

A PSICANÁLISE É O QUE REINTRODUZ O NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA*

Rosa Guedes Lopes

Mestre e doutora em Teoria Psicanalítica/PPGTP/UFRJ; membro da Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo; psicanalista, aderente da Escola Brasileira de Psicanálise — Seção Rio de Janeiro; professora da Faculdade de Psicologia da Universidade Estácio de Sá e do curso de Especialização em teoria psicanalítica e prática clínica institucional da Universidade Veiga de Almeida.

RESUMO: Lacan define a tarefa da psicanálise como sendo a de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica. Procura-se demonstrar o que esta definição quer dizer. Para isso, analisa-se a introdução do conceito de Nome-do-Pai como a formalização lacaniana do mito edípico com o qual Freud conceituou a realidade psíquica. Em seguida, percorrem-se as vias do progresso deste conceito bem como as descontinuidades sofridas por ele no primeiro ensino de Lacan.

Palavras-chave: psicanálise, sujeito da ciência, Nome-do-Pai, realidade psíquica, Édipo.

ABSTRACT: Psychoanalysis is what reintroduces the Name-of-the-Father to scientific consideration. Lacan defines the psychoanalysis' task as the one to reintroduce the Name-of-the-Father to scientific consideration. This text aims at demonstrating what this means. In such attempt, it examines the concept of the Name-of-the-Father as a lacanian formalization of the Oedipus myth with which Freud defined psychic reality. Following this, it takes the ways of progress as well as the gaps this concept suffered in Lacan's first teaching.

Keywords: psychoanalysis, subject of science, Name-of-the-Father, psychic reality, Oedipus.

* Este trabalho integra a pesquisa da tese de doutorado em teoria psicanalítica "O desejo do analista e o discurso da ciência", desenvolvida no PPGTP/IP/UFRJ e defendida em 2007, sob a orientação da profa. Dra. Tania Coelho dos Santos, com o fomento da Capes.

Nos anos 1960, Lacan definiu a psicanálise como “o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (1998, p.889). Esta definição tem como suporte uma equação: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p.873). Segundo Milner (1996, p.32), a expressão “sujeito da ciência” é uma interpretação lacaniana comprometida com a particularidade do surgimento da ciência moderna tal como Koyré a formaliza. Para esse autor (1991, p.12), o advento da ciência moderna se refere à passagem do cosmo fechado e ordenado hierarquicamente a um universo infinito e homogêneo, sendo o efeito do corte¹ efetuado por Descartes em relação ao saber da tradição antiga e medieval.

Desembaraçada da submissão aos desígnios de Deus, das ideias obscuras e confusas da tradição e dos sentidos, a verdade se relaciona apenas à razão. A ciência moderna requer a geometrização analítica do pensamento, o pensamento despido de todas as suas qualidades sensíveis. O “pensamento sem qualidades” (MILNER, 1996) é o princípio da nova ciência, enquanto o universo infinito e sem hierarquia é o da nova cosmologia. Há um sujeito que corresponde a esta estrutura. Lacan o nomeou sujeito da ciência. Este sujeito não se reduz às qualidades que o tornariam uma individualidade empírica, psíquica ou somática (MILNER, 1996). Do mesmo modo, não se adequa às propriedades qualitativas de uma alma, pois “não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo”. Além disso, também não condiz com as propriedades formais, imaginadas constitutivas da subjetividade como tal. Ele “não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência” (MILNER, 1996, p.33). É um sujeito sem qualidades, ou seja, um sujeito reduzido a uma equação: *penso, sou*.

Freud (1933 [1932], p.194) considerou que o ideal da ciência é um “projeto, cuja realização é relegada ao futuro”, ou seja, uma ciência ideal. Se consentiu em alinhar a psicanálise à *Weltanschauung* científica, e não à religiosa ou filosófica, foi por acreditar que só a ciência permitiria ao homem examinar o seu campo perceptivo com maior rigor. O pensar científico procura evitar as paixões individuais, interroga o campo da percepção, adquire meios de expandir esse

¹ O termo “corte” advém de corte epistemológico, conceito fundamental da epistemologia de Bachelard. Ele designa as rupturas ou as mudanças súbitas ocorridas na história da ciência e explica porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (Canguilhem, 1977, p.15). Ao privilegiar o corte Koyré se alinha à tese bachelardiana de que o progresso científico progride por descontinuidade e não pela sucessão dos fatos. Situar o ponto de ruptura entre o antigo e o novo é condição para mostrar porque, “sob o nome habitual, perpetuado por inércia linguística, se encontra um objeto diferente” (Canguilhem, 1977, p.25). Para Koyré, o gesto de Descartes de alçar a dúvida à categoria de método de obtenção de conhecimento rompeu com a episteme antiga e, simultaneamente, fundou a ciência no sentido moderno (Koyré, 1991, p.12).

campo através de equipamentos mais precisos que os órgãos sensoriais, constrói métodos, controla variantes (FREUD, 1933 [1932], p.207). Porém, Freud contestou a total objeção da ciência à ilusão. Não se pode fazer demasiada oposição ao que é estrutural. As ilusões são realizações de impulsos de desejo e compõem *Weltanschauungen* que se situam “entre os desejos ideais dos seres humanos” (Idem, p.194). Tanto as ilusões quanto as exigências éticas, base das religiões, têm papel estrutural na atividade mental humana porque se originam no sentimento de desamparo infantil permanente na vida adulta quando da confrontação do homem com o mundo. Do pai protetor da infância restam traços mnêmicos que, na vida adulta, se tornam o suporte da crença em Deus e da certeza do seu amor. Se, na infância, o amor decorria da obediência às exigências restritivas quanto aos desejos incestuosos relativos aos pais e irmãos, na vida adulta, estas restrições devem ser estendidas à sociedade. A religião propicia o reencontro do homem com a figura de um pai protetor, onipotente e idealizado quanto ao seu poder e à sua sabedoria. Trata-se, afirmou Freud, de uma “expressão psíquica” adquirida na infância, cujo desaparecimento é impossível (Idem, p.201). Portanto, o sujeito do inconsciente é o que resta recalcado sob o sujeito da ciência. É por esta razão que Freud (Idem, p.195) afirma que a obstinação da ciência em direção à abstração completa e sua exigência de separar “do conhecimento tudo o que é ilusão e o que é resultado de exigências emocionais” deixa “abertos os caminhos que levam à psicose”. É na psicose que as palavras são tratadas como idênticas às coisas (FREUD, 1915, p.232-233).

Os mitos freudianos sobre o pai — Édipo, o pai da horda primitiva e Moisés — enquadram a fantasia inconsciente unindo o desejo à lei. Concebem o gozo como impossível ao sujeito e o desejo, como vontade de alcançar a exceção situada além do princípio do prazer. Eles reproduzem a posição subjetiva moderna — o mito de Édipo, por exemplo, mostra o sujeito dividido entre o saber e a verdade, tal como o sujeito da ciência. Entretanto, revelam o que o discurso da ciência recalca: o desejo de ser exceção. Isso permite afirmar que é impossível produzir um sujeito sem qualidades. O sujeito não corresponde ao homem universal idealizado pela ciência. Ele é necessariamente sexuado como homem ou mulher. Não se pode banir toda a ilusão do campo do conhecimento porque tudo que se refere ao sexo (a fantasia, o desejo, o inconsciente e o sintoma) se comporta como um obstáculo a essa pretensão.

Esta introdução justifica uma tese: com a invenção da psicanálise, Freud expande o campo da razão científica porque reinsere nele a realidade psíquica como o que faz obstáculo ao ideal da ciência (LOPES, 2007). O mundo moderno foi instaurado pela cisão entre a crença e a razão. O advento da ciência moderna privou o universo simbólico do sentido cosmológico, introduziu a perda da causa e a homogeneização da diferença sexual. A teorização dos complexos de

Édipo e de castração, por Freud, devolve ao campo da ciência tanto o sentido sexual recalçado como as diferenças sexuais e geracionais. A ascensão da razão promoveu a morte de Deus no mundo. Sem o amparo do sagrado, o pai se torna um representante leigo da lei, um semblante separado do real. Por esta razão, Lacan (1953/1980, p.50) pôde afirmar, já no início dos anos 1950, que o pai se situa entre a degradação e a mestria moral que institui a dimensão das relações humanas fundamentais. Sua figura não se encaixa em sua função. O pai nunca está à altura da causa, nunca está à altura de Deus. O complexo de Édipo freudiano e sua formalização lacaniana, pela função paterna, já se escrevem sobre o pano de fundo da decadência do pai.

O Nome-do-Pai é um conceito que atravessa toda a obra de Lacan de modo descontínuo. Por isso, sua abordagem exige examinar como a função paterna é especificada em cada momento. O objetivo deste texto é explicar o surgimento e o desenvolvimento do conceito de Nome-do-Pai no período que Miller (1999) denominou “primeiro ensino” de Lacan para esclarecer, em seguida, o que significa reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica (LACAN, 1998, p.889). Como bússola para situar as passagens conceituais em jogo nesse percurso, escolhi os paradigmas do gozo estabelecidos por Miller (1999).

ANTECEDENTES DO CONCEITO DE NOME-DO-PAI

O Nome-do-Pai é um conceito contemporâneo ao *Seminário 3* (LACAN, 1955-56/1988), mas com antecedentes na obra de Lacan. Em “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, sob o termo “imago do pai” (1938/1987), Lacan enuncia uma ordem diferente de todas as fantasmagorias mortíferas experimentadas pela criança na função materna, cujo dano é reparado pela função paterna. Enquanto identificação, ela impede o desejo incestuoso. Mas, como sublimação, produz uma outra forma de satisfação no lugar do valor sexual obtido com o recalque. Além disso, regula a maturação sexual e instaura a verticalidade das relações e a dissimetria dos gozos, posicionando-se como relé entre o privado e o público.

Em Freud, a satisfação pulsional pode ser encontrada pelas vias do recalque, mas também é observada nas fixações pulsionais, cuja satisfação é autoerótica. A pulsão nasce nas zonas erógenas do corpo, onde o gozo ainda não está submetido à lógica fálica ou às identificações sexuadas que surgirão após o complexo paterno. Por essa via, o inconsciente é ato, é compulsão à repetição, limite do inconsciente interpretável (SANTOS, 2002). O ensino de Lacan problematizou este resíduo da obra freudiana através das relações do significante com o gozo e o formalizou na seguinte questão: como tratar da pulsão quando ela comparece como exigência desmedida de trabalho?

Nos anos 1950, Lacan introduziu o registro simbólico como responsável pela constituição de “uma dimensão distinta da experiência analítica e uma ordem própria de existência” (1954-55/1988, p.44). Com Lévi-Strauss, ele demonstrou que o sujeito é suscetível de um cálculo, podendo ser reduzido a uma fórmula significativa. O sujeito da psicanálise tem afinidade de estrutura com o real da ciência moderna e com o sujeito cartesiano. O exame do cogito mostrou que a dúvida metódica funda um sujeito sem qualidades, cuja existência é um produto do puro ato de pensar. Nesse sentido estrito, é possível dizer que sua existência depende da razão (*res cogitans*), da dedução lógica, e não do fato empírico de gozar de um corpo (*res extensa*). No entanto, Lacan demonstrou o que o símbolo decompõe, organiza e dialetiza: as relações de parentesco, os laços libidinais decorrentes da união de dois corpos sexuados. Assim, ao reintroduzi-los na consideração científica, a psicanálise freudiana revelou ser impossível separar a relação original entre o corpo sexuado e a linguagem.

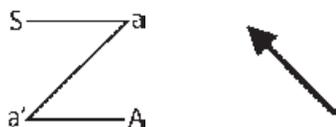
A primeira formalização lacaniana da função paterna freudiana é estruturalista. Isto permitiu: separar os registros real, simbólico e imaginário, indistintos em Freud; situar o plano simbólico (desejo do Outro) como transindividual; localizá-lo como objeção ao imaginário; identificar o inconsciente freudiano ao simbólico (discurso do Outro) situado em oposição às resistências do ego; opor o campo do Outro (A) ao campo das relações imaginárias (a), garantia de laços verticais e dissimétricos; reduzir o sujeito aos elementos lógicos que enraízam a determinação subjetiva como puro pensamento, que precedem e garantem a existência ligada à fórmula ordenada S_1-S_2 ; inscrever o Nome-do-Pai no simbólico como instância pacificadora em relação às armadilhas do imaginário e responsável por ordenar um universo de sentido através dos vínculos sexuais entre significante e significado.

O NOME-DO-PAI NO PRIMEIRO ENSINO DE LACAN

O primeiro ensino de Lacan compreende o intervalo entre os Seminários 1 e 10 e inclui uma série de movimentos teóricos importantes, organizados em três paradigmas relativos ao conceito de gozo: a imaginarização do gozo, a simbolização do gozo e o gozo impossível (MILLER, 2002 e 1999).

O paradigma da *imaginarização do gozo* opõe o imaginário ao simbólico. Esta oposição situa a ordem necessária à abordagem da existência humana e localiza o trabalho psicanalítico em um plano radicalmente distinto do da comunicação e das relações intersubjetivas: o plano da linguagem. Se o lugar do analista não é simétrico ao do analisando, ele deve se orientar pela dissimetria estrutural entre as relações intersubjetivas, que Lacan (1954-55/1987) formaliza no Esquema L, distinguindo o sujeito do inconsciente (dependente da ordem simbólica) e o eu

(lugar das fixações libidinais). Este esquema demonstra que o plano simbólico, com suas leis, funciona para além do imaginário, razão pela qual o eixo a - a' (campo do gozo) é o lugar da libido freudiana.



A “fala verdadeira” se localiza no eixo $A \rightarrow S$ e justifica a ênfase de Lacan na satisfação simbólica encontrada pelo sujeito nas decifrações da fala. Mas isto não esgota todo o impasse freudiano sobre como tratar a satisfação pulsional excluída do circuito da fala e explicada pelas relações de intensidade. Por isso, Lacan mostrou que, ao se dirigir ao Outro, o sujeito atinge os outros especulares (a , a' ...) abrigados no espelho simétrico no qual os objetos se organizam (1954-55/1987). Dois tipos de satisfação são, então, isolados: uma satisfação imaginária, originada das fantasias, da libido e das pulsões. Para Freud, ela é engendrada pela aderência da libido, já Lacan a situa na inércia própria à linguagem. A outra satisfação seria propriamente simbólica, onde está o reconhecimento do desejo do Outro (MILLER, 1999, p.88).

Este paradigma implica um equívoco. O domínio do imaginário pelo simbólico demonstra a anterioridade do segundo em relação ao advento do sujeito, evidenciando a equivalência entre o sujeito da psicanálise e o da ciência moderna. No entanto, a “pureza do simbólico” em Lacan acaba por localizar o imaginário (lugar da libido em Freud) fora do simbólico. Isto traz um problema: exclui a referência ao gozo do corpo (MILLER, 1999, p.89). Se Lacan transcreveu o conceito freudiano de desejo sexual em termos de relações entre pulsão e linguagem, o que fazer com a libido enquanto afeto que não se reduz a um sinal no ego? O que fazer com o que não se conecta ao campo da fala? É possível pensar o campo do imaginário fora do corpo unificado imaginariamente no espelho do Outro? (LACAN, 1954-55/1987).

A ordem simbólica repara o dano imaginário (a diferença entre a experiência do corpo próprio fragmentado, vivida pelo sujeito, e a unificação experimentada por meio da imagem). É o operador que indica o caminho da satisfação substitutiva e instaura as diferenças sexual e geracional. Neste sentido, equivale à função paterna: se a fantasia é o laço que articula transitivamente o eixo a - a' , só a ordem simbólica pode sobrepor-se a este eixo e responder pela consistência, articulação e regulação do que está em jogo no laço imaginário.

Neste sentido, o paradigma da *significatização do gozo* se mistura ao da *imaginarização*, completa-o e domina-o progressivamente. Prova que o imaginário não tem uma existência em si (MILLER, 1999). Sua consistência e articulação são

simbólicas. O sujeito desfruta de uma satisfação jubilatória quando encontra sua imagem unificada no espelho, mas o plano do espelho corresponde ao campo da linguagem (A). Portanto, a imagem unificada que conforma o sujeito e seus semelhantes é suportada pelo campo do Outro. Nesse sentido, o plano do objeto é um plano dividido: há um objeto relativo à imagem do outro unificado (semelhante) e há um objeto de natureza libidinal que, por isso mesmo, não tem imagem especular, razão pela qual será situado como causa do desejo (LACAN, 1962-63/2005).

Referir o campo da pulsão ao da linguagem implica passar do gozo libidinal (a), imaginário, à palavra, campo do simbólico. Ao ultrapassar as qualidades sensíveis para alcançar a lógica formal, o significante reduz as intensidades do gozo à sua estrutura. Se até aqui a transferência podia ser imaginária, agora prevalecem suas coordenadas simbólicas. Portanto, para que o trabalho analítico alcance a relação do eu com o Outro e dê lugar ao sujeito do inconsciente, é preciso que o analista falte como par imaginário do sujeito. Formalizado com as ferramentas do discurso da ciência (extração das estruturas lógicas que se opõem ao ilusório e ao sensível), o lugar do analista tem a mesma estrutura da ordem simbólica. Mas o andamento do ensino de Lacan acentuará, tal como Freud, que é impossível desvincular o corpo e a linguagem. O simbólico é contaminado pelo imaginário, lugar da ilusão.

No Seminário 2, Lacan conceitua o gozo como imaginário, mas fornece as bases necessárias à sua passagem ao significante. A “ordem simbólica” traduz os planos materno (mortífero) e paterno (regulador e sublimatório), distinguidos em 1938. A libido decorrente do gozo encarnado nas fantasias derivadas da figura materna é localizada, agora, no imaginário. A função paterna é definida como barreira ao gozo experimentado pelo sujeito antes do domínio da fala. Tornar o gozo significante é fazê-lo passar do campo dos mitos e das intensidades à ordem simbólica. Como consequência, evidencia-se cada vez mais o descentramento do eu em relação ao sujeito do inconsciente, o plano da satisfação é reduzido ao simbólico e o gozo fica limitado ao período pré-edípico, razão pela qual deve ser barrado pela função paterna enquanto universal.

Entretanto, o caráter universal do simbólico é paradoxal. De um lado, nada garante a universalidade dos seres humanos. De outro, a formação de um sistema simbólico qualquer é, como tal, universal (LACAN, 1954-55/1987, p.47). Se a experiência humana de apreensão do objeto é sempre da ordem de uma miragem, a percepção precisa da nomeação para estruturar-se como tal. A nomeação do objeto responde à dimensão temporal, constitui “um pacto [não incestuosos] pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto”. Mesmo antes da fixação da imagem própria do sujeito, a nomeação constitui o corpo pelo significante (LACAN, 1954-55/1987, p.214-216, 230).

O conceito de Nome-do-Pai ainda não existia na época do Seminário 2, mas sua função se faz presente no pacto que possibilita o laço social entre os seres humanos. Sua referência é o eixo simbólico. A formalização deste conceito, a partir do Seminário 3, irá localizá-lo como um significante pertencente ao tesouro dos significantes (A), mas que ocupa um lugar de exceção.

O conceito de Nome-do-Pai nasce paradoxal: é um significante entre outros, mas, para fornecer ao desejo o caminho para outras possibilidades de satisfação, precisa estar em posição de exceção. Como um significante do conjunto pode ser, ao mesmo tempo, a exceção requerida para fundar e garantir a função “todos os”, necessária à existência do conjunto? Este é um problema lógico que interroga a natureza do conceito de Outro. Em 1938, o declínio da função paterna fomenta a neurose contemporânea e sua ausência na estrutura familiar fomenta a psicose. Isso mostra que, nesse momento, o Outro que contém o significante do Nome-do-Pai não se separa da figura do pai de família. Porém, quem encarna essa função já comparece, até certo ponto, separado de seus suportes. Se o pai sempre se apresenta carente, então, o complexo edípico é “correlato de uma estrutura social” (MALEVAL, 2002, p.74). Isto permite afirmar que o Nome-do-Pai confunde-se com o patronímico.

No que se refere à teoria lacaniana da constituição subjetiva, os anos 1950 comportam uma substituição importante em relação aos anos 1940: a da primazia das imagos (inconsciente estruturado por imagos) pela primazia da linguagem (inconsciente estruturado pela linguagem). A função paterna sai do regime das imagos para o do significante, em que o pai é uma encarnação precária de Deus. O termo original em francês para o Nome-do-Pai (*Nom-du-père*) carrega consigo um equívoco que vincula lei e religião. A homofonia presente entre as palavras *nom* (nome) e *non* (não) faz da função do “nome” na nomeação um equivalente da função do “não” na proibição. O fundamento da lei ecoa: “[...] a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento [...] daquilo que a religião nos ensinou a invocar como Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p.562). A proibição assegura uma ordem no simbólico porque a função paterna se sobrepõe ao simbólico. Daí decorre seu caráter universal e alteritário capaz de submeter e transcender as relações imaginárias.

Como o Nome-do-Pai opera para moderar e pacificar as trapaças e os enganos oriundos do imaginário? Sobreposto à ordem simbólica, ele ordena o universo do sentido que determina o mundo das coisas ao instaurar as leis que dão a razão pela qual o significante se ancora ao significado. A consistência do símbolo é indispensável à inserção do sujeito na ordem das trocas coletivas e o que justifica que o inconsciente tenha inspiração nas *Estruturas elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 1982). A localização do significante paterno em uma posição primordial liga a paternidade à morte — “[...] o verdadeiro pai, o pai simbóli-

co, é o pai morto” (LACAN, 1998, p.472) — e instaura a lei, pois a herança se transmite por um nome separado da voz que o enuncia.

“Totem e tabu” (FREUD, 1913 [1912-13]) é a referência fundamental de Lacan em relação ao Nome-do-Pai: o assassinato do pai “é o momento fecundo da dívida através da qual o sujeito se liga à vida e à Lei” (LACAN, 1998, p.563). Mas a teoria do significante guarda o correto distanciamento em relação ao mito — o significante é, em sua essência, responsável pela morte da coisa — e abre espaço ao desvelamento da estrutura. As imagens do mito freudiano permitem a Lacan extrair a estrutura que une o desejo à lei. Para Maleval (2002, p.78), as teorizações iniciais de Lacan sobre o Nome-do-Pai situam-no como um significante: a) inerente ao campo do Outro; b) portador de uma interdição sobre o gozo primordial; c) gerador de uma culpabilidade originária; d) instaurador de enlaçamentos essenciais e, e) simultaneamente, um elemento difícil de conceber por estar vinculado, em essência, a uma questão de fé, a uma palavra que o nomeia como autêntico — “não podemos jamais saber o que é o pai. [...], é uma questão de fé” (LACAN, 1968-69/2008, p.152).

Segundo Coelho dos Santos (2004, 05/05/2004), a questão da incerteza da origem sobre o pai indica que ele é uma atribuição significante. Dizer que o pai é aquele nomeado como tal é uma vertente inovadora em relação a Freud: a descoberta de que o plano da sexualidade, pulsional, tem relações com a linguagem. Só uma concepção estrutural permite destacar, do pai real, a sua função simbólica de significante no discurso (COTTET, 1989, p.54). Valorizar o pai como nome é valorizar a palavra que nomeia. Isso envolve uma crença e também uma questão sobre a garantia da nomeação. O gesto que nomeia e a crença que acolhe a nomeação supõem um terceiro termo entre o nomeante e o nomeado. Se, por um lado, o pai é Outro porque não é da ordem da natureza, por outro, sua nomeação como pai supõe um Outro que garanta a veracidade da palavra que o nomeia como tal. Ser simultaneamente o Outro nomeado e o representante do Outro que garante a nomeação, não é essa a estrutura que permite afirmar, tal como Freud, que a crença no pai tem a mesma natureza da crença em Deus? “Só crê em Deus aquele que crê que, por meio de uma palavra, se possa dar testemunho de uma verdade” (SANTOS, 2004, 5/5/2004).

A ordem cosmológica era o eixo do mundo medieval. A palavra de Deus ancorava o objeto ao seu lugar, o gozo ao significante e, assim, tornava a verdade relativa ao sagrado, dependente da fé, preservando a relação do sujeito com o campo da enunciação. O campo do saber era dependente da transmissão das experiências dos antecessores e engendrava a sucessão geracional. Nesse sentido, reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica significa restituir o peso sagrado da palavra baseada na fé do sujeito naquele que nomeia. Isto só é possível se, na cultura, o pai ocupar um lugar simbólico equivalente ao de Deus.

É exatamente isso o que significa afirmar que, de início, a função paterna em Lacan coincide com a primazia do simbólico. Ela superpõe dois eixos — o antropológico (a passagem da natureza à cultura, a sociedade, a família e a tradição) e o linguístico (a pulsão, as estruturas de linguagem e o significante). O pai é ao mesmo tempo o Outro das leis da natureza e da cultura e o Outro que garante a verdade. “A Lei primordial [...] é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento” (LACAN, 1998, p.278). No lugar de abrir à dimensão mítica, o conceito de Nome-do-Pai restitui a dimensão estrutural, situada para além das interpretações culturalistas e religiosas. Este recurso é a chave que permite a Lacan decifrar a obra freudiana (COTTET, 1989, p.54).

O conceito de Nome-do-Pai no *Seminário 3* dependeu da extração, por Lacan, de duas teses essenciais: a da forclusão do significante masculino primordial (através do caso Schreber) e a do pai como função de capitonagem (MALEVAL, 2002, p.74-75, n.5). Como designador do que encarna a lei no campo do simbólico, a função do Nome-do-Pai distingue em definitivo a operação do recalque e a que produz a psicose. A expulsão primordial de um elemento que, simultaneamente, afirma a própria ordem simbólica e permite o acesso do homem à realidade é uma operação diferente da que afeta o significante que encarna a própria lei simbólica. Retornado deste modo, o “Nome-do-Pai torna-se o operador da constituição subjetiva” que evidencia a descontinuidade entre as estruturas subjetivas (SANTOS, 2004). A extração do mecanismo psíquico específico permite identificar o próprio mecanismo a uma posição subjetiva referida à castração.

A formalização mais precisa do conceito de Nome-do-Pai no primeiro ensino de Lacan é a metáfora paterna, que realiza a substituição do lugar da mãe pelo pai como símbolo (ou significante) e produz a simbolização primordial do lugar da mãe pela criança. Para isso, é preciso que a criança tenha podido inscrever, num momento prévio ao advento da metáfora paterna, a oposição entre a presença e a ausência da mãe. Este passo é essencial para afirmar o desejo da criança (porque lhe abre a dimensão imaginária do que a mãe pode desejar para além da própria criança) e para operar um deslocamento quanto ao objeto do desejo, que se torna objeto do dom de amor.

A simbolização primordial depende da mãe inscrita na ordem simbólica e do falo instaurado como objeto do seu desejo. Pela identificação a esse objeto a criança terá acesso ao falo. Como exceção à ordem simbólica, o pai faz a mediação entre a criança e o desejo da mãe, e funda a posição privilegiada do falo no registro imaginário como significado das idas e vindas da mãe. Ao interpretar o desejo marcado pela castração — o filho não é o falo, mas seu substituto —, o pai priva a mãe de usá-lo como tal. Com isso, permite à criança atingir o “para

além” que o desejo da mãe comporta. Como metáfora do falo que a mãe não tem, o Nome-do-Pai libera a criança do capricho e das significações imaginárias induzidas tanto pelo desejo da mãe quanto pela posição narcísica que a criança aí ocupa por identificação (LACAN, 1957-58/1999, p.190).

O campo do significante é organizado pela diferença sexual e o falo é o significante dessa diferença para ambos os sexos. Ele separa e institui homem e mulher como significantes inscritos pela diferença dos lugares que ocupam e não por seu significado (NANCY & LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p.50-51). A castração ordena a cadeia e a significação. Enquanto significação fálica, ela dá a medida, a razão do sujeito, permite sua inserção na partilha dos sexos e das gerações e o localiza como desejante no laço social.

O desejo se articula, mas só entra em ação e progride em um mundo no qual a fala impera. Isso o localiza sempre subjugado à lei do desejo do Outro primordial de cada sujeito, a mãe. O fato de ela ser um ser falante já situa o desejo da criança como submetido, sujeitado à ordem de uma lei sustentada totalmente no seu bem ou no seu mal querer. Mas o essencial é que a mãe possa fundar o pai como mediador entre a criança e uma outra ordem, mais além da lei que ela própria encarna e de seu capricho. O pai, como Nome-do-Pai, está ligado à enunciação dessa outra lei (LACAN, 1957-58/1999, p.195, 197). Embora ele seja o mediador entre a criança e o desejo da mãe, a relação entre o significante do pai e a criança é mediada pela mãe. Se não há sujeito sem que um significante o funde, a simbolização primordial da mãe responde à questão sobre como se inscreve “no psiquismo da criança a palavra do ancestral, da qual a mãe será o único representante e o único veículo” (LACAN, 1957-58/1999, p.386). Por isso, Lacan valoriza não só o modo como a mãe se arranja com a pessoa do pai, mas também que lugar e importância ela dá à palavra dele, à sua autoridade, ao Nome-do-Pai “na promoção da lei” (LACAN, 1998, p.585).

Os passos teóricos que propiciaram a construção da metáfora paterna foram os seguintes: a) a tese do inconsciente estruturado como linguagem; b) a relação do sintoma e da condensação com a estrutura da metáfora; c) a relação do desejo e do deslocamento com a estrutura da metonímia (MALEVAL, 2002, p.82); d) a localização da relação de objeto como o lugar onde se vê surgir a posição fundamental do sujeito (LACAN, 1956-57/1995, p.12-13); e) a localização do sujeito em posição de objeto na sua relação com o objeto especular, quando a identificação imaginária é o pano de fundo (LACAN, 1956-57/1995, p.25-26); f) a ênfase no complexo de castração como operação que instaura o falo (Φ) como significante do desejo (LACAN, 1957-58/1999, p.405); g) a ênfase na mãe como um sujeito correlativo à falta de um objeto privilegiado, o falo ($-\Phi$) (MILLER, 1995, p.62); h) a renúncia, o sacrifício do gozo implicado na função simbólica do falo e também sua recuperação como gozo imaginariamente simbolizado.

A metáfora paterna se caracteriza pela produção de um sentido novo através da substituição de um significante por outro, ao qual se vincula um valor fálico: NP (A/Φ) (LACAN, 1957-58/1999, p.202). A sublimação ensina que a substituição não se refere ao recalque da satisfação pulsional, mas à sua transformação em um valor positivo. Está em jogo a mudança do valor de uso da criança pela mãe por outro tipo de valor, simbólico, como condição de inserção da criança na rede simbólica das trocas. O falo simbólico (Φ) é a medida da passagem da ausência da mãe ao significante do Nome-do-Pai. É o significado dessa ausência enigmática. O Nome-do-Pai sustenta a ordem significante e o falo é o significante que, por retroação, reúne todos os significados sob a égide do desejo. Essa resposta interpreta o desejo no campo da linguagem e recobre a ausência de saber sobre o sexo.

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado do sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai } (A/\Phi)$$

Enquanto estrutura, a metáfora paterna prescinde dos mitos porque coincide com a ordem simbólica, ou seja, ela é anterior à construção dos próprios mitos. Se a metáfora se excetua às formulações imaginárias, seu efeito é a produção do conjunto de todos os homens. É como lugar de exceção que ela funda o conjunto. Isto se deve ao fato de que a ação da metáfora paterna reduz toda constituição subjetiva a uma operação lógica. Nela, o pai intervém como operador, isto é, ele se reduz a um significante sem qualidades, uma função, um operador lógico. Todavia, convém lembrar que: a) o gozo com o objeto interditado ao sujeito é propriedade do pai (morto), que goza como exceção; b) a interdição só permite subjetivar a impossibilidade de gozo como impotência e o sujeito como desejo de exceção; c) graças à interdição do incesto, o sujeito não é sem qualidades, mas significação fálica, desejo de outra coisa; e d) o Nome-do-Pai tem dupla função: interdição e presentificação da questão do desejo sexual no campo do Outro. Como significação fálica, ele é um ponto de basta que diz respeito à identificação, ao simbolismo e ao estabelecimento do vínculo posicional entre as gerações e a partilha dos sexos. Este vínculo heterogêneo se opõe ao de similaridade (LACAN, 1955-56/1988, p.257-258), homogêneo, que caracteriza a sociedade moderna desde a Declaração dos Direitos do Homem (1789), segundo a qual todos nascem livres e iguais. A formulação teórica da metáfora paterna ratifica o sujeito sem qualidades almejado pela ciência, mas também ratifica a tese freudiana de que a igualdade entre os homens é impossível.

Para situar a experiência analítica no seu devido lugar, Lacan levou o mais longe possível a tarefa de passar o gozo imaginário para o campo do significante. Com isso, isolou um resto real, evocado, no Seminário 7, pela figura de *das Ding*,

forma do gozo impossível, prerrogativa daquele que ocupa o lugar de exceção e que se torna o objeto com o qual todo sujeito sonha. Por esta razão, Miller nomeou o terceiro paradigma do gozo como *gozo impossível* (1999, p.91) e o caracterizou por alojar a satisfação pulsional fora da ordem simbólica e das relações imaginárias que o andar inferior do grafo do desejo exibe como barreiras ao gozo real. Da valorização de um gozo fora do sistema decorrem duas oposições. Uma, entre o significante e o gozo e outra, interna ao conceito de libido: a libido transcrita como desejo, que figura entre os significantes (prazer), e a libido como *das Ding*, realidade muda, que retorna sempre ao mesmo lugar (gozo). A mãe ocupa esse lugar enquanto objeto protegido pela barreira do Édipo. Pensada como interdição do objeto, a lei engendra um gozo fora do sistema. Disto decorre um impasse quanto à direção do tratamento: ou o sujeito renuncia a alcançá-lo ou transgredir a lei. O fim do percurso analítico fica marcado pela dedução de um ponto só alcançável por alguma forma de transgressão, fato que exigirá de Lacan redefinir a noção de significante, incluindo nele algo da ordem do gozo (SANTOS, 2002, p.70).

O CAMPO DO OUTRO É UM CAMPO DE DESEJO

A formalização da metáfora paterna introduz o desejo no campo do Outro. Conceituar o Outro como barrado — **A** — provoca um giro na concepção do Nome-do-Pai, prepara o novo paradigma nas relações do significante com o gozo (*normal* ou *fragmentado*) e dá partida na formalização do segundo ensino de Lacan, pois responde ao impasse da separação entre o campo do significante e o campo do gozo na condução do tratamento.

Inscrever o significante da falta (o falo — Φ) em **A** implica o desejo como resíduo da operação lógica do recalque. O sujeito é marcado pelo significante mestre no mesmo ponto em que é habitado pelo desejo do Outro. O sintoma é a manifestação da face de objeto do sujeito, aquilo que impede que ele se reduza à cadeia significante S_1 - S_2 porque nada garante que o significante seguinte possa funcionar como um verdadeiro ponto de basta para a significação.

Essa formalização do Outro está de acordo com o campo do saber constituído a partir do advento da ciência moderna, cujo efeito foi tornar infinito o horizonte do saber, que não pode mais ser considerado um cosmo fechado. Assim, entendo que o grande **A** barrado (**A**) é o modo como Lacan escreveu o universo infinito do discurso introduzido pelo advento do discurso da ciência moderna, cabendo ao desejo a responsabilidade de dar provas desta hiância no plano psíquico. Insiro aqui uma segunda tese: a introdução de uma falha no campo do saber pela ciência teve a propriedade de constituir um sujeito correlato a essa falha. Para Freud (1940 [1938]), o advento do sujeito é acompanhado da perda de uma

parte da realidade. Portanto, a divisão do eu (*Spaltung*) no processo de defesa pode ser pensada como equivalente à inconsistência do universo infinito da ciência moderna (LOPES, 2007). A exclusão de Deus do mundo priva o campo do saber do significante que lhe conferia sua consistência. Se o Outro moderno é inconsistente (**A**) e se, na definição de Lacan, o sujeito só alcança precariamente alguma significação por meio da relação entre dois significantes (S_1-S_2), o sujeito em questão se encontra privado de um saber sobre si mesmo (**\$**). Por essa razão, “o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta” (LACAN, 1998, p.633). Esta propriedade aponta a necessidade teórica de que algo compareça como suplemento no lugar do corte que separa o significante e o gozo e que denuncia a incompletude do Outro como fato de estrutura. O objeto *a* se torna, então, um conceito logicamente necessário.

REINTRODUZIR O NOME-DO-PAI NA CONSIDERAÇÃO CIENTÍFICA

No primeiro ensino, Lacan formalizou o Édipo freudiano pelo conceito de Nome-do-Pai como equivalente a um significante da tradição que localiza o sujeito no laço social porque articula a vertente linguística do laço à antropológica. Daí a sua superposição com o registro simbólico. Neste sentido, reinsserir o Nome-do-Pai na consideração científica implicava reintroduzir a dimensão alteritária inerente a toda constituição subjetiva. Isso corresponde à reintrodução do recalcado que retorna no supereu herdeiro do complexo de Édipo e também à valorização da dissimetria do significante mestre que instaura a lei e resgata o papel da diferença geracional, um dos nomes pelos quais a castração se apresenta. Entretanto, a contrapartida desta teoria é a produção de um sujeito que se experimenta sempre como significação em deslocamento. Guiada pela vertente da lógica do significante, a experiência analítica, quando levada demasiadamente longe, tendia a promover o aspecto evanescente da constituição subjetiva em detrimento do que há nela de permanente, de estrutural. Como consequência, a ênfase recaía sobre a redução do sujeito à desidentificação, àquilo que sempre pode ser substituído por diferentes dizeres. Por esta via, a psicanálise não pode fazer frente ao discurso da ciência uma vez que a promoção das estruturas lógicas do discurso recalca a sua conexão com o aspecto ilusório e sensível que, desde Freud, são inerradicáveis. Ao avanço do discurso da ciência deve se contrapor uma psicanálise que, para além de destacar o modelo energético freudiano relido à luz da máquina simbólica, também ponha em relevo os impasses trágicos da constituição subjetiva abrigados no conceito de libido, nas pulsões parciais e no narcisismo como consequência da perda do objeto e do retorno da libido em direção ao eu.

Movida pela pulsão, a lógica do significante faz obstáculo a que o sujeito seja encontrado porque promove o gozo com a insatisfação já que o desejo se localiza em defasagem permanente por relação à demanda. Enquanto determinado pelo significante, o sujeito se constitui como evanescente. Mas o primeiro ensino de Lacan não se reduziu à promoção da relação da determinação significante S_1-S_2 . O destaque para o estádio do espelho enquanto fôrma para o narcisismo já antecipava o que se espera da constituição subjetiva: uma *Urbild* que prenuncia um sujeito em vias de advir. A imagem é também o significante que prefigura o que é da ordem do ideal do eu em relação ao qual o eu encontra-se sempre em defasagem.

Ao parasitar o corpo vivo, a linguagem fragmenta-o, desnaturaliza-o. Inscreve nele exigências que se situam para além da lógica da vida e produz uma outra satisfação para além do princípio do prazer. Entretanto, ao fragmentar a organização edípica em três tempos orientados pela lógica da relação do sujeito com a perda do objeto (privação, frustração e castração), Lacan mostra que a relação S_1-S_2 não é sem relações estreitas com os complexos de Édipo e de castração. O sujeito do significante é sexuado e mortal. Ele não é um sujeito puro ou um sujeito sem qualidades. O conceito de objeto *a* decorre destes deslocamentos teóricos e veio possibilitar a introdução de uma nova objeção da psicanálise ao discurso da ciência: a necessidade de se pensar que o sujeito do significante é um sujeito encarnado em um corpo.

A observação da relação do desejo do Outro com a perversão mostra que a redução do sujeito ao puro significante, ponto em que a psicanálise e a ciência pareciam convergir, é uma ilusão. A clínica da perversão exhibe o gozo como mais-de-gozar, que encontra sua expressão na elevação do objeto de uso à dignidade de objeto de troca. É isso o que exemplifica a substituição do objeto (o pênis) que falta à mãe por outro, em relação ao qual o perverso realiza um lucro trazido pela condição de fetiche que é acoplada ao objeto. A relação do desejo com a perversão põe contra a parede a apreensão da função do pai como Ser Supremo. Nesse sentido, homem e mulher não podem mais ser reduzidos a puros significantes e o Nome-do-Pai precisará incluir algo relativo ao gozo que a linguagem instaura ao parasitar o corpo vivo. É a isso que Lacan responde com a consequente promoção do conceito de objeto *a* enquanto resposta à questão “que queres?” (*Che Vuoi?*), enunciada pelo matema $S(\mathbf{A})$. Permanecer no gozo maciço situado fora do sistema simbólico impede “uma nova aliança entre o gozo e o Outro” (MILLER, 1999, p.93). Será necessária uma elaboração topológica de uma falta irreduzível ao significante, que o simbólico não pode suplementar e que equivale à falta de saber sobre o sexo (feminino). Essa estrutura é inerente ao objeto *a* e implica a consideração pelo complexo de castração.

O objeto *a* e a fórmula da fantasia responderão precisamente a essas questões no segundo ensino de Lacan. A teoria do objeto *a* torna-se “necessária [...] para uma integração correta da função da verdade [...] como causa” (MILLER, 1999, p.93). Trata-se, portanto, de uma retificação teórica importante para a manutenção da psicanálise no seu devido lugar: o de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica.

Recebido em 25/6/2008. Aprovado em 7/5/2009.

REFERÊNCIAS

- CANGUILHEM, G. (1977) *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70.
- COTTET, S. (1989) Freud et le père, in *L'espace Analytique* (1989) *Le Père — Métaphore paternelle et fonctions du père: l'Interdit, la Filiation, la Transmission*. Paris: Denöel, p.51-60.
- FREUD, S. (1977) *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago.
- (1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v.VII, p.135-250.
- (1913 [1912-13]) “Totem e tabu”, v. XIII, p.19-191.
- (1915) “Os instintos e suas vicissitudes”, v. XIV, p.185-245.
- (1919) “‘Uma criança é espancada’ — uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”, v. XVII, p.223-253.
- (1933 [1932]) “Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*”, v.XXII, p.193-233.
- (1940 [1938]) “A divisão do ego no processo de defesa”, v.XXIII, p.305-312.
- KOYRÉ, A. (1991) *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LACAN, J. (1938/1987) *Os complexos familiares na formação do indivíduo — ensaio de uma função em psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1953/1980) *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- _____. (1954-55/1987) *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1955-56/1988) *O Seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1956-57/1995) *O Seminário, livro 4: As relações de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1957-58/1999) *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1959-60/1988) *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- _____. (1962-63/2005) *O Seminário*, livro 10: *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1968-69/2008) *O Seminário*, livro 16: *De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1982) *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Vozes.
- MALEVAL, J.-C. (2002) *La forclusion del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, J.-A. (1995) *A lógica na direção da cura — elaborações sobre o Seminário IV de Jacques Lacan, a Relação de objeto*. EBP-MG: O Lutador.
- _____. (1999) Os seis paradigmas do gozo, in *Opção Lacaniana*, São Paulo: Edições Eólia, n. 26-27, p.87-105.
- _____. (2002) O último ensino de Lacan, in *Opção Lacaniana*, São Paulo: Edições Eólia, n. 35, p.6-24, jan 2004.
- _____. (2004/2005) Introdução à leitura do Seminário da angústia, de Lacan, in *Opção Lacaniana*, São Paulo: Eólia, n. 43, p.7-81, mai 2005.
- MILNER, J.-C. (1996) *A obra clara — Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- NANCY, J.-L. & LACOUÉ-LABARTHE, P. (1991) *O título da letra*. São Paulo: Escuta.
- SANTOS, T. C. dos (2001) *Quem precisa de análise hoje? — O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (2002). O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis, in *Latusa*, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n. 7, p.153-168, 2002.
- _____. (org.) (2004) *A máquina do não-todo*. Transcrição inédita do curso ministrado no primeiro semestre de 2004, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. (2005) O sinthoma e a insígnia: fantasia ou caráter?, in *Latusa*, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n.10, p.37-49, jun. 2005.

Rosa Guedes Lopes
rosa.guedes.lopes@globo.com.br