considerar que os conflitos se relacionavam à relação triangular vivenciada por este, em sua infância, que se atualizava em seus sintomas. O fato de o paciente desejar a morte de seu pai, para despertar a simpatia da menina pela qual estava enamorado – e cujo relacionamento seu pai não aprovava, uma vez que este deveria casar-se com uma moça de posses, mantendo a trajetória e os negócios familiares – e fazer com que ela se dirigisse a ele de maneira amável,

relaciona-se aos seus desejos vivenciados nesse período, em que este desejava a morte do pai para poder, enfim, possuir a mãe e retomar a posição de objeto fálico desta.

Estudando os sintomas e suas raízes, Freud entende que o paciente tinha a doença como uma fuga, uma regressão aos resíduos de sua infância, em que o conflito se instaurava em uma luta entre os seus desejos e os desejos de seu pai, e que essa luta que aparecia, atualmente, era antiga e ocorria desde a sua infância.

O autor acrescenta que, nesse caso, existem também questões associadas à sexualidade e à oposição do pai à vida erótica do filho, retomando uma frase do paciente, na qual este relata sua primeira experiência sexual e, ao final, este comenta que, por uma coisa dessas, alguém é capaz de matar o pai.

Tal frase nos permite retomar a ambivalência vivenciada na relação com o pai que o referido autor aponta, em 1913, quando alude à relação do homem com o totem. O paciente identifica-se com o pai, porém deseja sua morte, pois esta significa a liberdade para vivenciar seus desejos mais primitivos, já que o seu conflito se localiza na dicotomia desejos do pai/ desejos do filho.

Essas informações se conformam com o que Dor (1997) levanta, sobre a função paterna na estrutura obsessiva. Segundo o autor, o obsessivo é um sujeito que se sentiu amado em demasia por sua mãe e foi investido como objeto privilegiado de sua satisfação. Por meio desse investimento privilegiado, a criança passa a acreditar que a mãe encontra na relação com ela o que não pode encontrar na relação com o pai.

Na passagem do ser ao ter o falo, podemos dizer que o obsessivo é nostálgico do ser, e este só se mobiliza com a passagem ao ter, quando a mãe pode significar para este que o seu objeto de desejo é estritamente dependente do desejo do pai, porque esta é submetida à lei do pai, pois este é quem supostamente tem o que esta deseja.

Frente às ambiguidades que se apresentam na relação com a mãe e na significação do desejo materno, a criança pode imaginariamente construir a ideia de que ela pode suplementar a satisfação de desejo da mãe, uma vez que imagina que ela não está completamente satisfeita com o que o pai lhe dá, designando a satisfação como falha.

Os obsessivos vivem uma nostalgia que se manifesta em alguns sintomas estruturais e, com a instituição ambígua do pai simbólico, essa relação terá igualmente notáveis manifestações.

Conforme Dor (1997), o excesso de amor que esses sujeitos testemunham e sua chamada a suprir o desejo materno induzem muitas vezes uma incitação à passividade

sexual, o que constitui um dos quadros mais notáveis nessa estrutura. A passagem do ser ao ter, segundo o autor, é vivida no sentido da insatisfação e da negação de sua identificação fálica. O sujeito obsessivo fica preso no desejo insatisfeito da mãe e na necessidade de supri-lo, o que se constitui como um obstáculo ao seu próprio desejo.

O desejo obsessivo é marcado pela necessidade e pela impossibilidade de poder demandar, esforçando-se para adivinhar o que o outro deseja e buscando sempre a satisfação desse outro. O obsessivo deseja ocupar o lugar do desejo do outro, deseja o retorno ao ser.

Em função dessa fixação erótica com a mãe, Dor (1997) destaca que, em tais estruturas, incide um contínuo temor da castração que aparecerá nas relações que estes estabelecem com a perda, porque estes não podem perder, e com a lei do pai, pela qual firmam um clima de rivalidade e competição.

Essa relação de rivalidade e competição pode ser evidenciada, quando Freud (1909) relata as grandes restrições apresentadas por seu paciente com respeito à masturbação, não a praticando até os vinte e um anos, quando foi tomado pelo desejo de tocar-se (data próxima àquela em que o pai do paciente falecera), sentindo-se posteriormente muito culpado por ser acometido por esses desejos. O paciente conta sobre alguns momentos em que esses desejos apareciam e a culpa que sentia, em um momento posterior, levando o autor a compreender que esses momentos tinham características comuns, envolvendo a proibição e o desafio a uma ordem.

A proibição, o decorrente medo da castração e o desafio se constituem como características que marcam o comportamento do obsessivo diante da sua relação com o pai. Ao tratar do caso do *Homem dos Ratos*, Freud acredita que existe um caráter sexual em sua vivência e que este se relaciona à instância edípica e à rivalidade ali estabelecida com o pai, em que este procura incessantemente ocupar o seu lugar.

O neurótico obsessivo não abandona nunca o desejo de suplantando o lugar do pai, de sorte que a sua tentativa de suprir o desejo materno se configura em um movimento de tentar retornar a sua posição de objeto fálico materno, ao tomar o lugar deste. A sua relação com a lei do pai também se configura de maneira ambígua, pois, para o sujeito, existe a lei do pai, ao qual deve se submeter e sacrificar, porém ele acredita que essa lei possa ser frustrada e dominada por ele mesmo, em uma luta que se desloca para vários investimentos.

Dor (1997) considera que o traço específico do caráter anal, que Freud (1909) caracteriza como a expressão de uma característica obsessiva, se encontra nesse

movimento, percebendo que a relação de seu paciente com o rato pode ser vista a partir de vários investimentos, porém, em todos, se emprega a seguinte relação: desafio – fuga – punição.

O obsessivo se engaja em uma luta sem fim, para manter o controle do objeto em que este e a necessidade de dominação aparecem como formas de manifestação dessa estruturação. Além dessas características, a neurose obsessiva tem como manifestação uma certa rigidez moral e uma adesão incondicional às regras e leis, o que nos permite pensar, a partir de sua relação ambígua com a lei do pai, como este se posiciona frente à transgressão.

Segundo Dor (1997), o flerte do obsessivo com a transgressão acontece em uma situação de conflito em que o seu desejo de controle do objeto o levaria a transgredir a lei do pai, porém, sua culpa pelos seus desejos com relação à mãe o impedem de consumir a transgressão. Nesse movimento, um dos únicos âmbitos em que a transgressão se manifesta na vida do obsessivo é o terreno sexual, que aparece como um opositor a esta: fazendo-se defensor das virtudes e das normas estabelecidas, o obsessivo é um exímio seguidor e preservador da moral e das regras.

As características dessa estrutura, acima apresentada, nos permitem apreender que, na tentativa de controlar o objeto e de colocar-se no lugar de objeto de desejo do outro, a rigidez surge como forma de dar conta da culpa advinda de seus desejos mais primitivos e do temor ante a angústia de castração, constituindo defesas como o isolamento, a racionalização e os rituais, uma resposta à necessidade de desafiar do obsessivo, consubstanciada pela culpa posterior que o acomete.

1.4.3 Neuroses Fóbicas

Em seu artigo *Sobre as psiconeuroses de defesa* (1894), Freud aborda pela primeira vez as fobias e um ano depois voltou a tratar dessa temática, em seu artigo *Sobre as neuroses de angústia* (1895), porém é somente em 1909, com o caso clínico do *Pequeno Hans*, que o autor caminhou nas discussões que envolvem a complexidade dos sintomas fóbicos.

Dessa forma, será com o caso do *Pequeno Hans* e da discussão psicanalítica desenvolvida acerca deste e das neuroses fóbicas que refletiremos sobre a função paterna nesse tipo de estruturação.

Em 1909, Freud publica seu texto, baseado no relato enviado pelo pai do menino sobre as observações que fazia do filho, então com três anos, e do temor que o menino

tinha de cavalos. Essa obra freudiana é considerada um marco inicial da psicanálise de crianças, mas o interesse do autor não era o de pensar possibilidades para o atendimento infantil, mas sim verificar as afirmações que tinha feito, em 1905, ao publicar os *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*, além de compreender melhor os mecanismos relativos aos sintomas fóbicos.

As neuroses fóbicas são designadas no contexto psicanalítico, em determinados momentos, como histeria de angústia, termo utilizado para diferenciar tal afecção caracterizada por sintomas de aspecto fóbico em que aparecem a ansiedade e o emprego de mecanismos de evitação.

No caso do *Pequeno Hans*, o autor as toma como sinônimas e declara não poder considerar a fobia como um processo patológico independente, contudo, com esse caso ele pode especificar a neurose fóbica e, segundo Laplanche e Pontalis (2001), acentuar sua semelhança estrutural com a histeria de conversão, visto que, nos dois casos, a ação das forças repressoras tende a separar o afeto da representação.

Conforme Freud (1909), nas fobias, a formação de sintomas tem origem em um trabalho psíquico que, desde o início, se esforça no sentido de ligar de novo, psiquicamente, a angústia que ficou livre. Baseado na teoria da angústia, o autor também afirma que a angústia surgida nas fobias corresponde à transformação da libido não saciada.

Podemos pensar, desse modo, que a formação dos sintomas, nas fobias, está associada à ligação produzida entre a angústia e um objeto. Porém, o objeto da angústia é, em sua maioria, o objeto deslocado do objeto inicial e relacionado a situações vivenciadas pelo sujeito.

No caso discutido pelo autor, o menino Hans desenvolve uma fobia de cavalo. O pai do menino acreditava que seus sintomas poderiam estar relacionados à afeição que este tinha por sua mãe e relatou, no princípio do caso e em seu decorrer, situações em que o menino demonstrava apego a esta e medo de perdê-la.

A partir dos relatos do pai, o autor conclui que os sintomas do menino tinham a ver com a vivência ao lado das figuras parentais; além do mais, entende que, no processo de formação de sintomas fóbicos, ocorre a separação do afeto da representação, e a angústia é ligada a um objeto diferente, nas fobias, como na histeria e nos sonhos, em que o deslocamento e a condensação atuam sob a égide das forças repressoras.

Observando esse caso e a função paterna, nesse tipo de estruturação, podemos considerar que é necessário buscar o que se configura no âmbito dessa problemática que não estaria situado apenas no complexo de Édipo. Freud (1909) argumenta que a fobia de Hans também se relaciona à dificuldade dos pais de esclarecerem ao menino sobre a diferença entre os sexos, o que acarreta um problema de instauração do complexo de castração.

Porém, se retomarmos o artigo *Sexualidade Feminina* (1931), entraremos em contato com as ideias do autor propondo a existência de uma fase pré-edípica, marcada por uma relação ambivalente com a mãe, a qual, para o menino, é uma fase difícil de ser vivenciada, pois este preserva seu objeto de amor, durante a fase edípica. Diante dessas dificuldades de afastamento, o nascimento de um irmão se configura como um momento difícil, porém de grande importância para a trama edípica, porque possibilita que o sujeito questione o seu lugar enquanto centro das atenções e dos desejos maternos.

Com o nascimento da irmã de Hans, podemos perceber que há uma intensificação de suas necessidades eróticas destinadas à figura da mãe, de maneira que este dirigiu seus desejos hostis para a irmã, desejando que esta morresse quando fossem dar-lhe banho, pois ela era um obstáculo para ter a mãe só para si. Além de afetar suas fantasias com respeito à mãe, o nascimento de sua irmãzinha aumenta sua curiosidade com quanto à diferença sexual, fato explicitado quando o menino vê sua irmã sendo banhada e acredita que o pênis dela é pequenininho e irá crescer.

Como já frisamos, Hans dedicava uma afeição muito grande a sua mãe, dormia na cama dela, acompanhava-a nos banhos e Freud (1909) aponta que, em determinado momento, existem relatos de que o menino sentira uma excitação sexual cujo objeto era sua mãe, em que este tenta seduzi-la e, frente à impossibilidade, encontra alívio na masturbação que praticava todas as noites.

Aos três anos de idade, a mãe do menino o ameaçou diante de seu comportamento masturbatório, declarando que chamaria um médico para cortar-lhe o pipi; para Freud (1909), localiza-se ali o início do complexo de castração, pelo qual o alívio para sua excitação, aliado aos sentimentos hostis que nutria pelo pai – desejando que esse sumisse, pois, quando este estava fora, podia ficar com sua mãe –, foi posteriormente transformado em ansiedade com relação a um cavalo, Hans acreditava que um cavalo o morderia e temia que isso acontecesse. Freud (1909, p.123) ressalta:

A primeira formulação de Hans sobre sua ansiedade foi a seguinte: “o cavalo vai morder-me”; e isso derivou de um outro episódio em Gmunden que, de um lado, era relacionado aos seus desejos hostis para com seu pai, e de outro lado, era um remanescente do aviso que tinha recebido contra masturbação.

É só em determinado momento, em que o menino começa a se interessar pelo corpo da mãe e, depois, pelo da babá, sentindo-se curioso quanto ao pênis e desejando ver o pipi de sua mãe, que Freud (1909) orienta que o pai esclareça a ele sobre o fato de sua mãe não ter o pênis.

Entrando em contato com tal fato, o menino cria uma resistência a ele, com a fantasia de tê-la visto mostrar seu pênis; isso, para Freud (1909), indica que, ao tomar conhecimento da diferenciação entre os sexos, o menino buscou reassegurar a existência do seu, garantindo que ele estava colado ao seu corpo, porém, a ameaça feita anteriormente pela mãe, adiante da proibição da masturbação, tinha ressonâncias agora sobre ele.

Podemos observar também que, no momento em que se quebra a relação imaginária com a mãe, é que pode emergir a prática masturbatória em Hans, quando este concebe a existência de seu pênis e pode assim se satisfazer com a ideia de que tem algo para apresentar ao outro, com o ideal de apresentá-lo à mãe.

Nesse sentido, podemos considerar que a ameaça da castração e a constatação do fato de sua mãe ser castrada colocam o menino frente a um conflito de sua relação com o investimento libidinal de sua mãe, quanto a ser o falo, e o interesse em seu pênis, ter o falo.

O menino vivencia, nesse momento, um questionamento de seu amor incondicional à mãe, pois é quando se masturba que esta passa a colocar a masturbação como algo que não é bem recebido, vindo a repreendê-lo por isso; porém, tanto da descoberta da ausência do pênis, na mãe, como a repreensão desta, para com sua atitude masturbatória, não têm tanta importância quanto a atitude da mãe com respeito ao seu pipi.

Tal fato fica evidenciado em um dia em que a mãe, ao dar banho no menino, o seca com cuidado para não tocar-lhe o pênis: ele a questiona a respeito e ela responde: "porque seria porcaria" (FREUD, 1909, p.29). A resposta da mãe de Hans nos permite considerar que a manifestação pulsional do menino não é bem recebida e esta funciona, na relação com a mãe, em que tudo era permitido, como uma interdição. A ansiedade do menino e seu medo de cavalo podem ser relacionados com o medo que este vivencia, quanto à castração e ao deslocamento da figura do pai para a do cavalo. O medo do

cavalo poderia ser associado ao medo do pai, a quem destinava impulsos hostis e que temia que retornassem para ele, bem como ao medo que o menino sentia do pai, uma vez que vivenciava uma relação ambivalente – o desejo de destruí-lo e a afeição para com ele.

Hans expressa, por conseguinte, a partir das suas brincadeiras, em que derrubava ou deixava cair alguns cavalos, seu conflito entre o desejo da morte do pai e a culpa e o medo da reação do pai, em face desse desejo.

Bugni (2008) salienta que o episódio da queda do cavalo, nesse caso, pode ser associado à queda do pai, à gravidez da mãe e ao parto da irmã, relacionados ao medo de que o cavalo o mordesse, como punição por seus maus desejos.

Freud (1909) localiza a origem dos sintomas fóbicos do menino nos impulsos hostis que este dirige ao pai e nos impulsos sádicos dirigidos à mãe, que o menino não pode exteriorizar e foram reprimidos. Frente à repressão desses impulsos e do temor da castração, surge o sintoma fóbico, como representação de seus desejos, porém desprovido de afeto, uma vez que Hans agora apresenta um medo de cavalos.

Assim, temendo ser castrado, o menino desenvolve um medo de que um cavalo o morda e arranque seus órgãos genitais, de sorte que, reprimindo o medo inicial da castração, a ideia presente em sua ansiedade pode ser pensada como um substituto por distorção do temor de ser castrado pelo pai. Tais ideias substitutas permitem que o sujeito evite um confronto com a sua própria ambivalência, visto que vivencia uma relação de amor e ódio com o pai, como também permite ao ego a proteção contra a ansiedade, já que com o pai está sempre em contato e, com os cavalos, ele pode evitar a situação de perigo, o que se evidencia, como já frisamos anteriormente, o fato de o *Pequeno Hans* se negar a sair de casa, com medo de encontrar o cavalo.

A fobia de Hans suprimiu os componentes de sua vivência edípica e, segundo Bugni (2008), o conjunto de pulsões do complexo de Édipo sucumbiu diante do complexo de castração. Em face da ameaça de castração, o menino renuncia à mãe enquanto objeto de satisfação, como parceira sexual, e isso só se estrutura pela relação narcísica que estabelece com o seu pênis. “O menino renuncia à mãe por angústia de castração” (BUGNI, 2008, p.67) e, com essa renúncia, estrutura-se a sua neurose e surgem seus sintomas fóbicos.

Para Lacan (1956-1957), a fobia do menino também se relaciona com a dificuldade do pai em cumprir a sua função simbólica, de se instituir enquanto função simbólica que faz a mediação entre o desejo da mãe e do filho: “[...] o pai, ao mesmo

tempo em que está ali, não é um absoluto capaz de suportar a função estabelecida que responde às necessidades da formação mítica correta, ao mito do Édipo em seu alcance universal" (LACAN, 1956-1957, p. 355).

Para o referido autor, como apontado anteriormente, o pai tem como função, enquanto pai simbólico, mediar a relação mãe e filho, permitir a passagem da criança, ao entrar em contato com a falta, do ser ao ter o falo, a identificação fálica, em que o pai aparece como uma figura interditora, frustradora, proibidora, que interdita o acesso da criança à mãe e que possibilita a ela o acesso ao simbólico e à simbolização da falta, o que, conforme o autor, faz com que esta vivencie a angústia da castração, livrando-a da necessidade do sintoma.

Os sintomas em Hans aparecem como uma forma de dar conta desse processo, porém, é importante destacar que, no seminário quatro, Lacan (1956-1957) aponta uma outra abordagem para se pensar o papel do pai. Nesse seminário, o autor continua a refletir nesse pai interditor, todavia, sublinha que este precisa existir de modo significativo no discurso da mãe, porque o modo como a mãe pode significar seu desejo com respeito a esse pai também tem ressonâncias na maneira como a criança vai vivenciar a relação com esse pai.

Nesse sentido, podemos retomar o caso do menino e considerar que, para o entendimento da função paterna na estruturação psíquica da criança, temos que verificar como esse pai é significado por essa mãe e como esta processa seu afastamento do objeto fálico em que a criança se configura para ela.

Retomando as ressonâncias, já aqui mencionadas, da proibição da masturbação feita pela mãe de Hans, quando esta lhe dá banho, podemos observar que, nesse momento de quebra, é que o menino vivencia um questionamento de seu amor incondicional à mãe, e a resposta desta, dizendo que tocar-lhe seria “porcaria”, funciona para este como uma interdição.

Nesse momento, podemos perceber que ocorre uma identificação do menino como o falo da mãe, sendo Hans confrontado assim com a castração pelo vazio significante, pela ausência de significação do desejo materno, o que acontece pelo lugar que o pai tem, no discurso de sua mãe. Lacan (1956-1957, p.227) sustenta: “[...] diga o que ele disser, as coisas continuam a correr da maneira mais decidida, sem que a mãe em questão tenha por um só minuto a menor consideração pelas observações que lhe são respeitosamente sugeridas pelo personagem do pai” (1956-57 p. 227).

A partir dessas colocações, é possível compreender que a função paterna na estruturação das neuroses fóbicas se associa a um vazio de significação do desejo materno, em que esta não representa o seu desejo no pai, como aparece no caso do *Pequeno Hans*, o qual não encontra no pai uma significação do desejo materno, da falta materna e este não se configura como a representação de uma instância ordenadora das relações. A ordenação ocorre pelo desenvolvimento dos sintomas em que o menino desloca o objeto de angústia do pai para o cavalo, e é essa angústia que emerge na relação com a mãe, quando esta não o toca.

Para preencher o vazio aberto na relação com a mãe e o pai, surgem os sintomas fóbicos, como forma de fazer essa ordenação; desse modo, os sintomas do menino aparecem como maneira de dar conta da quebra imaginária mãe falo-filho falo, por um ordenamento que é feito desde o momento em que o menino desloca para o cavalo a angústia frente à castração.

Faria (2005) enfatiza que essa ordenação, entretanto, acontece não atrelada à necessidade de proibição do desejo colocada pelo pai, mas a uma articulação do desejo materno, em que este se une à lei.

Nessa perspectiva, ocorre nas fobias uma suplência do pai, para o preenchimento do vazio de significação do desejo da mãe, a qual se estrutura no momento da passagem do ser para o ter o falo, por um agente externo que interdita a relação fálica entre mãe e filho, ocupando o sintoma um lugar de preenchimento desse vazio de significação. Vale ressaltar que esse agente externo é um objeto de angústia deslocado, diante da angústia de castração.

Nas fobias, como apontado nesta breve discussão do caso do *Pequeno Hans*, a função paterna é exercida por um objeto deslocado, que tem como função preencher o vazio de significação do desejo materno. A fobia de Hans realizou triunfalmente o seu desejo de manter-se junto a sua querida mãe, já que este não saía de casa, ficando aos cuidados dela.

É oportuno salientar, ainda, que, com o caso do pequeno Hans, podemos verificar a não necessidade da presença real do pai, enquanto objeto encarnado, porque Max, o pai do menino, ficava praticamente o tempo todo com ele e, mesmo assim, não pôde ser agente da interdição, pois no discurso materno este não era evocado como fonte de prazer e satisfação.

1.5 A função paterna na estruturação psicótica

Encontramos os primeiros relatos freudianos sobre as psicoses em sua correspondência com Fliess e, posteriormente, em 1894, quando o autor escreve *Sobre as psiconeuroses de defesa* e, em 1896, *Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa*. Nesses dois textos já aparecem as primeiras ideias do autor sobre uma rejeição como uma defesa do eu frente a representações intoleráveis, causadoras de desprazer.

Essa rejeição, para a qual ele usa o termo “Verwerfung”, é relacionada primeiramente na sua análise do caso Schreber (1911), quando discute as psicoses sob o ângulo da relação entre os instintos libidinais e os investimentos pulsionais no objeto. Em 1918, o autor publica a análise do caso do *Homem dos Lobos*. Nesse estudo, Freud alude à incidência de uma rejeição e que esta pode estar diretamente ligada à questão da castração.

Mais tarde, com a publicação de sua obra *O ego e o id* (1923), em que o autor aborda a posição intermediária da realidade e a relação entre as instâncias psíquicas do id, ego, superego, construindo o que chamamos de segunda tópica, Freud (1924[1923]) publica *Neurose e Psicose*, texto em que produz uma diferenciação entre neurose e psicose, partindo dos pressupostos evidenciados na publicação anterior. No mesmo ano, vem a público *A perda da realidade na neurose e na psicose*, dando continuidade às suas reflexões sobre as psicoses.

Nesse artigo de 1924[1923], o autor escreve que a neurose seria o resultado de um conflito entre o ego e o id, e a psicose seria o desfecho análogo, mas que o conflito aconteceria na relação do ego com a realidade externa. Sobre as psicoses, o autor ressalta:

Ela consiste em uma frustração, em uma não realização, de um daqueles desejos da infância que nunca são vencidos e que estão tão profundamente enraizados em nossa organização filogeneticamente determinada. Essa frustração é, em última análise, sempre uma frustração externa, mas, no caso individual, ela pode proceder do agente interno (no superego) que assumiu a representação das exigências da realidade. O efeito patogênico depende do ego, numa tensão conflitual desse tipo, permanecer fiel à sua dependência do mundo externo e tentar silenciar o id, ou ele se deixar derrotar pelo id e, portanto, ser arrancado da realidade. (FREUD, 1924[1923], p.169, vol. XIX).

Em face desse conflito que se instaura entre o ego e a realidade, diante das exigências do id, Freud se interessa em compreender qual o mecanismo que faz o

desligamento do ego da realidade, no caso das psicoses. O autor acredita que tal mecanismo seja análogo à repressão para as neuroses e que consiste em uma retirada da catexia enviada pelo ego.

Segundo sua perspectiva, a psicose se caracteriza pela predominância de uma influência do id, em que a perda da realidade estaria necessariamente presente. Nesta, também existem duas fases: a primeira, em que o ego é afastado da realidade, e a segunda, na qual, na tentativa de reparar a perda da realidade, cria-se uma nova, que não tem as mesmas objeções da que foi abandonada. Assim, as psicoses – e igualmente as neuroses – podem ser uma forma de rebelião do id contra as exigências da realidade, porém, nas psicoses, a reparação viria pela via de uma nova realidade mais prazerosa, em que, frente ao repúdio à realidade, na psicose, a tentativa se torna de substituí-la.

Nessa tentativa de substituição da realidade, nas psicoses, ocorrem as alucinações, os delírios e o surgimento da ansiedade presente nesse movimento, no qual as fantasias se misturam com a realidade, buscando a construção de um novo e imaginário mundo exterior, uma nova realidade, que obedece aos anseios primitivos do id.

Por meio da alusão à perda da realidade, podemos retomar o sentido do termo *rejeição*, inicialmente designado pelo autor como um processo de defesa do eu e tendendo, sob a influência das discussões psiquiátricas da época, a colocar a perda da realidade em associação com os delírios, numa perspectiva de causa e efeito.

Tal acepção é revista pelo autor quando, fundamentado em suas observações clínicas, passa a pensar que, como o neurótico foge da realidade em alguns pontos em que esta se torna intolerável para ele, o psicótico renega essa realidade. Essa acepção freudiana sobre a renegação da realidade já estava presente no caso do *Homem dos lobos*, em que o autor levanta a rejeição da castração como um dos fatores marcantes desse caso.

Dor (1991) afirma que, se retornarmos a 1927, na obra em que Freud focaliza o fetichismo, veremos quase que uma colisão entre o termo *rejeição* (“Verwerfung”) e a renegação, de sorte que o autor começa a abandonar sua ideia de renegação da realidade como o mecanismo indutor das psicoses. Com seus estudos sobre o fetichismo e as perversões, ele entra em contato com o mecanismo de clivagem do eu e, em 1938, quando publica *A clivagem do eu nos processos de defesa* e *Esboço de Psicanálise*, a perda da realidade se fundamenta em um corte parcial, pelo qual, nas psicoses, apenas uma parte do eu é retirada da realidade. Além disso, segundo Dor (1991), este pode

considerar que a clivagem do eu não era um mecanismo presente apenas nas psicoses, incidindo também nas neuroses e perversões.

Dessa forma, o autor não consegue estabelecer uma conclusão sobre o mecanismo operado nas psicoses, que as diferencie das neuroses, apenas entendendo que há uma ligação entre a rejeição e a clivagem do eu, em que as alucinações e os delírios são pensados como indutores da perda da realidade. Todas essas mudanças na compreensão das psicoses levam a um descentramento da perda da realidade e a um olhar para a estruturação simbólica, que passa, de acordo com Dor (1991), a ser situada em primeiro plano para o entendimento da organização dos processos psicóticos.

Os trabalhos de Lacan (1955-1956) contribuem, por conseguinte, para a compreensão da estruturação simbólica nas psicoses e, a partir de suas reflexões, verificamos a mudança do termo *rejeição* para a conotação de *foraclusão*.

O referido autor remonta à vivência da relação com o pai e à edificação do pai simbólico, na tentativa de compreender a função estruturante deste, nos processos psicóticos. O processo de metáfora paterna, da inclusão do Nome-do-Pai, como significante do desejo da mãe, é pensado pelo autor nesse movimento para compreensão da estruturação psicótica.

Dor (1991) salienta que a divisão do sujeito aparece interligada ao processo da metáfora paterna, ou metáfora do Nome-do-Pai, em que a primeira seria uma consequência da segunda.

O termo *foraclusão* tem sua etimologia no direito e significa abolição simbólica de um ato não exercido no prazo. É a essa ideia de anulação simbólica que o autor relaciona os processos que envolvem a estruturação psicótica. Nas psicoses, ocorre uma *foraclusão* do Nome-do-Pai, uma anulação simbólica do significante que iria substituir o significante do desejo da mãe.

Na análise do caso Schreber (1911), Freud já levantara algumas colocações ligadas a vivência da relação deste como seu pai. Mezan (1985) destaca que o centro do delírio do presidente é o pai, metamorfoseado em *Fleshing*, em Deus e no sol, e é em sua discussão sobre o mesmo caso que Lacan (1955-1956) vai construir a ideia da abolição da ordem paterna, na formação das psicoses.

Se retomarmos nossas reflexões anteriores, veremos que a função paterna também se configura como uma instância de acesso ao simbólico. Pela edificação do pai simbólico, o sujeito tem acesso ao simbólico, pela vivência da castração simbólica e da angústia dela decorrente. Diante do pai, a criança vivencia o temor à castração e pode

ter acesso à atividade simbólica, podendo simbolizar a falta e assim ressignificar o seu desejo em face dela.

Nas psicoses, o sujeito acaba abolindo a instância paterna, fazendo-a fracassar; diante desse fracasso, este não tem acesso ao simbólico. Assim, ao refletirmos sobre os processos psicóticos, percebemos que estes convergem para um fracasso da inclusão do Nome-do-Pai, indicando que a quebra da relação mãe fálica – filho-falo é abolida pela impossibilidade de significação do desejo materno, na figura paterna, impossibilidade de edificação do pai simbólico.

Nesse sentido, é possível compreender que, na vivência edípica, a mãe precisa falhar, significar sua falta, para que o pai seja edificado enquanto pai simbólico e possa exercer sua função de interditor. Nas psicoses, a passagem do ser para o ter o falo não é vivenciada, pois esse pai não advém, enquanto interditor – seu advento é abolido. A psicose se estrutura na relação com uma mãe que não falha e um pai que fracassa. A forclusão acontece quando nenhum significante ocupa o lugar do significante do desejo materno.

Se a concepção freudiana inicial da Verwerfung estava assujeitada principalmente à idéia de uma rejeição do registro simbólico, com Lacan a Verwerfung remete antes à idéia de um não advento a ordem deste registro simbólico. (DOR, 1991, p.106).

Tendo em vista a questão da forclusão do Nome-do-Pai, é importante considerar, como já discutimos anteriormente, o lugar do pai no discurso materno, a importância dada por ela à sua fala, à sua autoridade. Lacan (1955[1956], p.579) explicita:

Aquilo sobre o que queremos insistir é que não é apenas a maneira pela qual a mãe se acomoda à pessoa do pai que nos deve ocupar, mas a importância que ela dá à sua fala, digamos à sua palavra, à sua autoridade, em outras palavras, o lugar que reserva ao Nome-do-Pai na presença da lei.

Porém, essa questão do lugar do pai e da criança, no discurso materno, levanta muitas reflexões acerca da responsabilização das mães pela psicose de seus filhos. Tais fatos são importantes de serem discutidos, pois colocam muitas vezes o pai em um lugar passivo, nessa relação, e totalmente dependente do desejo da mãe, bem como a criança como uma receptora passiva dos investimentos maternos, anulando a dimensão subjetiva que permeia essa relação. É relevante sublinhar que a relação triangular pai-

mãe e filho compõe uma relação de mútua afetação. As ressonâncias quanto a essa vivência podem ainda ser pensadas, olhando-se para os três vértices do triângulo.

Dessa forma, retomando a função paterna na estruturação psicótica, consideramos que, nesta, a passagem do ser ao ter o falo é abolida, a edificação do pai simbólico também é abolida e a criança e mãe mantêm a relação de indiferenciação inicial, em que a criança é condenada a viver, como seu, o desejo da mãe.

A função paterna, nas psicoses, é destituída antes mesmo de se edificar, a manutenção da relação fusional mãe-criança impede a inserção do pai na relação e ocorre um impedimento da instituição da lei, da simbolização da falta, tanto para a mãe quanto para o filho. “A criança permanece integralmente submetida à onipotência materna” (DOR, 1991, p.111) e ocupa um lugar de falo imaginário da mãe e, para a criança, isso não possibilita sua emergência enquanto sujeito desejante e a diferenciação do seu desejo do desejo da mãe.

Todas estas reflexões sobre o pai e a psicanálise, e a respeito deste enquanto função estruturante do psiquismo, trazem muitas questões que permitem pensar as configurações dessa função, na contemporaneidade. Ao escrevermos, surgiam perguntas: estaríamos todos psicotizando? Nossas obsessões nos dizem de uma nostalgia do pai? Ou da denegação deste ,em que transgredimos sua lei ou tentamos o tempo todo ocupar o seu lugar?

Construímos, na contemporaneidade, uma sociedade que mescla psicoses, neuroses, perversões, em uma tentativa de dar conta do desamparo, da falta, da incompletude, que, desde a Horda Primeva, por meio da figura do pai, nos foi imposta e a partir da qual pudemos estruturar nossa sociedade, os vínculos, as relações?

Mezan (2006), ao analisar o caminho percorrido por Freud, em seus estudos, e na estruturação de seu pensamento sobre o indivíduo e sobre a cultura, entende que todo o movimento do autor aponta para uma necessidade de compreender a gênese do sujeito e a gênese do social, estando estas completamente interligadas e relacionadas à história do sujeito e à constituição do pai.

Em face das reflexões suscitadas pelas ideias de Mezan (2006), procuramos, na sequência, compreender a relação da instância paterna e sua função na estruturação dos laços e dos vínculos sociais.

1.6 A função paterna e os laços sociais

Tendo em vista as ideias construídas até agora sobre o olhar psicanalítico para a figura do pai, em que este ocupa o lugar de uma instância simbólica responsável pela transmissão da cultura, da lei, da autoridade, e que tem como função mediar o desejo da criança e o da mãe, no qual ocupa o lugar de interditor, privador e frustrador, na vivência edípica, compondo uma das primeiras identificações do sujeito, com base na função fálica e da atribuição de que só ele o supostamente possui, tendo como herdeiros o superego e o ego ideal, podemos passar por um caminho no qual, em cada momento, anunciava-se a dimensão cultural correspondente. Mezan (2006, p.534) afirma:

A proibição do incesto ligado ao Édipo e ao complexo de castração é o fundamento da vida social, o superego inclui em si os resíduos das identificações com os substitutos sucessivos da instância parental, e o sentimento de culpabilidade encontra na civilização o fator exponencial que o torna índice de uma infelicidade amplamente difundida. Afirmo atrás que, para compreender a crítica freudiana da cultura e para não operar nessa tentativa com equações de duas incógnitas, era imperativo passar pela constituição dos conceitos do nível individual; realizada essa tarefa preliminar, devemos agora nos voltar para outra incógnita, sem cuja decifração o drama individual permanece abstrato.

Desse modo, em nossa proposta de discussão sobre a função paterna, no desenvolvimento do indivíduo e na contemporaneidade, pretendemos resgatar essa dimensão cultural que se anuncia, ao abordarmos o pai e, assim, compreender a íntima relação estabelecida por Freud entre este e a cultura, a função paterna e os laços sociais.

Freud, em todo seu percurso para a compreensão da gênese do sujeito, sinaliza-nos que esta tem íntima vinculação com a compreensão do social. Desde 1908, quando escreve *A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos*, passando por 1913, quando publica *Totem e Tabu*, até os aclamados artigos sobre *O mal-estar na civilização* (1930) e sobre *Moisés e o Monoteísmo* (1939[1934-1938]), o autor demonstra seu interesse pelo problema da civilização.

Seus artigos sobre essa temática são escritos em um momento mundialmente conflitante, o das ressonâncias da guerra, da destruição e da morte, de sorte que é muitas vezes com base nesses elementos que o autor enfoca os fatores que levam à organização social, à cultura, aos grupos, às religiões, produzindo um vasto arcabouço de ideias que muito contribuem para nossa compreensão da sociedade como um todo e de suas configurações contemporâneas.

Nessa abordagem do advento da humanidade, o pai representa para Freud um papel primordial, retomando o mito da horda primeva, para explicitar algumas de suas ideias. Nessa retomada, pontua que, na civilização, ocorre uma repressão dos desejos primitivos de assassinar, pois o civilizado está submetido, após a vivência edípica, ao superego, que pode ser pensado como uma representação da autoridade coletiva.

De acordo com Mezan (2006), podemos considerar que, para Freud, o totemismo é um contrato passado com o pai, que funda a igualdade entre os irmãos e os responsabiliza pelo crime cometido, sendo que esse crime pode ser tomado como um marco inaugural da organização social, fundamentado no sentimento de culpabilidade. É pelo crime que se estabelecem os dois tabus e os dois crimes de Édipo, e a sociedade civilizada surge por meio desse ato. O mito coloca o surgimento da estrutura edipiana e do sentimento de culpabilidade como bases da organização social.

Enriquez (1999), ao abordar o papel da instância paterna na configuração dos vínculos sociais, entende que, desde o momento em que a função paterna é reconhecida, ocorre a opressão dos filhos e eles ficam presos entre a identificação com o pai e o desejo de destruí-lo.

Enfim eles mataram e devoraram o pai. Pelo ato de incorporação, que se segue ao assassinato, sela-se de forma durável a existência do grupo. O banquete coletivo, durante o qual são incorporados as virtudes e os poderes daquele que imagina possuí-los, é o momento em que o grupo vive um sentimento coletivo, no transe, na excitação, em que cada um pode ver no olhar do outro o mesmo ódio e o mesmo contentamento, se identificar ao outro na medida em que este se torna seu semelhante pela incorporação de uma potência, de uma carne e de um sangue único. O sangue do onipotente corre na veia de todos. (ENRIQUEZ, 1999, p.32).

O autor ainda destaca que o retorno ao crime, ao assassinato do pai da horda primeva, fornece elementos relevantes para as reflexões freudianas sobre a instauração do social, visto que, sem essa referência paterna, nenhuma cultura pode ser concebida e, considerando que Freud (1913) colocava como necessária a existência de uma instância interditora, tanto no desejo individual, quanto no corpo social, a questão de Édipo se apresenta não como algo que se configura apenas no olhar do autor para o individual, mas também como uma maneira decisiva para o social alcançar a civilização.

Pellegrino (1987), referindo-se às considerações de Freud sobre o Pacto Edípico, mostra que este se estrutura como a base do Pacto Social, que realizamos ao ingressar como membro da sociedade, vendendo nossa força de trabalho e contribuindo para a manutenção da civilização. Para o autor o declínio do complexo de Édipo se dá pela

afirmação de um *toma lá da cá*, no qual o sujeito nega o desejo da mãe, pela possibilidade de assumir o seu próprio desejo sobre todas as outras coisas do mundo. Isso possibilitaria, posteriormente – depois do período de latência, quando nos encontraríamos em preparação para assumir os laços sociais –, a efetivação de um segundo Pacto, mas, agora, com toda a sociedade, que deve nos retribuir, nesse acordo, com um trabalho onde encontremos a possibilidade de sublimação de nossas pulsões sexuais e um soldo que nos garanta uma inserção relativa à importância de nossa contribuição ao social. Isso garantiria a manutenção da repressão pulsional e a vinculação dos sujeitos à civilização.

Podemos afirmar, pois, que a civilização nasce pela repressão, uma repressão coletiva regida por um sistema de parentesco e regras de aliança e filiação. Para que a sociedade possa se organizar, é necessário que seja impedida a satisfação não mediatizada da pulsão sexual. Dessa forma, configura-se um campo de tensão entre a tentação e a proibição.

A proibição do incesto, ligada ao assassinato do pai e aos laços entre os irmãos, é um elemento que constitui a sociedade, na qual, segundo Enriquez (1999), a ordem cultural se manifesta pelo combate, pelo jogo entre elas e também pela repressão dessas tendências, tanto pela atualização quanto pela interdição do incesto e pelo estabelecimento de regras de reciprocidade.

Com o assassinato do chefe da horda, temos a transformação desse chefe em pai, e dos filhos em irmãos, de sorte que esse crime permite a constituição de grupos. Frente à rivalidade estabelecida entre esses irmãos, surgem as instituições sociais como formas reguladoras, a proibição do incesto como uma dessas formas reguladoras, que propicia a canalização e a repressão da sexualidade. Além desses fatos, Enriquez (1999) argumenta que os tabus têm como função exprimir a ambivalência dos sentimentos e a culpa coletiva que acomete os irmãos. Assim, a civilização se baseia no assassinato do pai, na repressão desse ato, no desejo canalizado e na vontade constante de transgressão.

Nessa mesma linha, Mezan (2006) ressalta que o pai é invocado a ocupar um lugar preciso e limitado pelas conquistas do período fraternal, o de detentor do poder sobre os homens e que coloca limites à onipotência do pai real. Este é essencial para a determinação do sujeito como ser limitado e capaz de desejar e pensar. É com a instituição desse pai que surgem o superego e o ideal de ego, fonte das identificações com os líderes e com os grupos.

Para o referido autor, a forma como o ser humano se adapta ao círculo cultural está no centro das discussões psicanalíticas sobre a cultura e, partindo do pressuposto de que a vida psíquica do homem é determinada pela dinâmica pulsional e pelas relações sociais em que esta se insere, é interesse da psicanálise saber como esses dois movimentos se combinam. Freud (1921), no início de *Psicologia das massas e análise do ego*, salienta:

A oposição entre a psicologia individual e a psicologia coletiva ou social [...] perde grande parte de sua significação quando a submetemos a um exame mais detido. A psicologia individual, certamente, refere-se ao homem isolado e investiga os caminhos pelo quais busca para atingir a satisfação de suas pulsões, mas só muito poucas vezes e sob determinadas condições excepcionais lhe é dado prescindir das relações do indivíduo com seus semelhantes. Na vida anímica individual, parece integrado, com efeito, o outro, como modelo, objeto auxiliar ou adversário, e desse modo a psicologia individual é ao mesmo tempo, desde o início psicologia social, num sentido amplo, plenamente justificado.

Levando em conta essas ideias de Freud, podemos acompanhar a perspectiva do autor, para o estudo do social e o seu objetivo de evidenciar que a relação do sujeito com o outro se determina pelo desejo de satisfação pulsional, em que este aparece em quatro posições possíveis: ou é objeto da pulsão, ou um meio de obter esse objeto, ou um obstáculo que se interpõe para a satisfação, ou um modelo a ser seguido para a sua obtenção.

Essas posições ocupadas pelo outro nos remetem aos posicionamentos do pai na relação com o filho. O pai, representante do outro, pode ser visto como uma forma de satisfação pulsional, quando, frente ao desejo de assassiná-lo, o sujeito parte para o ato e o mata; ou, como um meio de obter a satisfação, quando este é colocado na função do protetor, do grande homem, instância simbólica; porém, pode também ser visto como aquele que interdita a satisfação pulsional, quando faz a mediação do sujeito com a mãe, ou daquele com seus próprios desejos; ou, ainda, quando pode ocupar o lugar de um modelo, pela identificação com este, em que o sujeito acredita que este que possui o falo é um modelo, que, se seguido, o levaria também a obtê-lo.

A identificação, para Freud (1921), é a primeira forma de relação afetiva com o outro que não a mãe, e esta depende de o ego ter feito uma diferenciação do mundo externo, ou seja, que o sujeito possa ter processado as primeiras separações da figura materna e diferenciar-se. No exame do processo de identificação, o autor retoma a vivência edípica e argumenta que esta acontece com a figura paterna desde a interdição,

pela qual este se posiciona na triangulação como aquele que supostamente possui o falo. Nessa acepção, o autor recorre à ambivalência, para explicar que, além da identificação, somos tomados pelo desejo de matar o pai. A identificação é parceira do ódio, pois o menino acredita que, ao se identificar com o pai, pode conseguir o que ele possui, para finalmente tomar o seu lugar.

Enriquez (1999) observa que a problemática do mecanismo de identificação está centrada nas possibilidades de aceitação da lei, que só pode ser proferida por aquele que exerce a função paterna, que passa do chefe da horda, odiado e assassinado pelos irmãos, a uma posição de referência. Nessa posição de referência, podemos considerar, em acréscimo, que é necessário que exista uma vinculação libidinal com o outro, para se submeter à lei e à autoridade do pai: precisando ser investido na relação, o sujeito necessita vivenciar a alteridade.

Tal fato é de grande relevância nas discussões sobre a identificação e a formação dos grupos, pois é somente quando o sujeito pode ver o outro e ser olhado por ele é que pode existir. É com a presença do outro que se constitui o psiquismo do sujeito, porém, é importante ressaltar que o outro só existe, quando investido libidinalmente.

Se tivermos em conta que a origem da civilização é marcada pelo assassinato do pai, podemos considerar que o vínculo libidinal também é originário, já que o chefe da horda só emerge enquanto pai simbólico, quando investido pelo grupo, quando este vivencia a culpa pelo assassinato do pai.

Mezan (2006) ressalta que esse conflito, a vivência da alteridade, da relação com o outro, é essencial ao ser humano, porque ele marca a articulação entre a vida pulsional e a esfera social, porquanto o outro passa a ocupar um lugar na vida psíquica do sujeito e, com sua presença, instauram-se a proibição do incesto e o caráter exogâmico das relações, colocando uma limitação ao desejo, sendo este, como frisamos anteriormente, um fator estruturante do psiquismo.

Freud (1921) atribui à identificação, que ocorre primeiramente com o outro, representado pelo pai, uma grande importância, pois o surgimento do superego está ligado às primeiras identificações abandonadas pelo ego. Para o autor, o superego é herdeiro da relação primitiva com os pais e é igualmente o representante dos interditos e ideais sociais, na psique individual. É na luta entre o ego e o superego que se estrutura o sentimento de culpabilidade que o autor vai focalizar, em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]).

As relações sociais e os sentimentos perante os grupos e seus líderes são tratados por Freud (1921) em *Psicologia das massas e análise do ego*, onde salienta que estes devem derivar de ser uma mescla das duas pulsões. Ao pensar no assassinato do pai primitivo, o autor pontua que este, ao impor a abstinência aos filhos e impedir sua satisfação sexual direta, produziu um sentimento de identificação recíproca entre eles, submetendo todos à ordem despótica desse pai, em uma vinculação afetiva. Segundo Mezan (2006), nesse episódio, se atentarmos para o movimento pulsional, chegaremos à compreensão do fato de que Eros ficou encarregado de desencadear a revolta dos filhos, já que o apaziguamento parcial da tensão sexual pode estar na origem da explosão de agressividade, que tem seu ápice na condenação e no assassinato desse pai primitivo.

Após a condenação e o assassinato, esse pai é devorado pelos irmãos, emergindo uma nova maneira de identificação com este, que se relaciona ao ato de comerem juntos a carne desse pai, com a crença de que assim incorporavam os seus atributos. Nesse movimento, dois sentimentos opostos são acionados: a identificação recíproca e a rivalidade, pois todos podem pretender ocupar o lugar desse pai. Essa identificação recíproca dos irmãos em face do assassinato do pai é retomada por Freud (1921), quando aborda a relação das massas com os líderes, em que coloca tal sentimento como a base dessas relações.

Quando discute a questão das massas e das organizações sociais, por sua vez, Enriquez (1999), baseado na leitura de Freud (1921), evidencia que ambas só existem a partir da ilusão da existência de um chefe supremo e de uma ligação libidinal entre eles. Dessa forma, podemos considerar que os grupos, as massas e as organizações coletivas não podem existir sem o pai, sem a referência simbólica que ordena as relações.

A formação coletiva nasce de uma ilusão produzida pela hipnose e funciona como uma neurose coletiva; ela tende a desviar cada pessoa da realização dos seus objetivos sexuais diretos, solicita de cada um uniformidade de comportamento, amordaça o ego e pode levar a um crescente conflito entre o ego e o ideal de ego. Porém, se ela começar a faltar, sua ausência fará surgir novos tipos de problemas que serão, às vezes, mais graves que a neurose. Em outras palavras, um certo tipo de vinculação libidinal se apresenta como armadilha por excelência, mas ao mesmo tempo incontornável até mesmo necessária. (ENRIQUEZ, 1999, p.77).

Essa compreensão nos leva a uma questão que Freud (1921) apresenta: o que mantém uma comunidade unida? O autor, na tentativa de responder a essa questão, explicita que a multidão traz como característica uma intensificação dos afetos e uma diminuição da capacidade de discriminação intelectual, e é por meio do estudo da

função e do lugar ocupado pelo líder, em duas instituições tidas como altamente organizadas, a Igreja e o Exército, que Freud (1921) vai tentar explicar essa união comunitária.

Para o autor, essa união se deve ao enamoramento pela figura do líder, que tem base na relação de identificação estabelecida com este, retomando as primeiras identificações vivenciadas na relação com o pai. Essas pessoas substituem seu ideal de ego pelo objeto e, assim, o amor dirigido ao chefe e sua submissão a ele poderiam representar uma reedição da identificação infantil vivenciada na relação com o pai. Freud (1921) ainda ressalta que tal sentimento se baseia no ideal produzido pelo outro sobre a figura do líder, que se acredita que ele detém o poder e que, identificando-se com ele, pode-se obtê-lo também. Tal aceção se associa ao que o menino vivencia, na fase edípica, quando imaginariamente constrói a ideia de que o pai possui o falo e, identificando-se com ele, imagina poder obtê-lo.

A Igreja e o Exército representariam, por conseguinte, por meio de seus líderes, fontes de possíveis identificações com o pai, bem como uma possibilidade, se submetido a esta ou se dirigido por esta, de obtenção do poder desse pai. É a isso que podemos atribuir a coesão desses indivíduos entre si, todos submetidos à identificação com o pai.

Tanto a identificação recíproca quanto a identificação com o líder estão relacionadas a uma ligação libidinal. Freud (1921) ressalta que a função de Eros é manter os indivíduos libidinalmente ligados e, por isso, nessa dupla determinação amorosa, o autor aponta para o fenômeno que fundamenta a psicologia coletiva: a falta de liberdade do indivíduo que compõe a massa, porque este está libidinalmente ligado ao grupo. Nas organizações sociais em que há uma coesão entre os membros, podemos perceber a necessidade dessa ligação libidinal.

De acordo com Freud (1921), o pânico no grupo se relaciona à cessação dessa ligação libidinal e leva ao desmoronamento da massa. Com o desmoronamento da massa, ressurgem o sentimento de agressividade, antes inibido no seu interior. E este ocorre quando os irmãos deixam de se ligar libidinalmente, deixam de partilhar o ideal de ego e retornam ao seu estado primitivo. Os líderes, hipnotizadores, generais, Cristo, são substitutos do pai primitivo, em cuja morte se baseia o surgimento da humanidade.

Mezan (2006) argumenta que, para compreendermos como se dá essa dinâmica entre o social e o individual, precisamos efetuar um trajeto que nos conduza a entender a articulação entre estes três conceitos: o complexo de Édipo, o superego e o sentimento

de culpabilidade. Em busca de refletir sobre esse trajeto, o referido autor explicita que, na vivência edípica, com a proibição do incesto e o complexo de castração, há o estabelecimento do superego, a partir das primeiras identificações com as figuras parentais, como uma instância reguladora que, na qualidade de representante da instância parental, virá a exercer a crítica contra o ego. Instaura nessa crítica uma luta entre o ego e o superego, tendo como representação o sentimento de culpabilidade, que encontra na civilização o fator exponencial e é tomado como o índice de uma infelicidade amplamente difundida.

Construída essa articulação, temos a organização social a que Freud (1930[1929]) dedica suas reflexões, no final de sua vida, considerando, como já apontado por nós anteriormente, que, para o autor, esta remete ao mito da horda primeva, ao assassinato do pai e a sua instituição enquanto ordem simbólica. É importante destacar que a leitura que ele faz dos fenômenos sociais, além de ocorrer em um período pós-guerra, é marcada por um momento de sua autoanálise que se relaciona ao seu próprio complexo paterno. Vemos, na obra do autor, o entremear com sua própria vida e com as angústias dela decorrentes, de sorte que o pai e a guerra compõem o olhar que Freud vai destinar ao social, em sua tentativa de leitura.

Na perspectiva do autor, este toma como ponto de partida para a compreensão do social as exigências pulsionais que se operam no nível individual, no qual fixa a busca pelo equilíbrio da relação prazer/desprazer, sendo necessário impor limitações ao movimento pulsional para a vida em sociedade, que é, na sua visão, indispensável para o desenvolvimento do indivíduo.

Em *O mal-estar da civilização* (1930[1929]), propõe-se abordar a vida em sociedade e o estado de mal-estar dela decorrente. Nessa obra, Freud reflete sobre o advento da civilização e discute a marca transitória da evolução dos humanos. O autor localiza essa marca na passagem para o andar ereto e para a visão como órgão sensorial primordial, em abandono à posição horizontal e ao olfato, que eram anteriormente essenciais para o homem. A evolução do andar representa uma repressão orgânica e tem como função a proteção contra a natureza e a possibilidade de satisfação pulsional.

Porém, nesse movimento em busca de um ato fundador, o autor vai perceber que essa hipótese evolucionista não resolve o seu problema, uma vez que não permite introduzir o conflito. Com efeito, Freud (1930[1929]) vai localizar o fundamento da vida social no assassinato do chefe e na aliança fraterna, estabelecida para a ocorrência de tal ato.

Por seu turno, Mezan (2006) enfatiza que o advento da civilização está fundamentado, na proposta freudiana, na renúncia, em que se exige do sujeito, para viver em sociedade, que renuncie às demandas eróticas. Essa renúncia ocorre pela proibição do incesto e pelos obstáculos interpostos para a satisfação erótica. A cultura pode ser significada como uma construção baseada na energia libidinal desviada, que, em alguns momentos, protesta contra a civilização, mas que precisa permanecer desviada em sua renúncia praticamente integral, a fim de que o edifício da civilização não desmorone.

Nessa perspectiva, a proibição do incesto, que consiste em uma das principais proibições do totemismo, é o ponto de partida para o desvio da satisfação pulsional e é ela quem propicia o advento da cultura. Tais acepções coincidem com as proibições dos impulsos edipianos, possibilitando-nos considerar que esta é também o ponto de partida para compreendermos a analogia entre indivíduo e sociedade.

A inserção do indivíduo na cultura pode ser concebida, a partir dessas ideias, como uma repetição do evento inaugural, e é por esse olhar que podemos nos conduzir em nossa reflexão sobre a função paterna, na estruturação dos laços sociais.

A civilização traz a substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade, sendo possível apenas pela repressão da satisfação pulsional e pelo estabelecimento das leis e dos deveres, em que a liberdade não existe, pois, assim que se livraram do pai, os irmãos promulgaram as regras do tabu e instituíram as leis de convívio comum, tendo sido o homem privado de seu objeto sexual e de suas necessidades de satisfação pulsional, enquanto a mulher teve de privar-se de seu filho, com a separação. Tais movimentos sustentam o surgimento da civilização e, como Freud (1930[1929]) destaca, o amor e a necessidade são os pais da civilização humana.

As proibições impostas pela civilização são formas de impedir a manifestação da agressividade que faz parte de todos os seres humanos; contudo, a civilização, segundo Enriquez (1999), adota uma dupla estratégia: impedir a expressão da agressividade entre os membros do grupo, reforçando as relações mútuas e os laços de reciprocidade; e favorecer a expressão da agressividade contra outros grupos, contra os inimigos.

Freud (1930[1929]) acredita que as restrições à sexualidade e à agressividade são fatores que corroboram para o estado de mal-estar que impede o sujeito de encontrar a felicidade. Além disso, ele indica, como fator estrutural do indivíduo e uma das manifestações da pulsão de morte, a compulsão à repetição, que se evidencia como um

impulso de restaurar um estado anterior, que foi obrigado a ser abandonado pela pressão de forças externas.

Assim, o objetivo da vida é retornar ao estágio inicial, ao momento de indiferenciação, à não existência da falta, do desamparo, e que, no processo civilizatório, aparece como um desejo de corromper as regras, as leis, o retorno ao estado narcísico de onipotência do pai primevo.

Enriquez (1999) escreve que a pulsão de destruição é fundamentalmente ligada ao narcisismo e ao desejo de onipotência. Para a pulsão de morte, a realidade é apenas uma forma de obtenção da própria satisfação, é a instância de negação do outro, negação da alteridade, a necessidade de retomar o estágio inicial de indiferenciação.

Tais afirmações nos levam à posição de Freud (1930[1929]), quando aponta que a civilização tem seu cenário marcado pelo conflito entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, e que essa composição agressiva inata só pode ser neutralizada pelo sentimento de culpa estabelecido com o advento do superego e da angústia de perda do amor, vivenciada pela criança, sendo a consciência da culpabilidade uma consequência da renúncia às pulsões impostas pelo pai.

Com a desorganização do grupo frente ao assassinato do pai, os irmãos decidem que as mulheres não serão de nenhum deles e estabelecem o tabu do incesto e a lei da exogamia. Assim, nas sociedades, aquela renúncia anteriormente apontada se estabelece para todos, todos renunciam a suas satisfações pulsionais, cada um renuncia à parte de sua liberdade, para poder viver em sociedade.

Esse movimento de renúncia e de ordenação das relações sociais é a base do direito e dos princípios reguladores, em que é instaurado o direito de igualdade a todos, o que nos leva à hipótese do estabelecimento de uma aliança fraternal. Porém, essa aliança fraternal somente se torna possível por intermédio da união dos irmãos para o assassinato do pai primitivo e como reação a esse assassinato, uma vez que desaparece o chefe da horda e aparece a consciência da culpabilidade.

Após matarem o pai, os irmãos se sentem culpados por sua morte e só a consciência da culpa é que pode dar conta da repressão da violência; a representação do assassinato é reprimida e o pai pode retornar, dessa maneira, como pai simbólico, instância totêmica à qual todos devem adorar. É pela consciência da culpabilidade que Freud (1921) explica a necessidade de submissão, acreditando que a culpa é a mais perfeita representação da submissão, sendo que esta aparece no nível individual, com o

superego, que assume essa função de regulamentação interior, e na sociedade, em que esse sentimento de culpa é reproduzido de geração em geração.

Podemos perceber, desse modo, que é pela renúncia pulsional que surge a civilização. Com a repressão e sublimação das pulsões de vida e morte, Eros e Thânatos, encontramos o fundamento da cultura. Os laços sociais podem ser considerados como frutos da inibição de tendências sexuais quanto a sua finalidade e ligados à vivência edípica, tanto na perspectiva do sentimento de amor e identificação, quanto na perspectiva da hostilidade.

Porém, Mezan (2006) entende que, se considerarmos a dinâmica pulsional e a plasticidade das pulsões parciais, podemos verificar que estas são submetidas à inibição, sublimação, transformação em traços de caráter ou em frustração. E ainda ressalta que, quando nos remetemos às pulsões de morte, vemos as possibilidades serem mais reduzidas: parte delas podem ser externalizadas, outras podem ficar livres, mas a principal fração delas será reintrojada e o superego passará a assumir a função e a exercer, sobre o ego, a agressividade que é preterida de ser destinada aos outros. É pela tensão entre o ego e o superego que Freud (1930[1929]) concebe emergir o sentimento de culpabilidade.

Esse sentimento de culpabilidade somente emerge através da internalização da autoridade que acontece pelo advento do superego, em que a criança, ao reprimir a hostilidade proibida, pois esta a colocava em risco de perder o amor de seus pais, incorpora a imago paterna e se identifica com ela, apropriando-se das proibições emanadas pela figura do pai. Essas proibições ligadas à figura do pai nos remontam também às primeiras proibições impostas pelos irmãos, frente ao assassinato do pai primevo, de sorte que podemos considerar que o sentimento de culpabilidade tem suas raízes nesse ato e é a expressão da ambivalência, uma vez localizado entre a identificação e o desejo de assassinar o pai, exprimindo a luta contínua entre Eros e Thânatos, entre o amor e a destruição.

Mezan (2006) pontua que, no objetivo de compreender o advento da civilização, estamos novamente diante da horda primeva e podemos tomá-la como um protótipo da organização da comunidade, uma fase intermediária entre o estado animal e o advento cultural.

Os sentimentos sociais que Freud atribui, primeiramente, a uma relação entre as pulsões são discutidos pelo autor em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), quando este inicia uma reflexão sobre o instinto gregário. Para o autor, esse instinto não é algo

inato, mas deriva do jogo entre as identificações e as escolhas de objeto. Ele acredita que as crianças vivenciam não um sentimento de união, mas uma hostilidade contra quem se apresenta em seu caminho e são seus rivais nesse amor, sobretudo com os irmãos. Esse sentimento hostil, diante do risco da perda do amor e da impossibilidade de eliminação dos rivais, é transformado posteriormente em identificação recíproca e, segundo Mezan (2006), estaria nele a base dos sentimentos de camaradagem e de companheirismo, assim como a formação dos laços recíprocos de solidariedade.

Com o advento do Complexo de Édipo, o superego se torna herdeiro dessa hostilidade e da agressividade dirigida para o pai; esse desejo de eliminá-lo será a base do sentimento de culpabilidade e o ego será, pois, submetido à instância paterna internalizada, que é o superego. Nas massas, podemos encontrar a possibilidade de negação do desejo homicida e da agressividade destinada ao pai. Freud (1921, p. 119) declara:

O caráter inquietante e coercitivo das formações coletivas, que se manifesta em seus fenômenos de sugestão, pode ser, portanto atribuído à afinidade da massa com a horda primitiva, da qual descende. O líder é ainda o temível pai primitivo. A massa quer ser sempre dominada por seu poder ilimitado. Ávida de autoridade, ela tem, segundo as palavras de G. Le Bon, uma inesgotável sede de submissão. O Pai primitivo é o ideal da massa, e esse ideal domina o indivíduo, substituindo-se a seu ideal de ego.

A submissão ao poder do líder nos leva a duas colocações: uma primeira, de que esta teria uma relação com o sentimento de culpabilidade, remontando ao Complexo de Édipo e ao desejo de assassinar? E a segunda se relaciona à contemporaneidade, estaríamos em busca da restauração do poder do pai primitivo, quando nos “protegemos”, submetidos a líderes como os grandes pastores ou os padres da religião-“show”? Estamos, desde o advento da civilização e da instauração do pai como instância simbólica, em busca da restauração do pai primitivo, como forma de amenizar nossa culpa por termos herdado o desejo de matá-lo?

Tratando dessas questões, Mezan (2006) acha que a sociabilidade é derivada da culpabilidade e que esta se configura como uma defesa contra a culpa remetida ao desejo de assassinar o pai. O autor ainda pontua que não é apenas na figura dos líderes e nas massas que podemos verificar o retorno do pai primitivo, nas figuras dos “grandes homens” a que o autor alude; tanto em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), quanto no *Moisés e o Monoteísmo* (1939[1934-1938]), podemos verificar a figura destes como um substituto do pai, que vem, muitas vezes, ocupar o lugar da nostalgia do pai. Esses

grandes homens seriam representações da culpa sentida pela eliminação do pai e a relação com estes se assemelha à relação apaixonada das massas com seus líderes, em que essa nostalgia permite a interiorização das normas, a instauração de um superego coletivo, criando normas para a vida em comunidade.

Se existe no interior de cada um, uma instância interditora visando à repressão das tendências agressivas e à criação do sentimento de culpa, uma instância do mesmo tipo pode ser percebida no interior de uma cultura. Este superego coletivo se alicerça nas impressões deixadas no psiquismo pelas ações de grandes homens ultrajados enquanto vivos (o chefe da horda, Jesus Cristo) e, em seguida, endeusados, da mesma forma que o superego individual é a consequência da tragédia que se encenou no círculo familiar. (ENRIQUEZ, 1999, p.116).

Com fundamento nas ideias acima, outra questão importante se evidencia, ao tratarmos da leitura freudiana sobre as organizações sociais: a do desamparo. Freud (1927) e (1930[1929]) vai buscar no desamparo infantil alguns dos modelos para sua explicação do desenvolvimento do sentimento religioso. O pai assassinado na horda primeva retorna, quando pranteado pelos irmãos, como o benevolente pai que fornece a proteção a todos, diante das ameaças naturais e da desproteção dos homens. O pai é a manifestação de um poder que põe a civilização como defensora do indivíduo. Porém, para que seja possível essa proteção do pai, devemos impor sacrifícios a nossas pulsões, sobretudo às agressivas, que são interiorizadas e inibidas pela instância do superego como forma de preservar a cultura e a organização social.

Para Freud (1927) e (1930[1929]), a tarefa da civilização é proteger os homens contra as forças da natureza, enquanto as religiões, pelas doutrinas que criam e pelos sacrifícios impostos aos seus seguidores e fiéis, oferecem a esses homens a ilusão de estarem protegidos. Uma ilusão frente ao desamparo que nos constitui. Essa proteção nos é dada pela instituição de uma ordem superior, que rege as nossas ações e que vela por nossa proteção. A figura de Deus pode ser considerada uma representação dessa proteção, em que este é uma projeção do pai infantil que nos protege do desamparo.

A religião é colocada pelo autor, em *O futuro de uma ilusão* (1927), como uma ilusão de que o homem necessita para reprimir o ato originário, o assassinato do chefe da horda, e, culpado por isso, institui Deus como seu protetor, aquele a quem devemos nos submeter frente ao sentimento de culpabilidade que nos acomete, como forma de proteção, que nos permite olhar o mundo exterior como menos hostil, por meio da proteção deste pai.

Conforme Hashimoto (2005), a religião, com a crença em um pai grandioso, vem preencher o espaço como uma forma de alívio para dor e para o sofrimento. A religião tem como função, pela imagem de Deus, edificação do pai morto, pai santificado, consolar o homem diante da natureza, da crueldade, do destino e de canalizar o sentimento de culpabilidade que este sente, como relação ao assassinato do pai.

A civilização é pensada por Freud (1930[1929]) também como um modo de proteção do desamparo infantil e da angústia decorrente deste. É com base na persistência dessa angústia, que acompanha o sujeito por toda a vida, que emerge Deus como um substituto do pai protetor da infância.

É possível concluir, por conseguinte, que as religiões são concebidas por Freud como uma forma de dar conta do desamparo infantil, atribuindo-se a Deus o papel de pai substituto, a quem são direcionados o temor e a veneração. A religião é tida como uma maneira de consolo ao homem, para superar a nostalgia do pai e responder aos seus desejos mais primitivos: ser uma criança amada e protegida.

As idéias religiosas não nascem unicamente da imagem paterna e da “nostalgia do ser” que nos invade; para que as idéias religiosas alcancem seus resultados, é preciso que sejam mantidas pelo desamparo infantil, por esta castração primária, que situa-se sob o signo da falta e da dependência que servirá como principal suporte ao complexo de castração, organizador da neurose e que gira em torno da diferença de sexos e de suas metamorfoses. (ENRIQUEZ, 1999, p.85).

Enriquez (1999) afirma que a ilusão provoca o desaparecimento do pensamento e a idealização do objeto amoroso, sendo esta indiferente à realidade que é colocada, como fonte de uma constante insegurança e da angústia, de sorte que ela mantém sua força baseada na desproteção e no desejo do sujeito, afastando-se da possibilidade de refletir, de entrar em contato com o novo e com a falta.

A civilização é pensada pelo autor igualmente como uma forma de oferecer aos homens um consolo, diante do desamparo e das mazelas que vivenciam, em múltiplos níveis. Contudo, esses homens vivenciam com relação a ela também a hostilidade frente aos sacrifícios sem recompensas.

Em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), Freud introduz a hipótese de que a pulsão de morte domina a cultura e a civilização, tomando-a como a causa de muitas desgraças e da proliferação das neuroses. Para Enriquez (1999), quando focaliza essa obra do autor, a civilização permitiu aos homens desenvolverem técnicas para o

controle da natureza, todavia, essas conquistas não significaram o encontro com a felicidade que Freud entende ser a base de nossa procura, na vida. O referido autor salienta ainda que a civilização, além de possibilitar o controle da natureza, baseia-se na necessidade de ajustamento das relações mútuas – e é nisto que se encontram as dificuldades e a hostilidade que os homens destinam a ela.

Podemos pensar, assim, que o assassinato do pai primitivo é para a teoria freudiana o fundamento da civilização, sendo a partir dele e das ressonâncias desse ato que temos a organização social e a vida dos homens, em comunidade. O pai, que na acepção da psique individual, faz a mediação entre o desejo da mãe e o da criança, interdita essa relação, que é fonte das primeiras identificações, permitindo, com sua inserção, o advento do superego e do ideal de ego; é aquele que leva o sujeito a emergir enquanto sujeito desejante, mas é também, na acepção social, cultural, aquele em que se baseia a civilização, que possibilita que vivamos em comunidade, que façamos parte da cultura e do processo civilizatório, pois o pai também é a base da civilização.

Se compararmos o desenvolvimento do indivíduo ao desenvolvimento da humanidade, esta complementaridade se evidencia: os membros da horda mataram o pai porque este chefe onipotente rejeitava-os enquanto seres sexuados. “Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. É visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego. (ENRIQUEZ, 1999, p.114-115).

Dessa forma, podemos considerar que o pai ocupa, na psicanálise freudiana, uma posição central para a compreensão da estruturação psíquica individual, e que o autor, em seus textos sobre a cultura e a sociedade, faz uma tentativa de leitura destes, com base nessa figura central. Na própria obra do autor, podemos perceber as ressonâncias do pai, já que é pelas suas construções sobre o indivíduo que este vai construir sua leitura sobre o social. Nessa leitura, os laços sociais aparecem interligados a uma tragédia, o assassinato do pai primevo e a instauração dos primeiros tabus são considerados uma forma de organização social, os atos fundadores da civilização.

Vale ressaltar, igualmente, que, ao refletir sobre a cultura e a sociedade, Freud não cria conceitos fundamentais, mas parte de suas construções anteriores, em uma tentativa, que o autor não considera completa, de compreender tais relações.

Com as ideias apresentadas, podemos avaliar as ressonâncias dessa simbologia, na contemporaneidade, construindo nesse percurso uma possibilidade de discutir a função paterna nas configurações contemporâneas. Faremos, na sequência, uma tentativa de aliar, nos mitos gregos, um olhar para o pai, no processo de desenvolvimento e estruturação psíquica, bem como na estruturação dos laços sociais e suas ressonâncias nas configurações do mundo contemporâneo.

CAPÍTULO II – A FUNÇÃO PATERNA E A MITOLOGIA: POSSÍVEIS REFLEXÕES

Neste capítulo, propomo-nos discutir a função paterna no processo de desenvolvimento pela interlocução com a mitologia. Nosso intuito, baseados nos mitos, em uma alusão ao desenvolvimento psíquico proposto por Freud, é abordar a função do pai no processo de desenvolvimento e estruturação psíquica do sujeito.

Assim, partindo do primeiro estágio, de Narciso, caminharemos para o segundo, de Édipo, para enfim chegarmos ao terceiro estágio, de Eros, refletindo sobre a função e o significado do pai nesse processo e sobre como os mitos podem contribuir para nossa leitura das configurações contemporâneas dessa função e sobre a possível leitura psicanalítica a respeito dela.

Vale ressaltar que fundamentamos nossas ideias em uma concepção em que o desenvolvimento se dá por um processo no qual a função paterna é exercida desde os primeiros momentos de vida da criança, sendo possível, assim, pensar sua estruturação psíquica com base nas ressonâncias dessa convivência e nas configurações dessa função, na contemporaneidade.

2.1 Narciso: o primeiro estágio

O mito de Narciso, já anteriormente discutida por nós, na Dissertação de Mestrado, sob a ótica da função materna, será retomada para pensarmos sobre a função do pai, no desenvolvimento psíquico da criança, e as ressonâncias dessa ordem simbólica que rege as nossas relações e nos compõe enquanto sujeitos.

Narciso é aquele que não teve pai, aquele para o qual a ordem simbólica do pai não pôde se instituir, cuja lenda relata a história do menino que nasceu com uma beleza excepcional e sua mãe padecia do temor de sua morte prematura, a que Freud (1914) recorre, para abordar o primeiro estágio do desenvolvimento psíquico, o estágio do narcisismo primário, que se configura como um momento de indiferenciação entre o bebê e a mãe.

Conforme o mito, ou uma de suas versões, a ninfa Liríope viveu uma gestação penosa e indesejada. Ela jamais amara Céfiso, o deus-rio, por isso sofrera as penosas dores de uma gestação não desejada. Porém, a ninfa teve um parto jubiloso, cheio de prazer, do qual nasceu um menino com uma beleza rara, afastando-se do equilíbrio que

é mantido na Grécia. Tal fato provocava em Liríope o medo de que o menino não vivesse muito tempo e de que tamanha beleza trouxesse algum significado.

Assim, Liríope, vivencia, na relação com o filho, a ambivalência materna que, segundo Parker (1997), se configura como a admissão da presença do ódio e do amor na relação com o filho.

A percepção dessa ambivalência, de acordo com nossas discussões, no trabalho anterior¹, é de extrema importância para o desenvolvimento da criança e para sua relação com a mãe e o mundo, pois permite o estabelecimento dos primeiros afastamentos, necessários para que mãe e filho possam colocar limites na relação e separem suas necessidades: a mãe direciona seu desejo a outros objetos de satisfação que não o filho e este, ao perceber a ausência dessa mãe, fonte de satisfação também busca outras vias de satisfação, estabelecendo suas primeiras relações com o mundo externo.

A vivência desse sentimento ambivalente da mãe para com o bebê é que a leva a significar os seus desejos em outros objetos que não o filho, possibilitando-lhe a ressignificação dessa falta; nesse momento, o pai, como representante do desejo da mãe, pode atuar na relação amorosa, permitindo que esta processe os primeiros afastamentos necessários ao desenvolvimento.

O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal. (FREUD, 1914, p.48).

Desse modo, neste trabalho, sustentamos que a interdição vivenciada na relação triangular estabelecida no período do Complexo de Édipo se estabelece não como um momento único e factual na vida do sujeito, mas como um processo de afastamento e interdição, que se inicia desde os primeiros estágios de desenvolvimento, sendo necessário esclarecer que o pai, enquanto função, é de grande importância desde os primeiros estágios do desenvolvimento do infante.

Liríope, ao vivenciar aqueles sentimentos com respeito ao filho, procura o mais célebre dos adivinhos da Grécia, o velho cego Tirésias: o ancião não se fez de rogado e respondeu que o jovem “poderia viver muito, se não se visse”. A profecia de Tirésias produziu em Liríope o medo de que, com seu afastamento, a falta de seu cuidado para que o menino não se visse, Narciso morresse. Um outro fator interessante é que Tirésias era cego, aquele que não pode ver, e é ele quem prevê o destino do menino, de se tornar

cego, de se identificar ao totem, representado pelo oráculo e pelos adivinhos, que, na Grécia antiga, eram adorados por deuses e heróis, a fim de poder viver.

Com essa previsão do velho adivinho, podemos remontar a *Totem e Tabu*, quando os irmãos, culpados pela morte do pai tirânico, identificam-se com ele e passam a viver sob as suas leis, como forma de se sentirem protegidos. Tirésias aponta para Liríope o contrário do que ela faz: este lhe mostra a necessidade de o filho se afastar dela e poder se identificar com o outro, com o totem, com o pai; porém, ela entende de forma diferente, não podendo significar o seu desejo, e se mantém funcionalmente ligada a ele.

Se pensarmos nas relações estabelecidas entre as mães e seus filhos e voltarmos a Freud (1932), quando o autor afirma que a única via para a obtenção do falo para a mulher, a única maneira de esta vivenciar a sua potência é pela via da maternidade, podemos entender o sentimento de Liríope, o medo de que o filho não sobrevivesse, se ela não cuidasse dele e preservasse para que não se visse, como uma dificuldade da mãe de processar o afastamento necessário, nesse período de diferenciação. Essa relação de indiferenciação não é prazerosa apenas para a criança, mas a mãe, mulher em sua potência fálica, vivencia também um desejo de manter essa relação.

Também para as mulheres que permanecem narcísicas e frias em relação ao homem há um caminho que conduz ao completo amor objetal. No filho que dão à luz, uma parte de seu próprio corpo lhes surge à frente como um objeto, ao qual podem então dar, a partir do narcisismo, o pleno amor objetal. (FREUD, 1914, p.35).

E é isso que Liríope faz: sente medo de que Narciso não viva sem ela e, por isso, é impedida, talvez pela ausência do pai, Céfiso, como a representação do seu desejo, e por não poder tolerar a sua significação como ser que falha, pois vivenciando essa falta talvez ela mesma não pudesse tolerar o desprazer da primeira separação, nem o menino, ao vivenciar a relação com o mundo externo como algo terrível, pudesse manter-se vivo.

Dessa forma, os dois mantêm-se unidos em um vínculo de indiferenciação, não vivenciando a falta que nos é inerente, de sorte que é pela ausência dessa significação do desejo materno que asseveramos que Narciso é aquele no qual o pai simbólico não se institui, no qual a função paterna não é exercida.

Esse não afastamento entre Liríope e Narciso desnuda a ressonância que a manutenção desse vínculo tem, na vida do sujeito, as ressonâncias da ausência da

função paterna, no desenvolvimento do sujeito e no seu processo de estruturação psíquica.

Narciso crescia e ficava a cada dia mais belo, levava assim muitas moças de Hélade, sua terra, a paixões atormentadoras, o que nem o tocava. O menino era indiferente a qualquer ninfa e se mantinha sempre distante delas; seu desejo era significado no próprio eu e mantido pela relação indiferenciada com a mãe, um prazer autoerótico: para Narciso, o prazer estava em si mesmo.

Será, por conseguinte, que podemos imaginar que a contemporaneidade tem produzido espectros de Narciso? Será que a lógica dos laços e das relações sociais, engendradas por um desejo cada vez mais voltado para a própria satisfação, pode nos acenar para uma crise da instituição da ordem simbólica do pai? Será que vivenciamos um processo de negação do desamparo e da manutenção de uma relação de indiferenciação com a mãe? Seríamos, pois, uma sociedade marcada pelo narcisismo primário e pela ausência paterna?

Freud (1914, p.34), ao tratar do estado narcísico, salienta que esse movimento de voltar-se para si tem grande fascínio para os que desistiram da dimensão plena de seu próprio narcisismo e que partiram em busca do amor objetal. “É como se os invejássemos pela conservação de um estado psíquico bem-aventurado, uma posição libidinal inatacável, que desde então abandonamos”.

Na impossibilidade da inserção do significante do desejo da mãe, Narciso mantém essa vinculação e tem sua existência pautada nesse vínculo; a instância simbólica do pai não se configura nessa relação, porém dá sinais de que a instauração do Complexo de Édipo depende de um processo de afastamento que se inicia desde os momentos iniciais da vida do bebê e da possibilidade de que a mãe signifique seu desejo em outros objetos que não o filho.

A lenda nos traz também a presença de Eco, uma ninfa, companheira favorita de Diana, que tinha um grande defeito, falava demais e tinha a terrível mania de dar a última palavra em tudo. Certo dia, a deusa Hera, desconfiada de que seu marido se divertia com as ninfas, saiu à sua procura, encontrando Eco pelo caminho, que tentou entretê-la com sua conversa. Hera, porém, percebendo a artimanha de Eco, castigou-a, fazendo com que não pudesse pronunciar uma só palavra por sua iniciativa, só conseguindo repetir as últimas palavras ditas pelos outros.

O encontro de Eco com Narciso mostra uma passagem da lenda importante para compreendermos tanto a ressonância da ausência do pai, quanto algumas reflexões com respeito às questões que levantamos, neste trabalho.

Ao ver o belo homem que Narciso era, Eco ficou tomada por uma grande paixão e começou a segui-lo, tentando dizer-lhe algumas palavras. Como a ninfa apenas repetia as palavras dita por outro, esperou que Narciso falasse com ela, contudo, quando este proferiu algumas palavras, ela apenas conseguiu repetir o que ele dissera e não houve a possibilidade de comunicação entre ambos.

Esse encontro é marcante em toda a lenda, pois significa que Narciso, por se encontrar com Eco – aquela que é destituída de sua própria voz, que é impedida de marcar o outro com palavras, desprovida da enunciação, apenas repetindo o que vem do outro – se mantém afastado do mundo externo, não podendo constituir sua própria identidade, permanecendo voltado para si.

Ao lado dos aspectos já destacados nesta pesquisa, outras questões aparecem: seríamos nós, então, esse sujeito que nega o desamparo ao qual o mundo externo nos sinaliza o tempo todo, vivendo uma impossibilidade de enunciação? Vivemos impedidos de marcar o outro com palavras, de nos comunicarmos com o externo, já que vivemos um processo de indiferença quanto ao externo, ao outro, ao que não significa satisfação em nós mesmos? Somos mesmo réplicas de Narciso, aquele que morreu se olhando, voltado para si?

Podemos perceber que o temor da destruição que manteve Narciso e Liríope ligados traz também uma relação em que a presença do outro é desconsiderada. Sendo Eco uma representação dessa falta, do externo que é sinalizado para ele, mas que, por apenas ecoar, pode ser tomada como aquela que é impedida de sinalizar a falta e que, ao ser impedida de comunicar-se com ele, não é significada como a terceira, aquela que pode ser a representação da falta, favorecendo o primeiro afastamento. Narciso é aquele que não processa afastamentos e se mantém ligado ao seu próprio desejo e satisfação.

Eco, em nossa leitura da sociedade contemporânea, representa a impossibilidade que vivenciamos (quando nos baseamos apenas no nosso desejo, em relações narcísicas) de estabelecermos vínculos, de nos relacionarmos com o outro: o encontro dos dois, que dura pouco tempo, por conta desse impedimento, adverte-nos igualmente sobre a fugacidade do mundo, a superficialidade das relações. Eco morre e vira pedra, a pedra que continua ecoando o que vem do outro, que reproduz o que vem do outro, o desejo

do outro, mantendo uma lógica de aprisionamento que é marcante, nas relações e vínculos contemporâneos.

As outras ninfas e Eco se unem para dar um castigo a Narciso, levando-o a um belo lago espelhado, esperando que ele possa se ver. Narciso, ao ver o lago espelhado, se debruça sobre ele, vendo uma imagem muito bela, para a qual começa, a acenar, tentando tocá-la. Mas não consegue e, na insistência em fazê-lo, sentindo-se enamorado, ele se debruça cada vez mais sobre o lago, até cair nele e morrer afogado, apaixonado pela própria imagem. Narciso é aquele que morreu se olhando.

Com base no castigo de Narciso, percebemos que a não instituição da função paterna e o não afastamento da mãe tiveram como ressonância um mergulho em si mesmo. Narciso mergulha no lago que espelha sua própria imagem, ele é impossibilitado de vivenciar sua própria falta, a partir da negação da falta materna e, assim, enamorado pelo seu próprio desejo, é aprisionado em si mesmo, castigado pelos objetos externos, impedido de continuar a própria vida.

Conforme Freud (1914), a fase do narcisismo primário é vivenciada e superada com a inserção dos objetos externos e do estabelecimento de relações com esses objetos, de maneira que o sujeito possa construir sua forma de se relacionar com os objetos e de obter a satisfação, bem como expandir suas relações, no seu processo de desenvolvimento.

Os afastamentos não processados na relação Liríope-Narciso sinalizam para uma dificuldade de afastamento, uma negação da ordem paterna, uma negação do simbólico, que nos sinaliza para a falta e para o desamparo: a não superação dessa fase traz ressonâncias na constituição subjetiva de Narciso que, pela não separação da figura materna e da inserção de objetos externos, não se constrói enquanto sujeito, não ganha identidade, ficando fechado apenas em si e na relação com sua mãe.

Como Narciso não conhece o pai e é impedido de se relacionar com o externo, é incapaz de vivenciar a alteridade. Volta para a mãe, com sua morte, agora na representação mitológica da mãe-terra, da qual nunca pode sair e se diferenciar.

Podemos considerar Narciso como o sujeito da ausência paterna, a ausência da representação da falta da mãe, que aparece na narrativa como a ausência de Céfiso, o deus-rio, que se afasta assim que Liríope engravida. Além disso, podemos perceber que Céfiso é o deus-rio, e os rios possuem água corrente, estão em constante movimento e, portanto, impedidos de se manterem em uma relação muito tempo.

Céfiso vivencia essa relação igualmente apenas para sua própria satisfação. Há relatos de que Liríope fora estuprada por ele e, se levarmos em conta o que Freud (1914) enfatiza, como o renascimento do narcisismo dos pais, na concepção dos filhos e na depositação nos filhos dos desejos dos pais, Narciso pode vivenciar com Liríope a relação que estes não puderam estabelecer, enquanto filhos e, posteriormente, enquanto casal. A própria ninfa não foi tocada por uma paixão pelo deus-rio, e Céfiso, por sua vez, por ser água corrente, não pôde permanecer nessa relação. Porém, Narciso fica, na verdade, mantém-se indiferenciado à mãe, mantendo a posição fálica desta e a própria relação desejada por seu pai, aquele que não foi incluído na relação.

Quando vemos a atitude terna de muitos pais para com seus filhos, temos de reconhecê-la como revivescência e reprodução do seu próprio narcisismo há muito abandonado. Como todos sabem, a nítida marca da superestimação, que já na escolha de objeto apreciamos como estigma narcísico, domina essa relação afetiva. Os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições – que um observador neutro nelas não encontraria- e a ocultar e esquecer todos os defeitos, algo que se relaciona, aliás, com a negação da sexualidade infantil. Mas também se verifica a tendência a suspender, face à criança, todas as conquistas culturais que o seu próprio narcisismo foi obrigado a reconhecer, e a nela renovar as exigências de privilégios a muito renunciados [...] Ela deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais [...] (FREUD, 1914, p.37).

O destino de Narciso, profetizado por Tirésias, é cumprido, e ele morre se olhando, o que nos permite considerar que a ausência do pai, a ausência da significação da falta, a negação do desamparo pode nos aprisionar em nós mesmos, em nossos desejos, e que nessa sociedade, em que as dimensões de tempo e de espaço se tornam similares à água corrente do deus-rio, podemos morrer mergulhados.

2.2 Édipo: o segundo estágio

O mito de Édipo Rei será tomado por nós como o segundo estágio de desenvolvimento, isto é, procuraremos partir dele para compreender o significado da função paterna, no processo de desenvolvimento e estruturação psíquica, bem como refletir sobre esta, na contemporaneidade.

O mito conta a história de Laio, rei de Tebas que vivia à procura de uma esposa, para ajudá-lo a superar a perda de seu amor, Crisipo. Certo dia, escolheu Jocasta, uma princesa, e logo se casaram, tendo o marido encontrado na esposa o apoio para enfrentar o sofrimento que experimentava.

Nesse caso, a união do casal se organiza baseada na vivência do sofrimento do rei, de sorte que a sua procura pela princesa se relaciona a um movimento que remonta à vivência edípica, pois ele procura na princesa uma possibilidade de apoio ligado à pulsão de conservação, de um apoio para manter-se vivo. Logo, Jocasta engravida e os dois ficam bastante felizes com a notícia, porém a vinda desse herdeiro levou Laio a ficar bastante preocupado quanto ao nascimento do filho e às mudanças dele decorrentes.

Segundo já observamos, no mito de Narciso, as expectativas dos pais em face do nascimento do filho e o depósito dessas expectativas constrói para eles uma ideia de filho imaginário, que carrega em si os seus desejos insatisfeitos e que lhes possibilita renascer nesse processo.

Laio e Jocasta estavam apreensivos com relação ao nascimento do menino e tanto o pai quanto a mãe acreditavam que ele poderia ser um alegre consolo para as dores sentidas pelo pai, com a morte de Crisipo. O lugar em que o menino é inscrito, no desejo materno e paterno, é de grande importância para compreendermos as questões que permeiam a função paterna e suas ressonâncias. Laio e Jocasta inscrevem o filho em um lugar de reparação: o menino ocupa, no discurso familiar, o lugar de outro, amado pelo pai, cuja falta o levou a escolher a mãe, um substituto daquele ao qual o pai dirige o seu amor.

Édipo foi bastante desejado e sua posição, no discurso familiar, era carregada por um legado ao qual ele deveria preencher, um lugar de falta, de vazio, deixado pela morte de Crisipo, lugar que a mãe ocupou primeiramente e que, com a concepção do filho, lhe foi designado.

As preocupações constantes de Laio quanto à chegada do bebê nos levam a pensar que, na vivência do período gestacional, os pais passam a construir uma imagem paterna e materna para apresentar a esse filho, bem como a forma como este lhes apresentaria, o lugar que lhe fora prescrito, no discurso familiar. O menino advém, no discurso materno e paterno, como aquele que vai ocupar o lugar de alguém que morrerá, o que se liga ao temor que Laio tem, com relação ao filho, de que o filho também morra, como seu primeiro amor. Desse modo, esses temores se ligam à vivência de perda de Laio e suas dificuldades de elaborar essa situação. O contato com a perda de um objeto de desejo pode remeter Laio à angústia de castração, vivenciada no final do período edípico, o que podemos associar com o temor da morte do filho. Laio teme perder o filho, teme não poder apresentar-se para ele como aquele que supostamente tem o falo,

pois, só assim, na perspectiva de Dor (1991), o pai edifica-se em pai simbólico. É quando a criança acredita que o pai é aquele que tem o falo, que supostamente possui o que a mãe deseja, que ela pode fazer a passagem do ser ao ter o falo, identificando-se com o pai.

Frente a esse temor, Laio parte à procura do oráculo, uma divindade que predizia o futuro a quem a consultasse. Essa consulta só poderia ser realizada se ocorresse o sacrifício de um animal. Podemos relacionar o ato do sacrifício de um animal com os rituais de adoração ao totem que Freud (1913) descreve, em *Totem e Tabu*. Nesses festivais, matava-se o totem como forma de adoração e identificação, funcionando como uma ordem simbólica, que faz parte da organização das relações.

A consulta de Laio ao oráculo nos remete à adoração do pai e à sua edificação em pai simbólico. O oráculo tem, no mito, a representação daquele que orienta o futuro e que regula a relação entre os membros do mesmo clã, aquele a quem devemos adorar e confiar. É aquele que sinaliza ter aquilo que o outro deseja e, como figura de poder, de potência, ocupa o lugar de uma figura totêmica, a quem todos procuram, quando deparados com a falta, com o desamparo.

No entanto, as respostas do oráculo nem sempre são muito claras, porque ele traz como resposta sempre um enigma, algo que o outro tem que desvendar. Na verdade, a mensagem do oráculo precisa ser significada e só assim podemos entrar em contato com a mensagem que vem do outro. É dessa maneira, igualmente, quando tratamos de função paterna, somente exercida quando o desejo da mãe é significado e a criança pode entrar em contato com a Lei do Pai, colocando-o também em contato com o outro, com a lei do desejo do outro, permitindo assim o acesso ao simbólico e à transmissão da lei e da autoridade.

Ao perguntar ao oráculo sobre suas dúvidas, Laio ouviu que ele teria um filho que o mataria e esposaria a própria mãe, ocupando assim o seu lugar. Tal resposta do oráculo também nos leva a pensar em seu sentido ambíguo: o primeiro, como em *Totem e Tabu*, em que existe uma identificação com o totem, e uma necessidade de matá-lo e pranteá-lo, instaurando-se a culpa decorrente dos próprios desejos. E o segundo, com respeito ao desejo constante que temos de ocupar o lugar do pai.

Esse desejo de se colocar no lugar do pai nos permite refletir sobre a contemporaneidade e suas configurações. Estaríamos a todo o momento em busca desse lugar? Como se configuram os laços entre os irmãos, na sociedade contemporânea? Estaríamos fadados a um retorno do pai tirânico?

Se retomarmos nossas discussões anteriores, esse desejo de ocupar o lugar do pai nos levará ao que Freud (1917) pontua com relação às neuroses, uma vez que, para o autor, o Complexo de Édipo é considerado o complexo nuclear das neuroses. Ele afirma que, nas neuroses, a vivência da relação triangular é aceita pelo sujeito, nela ocorre a interdição e estes são submetidos à lei do pai, à lei do desejo do outro. Entretanto, Dor (1997) considera que a neurose se caracteriza pela nostalgia do ser, principalmente nas neuroses obsessivas, em que o desejo se localiza na tentativa constante de ocupar o lugar do pai.

Retomando o mito, percebemos que Édipo é transformado, do filho que realizaria os desejos insatisfeitos de seu pai, em filho que traria a desestruturação da família, conforme sua fantasia de destruição e sua angústia de castração. O menino aparece na trama como aquele que é causador dos problemas familiares, já que isso está atrelado ao seu triste destino.

O pavor e o medo tomaram conta de Laio e Jocasta, que decidiram matar o menino, assim que nascesse. Porém, quando isso aconteceu, eles não conseguiram matá-lo e o deram a um pastor, para que este realizasse tal ato. A tentativa frustrada de Laio e Jocasta de matarem seu filho nos coloca diante de seus desejos insatisfeitos, renascidos com o surgimento do menino. Tanto o pai quanto a mãe têm dificuldade de entregar o menino, além do medo de que eles mesmos não possam sobreviver sem a criança.

Matar Édipo poderia significar matar os próprios desejos renascidos com a construção imaginária do filho. Para a mulher, matar o filho é matar junto a possibilidade de ter um falo, enquanto, para o homem, isso o impossibilita de agir enquanto interditor dessa relação e da transmissão da lei e da autoridade, que envolvem a sua edificação enquanto pai simbólico.

Quando o oráculo prediz sobre o destino do menino, ele sugere para a mãe a necessidade de matar o desejo de ter um falo, que ela entre em contato com a falta e possa significar seu próprio desejo; para o pai, a necessidade de intervir nessa relação, o que nos leva a imaginar que, no mito de Édipo Rei, o pai e a mãe não alcançam a significação do desejo materno, não se edificando também o pai, enquanto interventor; e o não assassinato do menino pode simbolizar a manutenção da vinculação inicial mãe fálica-filho falo.

Esse movimento de matar o filho para que ele não cumpra o seu triste destino, para que não seja fadado a vivenciar situações de matar o próprio desejo, que se relaciona ao filho falo, possibilita-nos questionar o papel do pai como mediador do

desejo da mãe quanto ao filho, e do filho com respeito a ela, o que é abnegar a existência de uma relação triangular.

Outra leitura se torna possível, ainda: quando Jocasta entrega o menino ao pastor, ela nega o destino do menino, dando-lhe uma possibilidade de acesso à existência, e uma existência distante dela, pois o ato de entregar o menino ao pastor pode ser interpretado como o primeiro afastamento de sua relação fálica com ele, mas que é feita, vale ressaltar, por uma ordem simbólica que rege as relações. Tal fato evidencia o que discutimos anteriormente, acerca da não necessidade de um pai real para a edificação do pai simbólico, afinal, a relação da criança com este é marcada por uma relação com um operador simbólico.

No mito, o menino é entregue ao pastor de Corinto, para que ele possa matá-lo, porém este não consegue realizar tal feito e apenas fura os seus pés e o pendura em uma árvore. Pellegrino (1987) observa que o fato de o pastor atá-lo à árvore pode ser associado a uma representação mitológica da mãe grandiosa, como uma forma de atá-lo à própria mãe, de amarrá-lo ao seu próprio destino, o que também se revela pelos pés furados, inchados, que o impedem de caminhar sozinho, de deixar a árvore, necessitando ficar ali e ser cuidado, precisando da interdição.

Posteriormente, um outro pastor passa, recolhe o menino da árvore e começa a cuidar dele, dando-lhe o nome de Édipo, pés inchados, em referência às suas condições, naquele momento. O cuidado daquele homem e a nomeação que ele dá ao menino remetem igualmente ao exercício da função paterna, à edificação do pai simbólico. Ele representa o agente da interdição, aquele que, por se instituir, permite o acesso do menino ao simbólico, que preserve a própria vida e vivencie os seus desejos. Além disso, representa um espaço de proteção, de cuidado, em face do desamparo sentido, quando este vivencia a primeira separação do objeto fálico mãe.

Ao mencionarmos o desamparo e a busca de um espaço de proteção, de cuidado, é possível associar ao modo como o vivenciamos. Se a castração nos é imposta desde a horda primeva e se ela é inerente a todos os sujeitos, por que vivemos em busca de tamponar essa falta? A contemporaneidade e seus vínculos fugazes, suas relações rápidas e superficiais nos remetem ao desamparo, a todo o momento.

A cultura pós-moderna, assinalada pela necessidade de se mostrar ao outro, coloca o sujeito em busca da construção de uma massa que preencha o vazio sinalizado pela falta, pelo desamparo, levando-nos a vivermos uma tentativa constante de negá-la, de denegá-la, de aboli-la. Assim, examinar o mito de Édipo e a função paterna como

estruturante do psiquismo possibilita-nos questionar se estaríamos vivendo em uma sociedade em que, por agir assim, nos tornamos perversos, se nem ao menos nos permitimos entrar em contato com ela. Estaríamos psicotizando?

Retornando ao mito, vemos que o pastor ocupa na vida de Édipo um lugar duplo: é, primeiro, aquele que cuida, referência à própria profissão do pastor, que é um cuidador, representante dos primeiros cuidados, do afeto e do apego; mas também é o agente da interdição, pois é a ele que o menino é dado para matar, contudo, além de não matá-lo, este o nomeia, favorece-lhe a existência enquanto sujeito, é o representante do pai simbólico.

A função do pastor, no mito, ainda pode ser refletida sob outra perspectiva, pois, certo dia, este, ao perceber que o rei Políbio e sua mulher Mérope andavam preocupados com seu reino, desejando um filho que não puderam ter, oferece Édipo para que o adotem e, exultantes de alegria com a notícia, o aceitam de pronto.

Essa adoção pode ser interpretada como uma marca na entrada do menino para a relação triangular, a fim de que ele possa percorrer a vida, de sorte que somente as separações iniciais da figura materna permitiram ao menino o afastamento da relação fusional inicial e o estabelecimento de relações com o outro, com o mundo externo, entrando em contato com a Lei do Pai, a lei do desejo do outro. O pastor tem o significado daquele que ajuda o menino a seguir o seu caminho, preserva a sua vida e o leva a percorrer as vicissitudes do desenvolvimento.

Se voltarmos às nossas primeiras reflexões, em que Jocasta e Laio negam a morte do menino como forma de negar a separação, podemos considerar a relação do menino com o pastor e sua entrega à adoção como uma possibilidade de interdição, visto que é por intermédio dela que ele se insere na relação triangular.

O menino cresce como filho dos reis de Corinto, mas, certa vez, divertindo-se com os amigos, é insultado por um deles, que lhe diz que era enjeitado e que não era filho dos seus pais. Instaura-se assim a dúvida com relação a suas próprias origens e ele pergunta aos pais, que não lhe respondem, por medo de magoá-lo, o que não o tranquiliza e o faz ir em busca do oráculo, para uma consulta. Sobre as dúvidas com relação às próprias origens, podemos remeter a Dor (1991), para quem o pai é aquele que produz incertezas na relação imaginária em que a criança acredita ser o falo da mãe, sendo somente a partir dessa incerteza que se pode realizar a passagem do ser o falo para o ter o falo. As incertezas são fomentadas igualmente, quando o menino procura o oráculo e este o coloca a par sobre o seu triste destino: assassinar seu pai e esposar sua

mãe. Diante dessa notícia, o menino fica horrorizado e parte para bem longe dos pais, que ficam muito tristes.

A partida do menino e sua fuga do próprio destino nos remetem à função do pai, na estruturação perversa, em que, quando essa lei advém, o sujeito a denega: mantendo sua posição imaginária de ser o falo da mãe, o perverso nega a lei do pai e tem seu gozo em transgredi-la e desafiá-la. Édipo denega o que o oráculo lhe diz, como já anteriormente fora denegado por seus pais, que não o matam ao nascer, e parte em busca do seu destino, de sua mãe biológica, de quem acredita ser o objeto fálico.

Sobre a partida de Édipo, chegamos também a outro olhar: quando o menino parte, para fugir do seu destino, podemos considerar que ele é submetido à lei do pai, conseguindo, frente ao temor da castração, fazer a passagem do ser para o ter o falo. E, quando parte, aterrorizado por assassinar seu pai e esposar sua mãe, instauram-se para ele as duas leis que regem as relações entre os homens – a proibição de matar o totem e o tabu do incesto, que impede relações sexuais entre membros do mesmo clã. Com as incertezas de sua posição, na relação triangular, Édipo parte, indo vivenciar seu próprio desejo, e emerge enquanto sujeito desejante, submetido à Lei do Pai, podendo entrar em contato com a lei do desejo do outro.

Édipo caminhou até Tebas, que estava submetida a uma maldição terrível. Durante muitos anos, uma Esfinge se colocara no acesso a essa cidade, impedindo que qualquer um pudesse entrar ou sair sem passar por ela. A única possibilidade de passar pela terrível Esfinge era respondendo a um enigma, que destruiria o monstro. Muitas pessoas morreram na tentativa de solucionar esse enigma. Laio e Jocasta, já preocupados com a situação de seu reino, prometeram inúmeros prêmios para aquele que conseguisse desvendar o enigma da Esfinge. Como a situação se alongava, Laio decide ir procurar o oráculo, para que este o ajudasse a solucionar o terrível mistério.

O posicionamento da Esfinge frente ao reino, a preocupação de Laio e Jocasta, o caminho de Laio ao oráculo e de Édipo a Tebas nos conduzem ao problema da busca pelas origens e pela possibilidade de viver a própria vida. Se pensarmos no enigma da Esfinge e no enigma do oráculo, ao responder sobre o destino de Édipo, podemos relacioná-los à ressonância da vivência edípica na vida do sujeito. A relação ambivalente com o pai e as incertezas decorrentes da passagem de uma relação dual para a formação de uma triangulação estabelecem enigmas a serem solucionados e vivenciados. No decorrer da vida, do caminho do desenvolvimento, novos enigmas surgem – e é nesse processo que o sujeito se compõe.

Quando Jocasta entregou Édipo à vida, permitiu que ele traçasse o próprio caminho e que pudesse encontrar o próprio destino. A entrega à morte traz a representação da entrega à própria vida e ao próprio desejo: viver o segundo estágio de desenvolvimento é crescer e se permitir, nessa busca pelo desenvolvimento, viver as suas intempéries.

Nesse caminho, pai e filho se encontram, mas havia espaço para que apenas um passasse. Laio prontamente exigiu que o menino se curvasse e o deixasse passar primeiro, mas o menino se nega e os dois brigam. Nessa briga, Laio humilha e desafia o menino, até que este o fere de morte e parte, seguindo o seu caminho.

No encontro, Édipo entra em contato com o pai real, encarnado, e não permite sua edificação em pai simbólico, aquele que simboliza a interdição, a transmissão de valores e a cultura. Tal encontro nos remete à discussão da função paterna, na estruturação psicótica, em que há uma abolição, uma abnegação da lei do pai, de sorte que este não pode advir enquanto simbólico, mantendo a criança ligada à mãe, sem possibilidade de acesso ao próprio desejo e ao simbólico. Édipo mata a lei, pois a morte do pai real pode evidenciar a morte do simbólico, a abolição da Lei do Pai, da lei do desejo do outro.

Dessa forma, podemos perceber que Laio representa o pai real, que necessita ser edificado em pai simbólico, pela significação do desejo da mãe. Como Édipo vivencia a busca por suas origens, a busca pela relação de indiferenciação com a figura materna se processa em todo o seu caminho, em que o assassinato do pai real pode ser pensado como uma abolição da lei do pai, mantendo-se submetido à onipotência materna e vivendo, como seu, o desejo de sua mãe.

É somente no exercício da função paterna, pela edificação do pai real em pai simbólico, mediante a imagem paterna construída pela criança, que se pode interceptar a ilusão gerada pelo narcisismo primário de que o mundo se resume à mãe, à criança e à relação estabelecida entre eles. Laio, ao encontrar Édipo, é assassinado, abolido dessa relação, enquanto o menino é impedido de entrar em contato com a realidade, com a incompletude e com a morte.

Esse momento do mito também se liga aos sentimentos hostis que o menino destina ao pai, na vivência da relação triangular. Freud (1925[1924]), ao discorrer sobre o Complexo de Édipo, entende que o menino encara a mãe como sua propriedade e, ao perceber que ela transferiu seu amor para um outro homem, passa por um jogo

complexo de sentimentos, com respeito a esse rival perturbador, encaminhando-lhe todos os seus sentimentos e desejos negativos.

O encontro dos dois nos permite pensar o mito desde o início: Édipo é entregue à morte, em uma alusão a ser entregue à vida, é cuidado e nomeado pelo pastor, posteriormente é inserido na relação triangular, quando é dado aos reis Polúbio e Mérope, relação na qual surgem incertezas quanto a suas origens, que nos remontam às incertezas vivenciadas pelas crianças sobre ser realmente o falo da mãe: frente a essas incertezas, o menino parte em busca de sua origem, encontra o oráculo que sinaliza sobre seu destino e, quando se depara com o pai, mata-o, impedindo que ele possa edificar-se enquanto ordem simbólica; impedindo a instituição do pai e a transmissão da lei e da autoridade, Édipo dispensa o pai, não entra em contato com a falta.

Outra possibilidade de se pensar o mito desde o início é que Jocasta e Laio se negam a matar o menino, pois se recusam a separar-se dele. Somente quando o pastor pode fazer a adoção é que a separação se efetiva, de modo que, quando o menino é cuidado e nomeado pelo pastor, emerge enquanto sujeito e é inscrito na relação triangular com a sua adoção por Polúbio e Mérope. Ao surgirem incertezas quanto às suas origens, o menino parte e encontra o pai, a quem destina seus impulsos hostis e é submetido à lei do pai. Frente ao temor da castração, efetua-se a passagem do ser ao ter o falo e instituem-se, para ele, as leis que regem as relações sociais desde a horda primeva. Édipo pode, pois, partir e seguir o seu caminho, sonhando ser um herói, aclamado pelo povo, sem mesmo saber que, nesse curso, chegaria ao seu triste destino.

Após matar Laio, Édipo parte e chega à Esfinge, prontificando-se a tentar desvendar o seu enigma, já que assim se tornaria um herói, aquilo com que sempre sonhou.

O desejo de Édipo em desvendar o enigma da Esfinge e de tornar-se um herói nos permite pensar sobre os desejos mais primitivos do sujeito: matar o pai e esposar a mãe, retomar a completude imaginária da díade fusional mãe e filho.

Visto que o reino estava sem rei e que Jocasta era uma viúva triste, sem notícias do marido, que amargara a ausência de seu filho por anos e agora a de Laio, o empenho do menino em arriscar-se diante do terrível monstro trazia não apenas seu desejo de se tornar um herói, mas a ressonância da relação triangular na vida do sujeito. Édipo, já adulto, processando as primeiras separações, apropriando-se de seu desejo, retoma seus anseios mais primitivos e se implica na busca de ocupar o lugar do pai.

Ao deparar-se com a Esfinge, Édipo parou; esta ordenou-lhe que este ficasse onde estava e logo lhe apresentou o enigma: *Qual criatura tem quatro pés pela manhã, dois à tarde, e três à noite?*

O enigma da esfinge, no mito de Édipo, nos remete, como já discutimos no trabalho anterior – em que analisamos os mitos, sob a perspectiva da função materna no desenvolvimento – ao desenvolvimento humano. Quando esta se refere a uma criatura com quatro pés pela manhã, dois à tarde e três à noite, Édipo responde prontamente que é o homem, passando pelo bebê, aludindo aos primeiros momentos da vida, chegando à idade adulta e, enfim, à velhice, períodos vivenciados pelo ser humano, em seu processo de desenvolvimento.

Essa alusão do enigma ao desenvolvimento humano também se relaciona a nossa proposta de pensar, a partir dos mitos, os estágios de desenvolvimento do indivíduo e a função do pai, nesse processo, o que nos evidencia que o estágio chamado por nós de Édipo pode ser tomado com uma etapa desse processo.

Voltando ao mito, veremos que Édipo prontamente respondeu à Esfinge que essa criatura era o homem, que, de manhã, quando é um bebê e ainda engatinha, usa as duas pernas e os dois braços para a locomoção, que seriam, portanto, as quatro patas. À tarde, quando é adulto, anda ereto sobre as duas pernas – seriam as duas patas. E à noite, quando velho, usa uma bengala como auxílio, ou seja, as duas pernas mais a bengala, formando as três patas.

Com a solução do enigma, a Esfinge some no abismo e todos do reino passam a ficar livres da fera que amaldiçoava a cidade. Todos comemoram a liberdade de circular e a possibilidade de vida renasce naquele reino. Pouco tempo depois das comemorações, um problema ainda incomodava aquela população: a falta de um rei.

Com a morte de Laio, Jocasta estava viúva e não havia quem pudesse governar aquelas pessoas tão felizes com a liberdade conquistada pela solução do enigma. Esse momento do mito pode ser igualmente relacionado ao mito da horda primeva, em que, após o assassinato do pai, tirânico homem que detinha o controle de todas as relações e o poder sobre as mulheres, os irmãos se sentiram perdidos, pois nenhum deles poderia ocupar o lugar do Pai Morto, iniciando-se uma disputa desorganizada pelo poder desse pai. Além disso, a culpa pela morte do pai levou os irmãos a se unirem para o prantear, instaurando-se assim o Pai Simbólico, figura representante da organização das relações e dos laços, instituindo-se as leis sociais.

Nesse reino sem rei, Édipo foi nomeado o rei de Tebas e aclamado como herói. Ocupou o lugar de Laio no poder com relação à cidade e assumiu o lugar deste com Jocasta. Casou-se com a rainha e passou a viver com ela, ocupando o lugar do pai. Pensar no lugar de Édipo, nesse momento do mito, como em toda a trama, proporciona um olhar ambíguo: podemos remontar ao Complexo de Édipo e aos desejos primitivos de tomar o lugar do pai, em que, ao negar a lei deste, matando-o, pode retomar a díade fusional mãe-criança e colocar-se na posição de ser o falo da mãe. Como também podemos voltar ao mito da Horda Primeva e considerar Édipo como uma representação do Pai Simbólico. Tais reflexões também nos permitem relacionar com o que Lacan (1958) escreve, quando afirma que a vivência do Complexo de Édipo marca o acesso do sujeito ao simbólico: Édipo representa essa inserção da ordem simbólica nas relações.

Édipo e Jocasta tiveram duas filhas – Antígona e Ismênia – e dois filhos – Etéocles e Polínice. A vida no reino parecia tranquila, todos se sentiam felizes com o andamento da vida, porém, novos castigos começaram a acontecer e o reino novamente estava condenado ao fim, uma vez que a terra não produzia alimentos, as mulheres não conseguiam mais ter filhos e o gado morria nos pastos.

Preocupado com o destino de seu reino, Édipo pediu para o irmão de Jocasta consultar o Oráculo, o qual respondeu que esses acontecimentos se deviam ao fato de o assassino de Laio estar vivendo em Tebas e que este deveria ser banido do reino, para que pudessem retomar a tranquilidade em que viviam, anteriormente.

Começaram a procurar o assassino de Laio, e Édipo oferecera recompensa àqueles que o trouxessem a ele, sem ao menos imaginar que ele ocupava esse lugar, que, fugindo de seu próprio destino, ele o acabou encontrando e vivendo incestuosamente com sua mãe.

Édipo não sabia que ele era aquele que ocupava o lugar do pai, aquele que romperia com as leis sociais, com o tabu do incesto, que matara o próprio pai, de modo que é só nessa busca pelo assassino, quando começa a colher informações sobre a morte de Laio, que passa a vivenciar algumas dúvidas quanto a esse fato.

As incertezas aparecem de novo, como na vivência edípica, apontando para suas ressonâncias na constituição do sujeito, em todo o seu processo de desenvolvimento e para a necessidade deste de afastar-se e diferenciar-se da mãe.

Ao descobrir a verdade, ao conferir que a prescrição do oráculo tinha acontecido, Jocasta se enforcou, não suportando a separação e a falta de Édipo, que igualmente não suporta essa separação, não consegue significar a falta, não aguenta

vivenciar a castração e vai embora de Tebas, fura seus olhos com alfinetes e, conduzido por suas filhas, morre em um bosque, cumprindo seu destino.

Com essas reflexões, é possível examinar o significado da função paterna, nesse processo. Édipo, diferentemente de Narciso, é aquele que teve pai, é aquele para o qual a ordem simbólica do pai se mostrou várias vezes, de maneira que podemos questionar se o pai simbólico se institui ou não, para este, se o mesmo se apropriou de seu desejo ou não; porém, o que fica mais evidente, a partir do mito, é o desejo de retomar a posição fálica que ocupa no início de vida e que tem ressonância por toda ela. A função do pai, nesse estágio, considerado por Freud (1924[1925]) como o complexo nuclear das neuroses, é de fundamental importância na estruturação psíquica da criança, pois é função do pai mediar o desejo da mãe e do filho, possibilitando que este, a partir dessa significação, entre em contato com a falta, com o desamparo, e possa, diante da edificação desse pai enquanto ordem simbólica que rege as relações, construir os contornos possíveis para dar conta do desamparo.

Podemos perceber, no movimento de Édipo por todo o mito, que no idílio amoroso entre mãe e filho existe a necessidade da evocação pelo discurso materno, com base em sua significação de uma instância simbólica que transmite a lei, a autoridade e permite que o sujeito vivencie a alteridade. Esse momento é de grande importância na vida do sujeito, pois é pela sua vivência que se dá sua estruturação psíquica e que este vai poder dar curso ao seu processo de desenvolvimento.

No complexo de Édipo, com a inserção do pai na relação, incertezas são produzidas com respeito à satisfação da mãe, e a criança passa a ter dúvidas se ela é o único objeto de satisfação da mãe; ao perceber o pai, nessa relação, ela passa a destinar-lhe seus impulsos mais hostis, o que é edificado enquanto aquele que supostamente tem o falo, o pai, passa a ser investido como um rival perturbador. No entanto, por sua presença e pela angústia de castração decorrente, produz-se a passagem do ser ao ter o falo, em que a criança deseja ter o falo e se identifica com o pai, por acreditar que este é o detentor dele, produzindo uma quebra necessária na relação mãe-fálica – filho-falo, possibilitando que tanto a mãe quanto a criança possam estabelecer novas alianças e resignificarem o seu desejo. É pela significação do desejo materno que temos a inserção do pai, nessa relação, de sorte que, quando a mãe reconhece a falta e significa o seu desejo pelo falo, que o pai supostamente possui, configura-se a relação triangular que tem como declínio a angústia de castração.

No mito de Édipo, toda a trama se estrutura nessa relação triangular, em que Édipo ocupa diversas posições: ele é rei e é súdito, ele é o herói e a desgraça do reino, é o adivinho de enigmas, porém cego para o seu próprio enigma, é ousado, iludido, é o protetor e o solitário, mas, enfim, é alguém atormentado por suas origens e que acreditava estar acima de seu próprio destino.

Todavia, vale ressaltar que estar diante dessa narrativa é se apegar apenas a alguns pontos dela, sendo impossível abarcar todos os pontos que essa trama nos coloca. Cada coro, cada diálogo, cada drama no texto de Sófocles é carregado de ambiguidades, de contornos novos, de contrastes, de delírios, em que uma sensação de desorientação nos acomete, ao penetrarmos na riqueza dessa tragédia, que nos conduz ainda à fragilidade do homem frente aos próprios desejos e à sua dificuldade em lidar com a própria falta, com a própria incompletude.

Analisar esse mito e a função paterna, nas configurações do mundo contemporâneo, suscita inúmeras perguntas, já que diversas indagações surgem em um contexto em que as relações, a família e a sociedade sofrem grandes transformações. No contexto em que as relações se tornam rápidas e em que vivemos na tentativa de acompanhar uma era tecnológica, na qual ideias e informações circulam rapidamente, em uma fluidez que nos coloca em contato constante com a falta, levanta-se a questão: terá o Complexo de Édipo sobrevivido a essas transformações?

Terá o pai conseguido preservar sua função, sua lei, sua autoridade, em um tempo que nos aponta para uma crise? Nesse contexto, notamos que a família edípica, baseada na vivência da relação triangular, sofre mudanças e reorganizações, e nos perguntamos: onde está o pai? Ou melhor, como está o pai?

Daremos, neste momento, continuidade a nossas reflexões, abordando o mito de Eros e Psique, em busca de construir algumas respostas, ou novas perguntas sobre a função paterna, e de a compreendermos no estágio da emergência de um sujeito desejante e dos contornos que este pode dar para o seu desejo.

2.3 Eros: o terceiro estágio

A história de Eros e Psique representará, para nós, o terceiro estágio de desenvolvimento, o estágio da emergência do sujeito desejante e da possibilidade de poder se apropriar de seu próprio desejo e estabelecer relações com o outro, sendo submetido à lei do pai, à lei do desejo do outro.

O mito nos conta que, em certa época, existia um rei e uma rainha, em um reino distante, que tinham três filhas cuja beleza era extraordinária. As mais velhas eram muito admiradas e exaltadas pelos homens e, para sua beleza, cabiam todos os bons adjetivos. Porém, não havia linguagem que conseguisse expressar a beleza da mais nova.

Sabendo da beleza dessa moça, muitos homens ricos e estrangeiros passaram a vir para o reino em que vivia para adorá-la e apreciar sua beleza; a adoração a essa mortal era similar à adoração à deusa da beleza, Afrodite.

Esse boato se espalhou por toda a região e as pessoas chamavam a jovem moça de a nova Vênus, em um movimento de comparação de sua beleza à da deusa, fazendo com que cada vez mais pessoas viajassem grandes distâncias para adorá-la e para levar algumas oferendas para ela, substituindo a adoração à deusa Afrodite.

Essa transferência de adoração à deusa para uma reles mortal aguçou a ira de Afrodite, que, indignada, prometeu que a moça se arrependeria de ter nascido tão bela e de ser venerada. Após amaldiçoar a moça e destinar-lhe seus desejos mais hostis, a deusa chama seu filho Eros (Cupido), fruto de uma relação com Zeus, que tinha como atributo divino fazer com que as pessoas se apaixonassem, quando atingidas durante a noite por suas flechas.

Afrodite mostrou Psique ao filho e clamou, pelos laços do amor materno, que o filho a fizesse se apaixonar pelo mais terrível dos homens e que seu destino fosse a perda da dignidade e da herança. Desejou também que a moça sofresse tanto, que ninguém partilhasse de seu sofrimento. Depois disso, Afrodite abraçou e apertou o filho ao coração, cobrindo-o de beijos ávidos, e se despediu.

Enquanto isso, Psique continuava a não colher frutos de sua beleza: apesar de venerada por muitos homens, nenhum nunca a pedia em casamento, enquanto suas irmãs, que não eram tão belas quanto ela, já haviam se casado com príncipes estrangeiros. Psique passa a sofrer com sua solidão e começa a odiar sua beleza, que afasta as pessoas dela, e passa a viver bastante infeliz.

O pai de Psique, percebendo a tristeza da filha, procurou o oráculo, Apolo de Mileto, para que este arranjasse um casamento para sua filha. O oráculo, ao ouvir a solicitação do pai de Psique, orientou que este a levasse à montanha mais alta, pois lá estaria a sua espera o seu marido, um monstro terrível e horroroso, que destruíra tudo que via e que era temido até pelos mais poderosos deuses.

Ao se deparar com a previsão do oráculo, o pai ficou aterrorizado com o triste destino de sua filha e esperaram o dia das núpcias de Psique. Ao chegar o temido dia, uma multidão conduziu a moça até a montanha e, durante todo o caminho, a moça tentou acalmar os pais, dizendo que se conformava com o seu destino e que sabia que sofreria as amarguras da solidão, por ter sido confundida com a deusa.

Quando chegaram ao topo da montanha, os pais deixaram Psique à espera de seu noivo; depois de chorar a moça adormeceu e Zéfiro, o vento, a transportou para o seu novo lugar, que era muito bonito, de modo que, ao acordar, a moça percebeu os encantamentos do lugar onde estava, um castelo suntuoso, parecido com a morada de um deus. Havia, nesse lugar, muitos tapetes e pedras preciosas; Psique ficara encantada com o que via. Ali havia de tudo, o lugar era todo aberto e a moça, que acreditava que iria ficar trancada, não via nenhum cadeado ou chave, parecia estar mergulhada em um sonho, quando foi surpreendida por algumas vozes que lhe diziam ser suas criadas e lhe indicaram onde eram seus aposentos, explicando que cuidariam da moça, enquanto o marido estivesse ausente.

Psique comeu, dormiu, tomou um belo banho e sentiu-se revigorada, depois caminhou para o quarto onde seu marido a esperava. Ao chegar lá, foi recebida por uma voz doce, porém estava bastante temerosa. Temia pelo que lhe haviam dito sobre o marido e também pela sua virgindade. Logo que ali entrou, a moça foi tomada pelo marido, que a fez mulher e desapareceu, antes mesmo do amanhecer.

O início do mito e o encontro de Eros e Psique nos leva a considerar esse encontro como a possibilidade de entrada no terceiro estágio, o estágio da escolha. Podemos notar que, a partir da inserção do outro, na relação, e da possibilidade de vivenciar a interdição, estes podem se escolher enquanto parceiros e estabelecer uma relação que obedece à lei que rege as relações sociais: a da escolha exogâmica, decorrente da instauração do tabu do incesto.

Porém, no início do mito, o tomarmos como o terceiro estágio, verificamos as ressonâncias dos estágios anteriores, na vida de Eros e Psique. Segundo Eiguer (1985), o momento da escolha amorosa é caracterizado por uma retomada da vivência edípica, de maneira que a base da escolha do parceiro está na vivência dessa relação, em que se processa a passagem necessária do ser para o ter o falo, e uma fase de identificação, que leva o sujeito à apropriação de seu desejo e à busca da satisfação em outros objetos que não a mãe.

Na vivência edípica, o sujeito é submetido à instância paterna, que o coloca em contato com a Lei do Pai e, conseqüentemente, com a lei do desejo do outro. Pela interdição, representada pela inclusão do pai na relação, como significante do desejo materno, o sujeito é submetido às leis que regem as relações sociais e é conduzido a uma escolha exogâmica. Seus desejos mais primitivos de ser o falo da mãe e de matar o pai são reprimidos e este, ao ser submetido às leis que regem as relações, pode se unir ao outro e encontrá-lo.

Eros encontra Psique e pode estabelecer essa escolha, porém, se retomarmos a forma como Afrodite clama pelo amor do filho, veremos que, na díade fusional mãe-criança, a interdição ocorre quando esta pode significar a falta, permitindo uma quebra na relação imaginária com o filho, possibilitando que os dois firmem novas alianças. Eros vivencia a quebra na relação imaginária com Afrodite, porém, vive no curso de seu desenvolvimento as ressonâncias de sua relação com a mãe; em decorrência, o clamor de Afrodite pode ser concebido como uma tentativa de retomada daquela relação fusional e a submissão do menino aos desejos de sua mãe. Mas Eros busca outros contornos para dar conta de tal situação, em que uma nova relação triangular se configura: Afrodite – Eros – Psique, uma relação triangular à qual as rivais, Afrodite e Psique, não sabem que pertencem, pois o travesso garoto agiu escondido das duas.

O fato de Eros agir escondido da mãe, ao casar-se com Psique, pode ser associado à angústia de separação e às dificuldades vivenciadas pela mãe e pelo filho, nesse processo. Na verdade, o clamor de Afrodite nos aponta para o caminho tortuoso que é a passagem do ser ao ter o falo, tanto para o filho quanto para a mãe, e os contornos que o sujeito dá para o seu desejo, para sua identidade sexual e sua estruturação psíquica, nesse processo.

Nesse momento do mito, para Eros, a lei do pai é instaurada, o menino pode vivenciar a separação, a interdição, mas teme perder o amor de sua mãe, no curso de seu desenvolvimento. Na escolha do parceiro, frente à possibilidade de estabelecer novas alianças, o menino busca como parceira Psique, aclamada pelo povo como a nova Vênus, de modo a eleger uma substituta para o amor vivenciado na relação com a mãe, num tipo de escolha que é denominado, por Eigner (1985), como escolha edípica. Psique é a escolhida do deus e tem, como a mãe dele, a beleza venerada por todos.

Psique passava os dias em companhia de suas criadas, que cuidavam para que esta não se sentisse sozinha e, com o tempo, alegravam a sua solidão. Todas as noites

era tomada pelos braços do marido e se sentia feliz e acolhida por ele, aguardando o dia todo por esse momento e maravilhando-se com o que vivia.

Contudo, alguns problemas começam a aparecer: os pais da moça envelheciam com a falta de informações sobre ela e sofriam de pensar no seu triste destino. Suas irmãs, preocupadas com os pais, vão fazer-lhe uma visita. Nessa mesma noite, Eros conta para a esposa que estes correm um triste perigo, avisa-a de que suas irmãs estavam a caminho e que, se elas lhe perguntassem sobre ele, que ela não respondesse nada, pois nesse segredo estaria a causa do perigo que os ameaçava.

A moça chorou o dia todo, penalizada do próprio destino, e começou a lamentar-se ao marido, a respeito da solidão que sentia, pedindo-lhe que a deixasse se encontrar com as irmãs. O marido, vendo a infelicidade da esposa, permitiu que ela o fizesse e deixou ainda que ela as presenteasse com ouro e joias. Mas Eros reiterou à esposa que preservasse a relação entre eles, sob a pena de ficar para sempre sem seus abraços e a sua companhia. A moça prometeu que nada falaria e, logo pela manhã, ao ouvir suas irmãs chorando no rochedo, pediu a Zéfiro que as trouxesse. Ao se encontrarem, lágrimas e abraços foram trocados, uma alegria inundou o ambiente e elas se deixaram envolver em uma longa conversa. Psique permitiu que suas irmãs se deliciassem com o conforto de seu castelo, deixou que elas se refrescassem com banhos deliciosos e ofertou-lhes, além de uma deliciosa refeição, joias e pedras preciosas.

Toda a felicidade da vida de Psique germinou em suas irmãs a inveja, e estas se sentiram diminuídas e injustiçadas, diante da vida que a irmã levava, lamentando a felicidade da irmã. Tomadas pela inveja, passaram a planejar algo que acabasse com a felicidade de Psique, de maneira que nada contaram aos pais, quando retornaram.

Nessa mesma noite, Psique estava entregue a uma enorme alegria, e Eros, temendo o destino do casal, conversou com ela sobre o perigo que os rondava, alertando-a ainda sobre o fato de que, se o contemplasse uma única vez, nunca mais o veria e que o segredo existente entre eles precisava ser guardado. O marido ainda conta à esposa que logo eles teriam um filho e que este poderia ser um deus, se esta guardasse o segredo.

A possibilidade de ser mãe deixa Psique ainda mais feliz, porém, suas vingativas irmãs tramavam, nesse momento, um plano para destruírem a sua felicidade. A moça pede ao marido que este a deixe somente mais uma vez ver as irmãs e este, convencido por sua amada, cede aos seus desejos.

Logo pela manhã, as irmãs chamam Psique, e Zéfiro as traz ao seu encontro. Ao chegarem, parabenizam-na pela gravidez e começam a fazer perguntas que causam certa preocupação em Psique. Após se deliciarem com as comidas e os banhos, as irmãs perguntam novamente sobre a aparência de seu marido e, esquecida da resposta anterior, Psique se contradiz, dizendo o ser seu marido um comerciante de meia idade e cabelos grisalhos. Imediatamente, Psique entrega as irmãs a Zéfiro, para que as leve de volta.

No outro dia, imbuídas de seu desejo de destruir a felicidade de Psique, as irmãs retornam ao castelo e lembram Psique do destino que o oráculo prescreveu para ela. Começam a falar sobre o marido de Psique e, com tantas perguntas, geram dúvidas na moça, que acaba confessando nunca ter visto o rosto do marido e que ele ameaça abandoná-la, caso ela o veja.

Percebendo o estado de Psique, as irmãs lhe dão várias sugestões para se defender do marido e a orientam a preparar o mais afiado dos punhais e ocultá-lo na cama, a encher um candeeiro de óleo adequado, para que a luz brilhasse com clareza, e escondê-lo sobre uma redoma opaca e, quando o marido estivesse dormindo, que ela descobrisse o candeeiro e iluminasse o rosto do esposo, para cortá-lo com um só golpe de punhal. Prometem que, assim que a moça executasse a tarefa, a casariam com um homem de verdade. Após essa conversa, percebendo que Psique já estava atormentada com tantas dúvidas, as irmãs vão embora.

Psique, tomada por essas dúvidas e por uma ambivalência com relação ao marido, tratou de providenciar o punhal e os outros objetos para executar o plano de suas irmãs. À noite, ao se encontrar com o marido, assim que este adormeceu, ela iluminou o seu rosto e avistou o mais belo dos homens: era Eros, o deus do amor, ali deitado ao seu lado, o mais belo dos deuses. O temor e a felicidade tomaram o seu corpo e ela se sentia aliviada por tamanha beleza, mas, angustiada por ser abandonada pelo marido. Avistou também, ao lado da cama, as flechas que o deus carregava e tocou em uma delas, ferindo-se e deixando cair um pouco de sangue, se apaixonou pelo deus e passou a beijá-lo, emocionada e receosa de acordá-lo. Tomada pela emoção, esqueceu o candeeiro e deixou cair uma gota de óleo quente sobre o esposo, que despertou com a dor da queimadura e, assim que viu o segredo desvendado, voou sem dizer nada, afastando-se de sua esposa.

Esse momento do mito nos possibilita uma outra leitura desse estágio: como Eros é aquele em que a interdição se efetiva e este emerge como sujeito desejante,

podemos entender Eros como a civilização, em uma alusão ao que Freud apresenta sobre o amor como civilização.

O terceiro estágio pode ser considerado o estágio da civilização, que, a partir da interdição o sujeito, pode reprimir seus desejos primitivos de ser o falo da mãe e, apropriado de seu desejo de ter o falo, de preencher a falta que lhe é inerente, passa a se identificar com pai e a estabelecer relações com o outro, sendo assim submetido às leis que regem as relações sociais. Eros é o amor e, segundo Freud (1921; 1930[1929]), a chave da civilização, tendo como função unir as pessoas e sendo tomado pelo autor como uma forma de se obter a felicidade.

Quando Psique se encontra com as irmãs, a remissão que se pode fazer reúne Eros e Thânatos. O amor que agrega, que une, que promove a vida e a morte, que separa, que agride, que destrói. Esse encontro é, pois, cheio de emoções, mas posteriormente, tomado pelo ódio, pela inveja, pela necessidade de destruição. Esse movimento entre Eros e Thânatos tem suas raízes na ambivalência e, por isso, compõe nosso movimento nas relações com o outro e com o mundo – o amor e a morte se enfrentam por todo o sempre.

Para Freud (1930[1929]), a dinâmica entre Eros e Thânatos tem sua expressão na estrutura do movimento pulsional que constitui o sujeito e na base da civilização. Conforme o autor, fundamentado na leitura de Thomas Robbes, o entendimento da civilização parte da possibilidade de compreendermos o indivíduo. Assim, em nossas reflexões sobre o pai como função estruturante do psiquismo, podemos ser levados a considerar que o entendimento dessa função nos possibilitará refletir igualmente, nessa perspectiva, sobre os laços sociais, sobre a contemporaneidade.

Na continuação do mito, Psique caiu no solo e ouviu Eros dizer, enfurecido, que não seguira as ordens de sua mãe, preferindo amá-la, mas que esta caiu na armadilha das irmãs e viveria o castigo de ficar sem ele. Eros foi embora e deixou Psique. Após esse episódio, a moça tentou se matar, mas foi aconselhada por Pã que não desejasse morrer e que lutasse para reconquistar Eros. Psique caminhou até a cidade dominada pelo marido da irmã. Ao se encontrar com uma das irmãs, relatou o motivo de sua vinda, descreveu o episódio e contou que Eros lhe dissera que se casaria com uma de suas irmãs, para castigá-la. A irmã prontamente deu um jeito de fugir do marido e de chegar ao rochedo, onde invocou Eros e Zéfiro, mas nem como cadáver chegou ao palácio: seu corpo despedaçou-se nas pontas das rochas, virando pasto para as aves de rapina e para os animais selvagens.

A segunda irmã também foi castigada, pois não tardou e Psique viajou até a cidade em que ela morava, usando da mesma artimanha. A irmã apressou-se a subir até o rochedo, onde o mesmo castigo a aguardava.

Enquanto Psique andava pelas cidades atrás de Eros, este se recuperava da queimadura na casa de sua mãe. Afrodite estava ausente, mas uma gaivota branca foi até o mar e contou-lhe o que acontecera com seu filho. Relatou à deusa que o filho sofria de amor pela esposa e que, enquanto Afrodite estava no mar, este se deliciava em orgias no castelo e que o amor tinha se tornado vulgar, não havia mais casamentos, nem vínculos de amizade; o amor pelos filhos deixava de existir. A deusa, surpresa com o comportamento do travesso menino, insistiu em saber o nome da esposa do filho e a gaivota revelou que Eros se apaixonara por Psique.

O fato de o amor ter-se tornado vulgar e de os casamentos não mais acontecerem nos coloca em contato com o sentido de Eros, o deus do amor, aquele que promove união, aquele que, quando adocece, quando some, deixa o mundo entregue à barbárie, à guerra, a desunião. Na contemporaneidade, estaria Eros doente? Ou à beira de adoecer?

Ao saber desses acontecimentos, Afrodite é tomada pela raiva de ter sido ela mesma quem havia instigado o filho a entrar em contato com Psique, questionando-o sobre sua escolha, condenando-o por ser muito novo e por ter escolhido sua rival para ser sua nora. A deusa ainda prevê que a moça terá de apaixonar-se por Eros e sofrer por esse amor, até que ela se sinta vingada; diz ainda que cortará todo o cabelo da moça, como vingança pela desobediência do filho.

Isso leva a perceber que a questão da escolha e do encontro de Eros e Psique são marcantes, em todo o movimento desse processo, porque Eros caminha, prossegue em seu curso, mas é o tempo todo tentado a voltar à relação primária e ao prazer relativo a essa fase de indiferenciação com a mãe, ao estágio de Narciso. Porém, nesse caminho, os acontecimentos sinalizam a ele sobre a separação, a interdição, o estágio de Édipo.

Esse movimento – que é marcante em todo o mito, principalmente quando o menino é descoberto e machucado, volta para a casa da mãe, para ser cuidado e curado do ferimento, ficando trancado lá, enquanto sua parceira caminha em busca dele, sofrendo os castigos que sua mãe lhe destina – nos mostra as maneiras como lidamos com a falta, com o desamparo. Eros vivencia a interdição, pode se apropriar do seu desejo e escolhe Psique como parceira, contudo, no caminho de seu movimento, é tomado por uma angústia com relação a sua mãe, teme desagradá-la e, quando machucado, procura em sua casa a proteção.

Ao vivenciarmos a interdição, efetuada pela edificação do pai simbólico, entramos em contato com a falta, com o desamparo, e passamos toda a vida sendo remetidos a ela. A incompletude nos é inerente enquanto sujeitos e, por isso, no caminho do desenvolvimento, somos envolvidos pela angústia, pelo medo, pelo terror a essa falta, entretanto, é ela que nos movimenta. É ela que nos permite desejar, caminhar e buscar novas conquistas, novas alianças. É pelo contato com essa falta que o sujeito pode apropriar-se de seu desejo, de suas relações e, assim, com ressonâncias das vivências anteriores, efetuar, suas escolhas, que vão desde a escolha amorosa, presente nesse mito, passando pela profissional, pelos projetos de vida, pelos projetos familiares. A falta é que nos constitui enquanto sujeitos desejantes e é a partir do contato com ela e da fantasia imaginária que criamos em torno da busca de satisfação que nos movimentamos por toda vida. É pela interdição, pelo estágio de Édipo, que passamos a Eros e, plenos de amor, podemos fazer parte e entender a civilização. É por Eros que ficamos juntos, que nos agregamos; é nesse estágio que podemos estabelecer laços e escolhas fora do grupo familiar e sermos reconhecidos pelo outro como sujeitos, vivenciando a vida, a morte, a alteridade, a ambivalência.

Essas colocações nos levam a algumas questões. Se essa falta nos constitui e nos movimenta, por que, na contemporaneidade, nós a negamos? Por que o desamparo é negado e buscamos hoje formas de nos proteger dele? Seria a sociedade contemporânea marcada pelo horror de existir e desejar? Estaríamos marcados por uma condição narcísica de existência, em que o sujeito, despossuído de si mesmo, volta seu desejo para si e passa a negar a existência do outro? Estaríamos vivendo, sob a falta do amor, uma crise na civilização?

O mito tem continuidade na busca de Afrodite por sua nora e, no caminho, encontra Deméter e Hera, que tentam acalmá-la, afirmando que a escolha de Eros faz parte da vida dele e do seu crescimento e do impedimento da mãe de permitir que seu filho vivencie os prazeres que ela e ele semeiam pelo mundo. A deusa fica mais irritada com os comentários e se retira para o mar. Deméter e Hera funcionam como componentes externos, que sinalizam para Afrodite a necessidade de afastamento do filho e de suas representações mitológicas: Deméter, como a deusa da fertilidade, e Hera, a deusa da família, frisam a necessidade de que ela permita a união, que Eros perpetue o seu feito, que possa vivenciar o amor que semeia.

Enquanto isso, Psique continuava a caminhar em busca do marido e, quanto mais andava, tinha seu amor por ele aumentado. No caminho também encontra

Deméter, que a avisa sobre a ira da sogra e que esta a procura. Psique pede a intervenção de Deméter, mas esta a nega, dizendo à moça que nada falará sobre sua passagem pelo templo, mas que tem que se manter fiel à deusa.

Sabendo que Afrodite a procurava, cansada do longo caminho que percorrera, Psique vai até o castelo da deusa para se entregar. Quando chega, é recebida com ironia e Afrodite chama suas criadas, Inquietação e Tristeza, para a torturarem. Após a tortura, a deusa questiona a moça sobre sua gravidez, rasga suas roupas e a espanca, irada por ter sido enganada, garantindo-lhe que esta somente poderia conquistar Eros se trabalhasse e começasse a passar tarefas para que ela cumprisse. Inquietação e Tristeza torturam Psique, mas esta, tomada pelo amor a Eros, pela civilização, pela necessidade de renúncia pulsional para viver em sociedade, as tolera. Na sociedade contemporânea, seria permitido sermos tomados pela inquietação e pela tristeza? Toleramos a angústia de existir e desejar?

A deusa dá quatro trabalhos para Psique cumprir e promete que, se esta cumprisse todas as tarefas, seria digna do amor do seu filho. As tarefas são: os grãos, as lãs de ouro, a água nascente e a beleza de Perséfone, todas com alto grau de dificuldade e que colocavam Psique diante da possibilidade da morte – mas seu amor por Eros era tão grande que ela se arriscaria.

Nessa parte do relato, podemos perceber o movimento da vida e da morte, o que nos leva a considerar que, em todo o mito, ele está presente. Psique passa por tarefas que a colocam o tempo todo em contato com a destruição, porém, impulsionada pelo amor que sente pelo deus, continua a caminhar. A polaridade pulsional se mostra evidente, em todo o mito, no qual o amor e morte se enfrentam.

Entre as tarefas, na da caixa da beleza de Perséfone, que consistia em levar ao inferno um pouco da beleza imortal em uma caixinha, Psique percorre todo o caminho desejando pegar um pouco dessa beleza, para que possa conquistar Eros. A moça cede aos seus desejos e abre a caixa, caindo em um profundo sono. No entanto, Eros, morrendo de saudades da amada, foge e aproxima-se dela, rápida e cuidadosamente coloca o sono de volta à caixinha e desperta a amada, com o toque de suas flechas. Ao acordá-la, Eros repreende Psique por sua curiosidade e lhe diz que termine sua tarefa. Enquanto isso, ele procura seu pai, Zeus, e pede que este interceda por ele. Após beijar o filho e beliscar sua rosada bochecha, o pai responde que iria lhe dar o que pedia, solicitando a Mercúrio que convocasse uma assembleia com todos os deuses.

Esse momento do mito nos leva a duas reflexões: primeiro, com relação ao apego ao corpo, à beleza, na contemporaneidade. Psique é seduzida pelos artifícios que poderiam torná-la mais bela, o que nos coloca frente ao investimento no eu, para que este possa ser olhado pelo outro, características das condições de existência que permeiam a contemporaneidade; em um segundo momento, quando a moça desmaia, ao abrir a caixa de Perséfone e é salva por Eros, podendo dar continuidade à tarefa, podemos pensar nas exigências de renunciar à satisfação pulsional, para que seja possível viver na civilização. Psique renuncia a seu desejo por mais beleza, renuncia ao desejo de investimento em si mesma, para poder, diante da existência do outro, viver em sociedade.

Nesse encontro, Zeus intercede pelo filho e coloca para Afrodite que faria de Psique uma imortal, oferecendo-lhe uma bebida. Ocorre um grande banquete, no Olimpo, em comemoração às núpcias de Eros e Psique; todos dançaram e Afrodite também dança maravilhosamente, ao ritmo da música, aceitando a união.

Eros e Psique se casam e, dessa união, nasce a filha, Volúpia. A união do amor e da alma acontece, sob as vicissitudes do desenvolvimento necessário para emergir enquanto sujeito desejante, que se apropria de suas próprias escolhas e segue o seu caminho.

A união de Eros e Psique, a interdição de Zeus e a aceitação de Afrodite finalizam o mito, propiciando nossa reflexão sobre o todo o processo. Se levarmos em conta o movimento do deus por todo o mito, perceberemos que este busca a satisfação e sua emergência como sujeito desejante, em contato com a falta. Com a análise do mito, podemos considerar também que o contato com o nosso desejo e a possibilidade de diferenciá-lo do desejo de nossa mãe nos propicia novas significações, possibilitando-nos viver e continuar desejando, de modo que é nessa cadeia de significantes, de novas significações, que se constitui o sujeito e que este pode dar continuidade à própria vida e à própria existência.

Essa jornada heróica que Eros e Psique vivem pode ser entendida como sua evolução e de sua consciência de si; é o caminho do contato consigo mesmo, da diferenciação do próprio desejo, de crescer e se desenvolver, é a possibilidade de, nessa cadeia, significar a falta e poder, a partir dela, se construir.

Em nossas reflexões sobre essa rica história, presente no livro *O Asno de Ouro*, de Apuleio, podemos levantar algumas questões e desenvolver algumas colocações que vêm ao encontro da proposta desta pesquisa. Em nosso trabalho anterior, discutimos o

referido mito pela via materna, em que o conflito central se baseava na relação entre Afrodite e Psique. Nessa nova leitura, propusemo-nos avaliá-lo por outro ângulo, outro vértice que nos interessava, Eros, sua relação com o pai e a relação deste, no seu processo de desenvolvimento.

Ao retomarmos esse vértice, passamos pela questão da escolha, da vivência da interdição e da ressonância dos estágios anteriores, nesse processo contínuo em que emerge o sujeito desejante, o sujeito da falta.

Todavia, ao tratarmos do desamparo e da contemporaneidade, outra alusão ao mito se tornou evidente. Como Eros é o amor, Freud (1930[1929]), ao escrever *O mal-estar na civilização*, discute a função do amor como civilizatória e faz alusão ao deus, na explicitação de sua teoria.

Eros é retirado do mito para um conceito da teoria psicanalítica: ele é o deus, o belo, teimoso e caprichoso, que une e, em seu projeto de união, perturba tudo o que está separado; ele governa os laços, as relações e é tomado por Freud (1933) como o maior adversário da necessidade e, depois, elevado em sua leitura sobre o movimento pulsional, como a expressão da pulsão de vida em oposição a Thânatos, a pulsão de morte. Seríamos, na contemporaneidade, submetidos ao domínio da pulsão de morte? Estaríamos diante de um Eros adoecido?

Eros é considerado pelo autor como a base da civilização e sua função é unir os indivíduos em unidades cada vez maiores. Para que a civilização exista, é necessário que os homens estejam libidinalmente unidos. Eros é, para Freud (1933), a representação dessa possibilidade de união e da perpetuação da civilização, pois é vida, é desejo, é busca de satisfação de uma necessidade, porém, sob a égide da lei, da interdição, da possibilidade de se relacionar com o outro. Freud (1933, p.) salienta: “EROS, com a sua capacidade de criar ligações de sentimento seja nos vínculos de amor, seja na identificação, é a arma para combater a guerra, a barbárie, o atávico primordial em cada um de nós”.

Ao avançarmos, em nossa leitura sobre esses estágios, verificamos que eles se complementam, já que, na leitura de um, os outros se fazem presentes, porque em Narciso encontramos Édipo e Eros, em Édipo, Narciso e Eros se fazem presentes e, em Eros, podemos notar a passagem, tão discutida por Freud, de Narciso a Édipo, o sujeito desejante, que pode partir e efetuar novas escolhas, significar seus desejos, buscar novas alianças e estabelecer sua escolha, respeitando as leis que regem as nossas relações: a proibição da morte do pai e a escolha exogâmica, em respeito ao tabu do incesto. Em

nossa leitura do desenvolvimento a partir dos mitos, podemos pensar o primeiro estágio, Narciso, como a indiferenciação; o segundo, Édipo, como a interdição, o desamparo, o contato com a falta; e o terceiro, Eros, como a escolha, o amor, a civilização. Dessa forma, pela função paterna, é possível explicitar não somente a estruturação psíquica do sujeito, mas também os laços sociais, uma vez que, para Freud, a compreensão do social, dos laços, das relações parte da compreensão do indivíduo e sua estruturação.

Os próprios mitos que compõem este capítulo podem ser interpretados ainda como os três momentos presentes no mito da Horda Primeva: Narciso, como o primeiro momento, do domínio do pai tirânico, da indiferenciação; Édipo, como segundo momento, da interdição, da edificação do pai simbólico e do surgimento do sentimento de culpa; e Eros, o terceiro momento, do surgimento das leis e tabus, do advento da civilização e da organização social.

Ao examinarmos o desenvolvimento, nesses três estágios, e a função paterna e suas ressonâncias neste, bem como na estruturação psíquica, não podemos deixar de ressaltar que a vivência desses estágios se atualiza e, na vida do sujeito, elas se entremeiam à relação que este estabelece com o mundo e com os determinantes e imperativos sociais, que produzem marcas em sua constituição subjetiva.

Nessa perspectiva, compreendendo que essas funções se atualizam e que as configurações de mundo, de família, do social se alteram a cada momento, em cada época, pautando novas formas de ser e existir, nós nos dedicaremos, no próximo capítulo, em face das discussões levantadas a partir da leitura dos mitos e do referencial teórico que embasa este trabalho, a refletir sobre a função paterna e suas configurações, na contemporaneidade.

CAPÍTULO III – O PAI E A FUNÇÃO PATERNA NA CONTEMPORANEIDADE: RELAÇÕES (E) POSSÍVEIS REFLEXÕES

3.1 A função paterna e o desamparo

As reflexões sobre a função paterna e suas ressonâncias, nos modos ou processos de subjetivação na contemporaneidade, têm sido um dos focos de discussões no cenário psicanalítico atual. Neste capítulo, propomo-nos adentrar nesse campo e alinhar aspectos sobre como se configura o olhar para a função paterna, nesse cenário.

Em 1930 ao escrever *O mal-estar na civilização* Freud nos atenta para as questões que permeavam a vida moderna e sobre o estado de mal-estar que se configurava a partir desse processo de transição que tinha como marcas o desenvolvimento da racionalidade científica, o enfraquecimento do poder do pai e o autocentramento do sujeito. Nesse percurso o referido autor nos coloca sobre os benefícios da modernidade como o progresso científico e técnico, mas também nos aponta sobre as ressonâncias desse processo de transição nas formas como o sujeito constrói a própria vida e a própria existência.

Anteriormente, em 1913, Freud, ao escrever *Totem e Tabu*, como discutimos no primeiro capítulo, referiu-se ao mito da horda primeva, a morte do pai, em uma situação em que os irmãos, fragilizados pelo poder do pai tirânico, se unem para matá-lo e constituem uma aliança fraterna, baseada na solidariedade entre os irmãos, posteriormente fundamentada na adoração ao totem e nos primeiros tabus: a proibição do assassinato do totem e das relações incestuosas entre os membros do mesmo clã. No lugar do pai tirânico se instituiu o totem, representante do pai simbólico, que ocupava o lugar daquele que protegia os irmãos, mas sinalizava a todo o momento que quem ousasse querer ocupar o lugar do pai poderia ter o mesmo destino dele.

A morte do pai tirânico e a instituição do pai simbólico marcam a passagem para a ordem simbólica e para a civilização, em que se institui o superego como instância reguladora das relações e surge o sentimento de culpa pelo assassinato desse pai, considerado o fundamento da civilização. Nessa transição podemos considerar que no fundamento da civilização está o poder do pai como configurador das relações entre os irmãos, uma vez que todos estão submetidos à ordem simbólica que essa figura

representa. Porém, na era moderna, vivemos o enfraquecimento do poder desse pai e uma nova ordem de relações se estabelece.

Birman(2006) coloca que podemos pensar esse estado de mal-estar apontado por Freud (1930) como uma possibilidade de leitura do processo de transição que se deu para a era moderna, no qual a falta da figura do pai ou o enfraquecimento de seu poder seria uma condição para a barbárie.

Para Birman (2006) o pai ocupa diferentes posições, na construção da Psicanálise Freudiana: a do pai simbólico protetor e ordenador das relações sociais, a do pai sedutor relacionada a Teoria da Sedução, a do pai como um fantasma, parte das fantasias primitivas da criança, e em 1920 quando Freud expõe uma nova descrição da experiência psíquica, o pai aparece na posição daquele que não pode proteger de uma experiência traumática por não poder prever os acontecimentos. A partir desse momento, o pai ocupa o lugar da falha, da falta, não podendo proteger a subjetividade.

O referido autor considera que ao evidenciar sobre o conceito de pulsão de morte e da existência de um circuito pulsional, em que a falha e a falta da figura do pai estariam representadas por um fenda crucial, materializadas por um intervalo entre a força constituinte da pulsão e o circuito pulsional instituído, Freud(1915) apresenta o pai não somente como protetor, mas indica que a figura do pai como regulador do circuito da pulsão é falho, expondo o sujeito ao acaso dos encontros e desencontros objetivos.

É possível observar, a partir dessas duas acepções apontadas por Birman (2006), que o pai ocupa na teoria psicanalítica, primeiro o espaço do pai protetor, pai simbólico, que, ao instituir a castração a todos permite que vivamos em sociedade e, posteriormente, com a transformação do discurso psicanalítico, um lugar de falha e falta. Nessa transformação, relacionada à transformação da sociedade, da passagem para a era moderna, o pai passa de uma posição de poder absoluto para um poder relativo, de protetor à falha.

Para o autor, tanto a falta do pai protetor quanto a posição do pai enquanto falha e falta seriam condições para a barbárie e para o mal-estar, colocando os irmãos em uma posição de rivalidade, em que a violência e a destruição seriam tomadas como as marcas inconfundíveis da modernidade.

Diante dessas transformações, ao descentramento da consciência com respeito às pulsões e à sexualidade, sendo o eu inscrito em um jogo de forças inconscientes, ao advento da modernidade, vivenciamos o enfraquecimento do poder do pai, e o

desamparo passou a ocupar um lugar estratégico quando se trata de subjetividade. Esta seria a base do psiquismo e é por essa consideração que seria possível conceber a emergência do sujeito.

A condição do desamparo é destacada por Freud como algo inerente ao sujeito e que o leva, por essa trágica situação, a se defender, de sorte que a figuração do pai ideal e do superego seriam maneiras de se defender deste, uma vez que, frente a essa condição, o sujeito passa dramaticamente a ansiar pela proteção perante esse pai que falha e falta.

Esse movimento recorrente à proteção do pai é que nos possibilita considerar sobre as diversas maneiras que o sujeito lida com o desamparo, como também sobre essa busca incessante pela proteção do pai como uma das forças propulsoras para a competição entre os irmãos.

Muitos dos autores, como Birman (2007, 2005, 2006), Kehl (2003, 2008), Enriquez (1999,2002), Freire-Costa (2005), Roudinesco (2003), que discutem a questão da figura paterna, na contemporaneidade, aludem a uma crise de autoridade, à perda da autoridade do pai, em face do enfraquecimento de sua figura, com o advento da modernidade.

Se retomarmos o advento da modernidade, veremos que, com o descentramento apontado pela Psicanálise e as novas configurações que emergiam sob os pilares da Revolução Francesa, marcada pelo ideal de liberdade, igualdade e fraternidade, foi-se mapeando um enfraquecimento do poder paterno, de modo que, com o advento da racionalidade científica, a ordem simbólica de um deus que rege às relações igualmente se enfraqueceu. Nessa época, a figura do pai se estabeleceu como um fantasma fundado nos registros da força e da submissão. Porém, frente à condição do desamparo, os sujeitos ainda buscavam na figura desse pai, até mesmo no ápice das ideias que permeavam a revolução, a proteção, pois só um poder soberano poderia protegê-los dessa condição de desamparo.

Essas diversas formas do sujeito lidar com o desamparo nos levam a pensar, como colocado por Kehl (2003) em como esta afeta os processos de subjetivação, o emergir do sujeito nesta transição, e são elas que nos permitem considerar sobre as novas formas de viver a vida, de construir a própria existência que se configuram no mundo contemporâneo.

Conforme Birman (2006), o desamparo pode ser considerado o paradigma da subjetividade, na modernidade, além de poder ser tomado como o preço que iremos

pagar, por termos desafiado o poder do pai, com a construção da sociedade pautada na cientificidade e na racionalidade, que levou ao enfraquecimento da figura do pai atribuída a Deus pela razão teológica, lançando o sujeito nessa condição constitutiva.

De fato, para Freud, a morte do pai significa a morte de Deus e, diante do descentramento e do desenvolvimento da racionalidade científica, os impasses da modernidade seriam as formas pelas quais o sujeito lidaria com o desamparo, uma vez que o discurso da ciência é incapaz de dar conta dele.

Antes da modernidade, o poder da sociedade se ligava à palavra divina, ao poder divino que regia as relações entre os homens e trazia para estes não só a proteção, mas também algumas respostas sobre a morte. Na modernidade, o homem foi lançado aos perigos do mundo sem proteção, foi deixado à própria sorte e as doenças nervosas que se incrementam nos mostram outra face do desamparo, a face da nostalgia do pai, uma das características sublinhadas por Freud (1917) sobre as neuroses.

Desta forma, podemos pensar que o pai e o seu assassinato, na Horda Primeva, seriam o marco da construção psicanalítica sobre a modernidade, em que a morte de Deus e o desamparo podem ser considerados a base existencial da condição humana, que, na atualidade, vive o enfraquecimento do registro simbólico e do laço fraterno que se degrada na rivalidade pela proteção desse pai.

As ideias acima nos levam a algumas questões: como temos lidado com o desamparo, na sociedade contemporânea? Em face do enfraquecimento do pai simbólico e dos laços entre os irmãos que se lançaram em busca da proteção do pai, como temos lidado com isso? Como tem se organizado a sociedade e a vida cultural na contemporaneidade? Segundo Birman (2006) pela leitura do desamparo podemos chegar a algumas figuras que ordenam as múltiplas modalidades de sofrimento na contemporaneidade, na qual a necessidade de uma renúncia pulsional trazida pelo projeto moderno transformou a individualidade e a comunidade, e que o empobrecimento do simbólico resultante destas transformações traria um estado de mal-estar progressivo nas relações sociais.

Desta forma, podemos considerar que em nossas discussões sobre a função paterna no processo de estruturação psíquica e suas configurações na contemporaneidade, entramos em contato com o mal-estar que implacavelmente se estabeleceu com o advento da modernidade e com o desamparo inicial que nos constitui e que nos é remetido a todo momento diante do enfraquecimento do poder do pai. Nesse percurso, um outro campo se abre para a discussão: o das subjetividades, das figuras e

modos de subjetivação no contemporâneo, que nos sinalizam sobre as múltiplas formas do sujeito lidar com este desamparo frente ao enfraquecimento do poder do pai e de sua representação simbólica. As diferentes manobras do sujeito ao entrar em contato com o vazio, com a falta que nos constitui.

3.2 A função paterna e as subjetividades contemporâneas

Ao refletirmos sobre as manobras do sujeito diante do vazio, da falta, de sua condição inicial de desamparo, podemos considerar que a era moderna trouxe o autocentramento como uma de suas características marcantes, na qual a carência de ser, relacionada ao sentimento de filiação e a submissão ao poder absoluto do pai simbólico, sinalizam para um novo olhar que se configura sobre os processos de subjetivação a partir da era moderna.

Segundo Kehl (2003) o sujeito moderno vive uma carência de ser, uma vez que o sentimento de filiação já não recobre todo o campo simbólico em que o sujeito está situado, como também o sujeito vive a falta de ser o falo do outro, pois ser o falo do outro garante ao sujeito a possibilidade de preencher a falta do outro e de sustentar a sua potência. Nesta perspectiva a autora aponta que existem formas de ignorar a falta de ser: passando a vida toda tentando ocupar o lugar de ser, vivenciando assim a nostalgia da posição fálica inicial, como no caso das neuroses, ou considerar-se como o falo do outro, nas psicoses. Como colocamos no primeiro capítulo, há também uma outra via, a da denegação desta falta do ser, o que caracterizaria as perversões.

Ao falarmos destas estruturas somos levados a refletir sobre como estas se configuram na sociedade contemporânea. Frente às discussões desenvolvidas por nós até o momento, podemos considerar que o cidadão contemporâneo é carente de ser o falo e vivencia o desamparo que é a ele remetido todo momento, essa vivência do desamparo e da carência de ser o falo, nos possibilita pensar no processo de subjetivação na contemporaneidade e nas diferentes formas de construir a existência que vão se configurar diante dessa transição.

De acordo com Mezan (2002), ao focalizarmos a subjetividade sob o olhar psicanalítico, deparamo-nos com duas perspectivas: a da experiência de si e a de um conjunto de determinações. Na primeira, aponta-se um sujeito que tem um inconsciente, o qual codetermina as experiências que formarão a subjetividade, em uma direção do eu

para o mundo, e em que o plural do termo viria pelo fato de que somos vários sujeitos, vários inconscientes e várias subjetividades.

Na segunda perspectiva, o autor remete ao conjunto de determinações e passa para a dimensão do mundo para o eu, a formação de organizações específicas dessa subjetividade, um modelo a ser seguido pelas experiências individuais.

A subjetividade poderia ser pensada, a partir dessas perspectivas, como o resultado de um processo em que operam sistemas políticos, sociais, culturais e simbólicos, com determinações que vão além da primeira perspectiva e designam certos limites, condições e modelos de atuação. Esses modelos a serem seguidos, esses conjuntos de determinações têm sido foco de grandes discussões da psicanálise, desde o advento da modernidade até a atualidade, acerca das diversas formas com que o sujeito lida com o desamparo, com o vazio, com a falta.

A interlocução da psicanálise com os fenômenos sociais, com a cultura, que desde os escritos freudianos já eram colocados como de grande importância, tem-se estruturado de maneira a pensar como as configurações da atualidade corroboram para o que chamamos *subjetividades contemporâneas*.

Na atualidade, temos nos deparado com grandes surpresas, ao tratarmos da subjetividade e, segundo Birman (2006), ela se inscreve em três registros: o corpo, a ação e o sentimento.

Na perspectiva do autor, no registro do corpo vivemos uma posição de dívida, a queixa contínua de um vazio da busca do corpo perfeito e da saúde, que permita a tão sonhada longevidade. Vivemos em uma situação na qual o corpo se tornou nosso único bem e um estresse permanente permeia a relação do sujeito com o mundo. Esse estresse seria o grande mal-estar da contemporaneidade, que pode ser evidenciado pelo desenvolvimento das pesquisas envolvendo a questão da psicossomática e de diversas técnicas de relaxamento e prevenção do *stress*.

Temos vivido um período de fadiga crônica em que o pânico, cuja existência Freud (1921) já mencionava, nas formações coletivas, aparece trazendo aos nossos olhos as fragilidades das nossas formações simbólicas e a nossa situação de desamparo e de paralisia, diante dos perigos e dos acontecimentos impostos pelo mundo, pela atualidade.

Vivemos, segundo Birman (2006), uma subjetividade incapaz de antecipar o perigo e de regular as relações com o mundo, uma perda da proteção simbólica, em que o apelo ao uso de psicofármacos nos direciona igualmente para a situação de risco em

que vivemos. Essa situação fica aparente, ainda, no temor referente ao envelhecimento e à ligação com o adoecimento, paralelamente ao temor da morte e a uma busca incessante pela longevidade e pela beleza, sendo estes fomentados pelas pesquisas da medicina genética, que propagam a ilusão da possibilidade de uma imortalidade.

Além desses fatores, vivemos a valorização do corpo, o apego à estética corporal e às possibilidades de transformação por meio de tecnologias cada vez mais sofisticadas que visam à produção do corpo perfeito. Freire-Costa (2005, p.77), estudando a questão do corpo, na sociedade de consumo, afirma que

[...] o avanço real ou ideologizado da ciência e da tecnologia mudou o perfil da idealização da imagem corporal. Até bem pouco tempo buscava-se alcançar no futuro a perfeição mítica do passado sentimental; hoje, imagina-se que a perfeição será conseguida pela perfectibilidade física prometida pelas novas tecnologias médicas. O futuro deixou de ser o tempo indeterminado da auto-realização de fantasias emocionais para ser o tempo protocolar das etapas de correção física da aparência corporal.

Nesse sentido, a subjetividade contemporânea é permeada por um fascínio pelas possibilidades de transformação do corpo físico, que, em seu esquema, é julgado como causa real de uma ferida narcísica, mostrando, segundo o autor, uma compulsão do eu para causar o desejo do outro por si, o que acontece por meio de uma idealização da própria imagem.

Com essa idealização da própria imagem, vivemos uma sociedade de corpos plastificados, submetidos a técnicas e tecnologias cada vez mais específicas, e que se mobiliza pela exterioridade, uma das marcas da modernidade e do contemporâneo. O sujeito da contemporaneidade é acometido constantemente por um temor de que seu corpo não seja admirado pelo outro, de modo que o culto ao corpo tem produzido uma obsessão pela forma e pela saúde.

As obsessões e as compulsões são características marcantes de nossas relações na sociedade contemporânea e estas nos apontam para um sujeito que se constitui no campo da ação, em que os mecanismos repressivos se atenuam e o sujeito lida com seus conteúdos pela ação compulsiva, como se a repetição desta pudesse dar conta da ansiedade causada por sua condição desamparada.

Se partirmos do que Debord (1997) evidencia, em seu livro sobre a sociedade do espetáculo, veremos que a moral do espetáculo se manifesta no ideal de felicidade e do entretenimento, tornando-se o sujeito um espectador do mundo de aparências que se impõe. Nessa perspectiva, Freire-Costa (2005) aponta que o mundo do espetáculo se

ordena por um desfile de imagens, com o objetivo de despertar a atenção e a admiração. Conforme o autor, nessa proposta, surgem normas de como viver, como se relacionar, como julgar, formas de disciplinar o homem e de tirar sua possibilidade de pensar sobre o real significado das coisas, levando-o a se apegar apenas ao virtual.

Essa virtualidade faz da aparência a *prima donna* das relações contemporâneas, de maneira que os indivíduos, além de passarem a ver o mundo pelo olhar espetacular, são convidados a participar dele, imitando estilos de vida, seguindo os ditames da moda. O referido autor ainda enfatiza que, embora os sujeitos sejam levados à imitação de seus ídolos espetaculares, essa imitação não se sustenta por muito tempo, porque o sujeito não tem condições de ostentar essas posições de riqueza, de poderes políticos e, assim, frente à impossibilidade, contenta-se em imitar o que lhe é mais acessível – o corpo –, entregando-se ao delírio das aparências e à busca de um corpo espetacular.

São centenas de milhares de indivíduos correndo às tontas atrás de uma imagem corporal idolatrada às espessas de tudo mais e, o que é pior, fabricada para ser desmontada em pouco tempo. No caso de indivíduos psicologicamente mais frágeis, a seqüência dos maus tratos auto-impostos resulta, muitas vezes, em graves distúrbios da imagem corporal. O fisiculturismo compulsivo, as bulimias, as anorexias, as compulsões por próteses ou cirurgias estéticas repetidas e arriscadas são seqüelas da tentativa malograda de tomar posse do corpo do espetáculo. (FREIRE-COSTA, 2005, p.231).

Esse delírio das aparências e a busca incessante de um corpo que seja admirado pelo outro nos colocam diante de questões dos limites do sujeito de suportar o desprazer em que esse movimento pode ser pensado como uma forma de negá-lo, de tamponar o vazio, como se nos mobilizássemos em busca de uma satisfação completa. A completude que desde as construções mitológicas são colocadas como uma busca do humano, como se para cada um de nós existisse algo que nos tornasse completos, leva muitas vezes os sujeitos a busca constante da perfeição, na qual em uma sociedade que o simbólico está empobrecido e a reflexão sobre a vida e a própria existência é banida, somos mantidos nos delírios corporais, que nos sinalizam para a relação concreta que estabelecemos com o mundo e para nossas dificuldades de sublimação em mundo simbolicamente empobrecido, no qual a ação compulsiva se configura como um terreno tranquilizador.

Para Birman (2006), no registro da ação, a comida e a relação estabelecida com esta, na atualidade, sinalizam para o vazio que se estrutura, vivemos uma subjetividade que não consegue suportar o vazio e que, a começar pelo corpo, quer preenchê-lo e faz

isso pela comida. Porém, notamos que, nesse ponto, os registros do corpo e da ação se entrecrocaram, uma vez que o corpo idealizado é o corpo belo, saudável, magro, e a comida pode ser considerada então o veneno do corpo. Todavia, perante o vazio, nos envenenamos. Pela necessidade de preencher um vazio, tentamos preencher nossos corpos com a comida, como se esta pudesse tamponá-lo, mas essa comida é posteriormente repugnada nas anorexias, bulimias e demais patologias, as quais nos mostram a configuração contraditória da contemporaneidade.

Tais contradições também se tornam evidentes, quando, nesse mesmo registro, somos colocados em uma época da hiperatividade, na qual a ação é desligada da reflexão, e de um excesso de excitação que nos impele para uma ação imediata, repleta de explosões emocionais incontroláveis, em que a violência se estrutura com um refinamento dos crimes e ocupa um lugar comum, na sociedade.

Nessa sociedade hiperativa, as contradições aparecem, quando negamos nossa própria produção, como podemos perceber quando entramos em contato com o que Birman (2006) denomina *medicalização do social*. Nesse movimento, medicamos as crianças, para torná-las menos aceleradas em um mundo em que as transformações acontecem em uma velocidade incalculável; medicamos nossos corpos, como se pudéssemos preenchê-los pelas sensações fugazes e prazerosas causadas pelos medicamentos. Tomamos Prozac, Ritalina, Viagra, Rivotril e tantas outras pílulas mágicas, que engrossam nossas ilusões de completude e nos alienam de nosso próprio sofrimento, conduzindo-nos aos mecanismos compulsórios, por drogas, medicamentos, por comida. Birman (2005) destaca que as compulsões também são formas de dar conta desse desamparo, manobras do sujeito para lidar com o vazio, com a falta.

A compulsão à repetição, mecanismo apontado por Freud (1914) como uma maneira de o sujeito lidar com as ansiedades causadas por seu contato com o mundo externo, desde os estágios iniciais, aparece igualmente na drogadição cada vez mais frequente, sendo esta pelo excesso do uso de álcool e drogas ditas ilícitas ou pelo uso de medicamentos. Somos a sociedade intoxicada e que se intoxica, para dar conta do desamparo, do perigo iminente do qual não podemos nos precaver.

Enriquez (2006) pondera que ainda somos uma sociedade que consegue refletir sobre o mal-estar e suas agruras, mas que, ao entrar em contato com essas reflexões, somos acometidos pelo sofrimento e o negamos, buscando formas de tamponar a dor causada pela reflexão. Se pensarmos no que o autor evidencia e relacionarmos a nossas discussões sobre o pai, como função estruturante do psiquismo, e que nos permite

pensar também na estruturação dos laços sociais, podemos considerar que a cultura do narcisismo, conforme indicada por Lasch (1983), estrutura-se em um moral perversa, em que a dimensão do outro é negada para a evitação do sofrimento, como também pela busca indiscriminada pelo prazer.

Birman (2005) aponta que neste contexto, as relações sexuais também foram permeadas por uma condição narcísica de existência, na qual o outro é tomado não mais pelo afeto, mas pelo posicionamento de objeto de predação e gozo que permite o enaltecimento e a glória do predador.

Nessa cultura baseada no advento da racionalidade científica, que levou ao autocentramento do sujeito e que, na contemporaneidade, atingiu limiares espetaculares, tendo como características principais o esvaziamento das relações de alteridade, onde o mais importante é a glorificação do próprio eu, a exaltação de si mesmo, demonstrada muitas vezes pelo cuidado excessivo, de forma que se possa ser admirado pelo outro, percebemos que a dimensão do outro é negada e o sujeito se volta para o si. Essa cultura do individualismo e o esvaziamento das relações com o outro nos leva a questionar se vivemos a falência dos laços sociais? Se nessa configuração o laço recíproco com o outro também se esvaziou podemos pensar que estamos vivendo em uma condição solitária no qual o outro é apenas levado em conta quando me possibilita a obtenção de prazer, porém um prazer imediato onde não é permitido vivenciar o sofrimento.

Debord (1997) chama de *sociedade do espetáculo* aquela na qual a exibição do ser se torna primordial, razão de ser e de existir para o sujeito, uma exibição do eu que tem como objetivo sua exaltação. O autor frisa que, nessa sociedade, surgem artefatos sedutores evidenciados pela mídia com imagens de requinte e *status*, o que leva a ter como característica principal o culto à performance, na qual o sujeito busca a exaltação de si, no cenário social. Esse movimento do sujeito voltado para si e interessado em sua própria exaltação é denominado por Lasch (1983) de *Cultura do narcisismo*, que para o autor sofre uma influência marcante da mídia em sua produção, uma vez que esta produz uma exaltação da imagem e da hegemonia da aparência, em que o mais importante é parecer ao outro e se possível, ser admirado por ele.

Neste cenário social os sujeitos são facilmente capturados pela mídia por suas imagens veiculadas nas televisões, rádios e internet, e esse sujeito narcísico capturado por ela por meio de seu desejo de exaltação do próprio eu, de seu apego a própria imagem e assim desvaloriza a interioridade em detrimento da exterioridade. Afinal, na sociedade espetacular, o que importa é parecer!

Os artefatos sedutores da mídia capturam facilmente os sujeitos pois buscam incessantemente uma forma de buscar a satisfação e a negação da falta, do desamparo. Nesse movimento é que vão se configurar o mundo de ilusões oferecidos pela mídia ao sujeito, no qual esta produz por suas imagens, ideais voltados para vidas de sucesso, riqueza, de corpos sarados, formas de seduzir o sujeito e levá-lo também a uma outra compulsão, o consumo, que responde aos interesses capitalistas bem como a necessidade do sujeito de suportar a ansiedade causada pelo desamparo.

O desejo preponderante de consumir, se torna uma marca da sociedade contemporânea, no qual a sociedade valoriza o ter, o possuir, a busca de uma potência em uma sociedade despotencializada, a busca do preenchimento do vazio, a de uma possibilidade de suportar o desamparo. Vanier (2006,p.7) aos discutir sobre a contemporaneidade coloca:

A ciência nos dá numerosas bugigangas próprias como engodo para o nosso desejo. Elas vêm no lugar daquilo que nos falta: televisão, walkman, telefone celular e etc. Mas nós provavelmente não gozamos melhor do que antes. Este gozo, outrora remetido ao além como recompensa de uma vida de merecimentos, hoje em dia nos é prometida, mostrada como possível. Não obstante somos separados desse gozo em posição de espectador que o espetáculo designa sempre mais próximo, uma vez que é meu semelhante, em nome de uma opção aleatória que ocupa a tela da tele-realidade.

A partir das idéias do autor, podemos considerar que a necessidade de gozar é o que movimenta o consumo e que esta é causadora de angústia no sujeito, uma vez que o corpo se apresenta como algo regulado pelo consumo, e o gozo se localiza no consumo do outro submetido a mim.

A sociedade contemporânea se intoxica não apenas pelas drogas, mas também pelo consumo exacerbado, marcado pelo desejo de consumir sem restrições, como se essa fosse uma possibilidade de negar a renúncia pulsional que nos foi instituída pelo advento da civilização moderna. Negamos a civilização e desta forma negamos o outro em uma sociedade marcada pelo narcisismo e que encontra no consumo, uma forma de satisfação.

Esta necessidade de submissão do outro ao próprio gozo e de um consumo exacerbado como forma de negação da renúncia pulsional, nos permitem pensar que o desamparo da humanidade foi aproveitado pelos interesses capitalistas que utilizam desta condição do sujeito para submetê-lo tiranicamente aos imperativos: “Consuma!”, “Busque a felicidade!”. Herzog e Saltztrager(2003) colocam que entre os movimentos de massificação do sujeito na contemporaneidade, encontramos no consumo fomentado

pelo capitalismo um dos mecanismos de anulação subjetiva, em que na perspectiva de negação da renúncia pulsional cujos imperativos de obtenção de prazer imediato como forma de tamponar a falta e o desamparo, levam os sujeitos a uma busca irrestrita pelo prazer localizados nos objetos de consumo veiculados pela mídia.

Os referidos autores colocam ainda que na contemporaneidade podemos perceber uma configuração na qual o sujeito se constitui sacrificado pelas vozes imperativas emergentes e este passa a se comportar como se não tolerasse a espera para a realização, torna-se um entusiasta recorrente, sedento pelo prazer, sedento pela proteção e completamente obediente aos imperativos que se impõem.

Freire-Costa (2005), referindo-se ao texto de Debord (1997) sobre a moral do espetáculo, afirma que, nesse contexto de mal-estar, emerge também uma moral do entretenimento. Nesta, a mídia ocupa um importante papel, forjando um certo distanciamento moral sob a alegação de ser imparcial e produzindo, longe da liberdade difundida pelo direito e liberdade de expressão, uma massificação dos sujeitos, pela qual, no mundo permeado pelo interesse de ganhar mais dinheiro, como apontado por Enriquez (2006), vale tudo para conseguir mais espectadores e patrocinadores que permitam criar a ilusão de um mundo ideal vinculado à vida dos artistas ou dos heróis e celebridades do momento e uma culpabilização daqueles que não atingem esse *status* social.

A mídia, na moral do entretenimento, produz o descaso e o desprezo do outro, pois busca se baseia no próprio prazer, seja pelas aparências de um corpo perfeito, seja pelas transgressões que levam o holofote brilhante da mídia a se voltar para si e não para o outro. Na moral do espetáculo e na moral do entretenimento, vemos novamente a marca da sociedade contemporânea emergir, a negação do outro, o esvaziamento da alteridade, as diversas formas e estratégias do sujeito para negar o desamparo. Novamente aparecem também neste cenário, o movimento compulsivo, como se o consumo exacerbado e os imperativos midiáticos, pudessem levá-lo a tão sonhada completude.

Birman (2005) enfatiza que desse cenário espetacular, caracterizado pela cultura do narcisismo surgem também as psicopatologias contemporâneas, que ele considera como um fracasso da participação do sujeito, na cultura narcísica, onde este não consegue ascender à posição de majestade e passa a buscar incessantemente esse lugar.

Dentre as psicopatologias contemporâneas, o pânico e as depressões preenchem o quadro e trazem à tona uma subjetividade marcada pelo horror, que não se configura

somente pelo sentimento de culpa, como acentuava Freud (1930), mas por esse vazio, pelo pensamento inexistente, pelo mal-estar que direciona para uma condição narcísica de existência.

Para Kehl (2003, 2009), no cenário contemporâneo, as depressões são patologias que emergem sinalizando sobre essas formas de subjetivação. Os sujeitos depressivos, segundo Kehl (2003, 2009) apresentam um empobrecimento do pensamento e sofrem de uma liberdade conquistada a qual não sabem aproveitar; são sujeitos que se recusam a assumir a posição de conflito e que orientam suas escolhas pelo medo do sofrimento. Contudo, o sofrimento que o neurótico evita enfrentar nem sempre é um sofrimento terrível e destruidor, porém, o temor da castração é algo que invade suas lembranças e o leva a uma angústia paralisante, frente ao medo do abandono e do desamparo.

Nessa sociedade em que o sujeito, despossuído de si mesmo, volta seu desejo para si e passa a negar a existência do outro, do externo, do sofrimento, vivemos uma condição solipsista, conforme declara Birman (2006), e acabamos nos voltando para um processo de biologização da vida, para a medicalização, para a configuração de uma sociedade desamparada e intoxicada, tomada pelo horror e pela depressão.

Perante o fracasso da existência, as drogas se apresentam como um apelo possível: sedutoras e veiculadas na mídia como soluções imediatas para a dor da existência, elas submetem o sujeito a uma negação de sua condição desamparada. A intoxicação aparece como um dos recursos aos quais os sujeitos apelam, quando se deparam com essa condição, e, nostálgicos pela proteção do pai, os depressivos e panicados partem desesperados para as drogas, lícitas ou ilícitas, como forma de proteção.

Birman (2005) refere-se ainda ao sujeito fora-de-si, aquele que tem a exterioridade por excelência, correspondendo a uma forma perversa de existência. O autor explicita que, na sociedade contemporânea, o perverso perde seu lugar de maldito, de excluído, e passa a ocupar o cenário social olhado de maneira positiva, o que evidencia uma crise que nos apresenta uma valorização da exterioridade, na contemporaneidade, e uma crise com relação ao sujeito, já que a estruturação perversa se caracteriza por uma denegação da lei do pai, da alteridade e das leis sociais, apontando para uma sociedade que denega a alteridade e que se localiza nos limites da barbárie.

Podemos agora refletir sobre uma das questões que levantamos anteriormente, no segundo capítulo, ao tratarmos do mito de Narciso. Produzimos, na contemporaneidade,

espectros de Narciso, em uma configuração social que valoriza apenas a si mesmo e à própria exaltação, em uma moral espetacular na qual as relações são mediadas pelo universo da imagem, em que o eu não é tocado pelo outro? Se retomarmos nossas reflexões anteriores, podemos considerar que produzimos sim, na sociedade contemporânea, espectros de Narciso. Produzimos esses espectros em um mundo que nega a falta, que nega a diferenciação, e no qual as individualidades se transformam em objetos descartáveis, pondo-nos em contato com o esvaziamento da alteridade, em uma sociedade na qual a imagem é o instrumento para a sedução do outro se retomarmos o que a figura de Narciso representa no mito, como aquele que não pode ser marcado pelo outro, que não é tocado afetivamente por este, mas é aquele que morre seduzido pela sua própria imagem, vivemos produzindo seus espectros: o mito e seu caráter universal, Narciso na sociedade contemporânea.

Se retomarmos os personagens dos mitos, que discutimos no segundo capítulo, podemos considerar que o sujeito contemporâneo perde a força de Eros ou a obstinação de Édipo, os quais buscam as suas origens e vivem as intempéries de seu desenvolvimento, passando a ser constituído por uma condição narcísica, pela busca do gozo pleno, pela indiferenciação, a viver na superfície em que é possível se espelhar e se admirar, na qual as fronteiras entre o dentro e fora se apagam, no momento em que as noções de tempo e espaço também se esvaem e a subjetividade ganha contornos especiais, definindo-se, segundo Birman (2005), por superfícies de contato e superposição.

Nessa cultura, não existem mais lugares para os depressivos e panicados, não existe lugar para a nostalgia do pai: o lugar reservado é para a indiferenciação, para a negação do desamparo; não há lugar para a melancolia, nem para pessoas tímidas e retraídas: o cenário social é o lugar para “quem sabe se valorizar”, “quem pode se exaltar” – e os excluídos que busquem formas ou pílulas mágicas para darem conta do mundo e tornarem possível a sua existência.

Além desses fatores, revisitando nossa abordagem sobre as ressonâncias do desamparo, nos processos de subjetivação contemporâneos, vemos que essa condição de desamparo paralisa os sujeitos em face da diminuição da capacidade simbólica e da capacidade de antecipação. Como já sublinhamos, nossa capacidade simbólica se liga à nossa possibilidade de entrar em contato com a realidade e de tolerarmos a ansiedade causada por essa relação.

A entrada do sujeito no simbólico, como mencionada no primeiro capítulo deste trabalho, ocorre pelo contato com a falta, com a castração, vivenciado no complexo de Édipo, em que a instituição do pai simbólico sinaliza para uma possibilidade de acesso ao simbólico, para o sujeito. Ao tratarmos de empobrecimento simbólico, apontamos para a instituição do pai enquanto função estruturante no desenvolvimento do sujeito e no engendramento dos laços sociais; o que nos coloca diante de uma questão: se o simbólico está empobrecido, o que podemos pensar sobre a função paterna, nessa configuração? Ela também está empobrecida? Viveríamos um momento de crise? Estas também são questões que permeiam o universo das discussões sobre a contemporaneidade e a subjetividade e que nos levam a pensar que o pai enquanto função simbólica que permite o acesso do sujeito ao simbólico está empobrecido, enfraquecido de seu poder, mas como figura, como símbolo tem sido recorrentemente procurado e evocado por seus filhos sedentos de proteção.

Com efeito, a instauração do mal-estar acontece pelo contato com esse desamparo, que implacavelmente veio com a modernidade e que é recusado pela sociedade atual. Esse contato produz então individualidades homogeneizadas, que, na opinião de Birman (2007), nos levam a um masoquismo devastador, em que o sujeito ocupa uma posição de servidão para a evitação da dor. Esse movimento para evitação da dor impede que o sujeito entre em contato com o outro e faz com que este negue a falta. Kristeva (1993) salienta que os sujeitos contemporâneos estão perdendo a sua alma e, fechados nas exigências da sociedade do consumo, voltam-se para o próprio eu e apresentam seus sintomas no corpo, representando o fracasso das estruturas simbólicas. Essas considerações, quando relacionadas ao advento da medicina psicossomática, nos permitem refletir se esta não ocupa o lugar de representante de nosso fracasso, do empobrecimento de nossa atividade simbólica.

O empobrecimento da atividade simbólica, o movimento do sujeito para evitação da dor e o lugar que a alteridade ocupa, na contemporaneidade, nos trazem as patologias com que nos defrontamos, na atualidade, ao notar que chegam aos consultórios pessoas acometidas pelo pânico, pelas depressões, anoréxicos, toxicomaníacos e os grandes somatizadores, que nos colocam diante da fragilidade de nossas formações simbólicas, de nossa incapacidade de sublimação, como também da fragilidade de nossos mecanismos repressivos que colocam no registro do corpo e da ação compulsiva as manobras do sujeito para lidar com o desamparo.

Ao discutir o terceiro registro em que se inscreve a questão da subjetividade, o do sentimento, Birman(2006) discute a diferenciação da dor e do sofrimento. Para o autor vivenciamos na contemporaneidade a extinção do sofrimento, uma vez que esvaziamos a alteridade e nossa vinculação com o outro está cada vez mais escassa. O sofrimento se relaciona a alteridade, a nossa capacidade de perceber que não somos auto-suficientes e que necessitamos do outro, da relação com o externo para nos constituirmos.

Na atualidade, negamos o outro e assim não somos acometidos pelo sofrimento, vivemos apenas a dor, a dor solipsista, que não estabelece conexão com o outro, a dor da servidão, a dor narcísica, a dor de existir e de estarmos desamparados; vivemos a quebra do contato com o meio social e a retomada para um prazer voltado pra si, mas um “si” já massificado e homogeneizado.

Analisando o sujeito voltado para si, o eu narcísico, Birman (2003) entende que esse movimento que acomete a sociedade pode ser tomado como uma tentativa de construção de uma unidade e do centramento do sujeito, em face do descentramento representado pela força pulsional, a busca de um centramento frente ao desamparo.

Assim, estudando os processos de subjetivação, na contemporaneidade, podemos considerar a subjetividade como algo permeado por multiplicidades e diversidades, uma fonte permanente para as novas versões ficcionais do sujeito, uma vez que, com o descentramento e a polaridade consciente/ inconsciente, ante a polaridade pulsional (pulsões de vida/morte), a subjetividade se tornou aberta àquilo que se impõe. Nessas versões ficcionais diante do descentramento, do posicionamento do pai enquanto aquele que falha e falta, vemos que, na contemporaneidade, vivemos um estado de mal-estar, já apontado por Freud, em 1930, de sorte que todas essas transformações, incluindo o enfraquecimento do poder do pai, trazem para a sociedade contemporânea novos significados, novas figuras, evidenciando as possibilidades de ser no mundo.

Na sociedade atual, tendo em vista esse mal-estar, os desejos assumem uma posição autocentrada, na qual o universo das trocas, do outro, se mostra completamente esvaziado. Com a morte do pai, os sujeitos voltaram-se para si e construíram uma cultura narcísica, na qual o que prepondera é a possibilidade individual de gozar e, pelo empobrecimento do simbólico, o sujeito procura dominar o outro com violência, ou se deixa submeter, reinventando o pai tirânico como forma de sentir-se protegido. Instituiu-se assim uma sociedade marcada pelo prazer autoerótico, uma cultura do narcisismo, como tão bem explicita Lasch (1983), em que o outro se torna soberano, e que nós,

masoquisticamente nos oferecemos ao gozo dele. O masoquismo e a crueldade são formas de subjetivação em recusa ao desamparo e à morte de Deus e do Pai, configurando-se o clã dos ofendidos e humilhados, desamparados pelo poder do pai.

Essa sociedade desamparada, segundo Kehl (2003), fundamenta-se na liberdade, na autonomia individual, na valorização do indivíduo e dos seus ideais, orientados sempre para o gozo e para o consumo, sendo que cada um crê ser o pai de si mesmo, isento das dívidas com a figura paterna e sem compromissos com o passado, tornando-se incapaz de reconhecer o peso desses laços com o outro, sejam vivos, sejam mortos, na construção e sustentação de sua posição subjetiva.

Esse sujeito, ao negar a existência do outro, torna-se, pois, um reproduzidor de ideias, de modos de viver a vida, de conhecimentos e pensamentos: é o sujeito contemporâneo, que, frente ao desamparo, à morte do pai, destitui-se de si mesmo, massifica-se, torna-se incapaz de perceber-se massificado, de perceber o outro e de dar conta do mal-estar.

Portanto, na busca pelo entendimento do sujeito e de seu processo de subjetivação, somos sempre remetidos ao desamparo que marca a inscrição do sujeito na sua relação com o mundo. Nesse caminho, ao examinarmos o modo como o sujeito lida com o desamparo e os processos de subjetivação, na contemporaneidade, podemos retomar nossa discussão do primeiro capítulo, onde afirmávamos que o desamparo é inerente ao sujeito, relacionando tal desamparo, causado pelo descentramento e pelo enfraquecimento do poder do pai, com a vivência edípica e a formação da relação triangular, tomado pela teoria psicanalítica freudiana como o momento no qual o sujeito entra em contato com a falta, com o desamparo.

Nesse momento, pela relação com o outro, o indivíduo pode vivenciar a alteridade e pode emergir como sujeito desejante, quando pode ver o outro e ser olhado por ele; a partir dessa vivência, poderá também dar os contornos para sua constituição subjetiva, os quais são compostos não apenas pela experiência desta relação, mas também pelos imperativos sociais. Dessa forma, o desamparo que nos acomete nos é sinalizado tanto em nossa estruturação psíquica quanto nas configurações dos laços sociais, tornando-se evidente a relação estabelecida por Freud (1930[1929]), quando ressalta que o individual e o social estão completamente imbricados, fundamentando nessa ideia a representação do pai.

Em suma, todas essas transformações representam, para a sociedade contemporânea, novos significados, novas figuras que emergem, revelando as

possibilidades de ser no mundo. Configura-se, mesmo com a contradição inerente ao termo, uma mitologia “contemporânea” marcando as múltiplas formas e alternativas de lidar com o desamparo, o pai e sua ausência.

3.3 A função paterna e a mitologia “contemporânea”

Ao refletirmos sobre o desamparo e as formas de subjetivação na contemporaneidade, frente às ressonâncias do enfraquecimento do poder do pai, surge a necessidade de observar as figuras que aparecem na contemporaneidade, sinalizando sobre as formas pelas quais o sujeito lida com o desamparo.

Como discutimos anteriormente, a sociedade contemporânea é caracterizada pela morte do pai, na era moderna, e pelo descentramento produzido pela descoberta do inconsciente. Nesse processo, dentro dessas formas de subjetivação, no contemporâneo, vemos emergir na sociedade figuras que nos permitem pensar em uma tentativa de retomada do pai e da segurança e proteção por ele difundidas.

Segundo Birman (2006), o masoquismo, em que o sujeito se oferece ao gozo do outro para obter em contrapartida a proteção para o desamparo, desnuda as diferentes formas de servidão que nos assolam. Nessa perspectiva, o autor aponta para as relações de trabalho, marcadas pela servidão a grandes instituições e organizações. Enriquez (2006,p.3), referindo-se ao sujeito do século XXI, enfatiza:

Conseqüências ao nível coletivo: dissolução do vínculo social, exclusão ou “desvinculação social” (R. Castelo, 1995), competição exacerbada, pilhagem do planeta, enfraquecimento dos movimentos sociais, diminuição das lutas sindicais, e, por outro lado, importância crescente das empresas, que querem ser “as instituições divinas”, e de suas conseqüências ao nível individual: os indivíduos devem se integrar, ou melhor, se identificar às organizações das quais fazem parte, idealizá-las, colocando os valores organizacionais – seu próprio ideal do ego – no lugar dos seus próprios valores, transformar-se em instrumentos submissos, dóceis mesmo, e sobretudo acreditar, se lhe disserem e se eles se sentirem responsáveis enquanto sujeitos, que estão a caminho da autonomia.

Tendo em vista as ideias de Birman (2006) e de Enriquez (2006), é possível verificar que, na contemporaneidade, o sujeito é levado a crer ser autônomo, mas o processo de alienação pelo qual passa é tão grande que ele se torna automatizado, sem ao menos perceber. De acordo com Enriquez (2006), os sujeitos se tornam utensílios manuseados pelos dominantes e descartados, quando não interessam mais. Esses

indivíduos são investidos de uma potência ilusória e desinvestidos rapidamente, logo que parecem não responder aos interesses dos dominantes.

Assim, a emergência das grandes organizações que balizam a economia mundial e que chamam seus funcionários de colaboradores podem ser compreendidas como figuras contemporâneas desse estado de mal-estar, pois estas podem ser consideradas representantes ficcionais desse pai, da autoridade, da proteção, porque colocam o sujeito em um lugar protegido, escondendo sua face tirânica que suga deles a autonomia, os aliena nessa posição, tornando-os automatizados. É importante ressaltar também que, quando esses colaboradores se remetem a tais organizações, percebemos em suas falas uma certa adoração e veneração, características daquela destinada ao pai morto, simbolismo da proteção.

Birman (2006) alude igualmente aos líderes carismáticos que canalizam as formas de violência da massa, destinando para os outros uma violência alimentada pelo ressentimento, pela humilhação da posição servil. Podemos considerar, por essas ideias, que o enfraquecimento do poder do Estado pelas práticas neoliberalistas e a internacionalização dos mercados levam o desamparo a níveis inimagináveis, com a produção de bodes expiatórios, pela violência que se efetiva direcionada às diferenças étnicas, sociais, sexuais, que muitas vezes se oferecem ao domínio de líderes carismáticos.

Tal argumentação permite que consideremos dois pontos: as igrejas e a política, duas faces da sociedade nas quais encontramos bodes expiatórios submetidos à figura de líderes carismáticos, acreditando poder, com o contato com estes, obter a proteção. Essas pessoas são submetidas a relações perversas que nos apontam também para uma das características do mal-estar – a perversão.

Nesse cenário marcado pelas perversões, as práticas terapêuticas de autoajuda e o poder dos líderes religiosos também são formas de ação, no campo social, em face do desamparo, o que Birman (2006) chama de novo processo de evangelização do mundo, no qual ocorre uma tentativa de retomada do poder tirânico do pai, pela via de sua representação simbólica.

Nessa tentativa de retomada da representação simbólica de Deus, vemos o emergir da figura dos grandes pastores ou dos padres da religião-show, que se apropriam de nossa nostalgia pela proteção, garantindo que ela está ali, sob a égide de suas regras, dos pilares sólidos de suas igrejas, de seus salões, como, por exemplo, os sólidos pilares da Igreja Universal do Brasil, em Belo Horizonte, construída toda em

granito, com banheiras para quatorze pessoas, mantida por aquele irmão que passa fome, mas que compra a proteção.

Nesse retorno da figura de Deus, vivemos os delírios cristãos, os delírios pagãos de toda uma infinidade de sujeitos que buscam ali um conforto para a falta, para a ausência, pois não enxergam o outro, lutam todos pela própria salvação, em uma rivalidade maquiada pela obrigação de amar ao próximo – próximo odiado, pois é rival no amor do pai que tanto falta. Esse movimento nos evidencia sobre o que colocamos anteriormente, o símbolo do pai, a figura deste protetor continua a ser constantemente evocado pelos irmãos como uma tentativa de retomada de seu poder e representação.

Na verdade, essa tentativa de retomada do poder de Deus e de sua representação simbólica pode ser tomada, ainda, como uma negação do projeto moderno, uma negação da morte do pai, da limitação de seu poder, apelando para o seu olhar, em sua totalidade.

Além dessas figuras, quando vemos o cenário social dominado pelo tráfico de drogas e na nossa submissão ao poder desses grandes traficantes, diante do horror da morte ou do assassinato, é possível concebê-los como figuras representativas daquele velho pai tirânico da Horda Primeva, que possuía o poder sobre os irmãos, controlando as relações e matando ou castrando quem rompesse suas leis. Essas figuras controlam toda a vida nas favelas, nas cidades e nos sucumbem, pelo temor da destruição, do seu poder tirânico.

Ao mesmo tempo em que somos submetidos ao poder desses grandes tiranos, negamos a sua presença, aumentamos a espessura dos vidros, por medo das balas perdidas, aumentamos a altura dos muros, blindamos nossos carros, buscamos tecnologias cada vez mais sofisticadas, para dar conta do medo e do terror proferido pela sociedade, negamos que fazemos parte dessa produção, nos protegendo dela, em nossas delirantes mansões com entradas reguladas por porteiros, biometrias e outras tecnologias. Negamos nossa participação na vida social, pois somos sujeitos de uma sociedade marcada pelo eu, pela satisfação em si, pela produção para si. A sociedade contemporânea produz a toxicomania, mantendo os interesses políticos e econômicos do narcotráfico e produzindo, pelas drogas e medicamentos, um tamponamento para o desamparo.

Quanto à questão produção, é imperioso constatar que, nessa sociedade, somos produtores automatizados e produzimos constantemente uma massa grossa, polpuda, que tampona o desamparo, que tenta a todo o momento afastá-lo e, nesse movimento de

afastamento, vemos muitas vezes até o retorno do pai, o pai tirânico do poder absoluto que se aproveita de nosso temor, de nossa condição desamparada, para sadicamente nos submeter ao seu poder. O próprio capitalismo, a ciência e todos seus artifícios sedutores podem ser compreendidos como o tirânico pai, aquele que nos aliena de nossos desejos e que não nos permite emergir, enquanto sujeitos desejantes, pois nos mantemos indiferenciados, entregues ao seu poder disciplinador.

Nessa perspectiva, a figura do próprio analista pode ser objeto de nossas reflexões. Em sua posição, pode-se colocar como o tirânico pai, parecendo a seus pacientes como aquele que detém o saber, o poder, aquele que é colocado e ocupa o lugar da proteção, garantindo, muitas vezes, aos aflitos pais, que, se seu filho ali estiver, estará protegido das mazelas contemporâneas e, se passar pelo tratamento, sairá curado do mal-estar causado pelo desamparo, pela culpa do assassinato do pai.

Nós, terapeutas, podemos igualmente ocupar o lugar daquele tirânico pai que usa de seu poder para controlar as relações. Podemos nos apropriar da proposta psicanalítica por outras vias e permitir, em uma alusão sedutora ao pai simbólico, a submissão de nossos pacientes ao nosso poder e à dedicação amorosa a nós, como à de um pai.

A sociedade do consumo, dos grandes *shopping centers*, também pode ser pensada como uma figuração, pois marca uma satisfação pulsional sem interdição; de fato, negamos a interdição, pela compra descontrolada e pelo desejo de ter para poder parecer, dentro da sociedade espetacular, detentora de uma potência perdida. Somos os sujeitos dos crimes refinados e vivemos a ditadura da moda, que não se restringe aos cenários do consumo de roupas e sapatos – vivemos a moda dos crimes refinados, das refinadas transgressões, da negação do outro, em sua potência e em sua existência.

Vivemos o triunfo da adolescência, o seu abandono como uma passagem, manifestando um desejo incessante de permanecer nela, como se esta fosse um elixir da juventude, pela possibilidade de viver a potência do corpo, da sexualidade, da ação e do pensamento, a negação das dificuldades.

Para Kehl (2008), vivemos um período de “teenagização” da cultura ocidental. Esse processo seria caracterizado por uma valorização da adolescência e da juventude, em que a sociedade do espetáculo se encarrega de retratar a juventude como um momento de leveza, no qual o sujeito é abatido pelo sofrimento decorrente do mal-estar sem saber, colocando todo adulto em uma posição nostálgica com relação a essa fase e também em uma posição desconfortável, diante da experiência vivida. Essas transformações – advindas dos imperativos sociais que nos dizem “Sejam jovens!” –

tem o interesse de nos forçar contra a inércia a que a passagem do tempo acomete os corpos. Kehl (2008, p.11) acrescenta:

Mas, uma vez que se produz a mascarada jovem, composta de objetos e atitudes ready-made, a inércia se reinstala num outro lugar. A matrona que envelhecia instalada na cadeira de balanço agora se cristaliza em pin-up entediada sobre a bicicleta ergométrica. O cavalheiro que se aboletava com jornal e os chinelos, agora se aboleta no volante de uma poderosa van de última geração - quando não sai pelas estradas fazendo as mesmas burradas exibicionistas que seu filho adolescente.

Podemos considerar, a partir das ideias da autora, que a posição de adulto na sociedade contemporânea não é ocupada, como também a vaga da velhice, visto que essas posições, relacionadas à responsabilidade e ao contato com o sofrimento, são negadas pela imaginário social, que constrói a ideia de uma adolescência infinita, como um momento de obtenção indiscriminada de prazer, no qual o eu, jovem de corpo, de exterioridade, está pronto para ser exibido e glorificado.

As idéias de Kehl (2008) sobre o culto a adolescência edificado pela sociedade contemporânea, evidencia a dificuldade de estabelecer fronteiras no âmbito familiar que se liga a reposta dada ao desamparo. Os adolescentes vivem em um mundo cujas regras parecem eles mesmos produzir, sem referências simbólicas, em uma liberdade ilusória estes acreditam serem donos do próprio desejo e são assim desprotegidos pela falha rede de proteção imaginária que as identificações ocupam para sua constituição subjetiva.

Se revisitarmos os mitos que se focalizam, neste trabalho, em busca de uma contextualização, veremos que seus personagens se entremeiam a essas figuras que emergem, na sociedade contemporânea.

Narciso, aquele que não vivencia a alteridade, pode ser pensado como a marca dessa sociedade, na qual a representação da falta é ausente e não pode diferenciar-se; é o representante da fugacidade dos vínculos, das relações para a própria satisfação; é aquele que cumpre seu destino sem ao menos entrar em contato com ele; é o sujeito da ausência de significação do desejo, que, aprisionado em si mesmo, morre mergulhado na superfície, apaixonado pela própria imagem.

Édipo é aquele, que diferentemente de Narciso, teve pai e nos apresenta em todo o seu mito a ambiguidade da vida, da busca pelas origens, da apropriação de nosso desejo, como a representação da ambivalência de nossos desejos e a ressonância de como os vivenciamos, em nossa vida. Édipo ocupa, no mito, diversas posições, nas quais reflete as dificuldades do homem, diante dos próprios desejos, de lidar com a falta

e com o desamparo. Édipo é o sujeito que nos coloca diante de nossas próprias fragilidades e de nossa necessidade de proteção. É o solitário garoto que parte em busca dos seus desejos ambivalentes e que nos sinaliza para o nosso “triste” destino, da ausência, da falta, do desamparo.

Eros é o obstinado menino tomado pelo amor, que nos coloca sobre a possibilidade do laço fraternal, da ligação libidinal, da vivência da alteridade. Porém, em seu caminho, indica que, diante das dificuldades, do contato com a falta, com o desamparo, tendemos a buscar a proteção, a sucumbir ao desejo do outro e nos aprisionarmos na ausência de diferenciação. Mas Eros, como amor, é obstinado, é forte e consegue, mesmo sob as penúrias do desenvolvimento, construir a própria identidade, a própria vida. Eros é o sujeito da interdição, da vivência da falta, da emergência, e, enquanto sujeito desejante, é aquele que pode escolher e que tem como função unir as pessoas. Eros, na sociedade contemporânea, está doente e se, não atentarmos para ele, poderemos realmente ser entregues à barbárie.

No caminho de nossa análise sobre essas narrativas mitológicas, surgiam questões com relação à sociedade contemporânea e suas configurações, suscitadas pela observação dos jovens garotos representados por Narciso, Eros e Psique, figuras heróicas de um tempo sem tempo, que, em sua característica atemporal, trazem a partir de suas contextualizações possibilidades de leitura da vida, da sociedade: a mitologia e a psicanálise, o arcaico e o moderno, uma possível interlocução.

Sem dúvida, todas essas transformações trazem para a sociedade contemporânea novos significados, um novo olhar sobre o sujeito, sobre a organização familiar, já que, segundo Enriquez (1999), a sociedade sabe cada vez menos definir o que é permitido e o que não é. Vivemos hoje o efêmero que impossibilita, muitas vezes, sem esse horizonte de temporalidade, construir efetivamente a vida, a própria existência; vivemos, nessa impossibilidade, a negação do desamparo, o emergir de figuras perversas e uma crise, um mal-estar que assola a atualidade e que nos remete à crise de autoridade, ao enfraquecimento do poder do pai e suas ressonâncias. Tais figuras evidenciam a nossa procura constante pela proteção, pelo retorno do pai e revelam ainda a negação do outro, que discutimos páginas atrás.

As perversões contemporâneas aparecem na sociedade de pessoas centradas em si, perversões refinadas, em que a morte do outro não produz marcas; vivemos a emergência de um ser impedido de ser marcado por palavras, que ecoa, como pedra, ou como a ninfa do mito de Narciso, sua palavra, palavras que não se encontram, que não

se combinam, se fecham em círculos, onde o que prepondera é o eu, sobre o nós, sobre as relações. Elas também nos colocam diante da banalização do mal, de sorte que a violência com relação àquele que supostamente pode interditar o meu gozo leva o sujeito a negar a falta e a cometer, desde as pequenas transgressões, até crimes refinados, caracterizados pela frieza e a não aceitação do outro.

A sociedade espetacular de Debord (1983) é conhecida pela emergência de figuras focadas em si, no eu, em detrimento do outro, em que o que importa é que o outro seja sucumbido ao meu gozo, ao meu prazer, faça parte de meu espetáculo. E, enquanto negamos esse outro, continuamos vivendo no mal-estar, continuamos tamponando a falta por versões fictícias de um pai simbólico que mais nos remete ao terrível pai tirânico da horda primeva e, nesse processo narcísico, sucumbimos ao seu poder, sem ao menos percebê-lo, pois somos sedentos por sua proteção.

As perversões e a banalização do mal nos põem diante da falta de engendramento coletivo entre os irmãos e nos levam a pensar que, se a função paterna é estruturante, tanto do psiquismo como dos laços sociais, se ela é o fundamento da civilização e, nessa situação de mal-estar vivemos um momento de crise, dos limites para a barbárie, seria a solução a retomada do poder absoluto do pai? Ou de sua tirania primeva? Existem possibilidades de gerir os laços sociais, em face desse mal-estar?

Neste cenário emergem também outras formas de viver a vida e de constituir-se subjetivamente, formas interessantes emergem a partir do engendramento do sujeito diante do estado de mal-estar, agenciamentos recíprocos marcados pela formação de grupos estratégicos nos colocam diante de novas possibilidades de gestão do social.

Freud, em 1930[1929], deixa-nos sinais de uma possibilidade, quando acredita que a gestão do mal-estar se daria, não pela negação do desamparo e a restituição do poder ao pai, mas sim pela gestão do social, pela gestão dos laços fraternos, que são tomados por Enriquez (2009) como as solidariedades fraternas.

Desse modo, Freud (1930[1929]) propõe que, a partir da gestão dos laços fraternos, sem referência ao pai morto, pensemos nas construções das identidades, que ele crê somente ser possível com a superação do narcisismo das pequenas diferenças, visando à singularidade e não à captura pela homogeneização.

Assim, diante dessas colocações, podemos examinar as possibilidades de pensar a cultura e a civilização a partir de uma (re)leitura da função paterna e dos laços fraternos.

3.4 (Re)pensando a função paterna e os laços fraternos

Ao finalizar *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), Freud encontra uma possibilidade frente ao mal-estar: a gestão dos laços fraternos. Diante do enfraquecimento do poder do pai, o autor entende que os laços entre os irmãos e a gestão do social seriam maneiras de reorganização da sociedade e de evitar que civilização fosse entregue à barbárie. Conforme já mencionamos, Freud escreve essa obra entre 1929 e 1930, em um período no qual o mundo vive o pós-guerra e se depara com a morte, com a destruição. Nesse tempo, Freud atenta para o mal-estar e coloca no texto muitas de suas próprias angústias com relação ao mundo e, quando acena para a gestão do social, para o laço fraterno como formas de dar conta do mal-estar, nos lança um feixe de sua esperança na reconstrução do mundo e na possibilidade de união fraterna, diante da destruição.

Se retomarmos nossas reflexões sobre a sociedade contemporânea e o estado de mal-estar, podemos reconsiderar essa proposta freudiana e perguntar se não estariam nos laços fraternos, na função fraterna, como denominada por Kehl (2000), as estratégias para darmos conta desse estado de mal-estar e do desamparo que toma proporções antes inimagináveis, no contexto atual. Tais colocações da autora nos obrigam a observar a figuração do pai, na contemporaneidade, e as possibilidades levantadas pelos debatedores contemporâneos de Freud, para a gestão dos laços fraternos.

Enriquez (2009) chama de *solidariedades fraternas* essas possibilidades de gestão do social e acrescenta que estas se baseiam em um ideal coletivo, marcado por um projeto social comum, laços assinalados pela solidariedade entre os irmãos. Essas colocações, desde a época de Freud, são tidas como utópicas, tentativas românticas que o conhecimento científico faz para a superação do estado de mal-estar, já que os ideais coletivos são ficcionais e escondem ou a face tirânica de um pai, ou os ideais individuais das pessoas que os constituem. Enriquez (2006, p.7), ao se deparar com tais colocações, afirma: “As sociedades que não sonham são sociedades que morrem”.

Assim, a abordagem do engendramento fraterno, na contemporaneidade, pode ser considerada uma utopia ou um desafio – e é nessa proposta que caminharemos em nossa discussão sobre a função paterna e suas configurações na contemporaneidade.

Como colocamos anteriormente, a era moderna se configurou como um período de grandes transformações em que o enfraquecimento do poder do pai e o contato constante com o desamparo inerente ao sujeito, levaram-nos a buscar diferentes manobras para dar conta desse, emergindo neste contexto novas formas de subjetivação influenciadas pelos imperativos sociais que compunham este estado de mal-estar.

Neste estado de mal-estar, decorrente deste período de transformações na passagem para a modernidade, vivenciamos o desenvolvimento da racionalidade científica e o enfraquecimento do poder do pai, configurando-se um momento de crise. Os momentos de crise colocam-nos muitas vezes em contato com o novo e neste contexto precisamos dar conta da nova situação que se apresenta buscando novas possibilidades de organização. Dessa forma, podemos considerar que o surgimento de um novo conceito, de novas reflexões, sempre propicia certo estranhamento, de modo que pensar no laço fraterno pode nos remeter a uma angústia, a um medo com respeito ao novo. Temos medo dos perigos da pátria e do que ela nos traz de novas possibilidades, é como se estivéssemos fechados em um circuito em que vivemos até hoje o luto da morte do pai e o clamor pela restauração de seu poder.

Ao discutir sobre a função fraterna, Freire – Costa (2000) coloca que esta se apresenta como uma nova possibilidade de pensar as relações no social, porém para que possamos refletir sobre ela primeiramente precisamos dar conta da crise da figura do pai, e do enfraquecimento de sua representação simbólica, em um contexto em que sua figura continua a ser evocada como forma de salvação diante do estado de mal-estar.

O autor faz uma crítica à restauração da figura do pai e salienta que sua demissão aconteceu já na era moderna, de sorte que preservá-lo seria uma prova de que, diante de nosso empobrecimento simbólico, já não conseguimos mais inventar novas metáforas e recorreremos aos ideais passados, procurando reviver na fantasia o que já se passou. Retomar o pai em uma sociedade que, ao longo do tempo, se transformou, seria retomar a nossa orfandade da família patriarcal burguesa e de sua configuração linear; seria negar o momento de fragmentação pelo qual passamos e colocá-lo em uma posição de salvação para a humanidade.

A restituição do poder ao pai seria uma forma de atribuir ao externo a causa de nosso desprazer e, projetivamente, esperar dele a salvação; nessa perspectiva, podemos levantar a seguinte indagação: precisaríamos retomar a Horda Primeva? Ou estamos esperando o novo Cristo? Ou Moisés, o salvador?

Diante destas indagações podemos considerar que no cenário contemporâneo emergem novas formas de viver a vida, de construir a própria existência que nos apontam para uma forma de gestão do social em que o laço da reciprocidade seria o elemento primordial para dar conta desse estado de mal-estar. Na constituição desses novos grupos a figura do pai se faz presente como uma lembrança, uma nostalgia, porém nunca pelo desejo de restauração do seu poder absoluto. Esses grupos se organizam pela existência de um projeto coletivo em que o laço com o outro e o desejo comum são fatores essenciais. Se pensarmos nas organizações desses grupos que emergem na sociedade contemporânea, novas questões se apresentam: se esta possibilidade existe porque continuamos clamando pela restauração do poder do pai? Por que continuamos desejando a proteção desse pai absoluto?

Segundo Figueiredo (2000), precisamos, como grupo de indivíduos, do pai como uma lembrança e nostalgia, mas nunca de sua presença plena, soberana, avassaladora, que lhe confere o estatuto do que detém o poder sobre todas as coisas, sobre todas as ações humanas, o espaço de uma proteção plena. Para o autor, esse pai está conservado de maneira dupla, nas sociedades: na primeira, ocupa o lugar de pai reservado em sua forma sublimada e purificada de pai ético, que se baseia na renúncia dos irmãos e do compartilhamento entre estes do mal-estar da civilização; e, na segunda, como forma fantasmática daquele pai pleno e poderoso, uma onipotência reprimida que cresce em poder e fascínio, com o decorrer do tempo. Dessa maneira, o domínio dessa fantasia leva à diminuição da presença do pai reservado e coloca os irmãos em um apelo constante e nostálgico a esse fantasma, desencadeando um esforço para a reaproximação com esse pai todo poderoso, déspota, chefe da horda.

A cultura que promete e frustra, ao mesmo tempo, coloca-nos diante de um apelo ao retorno desse pai, como se ele fosse um salvador da pátria, e nos leva a desconsiderar as possibilidades de ação cotidiana que a pátria tem. Nesse movimento, esquecemos a ligação existente entre os dois eixos, o eixo vertical relacionado ao poder paterno e o eixo horizontal, aos laços fraternos, ambos interligados; contudo, é o eixo vertical que sustenta as possibilidades de ação no eixo horizontal, o que não exclui as possibilidades de luta pela democracia entre os irmãos.

Além desses fatores, temos medo dos perigos da pátria, medo de que ela seja apenas uma maquiagem do retorno do pai tirânico e temos também um longo caminho a ser percorrido no agenciamento dos laços recíprocos e da possibilidade de vivenciarmos a alteridade. Em todo esse percurso ainda precisamos retomar o outro e sua significação

no processo de constituição psíquica do sujeito, precisamos possibilitar que o outro possa ser olhado e possa olhar, pois é a partir dessa vivência que se configuram os laços de reciprocidade, que podem ser considerados as bases da função fraterna.

Kehl (2000) salienta que a ideia de fátia, na psicanálise, tem a proposta de examinar outros modos de relações do sujeito com o semelhante, que existem no cotidiano, mas que ficam obscurecidos pelo nosso desejo patriarcal. Para a referida autora, os laços entre os irmãos fundadores da função paterna e instituintes, a partir de seu ato, do pai simbólico, bem como da culpa e da civilização, garantem que os irmãos só são iguais, diferentemente do que declaram os ideais de igualdade e fraternidade, quando estão sob o estatuto de filhos, submetidos ao poder do tirânico pai. Quando estes vivem as relações, as diferenças começam a aparecer e a única condição para a elaboração da culpa de ter assassinado esse pai é a lembrança do caráter coletivo do ato. Kehl (2000) ainda ressalta que o individualismo recalca o caráter coletivo dos nossos atos, enuncia a necessidade de restaurarmos essa confiança, um movimento de recuperação da confiança nos laços sociais.

Esse movimento pode ser concebido como ato de irrupção contra o pano de fundo da cultura, mas não como um ato perverso, visando ao bem individual, um ato criativo, revolucionário, no qual o sujeito age com o grupo ou apoiado por ele. Um movimento coletivo diante de um ideal que também se configura coletivamente.

Kehl (2000) acrescenta que, se o mito da Horda Primeva pode nos dizer sobre a constituição psicanalítica da função paterna, é possível observá-lo da ótica dos irmãos e examinar a função do irmão, na constituição dos sujeitos e no engendramento dos laços sociais. Porém, a referida autora ressalta a importância de não confundirmos a função do outro, do semelhante, na constituição do eu, com a função da fátia, na constituição da função paterna, já que os irmãos não são substitutos do pai. A função fraterna emerge como uma possibilidade de gestão do social diante do enfraquecimento do poder do pai, porém ela não é sua substituta, elas se complementam, compõe esse novo olhar que se configura sobre o sujeito e suas relações na contemporaneidade.

Lajonquière (2000) afirma, a respeito de uma função fraterna, que esta não é substituta da função paterna e signo de explicitação de sua falência, uma vez que a função paterna está ligada à inscrição do sujeito no simbólico, na linguagem e, enquanto estes existirem, ela tem sua existência garantida, de sorte que não devemos, em momento algum, imaginar que os laços entre os irmãos seriam um novo organizador substituto do pai e sua representação. Kehl (2000) ainda ressalta que a função do pai

continua viva e operante, mas que a possibilidade de pensarmos nos laços entre os irmãos nos traz perspectivas de alteração dos termos vigentes na lei do pai, para que estas possam contemplar a diversidade da vida social.

Nesse sentido, a proposta de se levar em conta a possibilidade de engendramento fraterno se configura como uma releitura do pacto civilizatório. Para compreendermos a função do irmão e dos laços entre estes, podemos retomar a posição do irmão para a teoria psicanalítica.

Para Freud (1909; 1925[1924]), a posição do irmão é a de um rival, cuja rivalidade estaria baseada na disputa pelo seio materno, abandonado pelo filho com a chegada do irmão mais novo. O ciúme fraterno tem sua base na disputa pelo amor da mãe e, posteriormente, pelo amor do pai em que cada um exige uma exclusividade.

Além da rivalidade na disputa do amor dos pais, o irmão é colocado na teoria psicanalítica como aquele que sinaliza a castração, operando-se, na relação entre os irmãos, a descoberta da diferenciação sexual na infância, como podemos perceber no caso do pequeno Hans, quando o menino sente ciúmes da irmã e deseja que ela morra no banho, vindo depois, ao vê-la sendo banhada, a perceber a diferença sexual.

Lacan (1946), quando analisa o *complexo fraterno*, frisa que o irmão funciona para a criança como um duplo que ameaça a sua identificação imaginária, quanto à sua imagem no espelho; para o autor, o irmão evidencia a diferença na semelhança, colocando a criança diante de um outro que o leva a romper o aprisionamento imaginário de que ele é o único objeto de desejo da mãe e que representa o pai, até o momento em que este entra em cena. O irmão significa a entrada de um outro, no campo narcísico no qual a criança está inscrita, em que o outro é rival primeiramente da própria imagem narcísica construída pela criança.

Em sua abordagem do estágio do espelho, Lacan (1949) assevera que a imagem do corpo do outro é que permite que a criança reunifique seu próprio corpo, antes sentido como despedaçado, de maneira que a imagem do irmão possibilita que ele organize a imagem de seu próprio corpo, a partir dessa relação. Nesse estágio, o autor alude à importância do outro, nesse estágio, e da operação dessa função na constituição do eu, na qual o outro oferece uma ameaça constante.

Kehl (2000) explicita que, quando esses irmãos podem perceber-se diferentes e se apropriar de maneiras diferentes do que foi herdado pela linhagem familiar, a convivência cotidiana permite a quebra de sua ilusão identitária e a sua substituição por um campo de identificações diversificadas. Além disso, a relação entre os irmãos

contribui igualmente para as especulações e brincadeiras sexuais, as quais possibilitam ao sujeito se projetar para fora do triângulo edípico e estabelecer relações de identificação fora do grupo familiar. Para a autora, podemos considerar a função dos semelhantes em três níveis de abstração: o primeiro ligado a constatação da semelhança na diferença introduzida pelo irmão em seu campo narcísico no qual o irmão constitui-se como um objeto que é ao mesmo tempo de ciúme, interesse, ódio e identificação. O segundo relacionado às experiências compartilhadas na adolescência que os levam a relativizar a verdade absoluta da palavra paterna e o terceiro ligado a abertura de um campo de circulação e transmissão de saberes pelos laços entre os irmãos desamparados.

A partir da relação entre os irmãos, vemos nascer os laços de amizade e de reconhecimento e identificação mútua, os quais funcionam como um suporte para a transição da infância para a adolescência. Ao lado desses fatores evidenciados pela autora, podemos perceber, na relação entre os irmãos, a estruturação de laços de cumplicidade. Os laços fraternais nos colocam sobre a possibilidade de união dos irmãos diante do poder do pai e da edificação de projetos coletivos, pela ligação entre eles, porém, para que esse projeto coletivo se estruture, os membros do grupo precisam renunciar à satisfação de seus instintos, aceitando a existência da falta e vivenciando a alteridade.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud aborda a questão da religiosidade em oposição à educação para a realidade, advertindo sobre a necessidade de o homem tomar consciência da necessidade social de uma renúncia pulsional coletiva, ao invés de passar a vida colocando-a em razão de um Deus-Pai, poderoso simbolismo que ordena as relações e representante de um espaço de proteção para o homem, diante do desamparo que se apresenta.

Conforme Lajonquière (2000), desse modo, a função fraterna pode ser concebida como um espaço de razão, como um diálogo entre homens que se identificam como irmãos. Todavia, o autor pontua sobre a fragilidade dessas ligações, já que esta pode ser rapidamente transformada em uma horda paterna, a partir da luta desses irmãos para ocuparem o lugar do pai, ou para obterem a sua proteção.

Figueiredo (2000) também se refere aos perigos dos laços fraternos, uma vez que, por sua fragilidade, estes podem ser capturados e levar assim à exclusão, ao preconceito, à negação da diversidade, transformando-se em verdadeiras gangues que oferecem proteção apenas aos seus irmãos e perigo aos outros, considerados por eles

seus inimigos. Se os fatos assim decorrem, podemos esquecer um engendramento fraterno, pois estaríamos de volta ao tirânico pai representado por um líder carismático, de volta ao ideal coletivo maquiado pelo ideal individual de proteção.

As fátrias têm uma vida curta, se organizam em função de um objetivo e podem se dissolver, formando outras fátrias, que funcionam como um amparo coletivo no qual é possível a reflexão sobre o vivido, acoplando toda uma diversidade. Porém, Kehl (2000) também sinaliza para o perigo, quando tratamos dos laços fraternais, pois eles podem se transformar em círculos fechados de proteção imaginária, produzindo a intolerância e a segregação, cumprindo um objetivo oposto ao inicialmente dado às fátrias.

Diante dos perigos e da fragilidade dessa função, evidenciados pelos referidos autores, devemos considerar a necessidade de alguns cuidados, porque o engendramento fraterno nos diz de um caminho no qual os irmãos se imbuem da construção de um trabalho ético, uma reinvenção do social que viria pela ação política e pelo reconhecimento da alteridade.

A gestão do social, a partir dos laços entre os irmãos, pode ser pensada a partir da possibilidade de relembrar os homens de sua orfandade e de condená-los a reinventar o social, por uma aliança entre eles.

Kehl (2000) assevera que os laços entre os membros do grupo possibilitam o reescrever do pacto civilizatório, na contemporaneidade, visto que a ação coletiva apresenta duas consequências importantes para o sujeito: a diminuição da ameaça da culpa pelo caráter coletivo do ato, como vivido pelos irmãos na Horda Primeva, e a troca de impressões sobre o que foi vivido, contribuindo para a configuração do campo simbólico, pois, juntos, podem questionar os valores e as normas impostos pela cultura. Além disso, os laços fraternos instauram no cotidiano uma certa solidariedade reguladora de tensões, que, além de permitir a diversificação das escolhas, a atualização da linguagem, as pequenas interdições às leis do poder disciplinador, em que a desobediência civil coletiva pode transformar a cultura, se for capaz, pode renovar o pacto civilizatório.

Nessa renovação do pacto civilizatório, para Birman (2000), a dimensão da alteridade é o traço fundamental do laço fraterno, uma vez que o cuidado com o outro, a solidariedade, a ligação libidinal dependem do reconhecimento da falta, implicando a igualdade dos sujeitos e a construção de uma ética do laço fraterno que está subordinada ao desejo dos sujeitos. Para o autor, o engendramento fraterno depende de um trabalho

permanente do sujeito, em que é necessário o esvaziar a pretensão de seu imaginário que ocorre em dois eixos: um, que parte do sujeito para si, e outro, de cada um com relação aos demais, pois, nesse campo, envolvem-se as individualidades e o laço entre elas é o que se coloca em pauta, devendo cada um esvaziar sua pretensão de superioridade com relação aos demais, tocar “corpo a corpo” na autossuficiência que constitui a subjetividade moderna. Ainda conforme o autor, esse traço onipotente, autossuficiente, da sociedade moderna, é o maior obstáculo para a sociedade fraterna. Birman (2000, p.203-204) acrescenta:

[...] A intensificação do desamparo se deve à perda de algumas utopias que fundavam o projeto modernista. Não apenas da utopia revolucionária, mas também dos projetos estéticos de vanguarda. Em tudo isso, foi o desejo, enquanto operador maior do modernismo, que deixou de nortear o imaginário coletivo. Com isso, o ideário fundado na igualdade e no laço fraternal foi balançado nas suas proposições, aparecendo hoje como uma espécie de sonho do passado sem mais qualquer lugar na atualidade.

Além dos obstáculos evidenciados por Birman (2000), o empobrecimento do simbólico e dos referenciais, na sociedade contemporânea, configuram-se como obstáculos para os laços entre os irmãos. Reportando-se a uma pesquisa realizada entre jovens no Rio de Janeiro, Figueiredo (2000) relata que uma porcentagem significativa da população entrevistada considerou a ditadura como o melhor regime político a ser implantado, no Brasil. A partir das repostas dadas por esses jovens, é possível concluir que, diante da perda de referenciais e da ausência de ideais coletivos, de projetos comuns visando ao interesse da coletividade como um todo, somos muitas vezes levados, afoitos por proteção diante de nossa condição desamparada, a buscar o retorno do poder absoluto.

Se pensarmos na efemeridade mencionada por Enriquez (1997), poderemos compreender que, nesse mundo em que os referenciais se empobrecem e que não sabemos ao certo definir o que é permitido e o que não é, encontramos indivíduos perdidos e que, aclamando a proteção, desejam “insanamente” o retorno do tirânico pai.

Nesse sentido, a reconstrução dos laços fraternos e da confiança dos irmãos nos ideais coletivos depende de todo um processo que envolve a vivência da alteridade, a aceitação da falta, a conscientização da necessidade de uma renúncia pulsional e todo um projeto de reconstrução dos referenciais, a partir da solidariedade entre os irmãos.

Para Birman (2000), esse projeto de reconstrução tem como capital simbólico, para lançá-lo como projeto ético e político, um universo de desprivilegiados no qual os agentes sociais fragilizados pelo destino são mais sensíveis aos imperativos do

desamparo que se impõe, dependendo o projeto fraterno, de fato, de figuras sociais que renunciem à pretensão da autossuficiência, cuja base para a reconstrução pode estar na feminilidade. A feminilidade seria a forma de buscar no desamparo a possibilidade de uma potencialidade inventiva, uma vez que ela é marcada pela falta e pode ser considerada a prova de que o sujeito não se basta e que é fadado a buscar no outro aquilo que não tem e não poderia jamais ter.

Por isso mesmo, a feminilidade é exercício do cuidado e da delicadeza com o outro, dado a precariedade de todos. Enfim, seria pela mediação da feminilidade que os laços fraternais poderiam ser catalisados na atualidade, na medida de em que aquela se contrapõe em tudo ao ideal pretensioso da auto-suficiência. [...] Enfim, é do abismo e do desamparo de feminilidade que os laços fraternais podem ser ainda forjados e tecidos de maneira inventiva.(BIRMAN, 2000, p. 206).

Se levarmos em conta que o termo *feminilidade* se liga ao cuidado – e que cuidado, muitas vezes, é referido diante do adoecimento de Eros, do amor, da civilização – é oportuno dar atenção ao que Enriquez (2006) afirma, quando ressalta a importância de atentarmos para o amor, perante nossa condição de mal-estar. O autor entende que é em benefício do amor, fundamento das relações, base da civilização e oposição constante da necessidade, que precisamos renunciar a nossas satisfações para preservarmos a vida em sociedade, e que é ele, em suas mais variadas expressões, que deve nos animar.

Conforme o autor, a fraternidade é algo essencial para as relações e somente se pode fundar a partir do mínimo prazer de estar junto, das dificuldades de se viver diante do princípio do prazer, mas que, quando leva em conta a realidade, pode reconhecer o outro, fazer as coisas juntos, unir-se e construir algo, como Eros e Psique, no mito focalizado no segundo capítulo.

O vínculo social não se construirá a não ser que queiramos construí-lo, e se esse desejo for compartilhado por um grande número de pessoas. O voluntarismo, naturalmente, não é suficiente, mas sem ele nada é possível. A revolução não pode ser feita em um dia, mas se faz todos os dias nas relações cotidianas que mantemos, como já pensava W. Reich. E aí está a entrada para um convívio verdadeiro, a edificação de uma democracia que mereça esse nome, na qual o amor e a alegria estejam e continuem a estar presentes. Resta, pois, trabalhar nesse projeto, tentando afastar as tendências mortíferas (sempre reconhecendo-as, pois a pulsão de morte é sempre operante), e fazer triunfar, tanto quanto possível, o prazer e o amor mútuo. (ENRIQUEZ, 2006, p.7).

A partir destas reflexões sobre o amor como eixo da civilização, podemos considerar que estamos novamente diante de Eros, o astuto menino que, ao emergir como sujeito desejante, vivenciando a alteridade, a interdição, a falta, entrando em contato com o outro, com o desamparo, fez sua escolha, uniu-se a Psique, a alma, e deu continuidade a sua função de unir as pessoas, de permitir que elas, juntas, com base em um laço de reciprocidade, possam construir o social. Eros está doente na contemporaneidade e talvez, se atentarmos para ele, se cuidarmos dele, pelo cuidado com o outro, possamos iniciar um processo de reconstrução do social, pela união entre os irmãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas reflexões apresentadas no decorrer de todo o trabalho, podemos organizar as considerações que finalizam nosso percurso, nesta pesquisa. Diante de nossas indagações sobre a função paterna, no processo de estruturação psíquica do sujeito e suas configurações, na contemporaneidade, que nortearam a organização do estudo e as discussões apresentadas nos capítulos, pudemos perceber que a função paterna pelo olhar psicanalítico se apresenta composta por diversos pais, por diversos momentos em que essa função é exercida.

Para a teoria psicanalítica, o pai é um operador simbólico a-histórico, uma entidade simbólica estruturante do ordenamento psíquico do sujeito. Ao exercer essa função simbólica, o pai ocupa o lugar do representante da autoridade frente à relação mãe e filho, desempenhando o papel de um agenciamento diplomático da realidade. Nessa perspectiva, podemos considerar que o pai é o representante simbólico de um terceiro que faz a mediação do desejo da mãe e do filho, sendo sua função a base da estruturação psíquica do sujeito.

Em nosso percurso, ao refletirmos sobre a função paterna para a Psicanálise, retomamos as ideias de Freud (1913), quando se refere a como se deu essa forma de organização do social, retomando o pai da horda primeva ou primitiva, tirânico homem que exercia o seu poder ciumento, guardando todas as mulheres para si e expulsando seus filhos, quando cresciam. Nesse relato do autor, observamos o pai ocupando o cenário psicanalítico como uma ordem simbólica, resultante do assassinato, pelos irmãos, do pai tirânico e do sentimento de culpabilidade vivenciado por eles, após tal ato. Na tentativa de anularem o ato de terem matado o pai, instituem-se a proibição da morte do totem e das relações incestuosas entre os membros do mesmo clã, como também se dá a instauração dessa figura simbólica ordenadora das relações. Assim, podemos considerar que é nas raízes do totemismo que encontramos o surgimento do pai enquanto função simbólica.

Além desses fatores, a leitura freudiana sobre o pai da horda primeva nos trouxe a possibilidade de pensar as questões que envolvem a ambivalência, no complexo paterno. O pai tirânico da horda primeva, que possuía todas as mulheres, pode ser pensado como aquele em que não há limitação das exigências sexuais, aquele que tem o falo, que levaria os outros a manter uma relação ambivalente para com ele: a inveja por

não ter o que aquele supostamente possui e, por isso, o desejo de matá-lo para assumir o seu lugar. Nesse mesmo movimento, ao ingerirem a carne desse pai, podemos considerar que estes vivenciam uma identificação com o tirano, como uma forma de incorporação de seus atributos e de reforçarem sua identificação com ele. Essa relação ambivalente com o pai é vivenciada pelo sujeito desde o início e tem ressonâncias até a vida adulta, porém, é somente pela condenação desse pai à morte, que este pode ser edificado como Pai Simbólico, como aquele que todos devemos adorar e obedecer. É por causa da culpa pela morte desse pai que temos a submissão dos homens à lei do pai, de uma ordem simbólica que impõe a castração a todos.

Nesse sentido, para que o Pai Real possa ser edificado em Pai Simbólico, este precisa provar que tem o atributo que todos desejam, precisando ser vivenciada uma relação ambivalente com ele: o pai só pode exercer sua função simbólica quando é odiado e admirado.

Diante dessas reflexões, pudemos notar também que o pai é o agente da mediação do desejo da mãe e o filho, ocupando, na teoria psicanalítica, o espaço do pai interditor, que dá continuidade à proibição do incesto, exercendo o papel do terceiro, nessa relação. Para que a interdição se efetue, é necessário que esse pai seja desejado por essa mãe e permita que ela possa destinar o seu desejo para outros objetos que não o filho. Nesse sentido, o pai, enquanto função interditora, possibilita o processamento dos primeiros afastamentos necessários para o desenvolvimento da criança e sua estruturação psíquica. É necessário que o desejo de cada um seja mediado pelo pai simbólico, que propicia a interdição da relação incestuosa entre a mãe e o filho e, assim, a transmissão da lei e da autoridade.

O pai como função simbólica desempenha igualmente sua função na dialética edipiana, na qual, a partir da edificação do pai simbólico, esta vai exercer uma influência no processo de estruturação psíquica da criança. No momento pré-edípico, a criança é o objeto fálico da mãe e é pela via da castração que o pai faz sua entrada na relação, estabelecendo uma relação triangular em que vai se produzir uma identificação fálica com o pai e em que este é edificado em sua função simbólica.

Nesse momento, a criança passa a verificar que o pai assume uma consistência significativa, em face do desejo da mãe, e começa a requestionar sua identificação imaginária com o objeto de desejo da mãe, entrando em um momento de incerteza com respeito ao seu desejo; é essa incerteza que coloca a criança ante a castração proferida pela instância paterna.

Desse modo, conforme a criança vai percebendo a presença desse pai e que este é alguém que tem direito ao desejo da mãe, vai-se construindo uma rivalidade fálica na qual a figura paterna passa a ocupar o lugar de um rival, passando a construir uma imagem do pai como aquele que priva, interdita e frustra de sua satisfação inicial, de sua relação de indiferenciação com a figura materna.

Nesse sentido, é o pai o representante do outro, na relação fusional estabelecida entre a mãe e a criança, de sorte que é quando esse pai exerce sua função interditora que a criança é submetida à lei do pai, o que a coloca em contato com a lei do desejo do outro e que esta pode, por conseguinte, vivenciar a alteridade.

A criança, ao perceber a falta e afastar-se de sua mãe, substitui o desejo de ser o falo da mãe, mantendo a relação de indiferenciação entre eles, pelo desejo de ter o falo, vivenciando uma renúncia do objeto inicial, recalcando seu desejo primitivo e construindo um novo significante para o seu desejo.

Podemos imaginar que é nesse processo de afastamento da figura materna, processado pelo estabelecimento da relação triangular e pela submissão do sujeito à lei do pai, que se estabelece uma importante separação na relação mãe e filho, quando a criança faz a transição de ser o falo da mãe, objeto de desejo e satisfação, para ter o falo, instituindo-se para esta a falta, a incompletude, o desamparo.

É com a vivência que o sujeito passa a ter acesso à ordem simbólica, à linguagem, às leis e à nomeação de seu desejo, colocando o pai em uma outra posição para a teoria psicanalítica, a do que permite o acesso ao simbólico. A partir da interdição efetuada pela instância paterna, o sujeito vivencia uma renúncia simbólica que lhe permite se apropriar de seu desejo e, como sujeito desejante, poder continuar a significar o objeto primordial do seu desejo. É nesse momento que o sujeito pode reconhecer o outro, vivenciando a alteridade, e pode emergir como sujeito desejante.

Em decorrência, a função paterna exerce sua função estruturante a partir da vivência edípica e da interdição da relação mãe e filho, processo em que, pelos amores edípicos e suas vicissitudes, o sujeito negocia sua relação com o falo, com o desejo e a falta. No processo de transição do ser para o ter o falo, o sujeito, ao vivenciar a castração e a renúncia dessa mãe, objeto de satisfação, passa a organizar algumas construções defensivas neutralizadoras da angústia. Tais defesas vão testemunhar as diferentes formas de o sujeito orientar-se, diante da castração proferida pela instância paterna, de maneira que são elas que orientam o processo de estruturação psíquica do sujeito.

Diante da angústia de castração, o sujeito tem três possibilidades de lidar com ela, de acordo com a teoria psicanalítica proposta por Freud e por Lacan: a estruturação perversa, a estruturação neurótica (histeria, neurose obsessiva, neurose fóbica) e a estruturação psicótica.

Pelas reflexões feitas por ocasião da pesquisa, é possível entender que o pai exerce sua função no processo de estruturação psíquica do sujeito e compreender o seu papel, nessas três estruturas, o que nos permite atentar para sua função simbólica.

Nas perversões, a passagem do ser para o ter o falo é marcada por um equívoco com respeito às representações materna e paterna, mantendo uma identificação fálica com seu objeto inicial, não podendo simbolizar a falta e não sendo reconhecida a autoridade simbólica do pai. Nesse processo de estruturação, a lei do pai é denegada, sendo constantemente contestada e transgredida: conservando a relação libidinal com a mãe, o sujeito, nas perversões, mantém-se falicizado primitivamente.

Já nas neuroses, pudemos observar diferentes maneiras de lidar com a instância paterna, caracterizando as diferenças entre as estruturações históricas, obsessivas e fóbicas.

Na histeria, a relação com a função paterna se estabelece por um sentimento de sentir-se insuficientemente amado pela mãe, uma reivindicação constante desse amor interrompido, no qual o pai é colocado como o agente dessa interdição, o frustrador.

Para o histérico, a passagem do ser para o ter o falo é assinalada por uma imagem paterna construída em torno de um pai privador, proibidor e frustrador, passando ele a procurar ser identificado como objeto de desejo do outro, buscando se engajar em situação sedutora para fortalecer sua identificação imaginária com o falo (pela via do outro), pois acredita que padece da falta de ser amado pelo outro. Nesse modo de estruturação, o pai é visto como aquele que o impediu de ser amado, que colocou-lhe o impeditivo de ser o falo, situando-o ainda diante da falta, do não ter o falo.

Assim, na histeria, o pai tem acesso à sua função simbólica, uma vez que é reconhecido pela mãe como aquele que mobiliza o seu desejo, por ser detentor do falo, permitindo a vivência da interdição da relação mãe-filho e se configurando uma relação em que o histérico oscila em aceitar o pai como detentor do falo e de contestá-lo, por crer que este apenas o tem, porque o tomou da mãe. O histérico é aquele que vivencia a falta, porém, ao vivenciá-la, ele reivindica o falo, compondo os chamados militantes do falo.

Os obsessivos podem ser tomados como os nostálgicos de ser o falo, já que estes são sujeitos que se sentiram amados em demasia por sua mãe e investidos como objetos privilegiados de sua satisfação. Na passagem do ser ao ter o falo, o obsessivo se coloca em uma nostalgia de ser o falo da mãe, porque acredita que sua mãe não é completamente satisfeita pelo pai. Dessa forma, na relação triangular são apresentadas ambiguidades quanto ao desejo materno e a criança passa a construir imaginariamente a ideia de que ela pode suplementar a satisfação do desejo da mãe. Nesse sentido, os obsessivos vivem uma nostalgia de ser o falo, em uma instituição ambígua do pai simbólico, para o qual o excesso de amor que esses sujeitos testemunham e sua chamada a suprir o desejo materno induzem na passagem do ser ao ter, a vivência de uma insatisfação e de uma negação de sua identificação fálica. O obsessivo fica preso ao desejo insatisfeito da mãe e à necessidade de supri-lo, o que se constitui como um obstáculo ao seu próprio desejo, não abandonando nunca o desejo de ocupar o lugar do pai e de retornar à sua posição de objeto fálico materno.

Nas fobias, o exercício da função paterna não se dá no âmbito da problemática edípica, mas em um período anterior, da dificuldade de esclarecimento sobre a diferença entre os sexos. Essa dificuldade acarreta um problema de instauração do complexo de castração, no qual esta ocorre pelo vazio significante, pela ausência de significação do desejo materno, o que é decorrente do lugar que o pai ocupa no discurso materno, não encontrando no pai uma significação do desejo materno, da falta materna e não se configurando como a representação de uma instância ordenadora das relações. A ordenação ocorre pelo desenvolvimento dos sintomas em que o sujeito desloca o objeto de angústia do pai para outros objetos.

Nessa perspectiva, nas fobias acontece uma suplência do pai, para o preenchimento do vazio de significação do desejo da mãe, em que, na passagem do ser para o ter o falo, um agente externo exerce a interdição da relação mãe e filho, ocupando o sintoma um lugar de preenchimento desse vazio de significação. Nas fobias, a função paterna é exercida por um objeto externo, deslocado, que tem como função preencher o vazio de significação do desejo materno.

Já nas psicoses, para a compreensão da função paterna, precisaríamos retomar o processo de metáfora paterna, da inclusão do Nome-do-Pai, como significante do desejo da mãe, uma vez que, nestas, ocorre uma forclusão do Nome-do-Pai, uma anulação simbólica do significante que iria substituir o significante do desejo da mãe.

Nas psicoses, há uma abolição da instância paterna, o que a faz fracassar e, diante desse fracasso, o filho não tem acesso ao simbólico. Na estruturação psicótica, ocorre um fracasso da inclusão do Nome-do-Pai, indicando que a quebra da relação mãe fálica – filho-falo é abnegada pela impossibilidade de significação do desejo materno, na figura paterna, na qual o pai simbólico não se edifica como instância estruturante. Na passagem do ser ao ter o falo, a função paterna é abolida, como também a edificação do pai simbólico, mantendo-se a relação de indiferenciação inicial, impedindo a criança de emergir como sujeito desejante, passando a vida condenada a viver, como seu, o desejo da mãe.

Nesse caminho, podemos retomar as diversas posições que o pai ocupa: o lugar de uma instância simbólica responsável pela transmissão da cultura, da lei, da autoridade, e que tem como função mediar o desejo da criança e o da mãe, no qual ocupa o lugar de interditor, privador e frustrador, na vivência edípica, compondo uma das primeiras identificações do sujeito, com base na função fálica e da atribuição de que só ele o supostamente possui, tendo como herdeiros o superego e o ego ideal, o da instância psíquica que, ao ser edificada, permite o acesso do sujeito ao simbólico e à vivência da alteridade, de sorte que este possa emergir como sujeito desejante e possa assim construir as diferentes defesas para sua negociação diante da falta, do desamparo. Nesse sentido, passamos por um caminho em que diferentes funções são exercidas pelo pai, e que nos colocam diante também da ligação dessa função ao individual e ao social.

O pai, além de desempenhar a função da estruturação psíquica do sujeito, no seu processo de desenvolvimento, apresenta-se como a base para a civilização, para a organização do social e dos laços entre os irmãos. Ele é a base de sustentação do pacto social, uma vez que a civilização nasceu pela repressão coletiva de nosso desejo de assassinar e ocupar o lugar do pai. O pai é a ordem simbólica que nos impõe a necessidade de uma renúncia pulsional, a fim de vivermos em sociedade, pondo-nos a interdição do incesto e o estabelecimento de regras de reciprocidade.

Na compreensão dessa dinâmica da função paterna entre o individual e o social, a cultura pode ser pensada como uma construção fundamentada na energia libidinal desviada, que, em alguns momentos, protesta contra a civilização, mas que precisa permanecer desviada em sua renúncia praticamente integral, para que a civilização se mantenha. Dessa forma, o pai, por sua exigência de renúncia para a ordenação das relações sociais, é igualmente a base da consciência da culpabilidade e dos laços sociais

que podem ser considerados os frutos da inibição das tendências sexuais ligadas à vivência edípica.

Nessa perspectiva, outra questão importante se evidenciou ao tratarmos da função paterna e dos laços sociais: a temática do desamparo. Em face do contato com o desamparo, os sujeitos partem em busca da proteção. Assim, o pai passa a ocupar a função do protetor, aquele que simbolicamente protege o sujeito das forças da natureza, mas que, para essa proteção ser conseguida, é necessário que sejam impostos alguns sacrifícios pulsionais como forma de preservação da cultura e da vida social.

Nesse sentido, as religiões podem ser concebidas como uma forma ilusória de se proteger contra o desamparo, no qual a figura de Deus é tida como uma representação dessa proteção, uma projeção do pai infantil que nos protege do desamparo. A religião funciona como um consolo ao homem, diante de sua nostalgia do pai e que responde aos seus desejos mais primitivos de se sentir como uma criança, amada e protegida.

À guisa dessas reflexões, podemos focalizar um outro espaço ocupado pela função paterna: o do fundamento da civilização, a base para a organização social e da vida dos homens em comunidade. Dessa maneira, neste trabalho, o pai se apresentou em diferentes posições, mas todas elas convergem para a posição central ocupada pela função paterna, na compreensão do processo de estruturação psíquica individual e da organização dos laços sociais.

Os mitos e suas narrativas fantásticas contribuíram para apreender as diferentes formas de exercer, ou não, essa função; os pais de Narciso, Édipo e Eros, assim como a relação que estabelecem com essa ordem simbólica, chamaram nossa atenção para a função paterna no processo de desenvolvimento do sujeito, no qual ocorre a estruturação psíquica individual, o estabelecimento do pacto social e sua entrada no processo civilizatório, como também nos possibilitaram levantar indagações sobre as configurações dessa função, na contemporaneidade.

A análise das narrativas mitológicas permitiu-nos, com base em nossa proposta de pensar os mitos escolhidos para o trabalho, em uma alusão ao desenvolvimento psíquico proposto por Freud, refletir sobre a função paterna no processo de desenvolvimento do sujeito, em que ocorre sua estruturação psíquica. Em nossas análises, percebemos que a relação com as figuras parentais tem, desde os estágios iniciais, uma influência na constituição do indivíduo e traz ressonâncias para a relação que este estabelece com a própria existência. Além desses fatores, em nossas análises

pudemos levantar questões que permeiam a contemporaneidade e pensar sobre as configurações da função paterna, nesse contexto.

Assim, na análise do mito de Narciso, aquele para o qual a ordem simbólica do pai não se instituiu, mantendo-se a indiferenciação na relação mãe-bebê, a presença de um terceiro que providencie a mediação da relação de desejo entre mãe e filho se faz necessária desde os estágios iniciais, para que esta possa destinar os seus desejos para outros objetos que não o filho, vivenciando uma relação ambivalente para com ele, de sorte a permitir que ele entre em contato com o mundo externo e dê os primeiros passos no seu caminho de desenvolvimento. A saída da relação de indiferenciação e a entrada na relação triangular dependem da edificação dessa ordem simbólica representada pelo pai e que este possa significar o desejo materno, intervindo nessa relação, colocando o sujeito em contato com a falta, com o desamparo.

Narciso é aquele para o qual esta ordem não pode se instituir, e a não instituição da função paterna não propiciou que se processassem os primeiros afastamentos, tendo como ressonância um mergulho em si mesmo. Impedido de vivenciar a falta, pela negação da falta materna, Narciso se enamora por seu próprio desejo e é aprisionado em si mesmo. Essas dificuldades de afastamento da relação mãe-filho nos indicam uma negação da ordem paterna, uma negação do simbólico, trazendo ressonâncias na constituição subjetiva de Narciso, que não se constrói enquanto sujeito, não possui identidade, sendo condenado a passar a vida fechado, aprisionado nessa relação de indiferenciação.

Narciso é o sujeito da ausência paterna, e o cumprimento de seu destino nos apresenta algumas questões sobre a contemporaneidade, visto que, a partir da ausência da significação da falta e da negação do desamparo, podemos morrer mergulhados em nós mesmos, aprisionados pelo desejo de indiferenciação. Em uma sociedade em que as dimensões de tempo e espaço se perdem e as relações de alteridade de enfraquecem, vivendo um esvaziamento das relações com o outro, podemos virar flores, flores de Narciso, aquelas que não podem viver, se diferenciarem-se da mãe-terra, e que se mantêm em uma relação inicial de indiferenciação, não processando os afastamentos e não dando curso ao processo de desenvolvimento.

Em nossa análise da narrativa mitológica de Édipo, pudemos continuar nossas reflexões sobre o significado da função paterna, nesse processo de desenvolvimento e estruturação psíquica. Édipo, diferentemente de Narciso, é aquele que teve pai, é aquele para o qual a ordem simbólica do pai se instituiu e que pôde diferenciar-se de sua mãe,

dando curso ao seu processo de desenvolvimento. O mito de Édipo nos trouxe ainda o desejo vivenciado pelo sujeito de retomar a posição fálica que ocupa, no início de vida, a necessidade de uma instância interditora dessa relação, além das ressonâncias da vivência da relação triangular.

A função paterna, no estágio edípico, reveste-se de fundamental importância, na estruturação psíquica da criança, pois é pela mediação do desejo da relação mãe - filho que o pai, enquanto instância interditora, abre possibilidades para que o sujeito, a partir da significação do desejo materno, entre em contato com a falta, com o desamparo e possa construir os contornos possíveis, para dar conta do desamparo.

O movimento de Édipo por todo o mito revela a importância dessa separação e do estabelecimento da relação triangular, para que, com a significação do desejo materno, o sujeito possa vivenciar a alteridade, entrar em contato com o outro e olhar e ser olhado por ele, podendo estruturar-se psiquicamente, dando curso ao seu processo de desenvolvimento, produzindo uma quebra necessária na relação mãe-fálica – filho –falo e possibilitando o estabelecimento de novas alianças.

Em nossa análise dessa narrativa, pudemos refletir sobre as configurações da função paterna, no mundo contemporâneo, uma vez que as contradições que se evidenciam na narrativa de Édipo Rei nos colocam diante das diversas possibilidades de negociação que se apresentam e nos mostram também sobre a estruturação psíquica do sujeito, levando-nos a considerar as formas de subjetivação que emergem na contemporaneidade e a questionar sobre como é vivenciada a relação com o pai, nesse contexto.

O mito de Eros e Psique, concebido por nós como o terceiro estágio de desenvolvimento, contemplou a busca da satisfação e a emergência do sujeito como sujeito desejante frente ao contato com a falta. O movimento de Eros, por todo o mito, destaca as possibilidades de diferenciações iniciadas desde a vivência do primeiro estágio, o estágio de Narciso, a passagem pela relação triangular e a vivência da interdição, com a edificação do pai simbólico, permitindo que o sujeito entre em contato com a falta e se estruture psiquicamente, a fim de que possa se apropriar do seu desejo e emergir enquanto sujeito desejante. A partir da análise dessa narrativa, pudemos considerar as possibilidades de novas significações de nosso desejo inicial, como ainda compreender que é essa cadeia de significantes, de novas significações, que constitui o sujeito e que permite que este possa dar continuidade à própria existência.

Os caminhos tortuosos pelos quais Eros e Psique passam, durante toda a narrativa, sublinharam sua evolução e o caminho do contato consigo mesmos como uma possibilidade de olhar para a continuidade de nosso desenvolvimento. Além dessas reflexões, o mito nos colocou diante da entrada do sujeito, já como sujeito desejante, como parte do pacto civilizatório, levando-nos a supor que, após a vivência edípica e o estabelecimento do pacto edípico, o sujeito pode partir para o estabelecimento de um pacto social, em que se inscreve na cultura, aceitando a necessidade de renúncia pulsional necessária para a vida em sociedade, esperando dessa sociedade um retorno que lhe permita a obtenção de vias para sua própria satisfação. Eros, o teimoso e caprichoso menino, é a representação do amor, base da civilização, base dos laços recíprocos estabelecidos entre os irmãos, podendo ser tomado como o terceiro estágio, como a continuidade de nossa vida enquanto sujeito que se apropria do próprio desejo e que vai, a partir da construção de algumas manobras para dar conta da falta, do vazio, dar continuidade à existência. Essa narrativa ainda foi útil para levantar algumas questões sobre o adoecimento de Eros, na contemporaneidade, e sobre outras possibilidades de gestão do social, bem como levantou indagações sobre como se estrutura a relação do homem contemporâneo com o pacto social, com a civilização.

No percurso de nossas análises dessas narrativas, notamos que elas se complementam e sinalizam para a função do pai como algo que parte dos estágios iniciais e tem ressonâncias por toda a vida do sujeito, inscrevendo-se tanto na estruturação psíquica individual como na forma como este vai se relacionar com a sociedade, as diferentes possibilidades de aderir, ou não, ao pacto civilizatório.

Por conseguinte, pudemos retomar igualmente a relação entre Mitologia e Psicanálise, como um campo fértil de discussões sobre a contemporaneidade e suas configurações, porque, nessa retomada, colocamos a Psicanálise para dialogar com as produções culturais de tempos primevos, em uma oportunidade de olhar o humano e sua forma de viver e explicar a vida e suas mais variadas representações. A Mitologia, em sua relação com a Psicanálise, pela contextualização de suas narrativas, favorece o olhar para o mundo e suas variadas configurações.

Dessa forma, em nossas reflexões sobre a função paterna e suas configurações, na contemporaneidade, observamos que a atualidade traz ao nosso olhar novas formas de ser e existir, novas figuras emergem no cenário contemporâneo, como retrato das condições de subjetivação que permeiam o período a que nos referimos.

Com o advento da modernidade e o desenvolvimento da racionalidade científica, vivemos um enfraquecimento do poder do pai, que trouxe ressonâncias para as formas de subjetivação, na contemporaneidade.

Nesse cenário, o pai aparece como uma figura enfraquecida, mas que ainda ocupa o seu lugar, quando pensamos sobre o sujeito e sua constituição subjetiva, como quando refletimos sobre o sujeito e sua relação com o social. O enfraquecimento do poder do pai nos coloca ante um momento de mal-estar, em que muitas vezes a perda de certos referenciais leva o sujeito a construir uma condição narcísica de existência, onde o outro é negado e a alteridade não pode ser vivenciada. Nessas novas maneiras de subjetivação, emergem as compulsões, a drogadição, os delírios em busca de uma perfectibilidade corporal, o consumo exacerbado e a banalização do mal e da violência, como manobras do sujeito para lidar com a falta, com nossa condição desamparada.

Porém, nesse cenário, emergem também outros modos de vivenciar essa falta, de dar conta de nosso desamparo inicial e, nessa condição, surgem, como forma de gestão do social, o sentimento fraternal, estratégias são construídas pelos irmãos diante deste estado de mal-estar. Famílias se reorganizam, pequenos grupos entram nesse cenário, ocupando força política e social, apontando-nos sobre como lidar com esse mal-estar, uma possibilidade de reescrevermos o pacto civilizatório a partir dos laços de reciprocidade e de uma retomada da confiança do sujeito no outro e nas formações coletivas.

Portanto, pelas reflexões proporcionadas por este trabalho, notamos a importância da função paterna, na estruturação psíquica do indivíduo e no estabelecimento dos laços sociais, além das ressonâncias dessa função, no decorrer de toda sua vida. Verificamos também que a função paterna, na contemporaneidade, traz à tona novas formas de subjetivação, novas figuras emergem no cenário contemporâneo, mostrando-nos as manobras do sujeito para lidar com a falta, com o desamparo, colocando-nos diante de um estado de mal-estar para o qual devemos atentar e partir em busca de dar conta dele.

Em todo o caminho deste trabalho, em que objetivamos refletir sobre a função paterna e suas configurações, no mundo contemporâneo, novas questões emergem, sinalizando que esta pesquisa não se finaliza com estas considerações, pois elas trazem também novas indagações. Como pensar as compulsões, na contemporaneidade? O que elas nos apresentam sobre o sujeito contemporâneo? Como esse sujeito estabelece as relações com os objetos? Em que consiste essa busca constante de tamponar a falta, o

desamparo? O que podemos pensar sobre os laços fraternos? Seriam eles uma possibilidade, diante do estado de mal-estar?

O refinamento dos crimes, a violência, a negação do outro nos trazem também a necessidade de reflexões sobre as relações de alteridade, a relação com o outro e a questão da banalização do mal, como um retrato das relações contemporâneas. As presentes questões indicam as novas possibilidades de gestão do social e a necessidade de uma retomada dos laços recíprocos e da confiança do sujeito no outro. Nesse caminho, pensar as configurações dos laços fraternos e toda a amplitude dessa temática se apresenta também como um questionamento, fruto das reflexões que desenvolvemos até aqui.

Consideramos que as reflexões proporcionadas por esta pesquisa não se encerram aqui e que, a cada vez que retornarmos ao texto e a essa problemática, novas indagações, novas questões que permeiam nosso olhar para o pai e sua função, novas questões sobre a sociedade contemporânea, sobre a estruturação psíquica do sujeito e sobre os laços sociais surgirão.

Finalizamos, portanto, nosso trabalho nesta pesquisa, salientando que, a partir dele, acontecem novos desdobramentos, novas questões e que ele não se encerra aqui, significando um passo no caminho de nossos questionamentos sobre a busca do entendimento do sujeito e de suas relações.

REFERÊNCIAS

BASTOS, A.; FREIRE, A. B. O que aprendemos com o autismo acerca das novas formas de subjetividade. In: PINHEIRO, T. (Org.). **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

BIRMAN, J. Laços e Desenlaces na contemporaneidade. In: **A família em (DES) ORDEM. Jornal de Psicanálise** – Instituto de Psicanálise SBPSP. Vol. 40, nº72, jun. 2007.

_____. **Mal – estar na atualidade** A psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Fraternidades: Destinos e impasses da figura do pai na atualidade. In: BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Subjetividades Contemporâneas. In: BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Insuficientes, um esforço ainda para sermos irmãos. In: KEHL, M. R. (Org.). **Função Fraternal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, T. (Org.). **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

BUGNI, M. J. P. Caso Hans: um encontro de Freud com a psicanálise da criança. In: GUELLER, A. S.; LOPES DE SOUZA, A. S. **Psicanálise com crianças**. Perspectivas Teóricas Clínicas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

DARWIN, C. (1875) **A origem das espécies**. Tradução de André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2009.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOR, J. **O Pai e sua função em Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. **Estruturas e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Taurus, 1997.

DURKHEIM, E. **A proibição do incesto e suas origens**. (1898, 1902,1905).São Paulo: Àtica, 2003.

ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. **RAE electron**. [online]. 2006, vol.5, n.1. ISSN 1676-5648. doi: 10.1590/S1676-56482006000100011. Acesso em: 10 jun 2009.

_____. Perda do Trabalho, perda da identidade. In: CARVALHO NETO, A.; NABUCO, M. R. **Relações de Trabalho Contemporâneas**. Belo Horizonte: IRT – PUC Minas, 1997.

_____. **Da Horda ao Estado**: Psicanálise do Vínculo Social. Tradução de Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Das solidões às solidariedades: vínculos sociais contemporâneos em análise. In: XIII COLÓQUIO DE PSICOSSOCIOLOGIA E SOCIOLOGIA CLÍNICA. Conferência em Homenagem a Eugène Enriquez. Belo Horizonte: UFMG, 2009.*

FARIA, M. R. O que é um pai para uma criança? Considerações sobre o caso Hans. **Estilos clin**. [online]. 2005, vol. 10, no. 19 p. 154-161. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141571282005000200009&lng=pt&nrm=iso >. ISSN 1415-7128. Acesso em: 22 jun. 2010.

FIGUEIREDO, L. C. Sobre pais e irmãos – Mazelas da democracia no Brasil. In: KEHL, M. R. **Função Fraternal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará,2000.

FRANÇA, C. P. **Ejaculação Precoce e Disfunção Erétil:** uma abordagem psicanalítica. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

FRAZER, J.G. **Totemismo e Exogamia.** (1910). Buenos Aires: Kier, 1946.

FREIRE-COSTA, J. **O vestígio e a aura:** corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Playdoier pelos irmãos. In: KEHL, M. R. **Função Fraternal.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I a v. XXIII.

_____. (1893/1895). Estudos sobre a Histeria. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. II.

_____. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. III.

_____. (1896). Observações Adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. III.

_____. (1950[1895]). Projeto para uma Psicologia Científica In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I.

_____. (1905[1901]). Fragmentos da Análise de um caso de histeria. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. VII.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. VII.

_____. (1908). Caráter e Erotismo Anal. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. IX

_____. (1909) Duas histórias clínicas: “O pequeno Hans” e o “Homem dos ratos”. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. X.

_____. (1911). Notas Psicanalíticas Sobre um Relato Autobiográfico de um caso de Paranóia (Dementia Paranoides). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XII.

_____. (1913 [1912]). Totem e tabu. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIII.

_____. (1915). O instinto e suas vicissitudes. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV.

_____. (1915) Reflexões para os tempos de guerra e morte In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV.

_____. (1916[1917]). Conferências introdutórias sobre Psicanálise. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XV, XVI, XVII.

_____. (1917). Conferências XXI – O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVI.

_____. (1917). Conferências XXIV – O estado neurótico comum. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVI.

_____. (1920). Além do princípio do prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII.

_____. (1921). Psicologia de Grupo e Análise do Ego. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII.

_____. (1923). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas**

Completas de Sigmund Freud. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX.

_____. (1924[1923]). Neurose e Psicose. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX.

_____. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX.

_____. (1925 [1924]). Algumas conseqüências psíquicas da diferenciação entre os sexos. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX.

_____. (1925 [1924]). Sobre a dissolução do Complexo de Édipo. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIX.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI.

_____. (1927). Fetichismo. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI.

_____. (1930[1929]). O mal estar na civilização. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI.

_____. (1931). Sexualidade feminina. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI.

_____. (1933 [1932]). Feminilidade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXII.

_____. (1933[1932]) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXII.

_____. (1933[1932]) Porque a guerra? In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXII.

_____. (1938) Breves Escritos. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

_____. (1938) A clivagem do eu nos processos de defesa. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

_____. (1939[1934-1938]). Moisés e o Monoteísmo: três ensaios. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

_____. (1914- 1916) **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos. Tradução e Notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HASHIMOTO, F. A representação da figura do pai. In: _____. **Vivências de perdas em uma empresa familiar**. Tese (Livre Docência) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista (UNESP). Assis, 2005.

HERGOZ, R.; SALZTRAGER, R. A formação de identidade na sociedade contemporânea. In: PINHEIRO, T. (Org.). **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **A fátia órfã**. São Paulo: Olho D'Água, 2008.

_____. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Existe a função fraterna? In: _____. **Função Fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KRISTEVA, J. **As novas doenças da alma**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

LACAN, J. (1958) **O seminário livro 5** - As formações do Inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. (1956-1957) **O seminário livro 4** – A relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. (1955-1956) **O seminário livro 3** –As psicoses. Rio de Janeiro: Zahar,1990.

_____. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar,1998.

_____.(1946) **Os complexos familiares na formação do indivíduo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LAJONQUIÈRE, L. Psicanálise, modernidade, fraternidade – Notas introdutórias. In: KEHL, M. R. **Função Fraternal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de Psicanálise**. Trad. Pedro Tamem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASCH, C. **Cultura do narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MEZAN, R. **Interfaces da Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Freud Pensador da Cultura**. São Paulo: Brasiliense,1985.

_____. **Freud Pensador da Cultura**. São Paulo: Companhia das Letras,2006.

PARKER, R. **A mãe dividida**: a experiência da ambivalência na maternidade. Tradução de Alice e Doralice Xavier de Lima. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

PELLEGRINO, H. Pacto Edípico Pacto Social. In: PY, C.A. **Grupo sobre grupo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

RESENDE, A. M. A investigação em psicanálise: exegese, hermenêutica e interpretação. In: SILVA, M. E. L. (Coord.) **Investigação e Psicanálise**. Campinas: Papirus, 1993.

ROUDINESCO, E. **A família em Desordem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SMITH, W. R. **Religion of the Semites**. (1894).

VANIER, Alain. Temos medo de quê? **Ágora (Rio J.)**. [online]. dez. 2006, vol. 9, no. 2, p.285-298. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982006000200009&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1516-1498. Acesso em 11 jul. 2009.