



Psicologia Clínica

ISSN: 0103-5665

psirevista@puc-rio.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Janeiro

Brasil

Martinelli, Veronica; Lo Bianco, Anna Carolina
Viver bem no mal - a ética psicanalítica da paternidade
Psicologia Clínica, vol. 18, núm. 2, 2006, pp. 143-159
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio De Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291022009011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

VIVER BEM NO MAL — A ÉTICA PSICANALÍTICA DA PATERNIDADE¹

Veronica Martinelli*
Anna Carolina Lo Bianco**

RESUMO

Tomando a ética judaico-cristã da paternidade, o artigo examina a função do pai na psicanálise por sua relação de afiliação e posterior afastamento da ética religiosa em que é fundada. Em seguida, vale-se de exemplos de casos clínicos discutidos por Freud e de comentários de Lacan sobre o pai, na neurose obsessiva e na paranóia, para estudar seu lugar não apenas na patologia, mas na instituição de um sujeito do desejo. Conclui por apontar uma ética psicanalítica da paternidade na qual o mandamento do pai instaura a cisão do sujeito e o conflito inarredável que o constitui como aquele que vive bem no mal.

Palavras-chave: psicanálise, paternidade, religião, bem, mal

ABSTRACT

LIVE WELL IN EVIL — THE PSYCHOANALYTIC ETHICS OF PATERNITY

Recognizing a Jewish-Christian ethics of paternity the article exams the function of the father in psychoanalysis. This function is related to the affiliation and later to the separation of the religious ethics in which it is founded. It then refers to examples of clinical cases presented by Freud and comments made by Lacan on the father, both in obsessive neurotic and paranoid cases, intends to study the place of the father, not only in pathological cases but in the constitution of the subject of desire. It concludes by pointing to the psychoanalytic ethics of paternity in which the commandment of the father institutes a division in the subject and a non-removable conflict that constitutes him as the one whose better way to live relates always with the evil.

Keywords: psychoanalysis, paternity, religion, good, evil

* Universidade Federal do Rio de Janeiro.

** Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A moral constitui um sistema de regras que visa ao bem. Sendo mais rigoroso, ela só indica o caminho para o objetivo derradeiro do homem; pois, ao longo da história da ética na filosofia e na teologia, o bem foi descrito como aquilo por todos desejado (Aristóteles, 1992)². O mal, por sua vez, é um conceito negativo, no sentido epistemológico: uma falta ou um erro no percurso que conduziria o indivíduo a seu alvo. Na moral católica, por exemplo, o mal é a perda própria à criatura – o algo menos que Seu Criador. A ética religiosa romana aponta, por meio de suas Leis, a direção a ser seguida pelo fiel para sua aproximação da Divindade – destino a que todas as coisas visam.

Aspectos como a busca do bem e a negatividade do mal são pertinentes tanto para escolas da tradição filosófica, quanto para a teologia. Entretanto, a Divindade e as Leis judaico-cristãs instauraram um campo decisivo para pensarmos a ética da paternidade que marcou a história do Ocidente.

Zeus, na Grécia antiga, era chamado de “Pai dos homens”, “Pai do mundo”, “Pai Todo-Poderoso”... Mas não havia, então, uma ética que colocasse em relação o ato sexual, a geração e a paternidade. Reconhecia-se na Divindade grega o papel de criador articulado ao de fonte de energia vital e de toda fecundidade. Por isso a coincidência freqüente entre o culto e os ciclos naturais de fertilidade, ligados à colheita, por exemplo. O laço sexual ficava imerso numa comunhão com o cosmos.

A noção de paternidade Divina dessa forma estruturada não cria nenhum laço ético especial entre pai e filho, além de orientar uma moral hedonista, na qual não há culpa relacionada ao desejo sexual (Moingt, 1984). A festa dos corpos encontrava expressão estética nas estátuas desnudas. O que para nós é imoral, para eles era, talvez, amoral.

A situação se modificou no judaísmo. No Oriente Médio existiam grandes Divindades e Deuses de uma família ou de um clã. Entre eles, o de Abraão, que, mais tarde, se fez conhecer como Yavé, o Deus dos pais, da aliança, da história comum, da promessa e do porvir. Apareceu, então, uma ética da paternidade e da sexualidade, pois o laço com o Criador é recebido por cada sujeito mediante sua ligação com os ancestrais. Cada homem é, aos olhos de seus próprios pais, responsável pelo filho e responde, perante sua prole, pela Lei que aqueles lhe transmitiram.

A partir daí, o ato sexual não encontra mais justificativa e norma apenas no prazer, mas sobretudo em sua finalidade mais histórica do que biológica. O importante é passar a aliança e a promessa para os filhos. Com essa mudança no campo da sexualidade, o casamento se liga à lei religiosa e se submete aos interditos veiculados pelo Pai: os corpos perdem a inocência. O adultério e o divórcio

são crimes. A lógica da herança do pacto regula a satisfação e se marca com a culpa qualquer elemento privado dessa legitimação ética.

Desse modo, o judaísmo é contemporâneo de uma sacralização da figura paterna, feita representante da Lei de Deus e dos ancestrais – à qual o filho deve se submeter. Sua função “é deslocada da ordem cósmica, mas continua profundamente tributária da comunhão com o corpo social” (Moingt, 1984: 8). Na relação assim estabelecida, o pai está, para seus descendentes, identificado com o Mandamento que transmite.

Nova mudança ética se deu no cristianismo, pois a ligação do cristão com seu Criador passa por Jesus. Visa-se não principalmente à Divindade dos ancestrais, porém ao Pai de Cristo. O Filho Único de Deus faz de sua filiação uma vocação singular que particulariza seu destino com relação à Lei comum – e por isso mesmo a transforma.

Uma consequência do nascimento de Cristo é a bipartição da paternidade. O crente é duplamente filho do Ser Supremo: por partilhar de algo da substância de seu Criador e por aceitar seus Mandamentos. Essa bipartição é o chamado de Deus aos homens para serem seus filhos, ou seja, para se elevarem do plano da necessidade ao da conversão – visto que Ele mesmo, já “Pai dos homens” pelo ato natural de tê-los engendrado, exprime o desejo de ser Pai, também, de uma outra maneira: pelo ato simbólico da adoção (Moingt, 1984).

De acordo com a nova idéia de paternidade Divina, os homens herdam a promessa feita a Abraão não pela descendência carnal, nem pelo pertencimento a seu povo, mas pela fé. Ela dá ao crente o poder de se tornar filho de Deus. Tal mudança apresenta o princípio de uma religião universal, capaz de reunir passados e culturas diferentes.

Essa doutrina reforça a noção de livre arbítrio. Nada garante o pertencimento à religião de Jesus além da crença nos Mandamentos e da retidão das ações de acordo com as prescrições. No Novo Testamento, a afirmação da liberdade tem como efeito contraditório o fortalecimento do dever. O cristão sempre confessa, culpa-se e se arrepende de seus pecados.

A adoção Divina dos fiéis teve influência direta sobre o valor da paternidade: se a vontade é incapaz de produzir filhos de Deus, por que engendrar? Havia somente uma resposta, encontrada no Gênesis, onde o Criador manda a criatura se multiplicar para povoar a terra e a dominar. Tal resposta não implica que todo ato sexual seja mau por natureza. Todavia, a satisfação tem de ser regulada segundo o respeito à ordem social que legitima a reprodução e não o prazer. Assim, a satisfação do corpo foi culpabilizada. Por esse caminho, não se chegou a erigir o biológico como princípio moral, pois o significado da ação está ligado à intenção

do sujeito. Contudo, o campo sociobiológico circunscreve a região fora da qual o prazer carnal não escapa ao pecado. Na doutrina católica, a nobreza ética do homem está em guiar seus impulsos de acordo com a Lei que orienta o grupo.

A ORIGEM PATERNA DA LEI

Provavelmente nenhum elemento do texto de Freud ganhou lugar tão proeminente no imaginário social quanto o complexo de Édipo. No entanto, além da história tão divulgada de um amor frustrado, é fundamental a elaboração de um modelo segundo o qual a sexualidade não está identificada à genitalidade; em vez disso, é descrita como perversa e polimorfa (Freud, 1905/1996). Dessa forma, articula-se – em oposição à tradição judaico-cristã – não à idéia biológica de procriação, mas ao princípio de prazer, entendido como a tendência a buscar a satisfação e evitar a dor. Este princípio governa o funcionamento do aparato psíquico – ou seja, a forma como não só nos relacionamos com o mundo, mas o construímos. Também o conceito de castração ultrapassa sua significação mais imediata: indica as dificuldades do sujeito perante a falta e os danos dos quais padece.

Por fim, a tríade familiar implica antes um discurso sobre os lugares necessários para a constituição do sujeito como membro da ordem social que uma fala sobre a paternidade e a maternidade qual definidas pela idéia de reprodução. Na forma mais típica da história edípica, a mãe é, portanto, o objeto que falta e, por meio de sua exclusão, permite ao indivíduo³, simultaneamente, inscrever-se no jogo do desejo – sempre apenas parcialmente satisfeito – e ascender ao campo moral. Ela aparece como a interdita, aquela que não pode ser possuída – porque só então se instaura uma Lei capaz de regular a possibilidade de alguma outra coisa no âmbito do prazer. Para haver um sujeito que deseje e se satisfaça, é necessário que determinado objeto, e com ele uma parcela da satisfação, estejam proibidos. Esse objeto é a mulher, e a interdição, um Imperativo.

O Pai, por sua vez, se apresenta como quem tem acesso ao objeto interditado para o filho. Por isso, é um ideal com o qual o sujeito procura identificar-se. O lugar idealizado que ocupa representa um modelo com relação ao qual o filho percebe sua posição como marcada por uma perda, pela castração. Por supostamente ter a mãe e seu desejo, o pai encarna a própria Lei que veicula. É o interditor: a mulher cobiçada me é proibida por ser de outro, capaz de satisfazê-la. No entanto, ele só pode ocupar este lugar por também se submeter à Lei universal da interdição, por ter abdicado de sua mãe e constituído uma família exogâmica. Pela dupla inserção paterna no âmbito da Lei – como quem a faz vigorar e como submetido a ela –, Lacan (1957-1958/1999: 171) diz: “Não existe a questão do

Édipo quando não existe o pai e, inversamente, falar do Édipo é introduzir como essencial a função do pai".

Freud se valeu de uma conceituação da paternidade para descrever não só a constituição do sujeito a partir do Édipo, mas, além disso, a origem e o destino da própria cultura. Ele afirma que "também os problemas da psicologia social se mostram solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai" (1913/1996: 158). O que não significa negar a função materna, posto que o lugar paterno se constitui apoiado em sua (não) relação com o objeto mãe.

Em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1996), a vida social se inaugura por meio do assassinato do Todo-Poderoso. Nesse texto, constrói-se o "mito científico" que postula a forma inicial da sociedade como uma horda despoticamente governada por um macho que guardava para si todas as mulheres. Entretanto, um dia, os filhos se uniram e mataram o Pai. O crime justifica a formação da aliança, pois apenas juntos os irmãos adquiriram a força necessária para realizar o ato instaurador.

Nesse mito, quando o ódio dos filhos é apaziguado pelo assassinato, o fascínio que o Pai exercia reaparece na forma de amor. Os membros da horda devoram seu Chefe, identificam-se com ele e recebem sua marca, perpetuando, dessa forma, o laço que os unia. Instauram-se, assim, os primórdios da religião, da moralidade e da organização social – que são de início uma mesma coisa⁴. A cultura, nos seus primeiros dias, baseia-se na interdição que os filhos tiveram de se impor mutuamente, a fim de conservar a nova situação. O que antes era proibido por um Chefe passa a ser um dever regulado por uma legislação instaurada e ratificada pelo corpo social. As Leis primeiras criam a idéia de crime, ao mesmo tempo que visam impossibilitar a repetição do ato instaurador. Elas são as proibições do incesto e do parricídio – que correspondem aos desejos recalcados no complexo de Édipo. Portanto, em *Totem e tabu* encontramos a comunhão entre a paternidade e o crime, encontramos o Pai assassinado.

A morte do Senhor da horda abre espaço para o pai edipiano, que se curva, ele mesmo, à lei que enuncia, atando desejo, proibição e dever. Assim, na origem do mito edipiano está o "mito científico" que operacionaliza – pela transmutação do Pai em Lei – as interdições primeiras. Menos será permitido agora que o Pai está morto. Após o crime, o Chefe edificado torna-se ainda mais poderoso do que fora em vida.

A construção do mito por Freud marca sua necessidade de encontrar um evento fundador. A inserção de cada um na sociedade se processa sob o modelo do acontecimento que inaugura o próprio campo social. Atribuindo uma origem comum à cultura e ao desejo do sujeito, a concepção freudiana destrói a antinomia cultura-sujeito. Se existe uma quase identidade entre esses dois termos é porque o

pai do divíduo responde – ao menos em parte – à mesma lógica do Pai-nosso que está na origem da sociedade.

Nesse ponto, podemos vislumbrar algumas possíveis relações – em três tempos – entre o Pai, como postulado pela psicanálise, e Deus. Primeiro, ao falarmos do mito, eles aparecem como contemporâneos, fundam-se no mesmo ato – na horda os dois estariam reunidos em uma única pessoa. Por outro lado, a leitura freudiana se inscreve numa sociedade já marcada pelo monoteísmo. O conceito de paternidade é construído pela psicanálise sob a influência da tradição judaico-cristã e de sua Deidade. Há ainda um terceiro tempo, e veremos adiante seu desenvolvimento: a história edípica possibilita uma anterioridade lógica do pai – descrito como elemento da cena familiar, onde o sujeito encontra seu lugar e se constitui – com relação à Divindade. Nesse sentido, Balmès (1998: 82) afirma que, se para o neurótico, segundo Freud, Deus segue o modelo do pai, Lacan pensa o pai a partir de Deus. Essas três possíveis relações não são excludentes, mas constituem diferentes lógicas e temporalidades, que se complementam e agem uma sobre a outra. Assim, constroem o campo onde se estabelece o jogo conceitual de dois significantes, intimamente articulados, que encarnam a Lei para a psicanálise: “paternidade” e “deidade”.

O PAI DA RELIGIÃO: SATISFAÇÃO E MORAL SEGUNDO A LÓGICA DA TOTALIDADE

Em 1933, Freud assinalava a existência de três funções da religião, duas das quais nos interessam nesse artigo. A primeira é oferecer uma resposta ao sofrimento. E, nesse caso, estamos falando do que é responsável pela maior parte da influência exercida pela religião. Afinal, como diz Freud (1933/1996), nada compete com um sistema de símbolos sagrados quando se trata de garantir um final feliz e conforto na hora da dor. A segunda função é estabelecer preceitos, proibições e regras derivadas de um código moral capaz de dirigir o pensamento e as ações dos fiéis. Lacan (1959-1960/1997) afirma, a esse respeito, que a Lei moral só encontra seu pleno desenvolvimento na trama judaico-cristã.

Para Freud (1930/1996) a mesma instância paterna que deu vida à criança e a protegeu dos perigos ensinou-lhe seus deveres, agindo no sentido de impor um limite aos desejos e levando o filho a compreender as normas sociais necessárias para ser amado. Dessa forma, o autor articula as regras estabelecidas com a função de evitar o sofrimento. As garantias de proteção e felicidade estão intimamente ligadas à observância de leis morais. Essas relações são reeditadas pelo crente: a proteção e a satisfação de uma pessoa dependem do cumprimento de exigências

morais, de seu amor a Deus e de sua consciência de ser amada por ele. Portanto, a origem da religião e de seus Mandamentos é localizada por Freud na dependência da criança perante seus pais, assim como o conteúdo por ela veiculado é atribuído à sobrevivência de desejos e necessidades infantis. Podemos perceber neste ponto um dos tempos da relação entre Deus e a paternidade, a que nos referimos anteriormente.

Apesar de Freud mostrar que a ordem moral visa evitar o sofrimento, freqüentemente ela aparece como termo oposto ao princípio do prazer, pois representa um conjunto de restrições à realização do desejo. Lacan (1959-1960/1997) afirma que nem por isso essa ordem deixa de encontrar no prazer sua referência final, aquela à qual o bem deve se reduzir. Nesse sentido, podemos lembrar a Lei moral judaico-cristã, cujo oposto descobrimos no texto de Sade: “Peguem o contrário de todas as leis do Decálogo e terão a exposição coerente de algo cujo móvel final articula-se em suma assim – tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer” (1959-1960/1997: 100).

Lacan (1959-1960/1997) demonstra que, se a lei sádica fosse universalizada, ela não apenas conferiria aos libertinos o livre acesso a todas a mulheres – consentindo elas ou não –, como também as liberaria dos deveres para com a sociedade. Essa concepção abriria as comportas do desejo, cada um sendo solicitado a levar ao extremo sua realização. O que surge no horizonte? A dor – a do outro e a do próprio sujeito, pois ambos estão, nesse caso, numa mesma posição. Não podemos suportar o extremo do prazer, uma vez que isto consistiria em abdicar da Lei do Pai e forçar o acesso a todo objeto. Como já dissemos, o indivíduo se constitui sobre uma interdição e, a partir de então, se apóia sobre a falta que ela instaura. Não há satisfação total – o homem freudiano deseja e continua a desejar. Esse mecanismo o move e o faz construir a realidade. O extremo do prazer é, assim, mais do âmbito do mal-estar do que da satisfação.

Quem pretende uma satisfação sem freios depara-se com dificuldades “cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos os dias” (Lacan, 1959-1960/1997: 217). É essa a leitura lacaniana do mal: tentar burlar a Lei, visar à realização desmedida. Trata-se do campo encontrado no além do princípio do prazer, pois a tendência para evitar o desprazer exige sempre um limite. O bem inscreve-se ao nos manter afastados desse além, trabalhando no sentido de proteger o sujeito de um excesso desestruturante.

Dessa forma, ao falar das funções da religião, Freud articula o sistema de símbolos sagrados judaico-cristãos, simultaneamente, à ordem moral e ao princípio do prazer – evidenciando a íntima relação que sustenta os dois campos.

UM DUPLO MODELO DE PATERNIDADE

Existindo certo nível de identidade entre Deus e o Pai, pode-se pensar a religião de acordo com o modelo da patologia individual – expressão de diferentes formas de responder à interdição veiculada pelo lugar paterno. Mais especificamente, Freud fala sobre a relação do homem com Deus a partir das estruturas da neurose obsessiva e da paranoia.

Freud (1927/1996: 58) encara a religião como “resíduo histórico”, “relíquia neurótica”, efeito do conflito entre o desejo e a Lei paterna. Ela representa um resto do processo que constitui o sujeito e, desse lugar, perpetua o drama edípico inicial. Assim, ganha o estatuto de sintoma. Para pensarmos a relação entre a neurose e os sistemas sagrados – bem como sua contrapartida, ou seja, a aproximação entre o pai do obsessivo e Deus – veremos resumidamente um dos casos de Freud (1909/1996).

O “Homem dos ratos” era um paciente cujo distúrbio havia piorado após o falecimento paterno. Sua sintomatologia era complexa e incluía compulsões e rituais privados. Entre eles, podemos citar um como exemplo: em certa época, estudava até tarde e, entre meia-noite e uma da madrugada, parava, abria a porta como se o pai estivesse na soleira e, ao voltar, olhava no espelho seu pênis nu. Freud (1909/1996) interpreta esta cena dizendo que o paciente esperava o retorno da figura paterna para que o fantasma se alegrasse ao ver o filho dedicando-se aos livros. Já a outra parte do ritual não visava satisfazer, mas desafiar o morto. Evidencia-se, assim, a ambivalência da relação.

A eleição da mulher com quem o obsessivo deveria se casar canalizou conflitos. O paciente acreditava que o pai, quando jovem, havia se interessado por uma moça, mas desposou outra cuja situação financeira era mais vantajosa. Após a morte do marido, a mãe do “Homem dos ratos” o informou da disposição de casá-lo com uma mulher – de boa condição social – logo que ele concluisse seus estudos. No entanto, o jovem desejava outra pessoa e precisava decidir entre permanecer fiel a sua amada pobre ou seguir o caminho paterno. O agravamento da doença, que se deu nesse período, poupou-o da difícil escolha, pois adiou por vários anos o término de seus estudos.

Os conflitos em torno da sexualidade vieram a alimentar um desejo de morte contra a figura paterna. Esse desejo só podia encontrar lugar no inconsciente, pois os sentimentos do paciente eram marcados por uma forte ambivalência: essência da relação com o pai (Freud, 1939/1996). Freud explica a situação – sem deixar de avisar que simplifica um pouco as coisas ao fazê-lo –, afirmando que a pessoa ética, que reverencia a Lei paterna, é a consciência. Mas ao inconsciente

cabe o mal, a tentação. Nele sobrevive o que não se curva ao Mandamento – e visa subjugar quem o encarna. Segundo a lógica da identificação, o pai, suposto satisfeito, era digno de ser admirado, e o sujeito, para realizar o desejo, deveria assumir seu lugar. Para tanto, é preciso deixá-lo antes vago. Seria necessário um enterro.

No entanto, a morte do pai não leva à satisfação plena – como no mito de *Totem e tabu* (1913/1996) –, pois a Lei é perpetuada e os sintomas, sinais do conflito, se intensificam. Um deles mereceu especial atenção de Freud. Trata-se do temor surgido após uma conversa entre o “Homem dos ratos” e um capitão sobre um castigo aplicado no Oriente: pessoas eram amarradas para que ratos famintos entrassem em seu ânus. Quando, um dia depois, o obsessivo foi avisado de uma dívida a ser quitada com certo tenente, surgiu a idéia compulsiva: “Se não devolver o dinheiro, o castigo dos ratos será sofrido pelo meu pai e pela dama amada” (Freud, 1909/1998: 172). A dívida era de fato inexistente e, para tentar pagá-la, o “Homem dos ratos” iniciou uma longa série de viagens infrutíferas, já que a tarefa, pela forma como foi prescrita, era de início impossível. De tal maneira que se estabeleceu uma contradição: pois, se a ação escolhida para evitar o castigo temido era inviável, o paciente ficava simultaneamente na posição de “devedor”, “culpado” e “algoz”. Ao agir assim, ele não deixa de revelar a verdade do campo da neurose, posto que a dívida, o dever com o pai, é tão impagável, quanto o desejo proibido é indelével.

A interpretação das ações obsessivas do paciente para quitar a obrigação financeira inexistente evidencia que o dever se dirige ao morto. Freud retoma uma lembrança do “Homem dos ratos”: uma dívida de jogo não honrada que o falecido contraíra quando jovem. O filho, agora, busca em vão (a)pagar a verdade: o pai, como ele, também permaneceria devedor.

Antes de falarmos da paranóia, veremos em que termos Freud (1907/1996) pensa a estrutura da neurose obsessiva como similar à da religião. Primeiramente, na base de ambas há o recalque de um componente da pulsão sexual. A influência do recalado, todavia, continua a ser sentida e pode ser percebida como tentação. Os atos compulsivos e sagrados são uma proteção contra essa ameaça. Eles mantêm distante aquilo que, por um acréscimo de investimento, poderia aumentar o risco do retorno do recalado e, portanto, tornar a culpa desmedida. Ao mesmo tempo, são um conjunto de condições para permitir alguma coisa. Por exemplo, uma cerimônia matrimonial da Igreja representa para os fiéis uma autorização para desfrutar do ato sexual. Assim, as manifestações da neurose obsessiva e da religião atendem ao princípio de prazer, servindo tanto ao recalado quanto ao agente recalcorador. Os rituais têm o valor de uma medida defensiva: são parte do arsenal psíquico contra a satisfação de desejos interditos e, simultaneamente, um

caminho para sua realização. Essa medida defensiva é caracterizada pela psicanálise por seu caráter sintomático. Então, a neurose obsessiva é considerada uma religiosidade individual e a religião, uma obsessão universal.

Podemos resumir, afirmando que os atos obsessivos e religiosos se assemelham de diversas maneiras: pela culpa que a negligência dos mesmos acarreta, pela escrupulosidade com que são executados, por terem o estatuto de defesas e por serem inconscientemente dotados de um sentido que Freud articula – ainda que diferentemente – às desventuras da sexualidade e da agressividade. Ademais, a formação da religião se alicerça, como a da neurose obsessiva, sobre a renúncia, em nome da Lei, a certas moções pulsionais. Em ambos os casos, a exigência é interminável e as constantes recaídas no pecado dão origem às penitências freqüentes.

A vida social exige que o sujeito honre seu pai, abdicando da realização de seus impulsos assassinos e de parte de seus desejos sexuais. A frustração pulsional, simultaneamente resultado e condição de possibilidade da cultura, engendra, como resposta, a disposição à neurose. O paradoxal em tal processo é que o percurso civilizatório acabaria por subtrair cada vez mais energias do esforço coletivo para aprisioná-las na esfera privada da miséria neurótica, comprometendo seu próprio futuro. No entanto, uma parcela do recalcamento necessário é efetuada através dos sistemas religiosos – esses cobram dos fiéis o sacrifício do prazer à Divindade. Ao sobrepor ao pai individual a deidade comum, a religião torna-se uma tentativa de solução da ameaça que a patologia representa: a aceitação dos crentes da neurose universal poupa-lhes freqüentemente o trabalho de elaborar uma enfermidade pessoal (Freud, 1907/1996).

Mas Freud, como dissemos, não busca uma analogia entre religião e patologia só no campo da neurose obsessiva. Para ele, assim como a resposta obsessiva ao recalque se aproxima do ritual sagrado, o modelo da projeção – especialmente desenvolvido quando se trata de explicar a paranóia – dá conta da formação das representações religiosas. Segundo esse modelo, aquilo que suprimimos em nós retorna de fora. A projeção promove a transformação das exigências do supereu em imposições divinas. Além disso, a apreensão do universo como sofrendo de uma bipartição moral seria uma projeção da ambivalência que a criança nutre por seu pai. Nessa análise, a noção de neurose obsessiva universal soma-se à idéia da religião como “delírio de massa” (Freud, 1930/1996: 100)⁵.

É importante, ao falarmos de paranóia, assinalar que nem sempre o discurso religioso evita uma patologia individual. Na obra de Freud, encontramos casos nos quais, ao contrário, esta se apóia na utilização daquele. Vejamos um exemplo. Nele, o modo de funcionamento da doutrina religiosa que oferece uma explicação totalizante da vida – e encontra na projeção seu método – é de alguma maneira

potencializado. Ademais, considerar os personagens sagrados como logicamente articulados às figuras parentais e à Lei ajuda-nos a compreender o processo que leva a sua tão freqüente eleição como elementos do delírio. Vamos recorrer ao texto *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoíá* (Freud, 1911/1996).

No início da doença – da qual temos notícia mediante suas *Memórias* –, o doutor Schreber se julgava perseguido e prejudicado por seu médico, Flechsig. Apenas numa fase posterior suas idéias assumiram um caráter predominante e explicitamente religioso. O presidente do Superior Tribunal passou, então, a acreditar na sua missão de redimir o mundo. Isso, entretanto, só seria possível se ele se tornasse mulher, para que o Criador lhe engendrasse uma nova raça de homens. Assim, os dois elementos principais do delírio – a relação privilegiada com a Divindade e a aviltante transformação em mulher – ligaram-se pela pressuposição de uma atitude feminina para com o Pai Todo-Poderoso.

Para Freud (1911/1996), a doença foi precipitada por uma fantasia homossexual passiva que tinha Flechsig como objeto. Surgiu uma intensa resistência e, sob o peso da castração, construiu-se uma defesa, notadamente o delírio de perseguição. Este se formou por meio de um duplo mecanismo: a projeção do desejo e a inversão de seu sinal. Assim, a pessoa desejada tornou-se a perseguidora. Freud apreende a relação de Schreber com seu médico – que depois se converte num “diálogo” com o Todo-Poderoso – a partir de sua articulação com a figura paterna ambivalente, objeto de revolta e reverência: “Se a luta com Flechsig aparece para o enfermo como um conflito com Deus, nós não podemos deixar de traduzi-lo como um conflito infantil com o pai amado” (Freud, 1911/1996: 52).

Lacan, em seu *Seminário 3* (1955-1956/1988), retoma o texto de Freud para falar de um Deus que engana e de um que não engana. No registro da fala, a relação entre o sujeito e o Outro é orientada pelo fato de que ambos são capazes de mentir. Nesse nível, para se introduzir algum fundamento da realidade é preciso algo não enganador. Onde estaria esse elemento? Descartes já havia respondido: Deus não engana. No cerne da tradição judaico-cristã, nasce a convicção de um princípio único – que não mente – do universo e da Lei. Ele nos garante a verdade da realidade e da natureza.

Mas é com esse Deus não-enganador que Schreber mantém íntimas relações? Há, uma divergência entre o Deus que assegura que a realidade não é ilusória e aquele quase organismo vivo com o qual o psicótico tem relações. Schreber produz um exercício permanente do engano e sustenta esse jogo não com um outro semelhante a ele, mas com o Ser primeiro, garante da realidade, transformando o mundo no que Lacan (1955-1956/1988) chama de fantasmagoria.

Com esse pai enganador o presidente do Superior Tribunal joga e, no fim, “o grande perigo de Deus é o de amar demasiado Schreber” (Lacan, 1955-1956/1988: 84). Realmente, impressiona, no delírio desse paranóico, que o Todo-Poderoso não prescinda de Schreber coagido e transformado em sua mulher. A noção de castração entra aqui por uma via lateral, ao vermos o Onipotente inscrito no quadro do desejo e de sua pré-condição, a falta. Afinal, desejar é visar ao que não possuímos, segundo um ideal impossível de completude. Para o psicótico, a relação com Deus, no entanto, apresenta uma saída, pois, se o caminho leva a uma posição feminina, que seja nos braços d’Ele. O delírio de grandeza minimiza o impacto da castração.

O mundo então constituído sobre o engano – onde há Deus em todo lugar, para, no fim, não haver Deus em lugar algum – é para o sujeito uma necessidade. Cada vez que ele perde o contato com esse Ser, aparece todo tipo de fenômenos internos de dilaceramento. Isso porque, para Schreber, o universo inteiro está tomado no delírio e em sua significação “de forma que quase nada há de tudo o que o cerca que, de certo modo, ele não seja” (Lacan, 1955-1956/1988: 95). A totalidade da existência reduz-se a duas personagens, o doente e o Onipotente, feitas uma em relação à outra. Todavia, qualquer coisa produzida pelo paranóico está, em parte, vazia dele próprio. Lacan (1955-1956/1988) evidencia a declaração do presidente do Superior Tribunal de que seu Deus fala sem parar, mas nada diz, seu Deus só lida com sombras e cadáveres – impossível um escárnio maior para si mesmo. Essa tentativa de explicação completa do mundo por meio do delírio parece não deixar lugar para a falta, porém faz o furo se inscrever ainda mais violentamente. Tal mecanismo se exerce tão fortemente na psicose porque nela a incidência do Pai e de sua Lei são claudicantes.

O lugar prevalente ocupado pelo discurso religioso no sintoma do paranóico é entendido através da relação de Deus com o Pai e deste com a constituição do sujeito – e isso justamente onde alguma coisa nesse campo não funciona idealmente. Daí o Todo-Poderoso aparecer reduzido ao algoz de alcova – é a própria encarnação do Pai evanescente. Retirada do lugar não-enganador que lhe atribuiu a tradição judaico-cristã, a Deidade do delírio apresenta-se para o sujeito – diz-nos Schreber – como aquele que está bem longe.

Se pensarmos nos casos resumidamente apresentados, poderemos definir algumas dimensões da relação do obsessivo e do paranóico – os dois modelos de que Freud se vale para falar de religião – com o Pai e com Deus. Em ambos os casos o conflito próprio à ambivalência se faz perceber. Mas no obsessivo ele conduz a um funcionamento marcado pela culpa e pelo ritualismo. Freud o traduz segundo um modelo ético no qual o bem caberia à consciência, que se curva à Lei

paterna, e o mal, ao desejo recalcado inconsciente. Por outro lado, na paranóia – por se constituir sobre um lugar claudicante do Pai –, a ambivalência e a bipartição moral se inscrevem como uma oposição própria ao delírio; por exemplo: Deus que persegue-Deus que ama.

Também há uma certa incidência do absoluto nos dois casos apresentados. No de neurose obsessiva existe um pai morto que assume a posição assinalada por Freud como a do Senhor perpetuado como Lei segundo o modelo da horda primeva. Ainda assim, sua incidência encontra limites. Pois um dia o pai esteve vivo e deixou como herança o Imperativo que o subjugou e apoiou. Seus filhos receberam o espólio de suas faltas e de sua dívida impagável. Já no relato do psicótico, a figura paterna nunca chegou a assumir outro lugar senão o de morto – ela não esteve numa posição passível de ser alcançada, ou mesmo vislumbrada pelo sujeito. Diferente da história do “Homem dos ratos”, não se trata, nesse caso, de uma dificuldade de escolher qual a família, mas de uma incapacidade de sustentar uma função que torne possível qualquer família.

Um terceiro aspecto a se levar em conta está relacionado ao lugar do interdito veiculado pela Lei paterna. No caso do “Homem dos ratos”, o pai aparece como parte da tríade edípica. Ele impede o acesso do obsessivo ao objeto de seu desejo. Se o sujeito chega a odiá-lo, é justamente porque se trata de um empecilho a sua satisfação. Já na paranóia, existe uma relação dual e total: Deus e Schreber emasculado. No delírio, há quem deseja e é desejado. Não resta espaço para um terceiro termo interdito – aquele que seria, para o paranóico, sua salvação.

Existe, por fim, um último aspecto a ser considerado. Quando Freud, em 1896, comparou a neurose obsessiva com a paranóia, marcou a diferença entre essas patologias, afirmando que, no primeiro caso, há uma descrença, uma recriminação, mas apenas de si mesmo – aumentando a severidade da consciência moral –, enquanto o paranóico não crê no Outro. Partindo desse ponto, Melman diz que para o obsessivo a confiança em alguém “está em geral em primeiro plano” (Melman: 1999: 17). O sujeito age, então, para agradar, desafiar ou responder a um Outro digno de crédito.

O paranóico, por sua vez, se desapropria de um conteúdo incompatível com a identidade que se atribui. Para isso emprega a projeção, para responsabilizar o Outro pelo desejo e evitar a auto-recriminação. A descrença é, nesse caso, contemporânea dos sintomas de desconfiança e perseguição. No lugar da culpa, a submissão: independente do sujeito, há sempre a coerção de um ser que o obriga.

Acompanhando alguns problemas levantados pela neurose obsessiva e pela paranóia, percebemos duas formas de estruturar o discurso sobre o Pai e sobre Deus. Freud, para construir uma inteligibilidade para a religião, vale-se simultanea-

mente das duas, abrindo a possibilidade de um saber baseado numa dupla lógica – sem que elas se excluam ou se sucedam, porém apoiando-se contemporaneamente uma na outra. Ao Pai absoluto soma-se aquele marcado pela falta. Junto do Ser no qual cremos, a descrença. Ao lado do Deus que garante, o do engano. Havendo Outro que interdita, existe Um do desejo desmedido. Onde há o Bem, vislumbra-se o mal.

O BEM NO MAL

Para concluir este artigo, retomemos o problema apresentado, desde o seu início, sobre a forma como o bem e o mal afetam o sujeito. Seria fácil ver em Freud uma nova teoria ética da paternidade, e por dois diferentes motivos: por causa da idéia de dever ou dívida própria à relação do sujeito com a Lei paterna e, também, pela articulação dessa mesma Lei com a regulação do princípio do prazer – que demarcaria a satisfação como o bem por todos buscado.

Ainda que essa aproximação da psicanálise com as teorias morais não seja gratuita – mas marca da herança recebida por Freud –, não podemos deixar de considerar a afirmação lacaniana: “Freud pôde anunciar seu princípio do prazer sem sequer ter tido que se preocupar em marcar o que o distingue de sua função na ética tradicional, e sem correr o risco de que ele fosse ouvido [...] como lembrando a atração que pré-ordena a criatura a seu bem” (1963/1998: 776). O fundamental para Lacan é o fato de ficarmos bem no mal, pois o princípio do prazer encontra sempre seu além. Existe um limite para toda busca de satisfação. Esse limite implica uma outra lógica, própria daquilo que não atende a nenhuma demanda benevolente – o mal-estar.

Para tratar desse tema, Lacan (1963/1998) recorre a Kant e às duas palavras que ele usa para “bem”: *Guten* e *wohl*. A última seria o bem-estar, que submeteria o sujeito aos objetos fenomênicos – e que também tem conexão com o princípio de prazer. O termo *Guten*, porém, indica algo fundamental: nenhum objeto sustenta uma relação constante com a satisfação. Sobre *wohl* não se pode erigir Lei alguma; logo, o Imperativo se apóia no *Guten*. O bem moral exclui tudo do que padece o sujeito em seu interesse por um objeto – tornando esse interesse até mesmo pouco respeitável.

Dessa forma, quando o divíduo já não tem diante de si objeto algum, encontra uma Lei. Assim, em Freud, o Mandamento paterno implica a interdição da mãe, sendo a falta o princípio de estruturação do sujeito desejante – não uma infelicidade lamentável. E a “dor de existir” então originada é uma fissura que a psicanálise se abstém de suprimir, pois o Ser Supremo está em seu texto não como

promessa de salvação, mas apenas por seus diversos efeitos sobre o mundo da linguagem. Efeitos que, além disso, por vezes angustiam e condenam mais do que recompensam a virtude com a felicidade.

O saber freudiano retira, ainda, do centro do discurso ético, a noção de liberdade, essencial para a teologia e a filosofia moral tradicionais. O sujeito pode apenas optar por desejar em vão, ou por se abster de desejar e morrer – posto que a busca do objeto ausente sustenta seu lugar. Se as escolhas se apresentam muito limitadas é porque, quando a Lei paterna se faz ouvir, não há mais como silenciá-la. O divíduo, sem dúvida, revolta-se contra ela, mas essa reação só acarreta o conflito que caracteriza a cisão do sujeito – divisão que termina perpetuando tanto o impasse quanto a própria Lei. Por outro lado, se o Imperativo paterno não se inscreve adequadamente, surge não o livre arbítrio e, sim, como dissemos, o delírio, por meio do qual um Deus claudicante e absoluto domina seu súdito.

Por fim, concluímos que, quando Freud liga a função paterna à ausência de objeto e ambos ao princípio do prazer, faz a ânsia pela mãe passar – em um ser moral – à dignidade de Imperativo categórico: “a lei e o desejo recalcado são uma única e mesma coisa” (Lacan, 1963/1998: 794). Em outros termos: por sua lógica, o Mandamento que governa o sujeito interdita e, simultaneamente, cria o ser cobiçado, eternizando-o no inconsciente. Esse Mandamento engendra e é engendrado pelo prazer irrealizável. Então, se o Bem fosse a satisfação ininterrupta do divíduo com sua vida, ele só seria possível para quem renunciasse à lógica do desejo e, com isso, ao invés de elevar, derrubasse o Imperativo ético. A psicose nos ensina como o efeito dessa forma produzido frustra as intenções nobres ou paradisíacas. Afinal, o objeto buscado deve, por sua estrutura, permanecer inalcançável – esta é a Lei. Vivemos bem no mal. A tradição judaico-cristã ajudou os homens a serem pouco atentos a tal verdade do sujeito (Lacan, 1963/1998).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1992). *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB.
- Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man*, 18 (2), 21-33.
- Balmès, F. (1998). *Le Nom, la loi, la voix*. Toulouse: Érès.
- Freud, S. (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. III*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. VII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. IX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. X*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund de Sigmund Freud, vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1913). Totem e tabu. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1927). O futuro de uma ilusão. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1930). Mal-estar na civilização. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1933). Conferência XXXV – a questão de uma *Weltanschauung*. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1939). Moisés e o monoteísmo. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Lacan, J. (1955-1956). *O seminário, Livro 3, As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1957-1958). *O seminário, Livro 5, As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. (1959-1960). *O seminário, Livro 7, A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. (1963). Kant com Sade. Em *Escritos* (pp. 776-803). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lévi-Strauss, C. (1962). Totemismo hoje. Em *Os pensadores* (pp. 89-181). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Marriot, M. (1976). Hindu transactions: diversity without dualism. Em Kapferer, B. (ed.). *Transaction and meaning* (pp. 94-112). Philadelphia: ISHI Publications (ASA Essays in Anthropology 1).
- Melman, C. (1999). La croyance. *Bulletin de la Association freudienne internationale*, 84, 3-7.
- Moingt, J. (1984). Religion et paternité. *Littoral*, 11/12, 17-26. Toulouse: Érès.
- Strathern, M. (1990). *The gender of the gift*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California.
- Winter, J. P. (2001). *Os errantes da carne*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

NOTAS

- ¹ As autoras agradecem ao CNPq pelo financiamento da pesquisa que embasa o presente artigo.
- ² “Bem é aquilo a que todas as coisas visam. [...] [É] o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo o mais” (Aristóteles, 1992: 17, 23).
- ³ Empregado por Marriot (1976) num estudo sobre o hinduísmo, o termo “divíduo” foi largamente utilizado e desenvolvido por Strathern (1990) num trabalho antropológico para se referir a como se concebe a pessoa na Melanésia: “De fato, as pessoas são freqüentemente construídas como lugar plural e composto dos laços que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmo social” (p. 13). Embora não se trate aqui de estabelecer um debate a respeito das semelhanças ou diferenças entre a cultura melanésia e a ocidental, e guardando toda a distância entre o discurso das ciências sociais e o psicanalítico, a idéia de “divíduo” evidencia a unidade claudicante própria à noção de indivíduo, afirmando o caráter cindido que caracteriza o sujeito, conforme o define a psicanálise.
- ⁴ Há uma longa lista dos que criticam a leitura tradicional das sociedades totêmicas, da qual Freud (1913/1996) se utiliza em *Totem e tabu*. Lévi-Strauss (1962/1980), por exemplo, em seu livro *Totemismo hoje*, afirma que elas representam apenas um caso particular de um princípio estrutural: o da integração da diferença.
- ⁵ Lacan recusa a centralidade da idéia de projeção para a compreensão do fenômeno psicótico, apresentando em seu lugar a noção de foraclusão. Isso foi possível pela radicalização da diferença entre a neurose e a psicose que esse autor empreende. Para Freud, a projeção é parte da lógica do recalcamento, utilizada para explicar tanto a paranoia quanto as neuroses. Enquanto Freud fala do recalcado que reaparece invertido na realidade, Lacan afirma que aquilo que não se inscreve na cadeia significante retorna no real.

Recebido em 17 de setembro de 2006
Aceito para publicação em 23 de novembro de 2006