



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

WADSON DAMASCENO

A DEMANDA DE RECONHECIMENTO JUDICIAL DA PATERNIDADE
Uma Interlocução da Psicanálise com o Direito

Brasília, agosto de 2012



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

WADSON DAMASCENO

A DEMANDA DE RECONHECIMENTO JUDICIAL DA PATERNIDADE
Uma Interlocução da Psicanálise com o Direito

Dissertação apresentada como requisito para obtenção
do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pela
Universidade de Brasília.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Daniela Scheinkman Chatelard

Brasília, agosto de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Scheinkman Chatelard – Universidade de Brasília

Prof^ª. Dr^ª. Sonia Alberti – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Eliana Rigotto Lazzarini – Universidade de Brasília

Prof^ª. Dr^ª. Terezinha de Camargo Viana (suplente) – Universidade de Brasília

Dedico este trabalho aos meus pais,
Raimundo Damasceno Filho e
Maria de Lourdes Ribeiro da Silva

AGRADECIMENTOS

À Daniela Scheinkman Chatelard, por sua orientação precisa, exigente e acolhedora.

Às professoras Sonia Alberti, Eliana Rigotto Lazzarini e Terezinha de Camargo Viana, por terem aceitado participar da banca examinadora.

Aos professores Maria Izabel Tafuri e Luiz Augusto Celes, pela acolhida na Universidade.

Aos meus pares da Escola Lacaniana de Psicanálise/Brasília, pela importante interlocução.

Às psicanalistas Adeane Fleury e Inês Catão pelo incentivo à pesquisa.

Aos amigos do Instituto Brasília de Direito de Família (IBDFAM) Eliene Bastos, Rodrigo da Cunha Pereira, Maria Berenice Dias e Ana Maria Gonçalves Louzada, pela sensível e valiosa interlocução com o Direito, fundamentais na elaboração e na articulação de minhas ideias.

Ao Desembargador Dr. José Divino de Oliveira e ao Juiz de Direito Hector Valverde Santanna, por terem autorizado a pesquisa na 1ª e 2ª Varas de Família de Brasília.

Ao Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT), em nome de seu presidente o Desembargador Dr. João de Assis Mariosi e da Secretária da Secretaria Psicossocial Judiciária Dra. Marília Lobão, por terem me concedido a licença especial para os estudos.

Aos colegas e supervisores do SERUQ do TJDFT.

À Teresa Nazar, que generosamente me acolheu no meu percurso teórico e clínico na Psicanálise.

Aos amigos Cristovam Freitas, Alba Escalante e Vânia Souza, pelas inspiradas discussões.

Aos participantes do Grupo de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Direito da Escola Lacaniana.

Ao José Nazar, por me escutar de maneira surpreendente em meu percurso analítico.

Aos familiares e aos amigos que compreenderam minha ausência.

*“Quando Beatriz e Caiana te perguntarem, Dionísio
Se me amas, podes dizer que não. Pouco me importa
Ser nada à tua volta, sombra, coisa esgarçada
No entendimento de tua mãe e irmã. A mim me importa,
Dionísio, o que dizes deitado, ao meu ouvido
E o que tu dizes nem pode ser cantado
Porque é palavra de luta e despudor
E no meu verso se faria injúria
E no meu quarto se faz verbo de amor.”*
(Hilda Hilst)

RESUMO

Esta dissertação dedica-se à pesquisa sobre a demanda de reconhecimento judicial da paternidade cujos requerentes são maiores de idade, realizando uma interlocução entre o Direito e a Psicanálise. Trata-se de um estudo teórico que toma como base as elaborações de Freud e Lacan, alguns comentadores de suas obras e a doutrina do Direito de Família. O que leva um sujeito a demandar o reconhecimento judicial de sua paternidade? Esta pergunta é o eixo de nosso trabalho. Os dois primeiros capítulos foram dedicados ao campo jurídico. Neles, trabalha-se a questão da filiação na legislação brasileira, da ação de investigação de paternidade e da sua prova mestra – o exame de DNA (*Deoxyribonucleic acid*). Nos capítulos subsequentes, será abordada a relação entre a Psicanálise e a ciência por meio da noção de um termo comum: o sujeito; os conceitos psicanalíticos de necessidade, demanda e desejo; a origem mítica da Lei Simbólica – o Édipo em Freud, o Nome-do-Pai e metáfora paterna em Lacan. Revisar-se-á a tão antiga e tão atual questão sobre o pai, relacionado-a com os três registros – real, simbólico e imaginário –, culminando com o conceito de Nomes-do-Pai. Em sequência, um capítulo foi dedicado ao nome próprio, destacando sua relação com três formas de identificação na teoria freudiana e com conceito de traço unário. Para finalizar a pesquisa, trabalham-se os conceitos de genealogia, incesto e filiação em Pierre Legendre.

Palavras-chave: Demanda. Reconhecimento. Paternidade. Nome. Filiação.

ABSTRACT

This paper is dedicated to research the demand for judicial recognition of fatherhood whose applicants are of legal age, holding a dialogue between Law and Psychoanalysis. This is a theoretical based on Freud's and Lacan's elaborations, and some reviewers of their works and teaching on Family Law. What leads an individual to sue for legal recognition of his fatherhood? This question is this work's center line. The first two chapters were dedicated to the legal field, in which the issue of filiation in Brazilian legislation was debated, the action of paternity and his master proof, the DNA test. The subsequent chapters deals with the relationship between psychoanalysis and science through the notion of a common term: the subject. Psychoanalytic concepts of need, demand and desire, the mythical origin of the symbolic Law – Oedipus in Freud and the Name-of-father and paternal metaphor in Lacan. We reviewed the current so old and so up to date issue about the Father in relationship with three levels of record, real, symbolic and imaginary, culminating with the concept Name of the Father. Following this, a chapter was devoted to the name of the subject, focusing on its relationship with three forms of identification in Freudian theory and concept of the unary trait. To finish the research, the concepts of genealogy, incest and filiation in Pierre Legrende's work have been considered.

Key-Words: Demand. Recognition. Fatherhood. Name. Filiation.

APRESENTAÇÃO

A pesquisa proposta para esta dissertação de mestrado surgiu a partir de reflexões do Grupo de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Direito que coordenei na Escola Lacaniana de Psicanálise/Brasília, no período de 2003 a 2010, e da minha experiência clínica como psicanalista também em Brasília. Os dois lugares, com suas particularidades e distinções, trouxeram uma marca: o encontro entre o discurso psicanalítico e o discurso jurídico. Nestes sete anos, dediquei-me tanto ao estudo da Psicanálise quanto ao do Direito.

Neste debate interdisciplinar, surpreendeu-me laço estreito entre o Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM) e o discurso psicanalítico. Para o presidente nacional do IBDFAM, o jurista Rodrigo da Cunha Pereira, é impossível pensar no Direito de Família sem a contribuição da Psicanálise. O seu livro *Direito de Família: uma abordagem psicanalítica* é retrato desta afirmação e reconhecimento de que as manifestações do inconsciente repercutem no sujeito do direito, não sendo possível o Direito de Família ignorar a subjetividade e o quanto ela permeia questões objetivas.

O Grupo de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Direito sempre se ateu no estudo de temas referentes ao Direito de Família. Para tanto, foi preciso situar os dois campos – o do Direito e o da Psicanálise – como discursos, fundamentos e conceitos. A partir deste estudo, tecia-se um grande número de questões e interlocuções que culminaram em duas jornadas de Direito e Psicanálise, nos anos de 2007 e 2008, e em 2009, no Congresso Internacional de Psicanálise e Direito, sempre em parceria com o IBDFAM, do qual sou membro da seção do Distrito Federal.

De todos os assuntos que compõem o Direito de Família, a filiação teve destaque em nossos estudos. Ao longo dos anos, interessei-me por desenvolver esta pesquisa sobre o reconhecimento da paternidade, articulando conceitos dos campos psicanalítico e jurídico. Questões eram recorrentes: o que faz uma pessoa ingressar uma ação de investigação de paternidade? O que se demanda na referida ação? Do que se trata quando se fala em filiação?

Para tentar respondê-las, além dos estudos teóricos, propus-me a pesquisar e ler os processos de investigação de paternidade na 1ª e na 2ª Varas de Família da Circunscrição Judiciária de Brasília. Cabe esclarecer que o objetivo desta pesquisa (nos cartórios) foi tão somente o levantamento das demandas nos referidos processos. Não

houve, em nenhum momento, qualquer interesse em dados estatísticos ou pesquisa quantitativa, tampouco qualquer análise sociológica ou antropológica. Ela serviu apenas para nortear o estudo teórico.

Esta dissertação, portanto, tem o objetivo de resgatar as contribuições da Psicanálise no estudo de um tema tão antigo e tão atual como o da paternidade, fundamentando por meio da teoria e da experiência clínica. Será um trabalho qualitativo, de cunho teórico, sustentado nos conceitos psicanalíticos de Freud e Lacan, assim como nos textos de comentadores de suas obras e da doutrina do Direito de Família.

Na leitura dos processos nas Varas de Família, deparei-me com um dado fundamental: a diferença que há entre a propositura da ação reconhecimento da paternidade realizada por uma criança, geralmente representada por sua mãe, e a realizada por um adulto. De forma geral, na primeira, referia-se mais aos anseios maternos do que aos reais interesses da criança, mesmo que a ação foi acumulada com o pedido de alimentos. A maior parte das queixas dizia respeito ao homem e não ao suposto pai ou à paternidade responsável. Havia também a esperança de que uma convivência com o pai viesse a se confirmar.

Na segunda, a demanda era essencialmente a do uso do patronímico paterno e de outros direitos decorrentes do reconhecimento, como, por exemplo, o direito à herança. A convivência com o suposto pai não era, explicitamente, demandada.

Esta diferença foi crucial para delimitar a pesquisa “A Demanda de Reconhecimento Judicial da Paternidade”, objeto desta pesquisa. Ela versa sobre a demanda de reconhecimento de paternidade realizada por um adulto e seu principal efeito, a saber, a transmissão simbólica do nome do pai. Ora, se a demanda é feita por via judicial, ela é uma demanda proveniente de um litígio, portanto, excluem-se desta pesquisa, os reconhecimentos voluntários, as ditas paternidades socioafetivas, a adoção, e as paternidades decorrentes de inseminações homólogas e heterólogas, situações em que está expresso o desejo consciente de uma progenitura.

A demanda é, portanto, do reconhecimento de uma paternidade negada. E que paternidade é esta? A biológica. O sujeito demanda ser reconhecido pelo genitor – aquele que tomou sua mãe como mulher e, que do encontro sexual com ela, produziu um filho. Talvez o que o sujeito demande seja saber que homem desejou aquela mulher, e que, ao mesmo tempo, não se comprometeu com as consequências desse desejo.

Um pai pode negar o reconhecimento a um filho, mas não pode alegar que, ao copular com a mulher, não há neste ato o desejo inconsciente de uma prole. Nesse caso, o filho é, sem dúvida, fruto do erotismo de seus pais. E como o desejo não é anônimo, a busca pelo patronímico paterno pode ser entendida como a busca por uma marca que designe o sujeito no desejo desse pai e que dê sentido à sua existência.

Segundo Chatel (1995), para o homem, o desejo de ter um filho é, na maioria das vezes, o desejo de encarnar o símbolo do dom criador para aquela mulher que ele encontrou. A fecundação seria o cruzamento dos desejos inconscientes.

Nunca se sabe de antemão o laço sutil entre uma vontade declarada e o desejo que esta vontade esconde; a vontade pode desconhecer o desejo, negá-lo, caricaturá-lo, às vezes revelá-lo. Além disso, uma vontade de ter uma criança deve, obrigatoriamente, compor-se com a vontade de pelo menos um outro (Chatel, 1995, p. 20).

Um homem não pode desconsiderar a arquitetura inconsciente que constitui a mola da fecundidade humana, uma vez que, sem o desejo, a reprodução é impossível. É certo que a paternidade é uma temática construída sobre a incerteza e que se encontra em conformidade com o adágio jurídico *pater semper incertus*, mas o desejo inconsciente é incontestável.

Falar de paternidade implica constante reedição da pergunta: o que é um pai? É sempre uma questão em aberto. A paternidade biológica, por exemplo, sempre estará garantida pela genética. É sustentada pela certeza científica. “Em matéria de nascimento, o biológico se impõe, maciçamente” (Legendre, 2012, p. 347). Esta vertente biológica da paternidade sempre foi controversa tanto no discurso psicanalítico quanto no discurso jurídico e merece um estudo cuidadoso em ambos os campos.

Se para o Direito o conceito de paternidade socioafetiva é o que rege a doutrina atual e se para a Psicanálise o importante é o exercício da função paterna, pensar em paternidade biológica, em princípio, seria um contrassenso. Ou como argumenta Vescovi (2010), seria uma tentativa ultrapassada de biologizar a paternidade. Ora, referir-se a uma paternidade biológica não diz respeito somente a um código ou a uma composição genética, mas, sobretudo, diz respeito ao enigma do desejo do Outro. Não há silêncio que cale o encontro sexual que culminou no nascimento de uma criança.

A paternidade biológica atestada pelo exame de DNA (ácido desoxirribonucléico) em uma ação de investigação de paternidade pode não garantir o exercício da função paterna, mas pode servir para a criança como insígnia, ou seja, uma

marca de paternidade em instância. Pode dar a ela a possibilidade de criar um sentido sobre sua existência, elaborar simbolicamente o seu lugar no desejo de seus pais e encontrar algum lugar na linhagem paterna.

Esta pesquisa vai além do questionamento se uma paternidade pode ou não ser sustentada a partir do exame de DNA. Para o sujeito que demanda o reconhecimento judicial da paternidade, não está em questão o significado da transmissão. Sobre este ponto, Legendre faz um comentário esclarecedor: “[U]ma transmissão não se funda num conteúdo, mas antes de tudo no ato de transmitir” (2012, p. 63). O essencial deste ato consiste na instituição do herdeiro. Este herdeiro, sem equívocos, pode ser fruto de um desejo inconsciente. Este não se refere a um conteúdo, mas sim a um ato.

Início a pesquisa com a abordagem do Direito. Optei, nos dois primeiros capítulos, por preservar o texto da lei e a doutrina do Direito de Família. Excluí qualquer referência à jurisprudência, uma vez que não foi realizada pesquisa de campo nem ilustração de um caso concreto. No primeiro capítulo, trabalho a questão da filiação na legislação brasileira, dando destaque à filiação extramatrimonial, isto é, àquela havida fora do casamento. Pressuposta fora do casamento, pouco importa se somente um dos pais é casado, se os dois são solteiros ou ainda se os dois são casados. Feito este esclarecimento, dissipa-se qualquer preconceito, ou mal-entendido, que possa denotar o termo extramatrimonial que, em sua essência, desmonta o antigo adágio jurídico “*pater is est quem nuptias demonstrant*”.

No segundo capítulo, trabalho o reconhecimento de filho extramatrimonial por via judicial com a ação de investigação de paternidade – prova-mestra da paternidade biológica, por meio do exame de DNA. Coloco a visão crítica dos juristas que defendem que o referido exame não deveria ter a importância conquistada desde seu advento. Não obstante o relevo dessa consideração, a perspectiva ora invocada nesta pesquisa centraliza-se no sujeito que busca inserir-se na qualificação de *status* de filho biológico, independentemente de fatores socioafetivos.

O objetivo do terceiro capítulo é investigar a relação entre a Psicanálise e a ciência, por meio de um termo comum: o sujeito. A abordagem desta relação, pela via do sujeito, encontra em uma afirmação de Lacan seu ponto de partida. No texto “*A ciência e a verdade*”, Lacan postula que o sujeito com o qual a Psicanálise opera é o sujeito da ciência. Tal afirmação sugere uma aproximação entre os dois campos, de modo a instigar um exame mais apurado desta proximidade. Será que o sujeito reconhecido pela Psicanálise é também aceito pela ciência? O caminho indicado por

Lacan tem no *cogito* cartesiano o fio que o guia ao sujeito em questão. A importância do *cogito* para a Psicanálise refere-se ao sujeito como também à fundação do método científico, na qual ela se inscreve.

No quarto capítulo, desenvolvo a articulação da tríade necessidade, demanda e desejo. Para tanto, busco em Freud, como ponto de partida, o conceito de experiência de satisfação por ele elaborado no “Projeto para uma psicologia científica”. Com Lacan, faço uma distinção dos três conceitos, dando destaque à questão da demanda e o desejo do Outro.

No quinto capítulo, abordo a questão do Édipo para falar essencialmente da origem mítica da Lei simbólica, a saber, a interdição do incesto. Em Freud, trabalho alguns textos que fazem referência ao Complexo de Édipo e seus avatares. Escolhi como ponto de partida o texto “Totem e tabu”, o mito freudiano do assassinato do pai na horda primitiva e de seus efeitos sobre os filhos. Em Lacan, ative-me ao que por ele foi formulado no *Seminário – As formações do inconsciente* –, este autor trabalha neste seminário a metáfora paterna, o Nome-do-Pai e a função paterna.

“Sobre o pai” é o título do sexto capítulo, em que recoloco uma questão antiga: o que é um pai? Para respondê-la, trabalho com a partir do *Seminário – A relação de objeto*, em que Lacan já articula a problemática em torno do pai com os três registros, o real, o simbólico e o imaginário. Os Nomes-do-Pai, no plural, também é abordado neste capítulo para mostrar o avanço teórico de Lacan sobre o tema.

No sétimo capítulo, trabalho a questão do nome próprio em alguns dos seminários de Lacan, sobretudo, no *Seminário – A identificação*, quando ele faz uma relação entre o nome próprio e o traço unário. Faço referência ao texto de Freud “Psicologia das massas e análise do eu”; nele há a teorização sobre as identificações, base de todo o argumento de Lacan sobre o nome próprio. Encerro este capítulo com referência ao texto de Lacan *Prefácio a O despertar da Primavera*; neste há um comentário sobre a peça *O despertar da Primavera*, do dramaturgo alemão Frank Wedeking, fazendo uma articulação do nome próprio com os Nomes-do-Pai, tema abordado no capítulo anterior.

No último capítulo, trago contribuições do jurista e psicanalista Pierre Legendre para o tema da filiação. A abordagem de Legendre é pelo viés do princípio genealógico no Ocidente, articulando uma costura dos campos psicanalítico e jurídico. Trabalho conceitos fundamentais de sua obra mais importante *O Inestimável Objeto da Transmissão*, a saber, genealogia, incesto e filiação.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 A questão da filiação na legislação brasileira.....	14
1.1. O conceito de filiação – a visão do Direito.....	15
1.2. Linha reta e linha colateral e graus de parentesco.....	17
1.3. Presunção de paternidade.....	18
1.4. Paternidade socioafetiva: estado de filiação e posse do estado de filho.....	19
1.5. A filiação extramatrimonial – um breve histórico na legislação brasileira.....	20
CAPÍTULO 2: O reconhecimento de filho extramatrimonial.....	24
2.1. A ação de investigação de paternidade – aspectos gerais.....	25
2.2. O exame de DNA como prova da paternidade.....	29
CAPÍTULO 3: A Psicanálise e o discurso da ciência.....	32
3.1. Os quatro discursos.....	32
3.2. A Psicanálise e a ciência.....	37
CAPÍTULO 4: Necessidade, demanda e desejo.....	42
4.1. Necessidade e demanda.....	42
4.2. O falo e o desejo do Outro.....	50
CAPÍTULO 5: O Édipo – a origem da Lei simbólica.....	53
5.1. O Édipo em Freud.....	54
5.2. O Édipo em Lacan.....	63
CAPÍTULO 6 Sobre o pai.....	70
6.1. O que é um pai?.....	70
6.2. Os Nomes-do-Pai.....	76
CAPÍTULO 7: Sobre o nome próprio.....	82
7.1. A nomeação e o nome próprio.....	82
7.2. O despertar da Primavera – Nome do Nome do Nome.....	91
CAPÍTULO 8: A genealogia, o incesto e a filiação – uma visão de Pierre Legendre.....	94
CONCLUSÃO.....	101
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104

CAPÍTULO 1

A QUESTÃO DA FILIAÇÃO NA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

Ao longo dos anos em razão de enormes e consideráveis mudanças havidas durante o século XX, verificamos grandes transformações no modelo de família, em que prevaleciam as suas marcas mais proeminentes, como a de ser nuclear, monogâmico e patriarcal, dominado pela figura do pai que encarnava a sua honra, na qual o marido era o chefe da sociedade conjugal, o chefe de família e o detentor do então pátrio poder. Mizrahi (1998) assevera que a pós-modernidade fez cair em crise o estilo de família conjugal tradicional, de natureza patriarcal típica, que existiu até a primeira metade do século XX, quando se verifica uma democratização da família nuclear, em que não mais prevalecem a supremacia indiscutida do pai-marido, o papel estritamente doméstico da mãe-mulher, e tampouco a submissão dos filhos. Isto é, os modelos fixos do passado se desfazem, admitindo uma reorganização da cena familiar, na qual vivem pais e filhos em um incessante e diferenciado encontro geracional, que é diferente das convivências de gerações antecedentes.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, o centro da tutela constitucional se desloca do casamento para as relações familiares dele decorrentes e a milenar proteção da família como instituição, unidade de produção e reprodução dos valores culturais, éticos, religiosos e econômicos dá lugar à tutela essencialmente funcionalizada à dignidade de seus membros, em particular no que concerne aos filhos. A Carta Magna promoveu profundas mudanças nas regras a respeito da família e, em consequência, do Direito de Família. Uma delas é a paridade de direitos entre os filhos. Isto é, os direitos igualitários de todos os filhos, qualquer que fosse a sua origem, biológica ou não.

Seguindo-se à Constituição Federal, surgiram relevantes normas infraconstitucionais. Uma delas é de extrema importância para o estudo desta dissertação, a saber, a Lei nº 8.560, de 29 de dezembro de 1992, relativa à investigação de paternidade dos filhos havidos fora do casamento. Há também o surgimento do Código Civil de 2002, representado pela Lei nº 10.406, sancionada em 10 de dezembro de 2002, que trouxe inovações em especial em seu Livro IV – Direito de Família. Não cabe aqui elencá-las. Contudo, vale destacar que manteve a igualdade de tratamento

entre todos os filhos. O artigo 1.596 diz “Os filhos havidos ou não da relação de casamento, ou por adoção, terão os mesmos direitos e qualificações, proibidas quaisquer designações discriminatórias relativas à filiação”.

A partir do novo Código Civil, portanto, a filiação matrimonial não é mais tão exponencial a ponto de sobrepujar a filiação dita socioafetiva. Os filhos, qualquer que seja a sua origem, ou a sua natureza, manterão sempre, em sua inteireza, uma isonomia entre eles. Nesse sentido, Fachin (2008) diz que a exclusão do vocábulo “legítimo”, que qualificava a filiação no Código Civil de 1916, denota o reflexo do mandamento constitucional da igualdade. Dito de outra maneira, a antiga dicotomia filhos legítimos e filhos ilegítimos não mais se justifica na contemporaneidade. Filho é filho, não importa sua origem. Toda e qualquer procriação gera, então, efeitos jurídicos de mesma natureza, independentemente da condição da geração do filho.

O espaço reservado aos filhos tidos fora do casamento somente se projetou, com clareza e amplitude a partir da Constituição, pois as relações denominadas espúrias ou adúlteras nenhum direito possuíam. Os filhos havidos fora do casamento sempre foram alvo de conteúdo pejorativo e discriminatório e seu destino era a invisibilidade, uma vez que não podiam buscar o reconhecimento da paternidade.

1.1 O conceito de filiação – a visão do Direito

Filiação tem sua origem etimológica no vocábulo latino *filiatione*, que possui o significado de descendência de pais e filhos. Assim, o vínculo da filiação está no centro das relações familiares do parentesco. “É a relação de parentesco consanguíneo em linha reta de primeiro grau entre uma pessoa e aqueles que lhe deram a vida” (Pereira, 2003, p. 229). É da descendência que deriva a teia parental que mantém o laço originário e o estende na linha reta continuamente.

Para o jurista Caio Mário da Silva Pereira (2006), a filiação é fenômeno complexo, com características biológicas e fisiológicas, além de pertencer ao mundo físico e ao mundo moral, por englobar simultaneamente o fato concreto da procriação e uma relação de direito. De acordo com Monteiro (1996), a filiação exprime a relação que existe entre o filho e as pessoas que o geraram.

Segundo Farias e Simões (2010), a filiação é essencialmente um vínculo jurídico que une pais e filhos, constituindo uma relação de parentesco estabelecida pela lei entre um ascendente e seu imediato descendente. Isto é, trata-se da relação que o fato da

procriação estabelece entre duas pessoas, uma das quais nasce da outra. Nesse mesmo sentido, o jurista Santos (1999) diz que a filiação é um estado jurídico de uma pessoa em razão da relação de procriação. Dito de outra maneira, a filiação se estabelece pela relação jurídica entre procriadores e procriados.

Farias e Simões (2010) e Santos (1999) trazem a noção de vínculo jurídico – conceito importante para esta dissertação. Sabemos que toda criança ao nascer, biologicamente, sempre tem pai e mãe. Mas nem sempre o vínculo jurídico da filiação está estabelecido. A maternidade evidencia-se por sinais exteriores e inequívocos como a gravidez e o parto. Em regra, o simples fato do nascimento estabelece o vínculo jurídico entre a mãe e o filho. Temos, portanto, o adágio jurídico “*Mater semper certa est*”. A maternidade então poderá decorrer apenas da notoriedade, dispensadas outras provas. Se a mãe for casada, essa circunstância estabelece, automaticamente, a paternidade: o pai da criança é o marido da mãe. Porém se a mãe não for casada, a paternidade só pode ser estabelecida por meio do reconhecimento, voluntário ou judicial. O eixo do estabelecimento da paternidade, portanto, é da figura da mãe.

Vemos então que, quando uma criança nasce de uma relação extramatrimonial, há um vínculo biológico ligando o filho ao seu pai, porque, certamente, todo filho tem um genitor. Mas o vínculo jurídico não se estabelece automaticamente. Nesse caso, a paternidade jurídica não estará determinada só pelo fato do nascimento, sendo necessário outro ato, o reconhecimento da filiação.

Para Fujita (2011), a filiação é o vínculo que se estabelece entre pais e filhos decorrente da fecundação natural ou da técnica de reprodução assistida homóloga ou heteróloga, assim como em virtude da adoção ou de uma relação socioafetiva. Esta definição da filiação postulada por Fujita nos traz um dado a mais, a questão da relação socioafetiva entre pais e filhos. Segundo Fujita, esse tipo de filiação se origina da convivência diuturna e responsável descolada da questão biológica. O novo Código Civil acolhe a tese do parentesco socioafetivo, abrindo, então, as portas para outras origens parentais e decreta que não só a consanguinidade funda o parentesco. O artigo 1.593 do novo Código Civil sustenta “O parentesco é natural ou civil, conforme resulte da consangüinidade ou de outra origem.” É justamente nesta “outra origem” que é cabível o parentesco dito socioafetivo.

Fachin (2008) ressalta que sendo a paternidade um conceito jurídico e, sobretudo, um direito, a verdade biológica da filiação não é o único fator a ser levado em consideração pelo aplicador do Direito. O elemento material da filiação não é tão só

o vínculo de sangue, mas a expressão jurídica de uma verdade socioafetiva, ou seja, o elemento socioafetivo da filiação reflete a verdade jurídica que está para além do biologismo, sendo essencial para o estabelecimento da filiação.

Seguindo o mesmo caminho de Fachin (2008), o jurista Pereira (2003) afirma que o elemento definidor e determinante da paternidade certamente não é o biológico, pois não é raro o genitor não assumir o filho. “Por isso é que se diz que todo pai deve adotar o filho biológico, pois só o será se assim o desejar, ou seja, se de fato o adotar” (Pereira, 2003, p. 133).

1.2 Linha reta e linha colateral e graus de parentesco

Segundo Boscaro (2002), a linha reta é o vínculo que caracteriza pessoas partícipes da relação de parentesco natural eivada pela descendência e pela ascendência, sendo este, aliás, o critério para uma de suas classificações, posto que os parentes ascendentes são o pai, o avô, o bisavô e assim por diante, e os descendentes são o filho, o neto, o bisneto e assim sucessivamente. A linha reta é mensurada em grau, e cada um destes corresponde a uma geração, de maneira tal que o filho e o pai são parentes em primeiro grau, o avô e neto são parentes em segundo grau, e assim sucessivamente, já que para o Direito a relevância desse tipo de parentesco é *ad infinitum*.

Fachin (2008) nos alerta que pode ocorrer que a contagem de parentesco tenha como ponto de partida o pai e a mãe de um sujeito, situação em que há uma bifurcação da linha reta, desenhando-se duas outras: linha reta materna e linha reta paterna.

Continuando com Boscaro (2002), ele ressalta que a linha colateral é aquela que define as relações de parentesco entre pessoas que possuem o mesmo tronco ancestral, mas não descendem uma da outra. Isto é, esse vínculo não será marcado pela ascendência ou pela descendência, mas pelo fato de possuírem o mesmo tronco ancestral. Diferente da linha reta, não possui relevância *ad infinitum*, mas são limitadas ao quarto grau, de acordo com o Código Civil brasileiro. “Essa regra encontra fundamento na presunção de que um parentesco mais longínquo não mais carrega no bojo o afeto e a solidariedade que dão apoio as relações de direito” (Diniz, 1997, p. 363). Sua contagem em grau difere da realizada para a linha reta, embora um grau também signifique uma geração. Diferença na contagem reside no fato de que se somam as gerações de ambos os parentes até o seu ancestral comum, excluindo este.

Art. 1.594. Contam-se, na linha reta, os graus de parentesco pelo número de gerações, e, na colateral, também pelo número delas, subindo de um dos parentes até o ascendente comum, e descendo até encontrar o outro parente.

Este artigo do novo Código Civil nos traz os limites de linhas e grau parentais e é completado pelo artigo 1.595, que trata do parentesco por afinidade. O grau de parentesco é a unidade de medida utilizada para mensurar a proximidade do vínculo de parentesco (seja natural, afim ou civil) entre as pessoas, e corresponde a distância de uma geração a outra. Para Diniz (2002), a afinidade é o nome que se dá à relação de parentesco que vincula o cônjuge aos parentes consanguíneos do outro, por determinação legal.

1.3 Presunção de paternidade

Para se referir à paternidade dentro do casamento, a ordem jurídica estatui a presunção, cujo valor jurídico não solve a mesma questão no âmbito extramatrimonial. Reveste-se de grande importância para o ordenamento jurídico brasileiro a questão da presunção da paternidade, uma vez que na impossibilidade de se averiguar diretamente a paternidade, esta se encontra embebida na noção de presunção jurídica. Esta, entretanto, não é de natureza absoluta, já que pode ser contestada pelo marido ou pelo suposto pai, ou ainda por seus ascendentes e descendentes.

Segundo Diniz (2002), a referida presunção assentava-se na noção de estabilidade e segurança da família, posto que afastava a qualificação da prole de bastarda ou adulterina. A presunção vem, pois, impor a paternidade jurídica, pouco importando se o marido é o responsável pela gestação.

De acordo com o adágio jurídico “*pater is est quem nuptias demonstrant*”, ou seja, se o filho é de mulher casada, presume-se que seja de seu marido. O Código Civil de 1916, em seu artigo 338, seguiu o princípio do *pater is est*. O novo Código Civil diz:

Art. 1.597. Presumem-se concebidos na constância do casamento os filhos:

I – nascidos cento e oitenta dias, pelo menos, depois de estabelecida a convivência conjugal;

II – nascidos nos trezentos dias subsequentes à dissolução da sociedade conjugal, por morte, separação judicial, nulidade e anulação do casamento;

III – havidos por fecundação artificial homóloga, mesmo que falecido o marido;

IV – havidos, a qualquer tempo, quando se tratar de embriões excedentários, decorrente de concepção artificial homóloga;

V – havidos por inseminação artificial heteróloga, desde que tenha prévia autorização do marido.

A presunção da paternidade do artigo citado é relativa, admitindo prova em contrário mediante ação judicial de negatória de paternidade. Baseia-se no período normal da gestação da mulher e tem o seguinte princípio fundamental: o filho havido na constância do matrimônio é presumidamente daquele pai.

Blikstein (2008) diz que a presunção da paternidade é sempre relativa, já que aceita algumas causas que a excluem, como, por exemplo, a impotência do cônjuge para gerar, o adultério, a impossibilidade da inseminação artificial homóloga, se não houve coleta de sêmen para tal finalidade, e pela impossibilidade de inseminação artificial heteróloga, se não houve autorização para isso.

Ora, se o desejo de ter um filho é elemento presente (e fundamental) no âmbito das técnicas de reprodução assistida heteróloga, pode-se perguntar se neste caso se trata de uma presunção absoluta de paternidade. Não vamos nos estender sobre a natureza de tal presunção, que foge à discussão desta dissertação.

1.4 Paternidade socioafetiva: estado de filiação e posse do estado de filho

De acordo com o novo Código Civil, o parentesco se estabelece pelo vínculo de consanguinidade civil e pela afinidade. A Constituição Federal de 1988 preconizou que o estado de filiação, caracterizado por aquele que assume a condição de filho e o que aceita e cumpre com todos os deveres oriundos da paternidade, é o elemento mais puro para a configuração dessa relação. O estado de filiação a que a Constituição se refere é o estado de filiação socioafetiva.

Trata-se da relação originada entre filhos e pais – ou entre o filho e apenas um dos pais –, tendo como fundamento o afeto, o sentimento existente entre ele: melhor pai ou mãe nem sempre é aquele que biologicamente ocupa tal lugar, mas a pessoa que exerce tal função, substituindo o vínculo biológico pelo afetivo (Gama, 2003, p. 482).

O estado de filiação é, portanto, uma visão jurídica que visa a proteger a criança, uma vez que presume ser filho aquele que assim se mostra socialmente, ainda que não possua laço de sangue com aquele que exerce as funções de pai. O estado de filiação diz respeito tanto à filiação biológica quanto à não biológica. Evidentemente, o estado de filiação desliga-se da origem biológica, já que abrange qualquer outra origem.

A posse de estado de filho é um requisito essencial à caracterização da filiação designada como socioafetiva, traduzida na demonstração de um estado de filho,

chamada, portanto, de estado de filho de afeto. Segundo Farias e Simões (2010), o conceito de posse de estado de filho vem crescendo muito no campo acadêmico e nos tribunais, revelando que a filiação não se restringe ao fator biológico ou à presunção legal, mas, também, abrange o convívio diário e os elementos que surgem desse convívio, configurando-se nos casos em que alguém age como se fosse o filho e outrem como se fosse o pai. Dito de outra maneira, o fundamento basilar da posse do estado de filho nasce com a convivência das relações entre pais e filho, ou seja, o afeto que vem a se impor para configurar o exercício das funções e obrigações oriundas da paternidade.

A posse do estado de filho, portanto, traz para o Direito uma realidade social que, assim como o vínculo biológico, é apreensível no mundo dos fatos e indispensável para o estabelecimento de uma realidade jurídica da filiação fincada na verdade socioafetiva. Ora, se o afeto é a base das relações familiares, entre elas as de paternidade, há que se verificar sua manifestação fática para averiguar a existência ou não da hipótese em que a filiação pode ser afirmada.

Cabe esclarecer que a prova da filiação, nesse caso, não se confunde com a ação de investigação de paternidade na medida em que aquela prova visa a regularizar o registro civil de nascimento, com base na situação de fato produzida pela posse de estado de filho. A ação de investigação de paternidade visa ao reconhecimento compulsório por parte do pai, por omissão ou recusa.

1.5 A filiação extramatrimonial – breve histórico na legislação brasileira

O Código Civil de 1916 (Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916), embasado na ideia de que somente o casamento constituía a família legítima, com o que se preservava o seu patrimônio, classificava a filiação em quatro tipos: a legítima, a legitimada, a ilegítima e a adotiva.

A legítima era a concebida na constância do casamento, valendo, para tanto, a presunção *pater is est*, relativamente aos filhos nascidos 180 dias, pelo menos, depois de estabelecida a convivência conjugal, e em relação aos nascidos dentro dos 300 dias subsequentes à dissolução da sociedade conjugal, por morte, desquite ou anulação. Eram considerados legítimos os filhos, nascidos antes de completados 180 dias de início da convivência conjugal, se o marido, antes de casar tinha ciência da gravidez da sua

mulher ou se assistiu, pessoalmente, ou por procuração, a lavratura do termo de nascimento filho, sem contestar a paternidade.

A filiação legitimada era a resultante do casamento dos pais, estando o filho concebido, ou depois de havido o filho. Os filhos legitimados eram em tudo equiparado aos filhos legítimos.

A filiação ilegítima, contrariamente à filiação legítima, era aquela que não provinha de um casamento havido entre os pais. Os chamados filhos incestuosos e os adúlteros não podiam ser objeto de reconhecimento voluntário ou forçado, impedindo-os de concorrer à sucessão hereditária. A investigação de paternidade estava ao alcance dos filhos ilegítimos naturais, se ao tempo da concepção a mãe estivesse concubina com o pretendido pai, ou se a concepção do filho reclamante coincidissem com o rapto da mãe pelo suposto pai, ou suas relações sexuais com ela, ou ainda se existisse escrito daquele a quem se atribuía a paternidade, reconhecendo-a expressamente. O artigo 358 da Lei Civil de 1916 editava: “Os filhos incestuosos e os adúlteros não podem ser reconhecidos”.

A filiação adotiva era aquela constituída mediante escritura pública e pela qual se limitava o parentesco ao adotante e ao adotado, salvo quanto aos impedimentos matrimoniais. Contudo, os direitos e os deveres decorrentes do parentesco biológico não se extinguíam com a adoção, a única exceção era o pátrio poder, que era transferido do pai biológico para o adotivo.

Uma mudança significativa na legislação só foi ocorrer 26 anos depois do Código Civil de 1916. O Decreto-Lei nº 4.737, de 24 de setembro de 1942, estabeleceu a possibilidade de reconhecimento, voluntário ou forçado, de filhos adúlteros após o desquite de seu pai ou de sua mãe. Inegável avanço, mas trouxe uma polêmica no meio jurídico: e se a sociedade conjugal se dissolvesse pela morte, o filho não seria reconhecido?

Em 1949, a legislação sofreu outra alteração com a Lei nº 883, de 21 de outubro de 1949, que fixou o reconhecimento de filhos adúlteros após a dissolução da sociedade conjugal, por qualquer modo pelo qual esta viesse a ocorrer. Assim, houve um abrandamento do Código Civil de 1916, que discriminava não só o filho adúltero, como o incestuoso. Contudo, a este filho ilegítimo era atribuído a metade da herança que viesse a receber o filho legítimo.

A chamada Lei do Divórcio (Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977) permitiu que o cônjuge, durante o matrimônio, procedesse, mediante testamento, ao

reconhecimento de filho nascido fora dele. Ademais, reconheceu o direito do filho à herança, qualquer que fosse a natureza da filiação.

A Lei nº 7.250, de 14 de novembro de 1984 promoveu o acréscimo do parágrafo 2º ao artigo 1º da Lei nº 883, de 21 de outubro de 1949, a saber: “Mediante sentença transitada em julgado, o filho havido fora do matrimônio poderá ser reconhecido pelo cônjuge separado de fato há mais de cinco anos contínuos”. Este prazo de cinco anos estipulado pelo legislador mostrou-se, de alguma forma, mítico. O que é relevante neste artigo é que não seria o reconhecimento do filho extramatrimonial que iria abalar a estrutura do casamento, se nem a coabitação ou a convivência existiam mais, pelo menos há cinco anos.

A Constituição Federal de 1988 oferece regras de vital importância, como aquela pertinente à isonomia de direitos e deveres entre filhos oriundos ou não de casamento ou por adoção, proibindo quaisquer designações discriminatórias relativas à filiação (art. 227, § 6º). Portanto, não existe mais qualquer limitação para o reconhecimento voluntário ou judicial dos filhos outrora chamados de adulterinos e incestuosos. Qualquer filho tem ação contra os pais ou seus herdeiros, para demandar a filiação, e este direito pode ser exercido sem as restrições que antes vigoravam.

A Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990, mais conhecida como Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), invocando o artigo 26 afirma:

No que se refere aos filhos havidos fora do casamento, poderão eles ser reconhecidos pelos pais, conjunta ou separadamente, no próprio termo de nascimento, por testamento, mediante escritura pública ou outro documento público, qualquer que seja a origem da filiação. Esse reconhecimento pode preceder o nascimento do filho ou suceder-lhe ao falecimento, se deixar descendentes.

Este artigo possui texto compatível com os ditames constitucionais. Contudo, há uma inovação, a saber, que o reconhecimento da paternidade pode preceder o nascimento do filho. Esta inovação certamente tem como objetivo salvaguardar os direitos do nascituro. Sobre este ponto, o jurista Zeno Veloso (1997) esclarece que o filho já deve estar concebido, uma vez que não havendo nascituro, não pode haver reconhecimento algum. O reconhecimento de quem nem está concebido é ato inexistente. A eficácia do reconhecimento do nascituro fica na dependência de ele vir a nascer com vida.

A Lei nº 8.560, de 29 de dezembro de 1992, veio a fixar, em seu artigo 1º, que o reconhecimento de filhos obtidos fora do matrimônio possui o caráter de irrevogabilidade, podendo ser feito no registro de nascimento, por escritura pública ou

escrito particular, por testamento e por manifestação expressa e direta perante o juiz, ainda que o reconhecimento não haja sido o objeto único e principal do ato que o contém.

A referida lei ainda preceitua que, no caso de registro de nascimento de menor apenas com a maternidade estabelecida, deverá o oficial enviar ao juiz competente uma certidão integral do registro e com nome e prenome, profissão, identidade e residência do suposto pai, para que seja realizada uma averiguação oficiosa, visando a constatar a veracidade da informação. O magistrado, após ouvir a genitora, determinará que o suposto pai seja notificado para se manifestar a respeito da paternidade que lhe é atribuída. Na hipótese do suposto pai, devidamente notificado judicialmente, não o fazê-lo no prazo legal, ou negá-la simplesmente, deverão ser os autos remetidos ao Ministério Público (MP), para na condição de substituto processual, promover a ação de investigação de paternidade.

A Lei nº 8.560/1992 condicionava o reconhecimento de filho maior de idade ao seu consentimento, assim como demonstrava também a preocupação em impedir qualquer discriminação quanto aos filhos nascidos fora do casamento, ao proibir que, nas certidões de nascimento, constem indícios de uma concepção resultante de relação extraconjugal, bem como o estado civil dos pais e a natureza da filiação.

O Código Civil de 2002 repetiu por meio de seu artigo 1.596 a regra constitucional de isonomia de direitos e qualificações entre todos os filhos, havidos ou não da relação de casamento, ou por adoção, e relaciona, nos incisos I e II do artigo 1.597, as hipóteses de filhos matrimoniais, fundadas na presunção *pater is est*, a saber, os nascidos 180 dias, pelo menos, depois de estabelecida a convivência conjugal e os nascidos nos 300 dias subsequentes à dissolução da sociedade conjugal por morte, separação judicial, nulidade e anulação do casamento.

Segundo Fujita (2011), ao repetir a mesma fórmula *pater is est* utilizada pelo Código Civil de 1916, o novo Código Civil manteve um critério considerado ultrapassado para dos dias de hoje, em que nem sempre a verdade jurídica, representada pela presunção relativa dos incisos I e II do artigo 1.597, coincide com a verdade biológica. O pai, para o Direito, é o que o DNA demonstra.

CAPÍTULO 2

O RECONHECIMENTO DE FILHO EXTRAMATRIMONIAL

De acordo com o Código Civil brasileiro, o reconhecimento é um ato que, juridicamente, estabelece o parentesco entre pai e o filho, por intermédio do qual se dá relação de parentesco em primeiro grau na linha reta. É um ato jurídico com natureza declaratória, pois não cria a paternidade, entretanto declara um fato, do qual o Direito tira consequências. A partir do reconhecimento, decorrem efeitos jurídicos, porquanto, antes dele, na esfera jurídica, não há qualquer parentesco.

Há duas espécies de reconhecimento, o voluntário e o judicial. O voluntário é o meio pelo qual o pai revela espontaneamente o vínculo que o liga ao filho extramatrimonial. Tratando-se de filho maior, este tem o direito de ser reconhecido somente com o seu consentimento, de acordo com a primeira parte do artigo 1.614 do novo Código Civil. O reconhecimento é ato irrevogável, uma vez que resulta em uma confissão de paternidade. Todavia, em alguns casos pode ser anulado, como, por exemplo, no caso de coação.

O reconhecimento judicial ou forçado é o que resulta de sentença proferida em ação proposta pelo filho. Esta ação é denominada investigação de paternidade. Cabe-nos esclarecer que a ação de investigação de paternidade poderá ser demandada apenas para efeitos de identificação genética, sem que isso importe no reconhecimento da relação paterno filial, pois esta pode se dar ou não. Contudo, este ponto não é de consenso entre os juristas.

Vale dizer que há ainda a possibilidade de averiguação oficiosa da paternidade. Fujita (2011) diz que o procedimento oficioso se inicia com a remessa ao juiz, pelo oficial de registro civil, de certidão do nascimento de menor registrado apenas com a maternidade declarada. Trata-se de ato obrigatório para o oficial, mas dependerá da vontade da declarante (a mãe), uma vez que ela pode resguardar sua vida privada e não declarar quem é o genitor. Ademais, não se pode negar ao filho o direito à perfilhação. Sendo assim, o juiz adotará as providências que o caso requer e resolverá a questão da colisão de direitos. Caso o suposto pai não responda à convocação ou negue a paternidade, o juiz remeterá os autos ao Ministério Público (MP), para que o promotor

de Justiça ingresse a ação. A participação do MP na averiguação oficiosa somente se concretiza se frustrado o reconhecimento espontâneo. Em se tratando de procedimento administrativo, é certo que não decorrerá qualquer consequência danosa se o suposto pai não comparecer perante a autoridade judiciária, nem tampouco negar a paternidade que lhe é imputada.

Este é um elemento novo para o sistema de filiação quando a Lei nº 8.560/1992 estabelece a obrigatoriedade da investigação de paternidade. É o que diz o artigo 2º:

Em registro de nascimento de menor apenas com a maternidade estabelecida, o oficial remeterá ao juiz certidão integral do registro e o nome e prenome, profissão, identidade e residência do suposto pai, a fim de ser averiguada officiosamente a procedência da alegação (Brasil, 2012b).

Assim, a partir de 29 de dezembro de 1992, todos os registros civis de crianças em que não constarem o nome do pai, o Estado mandará averiguar quem é o genitor. Pereira (2003) observa, por um lado, que esta lei é controversa porque nela se vê uma intervenção excessiva do Estado na vida privada dos cidadãos. Mas, por outro lado, essa lei é o reconhecimento da importância do pai como elemento da estrutura da família.

Para Thurler (2009), a Lei nº 8.560/1992, a chamada Lei da Paternidade, abriu a possibilidade de investigação oficiosa, pois promoveu um deslocamento da paternidade da condição de questão privada para a condição de questão de interesse público.

2.1 A ação de investigação de paternidade – aspectos gerais

A ação de investigação de paternidade caberá ao filho extramatrimonial. Se for menor de idade, será representado ou assistido por sua mãe, diante do suposto pai. A legislação brasileira prevê que, em se tratando de investigado morto, a ação de investigação de paternidade poderá ser cumulada com a petição de herança. A ação é imprescritível, podendo ser proposta pelo filho a qualquer tempo. Mas a petição de herança tem prazo decadencial de dez anos, a partir da data da ciência da suposta paternidade de alguém.

Ao contrário do que havia no Código de 1916, o novo Código Civil de 2002 não faz qualquer tipo de exigência para propositura da ação de investigação de paternidade. O que se justifica atualmente com o avanço das técnicas da medicina e da engenharia genética, que podem propiciar a fecundação artificial do óvulo, outrora nem sequer imaginada.

Quanto às provas da filiação, vários meios, no Código de 1916, foram utilizados, tais como a prova testemunhal, o exame prosopográfico (justaposição de fotos do filho e do suposto pai), o exame odontológico e o exame de sangue (tipos sanguíneos e fator RH), os quais não se traduziram eficientes. Segundo Fujita (2011), atualmente, são admitidos todos os meios legais para demonstrar os fatos. Entre as provas destaca-se o exame de DNA, o qual, desde o seu surgimento, alterou, radicalmente, o panorama da investigação de paternidade. O exame de DNA é, portanto, prova precisa e quase absoluta da filiação dita biológica.

Cabe esclarecer que o suposto pai pode recusar submeter-se ao exame de DNA, alegando seu direito à privacidade e/ou à intangibilidade corporal, como também não ser obrigado a fazer prova contra si mesmo. Segundo Chinelato (2004), em contraponto, o filho pode insistir na feitura do exame, com fundamento no direito à verdade e no direito à dignidade humana. A recusa do investigado poderá ser interpretada pelo magistrado dentro do conjunto dos demais meios de prova, como presunção relativa de paternidade. Essa presunção de paternidade decorre do parágrafo único, do artigo 2º A, da Lei n. 8.560/1992.

Art. 2º A. Na ação de investigação de paternidade, todos os meios legais, bem como os moralmente legítimos, serão hábeis para provar a verdade dos fatos.

Parágrafo único. A recusa do réu em se submeter ao exame do código genético – DNA, gerará a presunção da paternidade, a ser apreciada em conjunto com o contexto probatório (Brasil, 2012b).

Pode-se constatar que a presunção relativa da paternidade, pela recusa em submissão ao exame pericial de DNA, foi a solução processual encontrada pelos legisladores, que não se coaduna necessariamente com o conceito de filiação e com a formação de relação paterno-filial. Ora, se para o Direito a perícia hematológica é apenas uma prova complementar e não o fundamento da sentença judicial, a recusa não pode ser traduzida em prova cabal ou confissão. Contudo, o artigo 130 do Código de Processo Civil prevê que o juiz pode determinar as provas necessárias à instrução do processo.

Vale ressaltar que o reconhecimento de filhos extramatrimoniais não cessa o tratamento diferenciado dos filhos tidos no matrimônio. Eles têm tratamento diferenciado pelo Direito justamente no tocante à atribuição da condição de filho, prevalecendo para os pais de filhos tidos na constância do casamento a noção de presunção e, para os outros, o processo de reconhecimento, que visa apenas a declarar um fato, enquanto o anterior, a constituir um direito.

Farias e Simões (2010) em posição contrária à da paternidade dita biológica, confirmada pelo exame de DNA, postulam que a investigação de paternidade trata-se de ação de estado. A ação, segundo estes autores, não tem mais como finalidade atribuir a paternidade ao genitor biológico, sendo este apenas elemento a ser levado em conta, pois deixou de ser dominante. Dito de outra maneira, o que se investiga é o estado de filiação, que pode ou não ocorrer da origem genética.

Em raciocínio semelhante, o jurista Pereira (2003) diz que seria louvável o conteúdo da lei se a paternidade fosse apenas um dado genético. Para este autor é certo que a lei jurídica e o ato do registro de nascimento em um cartório, além das consequências objetivas da responsabilidade civil, podem também ter função simbólica tanto para o pai quanto para o filho. Pereira diz:

Mas não basta esse ato para instituir a paternidade; é preciso que o pai deseje ser o pai, ou é necessário que ele adote o seu filho biológico. Caso contrário, ele será apenas o pai-jurídico que se prestará às obrigações e deveres decorrentes da lei. Ademais, a mãe sempre nomeará um outro para ocupar esse lugar, caso não ocorra uma adoção (Pereira, 2003, p. 138).

Pode-se ver, portanto, que para Farias e Simões e Pereira a posse de estado de filho não se estabelece com o nascimento. Estabelece-se pelo desejo, desejo de ser pai. Visto que a noção de paternidade para eles está associada à noção de função paterna no sentido sociológico, uma vez que eles a consideram elemento fundamental para a determinação da paternidade.

Para Blikstein (2008), a demanda de reconhecimento judicial de paternidade também se configura como ação de estado que busca obter judicialmente uma afirmação da existência de um vínculo de filiação que não é pacífico.

O posicionamento de Farias e Simões, Pereira e Blikstein nos traz uma questão: se pela ordem de produção de provas prevista em nosso ordenamento, a verificação de eventual paternidade socioafetiva, geralmente por prova oral, somente ocorrerá após a realização do exame pericial de DNA, por que buscar uma paternidade socioafetiva em que nunca houve afeto, nunca houve convivência familiar? De forma geral, não há outro caminho para o juiz, senão homologar o exame de DNA. Pereira reconhece as limitações na legislação brasileira sobre a paternidade e diz “o Direito brasileiro carece ainda de um projeto político consistente para a regulamentação da paternidade-filiação extramatrimonial” (2003, p. 139-140) Evidentemente, há um esforço de alguns juristas almejando que as demandas investigatórias se transformem em demanda de afeto. Contudo, não há força de lei que institua tal transformação.

O conceito de ação de estado diz respeito a alguma demanda judicial que possa, de algum modo, alterar o estado da pessoa. Uma das projeções do estado da pessoa é o parentesco. O estado de filho, portanto, é um dos estados da pessoa humana. Considerado procedente o pedido formulado na investigação de paternidade, haverá, inexoravelmente, uma mudança no estado da pessoa. Assim sendo, trata-se, indubitavelmente, de uma ação de estado. Contudo, o estado de filho não se confunde com o afeto a ele dispensado.

Para esclarecer este ponto, recorre-se ao postulado do jurista Lôbo (2003), que distingue a ação de prova de filiação (art. 1.606, CC) da investigação de paternidade. A primeira, de acordo com Lôbo, tem por finalidade comprovar a situação de fato referida no artigo 1.605 do Código Civil, ou a posse de estado de filho, regularizando o registro de nascimento, que deixou de ser feito ou, se foi feito, tem comprovação discutível. Na ação de investigação, objetiva-se o reconhecimento compulsório do filho, por omissão ou recusa do investigado – tenha ou não havido convivência familiar. O artigo 1.606 do Código Civil diz: “A ação de prova de filiação compete ao filho, enquanto viver, passando aos herdeiros, se ele morrer menor ou incapaz” (Brasil, 2012c).

Pelas disposições do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA (Lei nº 8.069/1990), bem como pela caracterização como ação de estado, a investigação de paternidade constitui direito personalíssimo, indisponível e imprescritível do filho. Para o jurista Caio Mário da Silva Pereira (2006), é inequívoco e indiscutível que uma das características do estado das pessoas é sua imprescritibilidade. Se o estado é imprescritível, imprescritível obviamente será o direito de ação, visando a declará-lo, já que a ação de reconhecimento forçado é uma ação por natureza declaratória. A todo tempo, o filho tem o direito de vindicar o *status* que lhe pertence.

De acordo com o novo Código Civil, os feitos jurídicos do reconhecimento são, em geral, divididos em efeitos patrimoniais, tais como o direito aos alimentos e à sucessão, e em efeitos não patrimoniais, tais como a submissão ao poder familiar (para aqueles que são menores de idade), o uso do nome de família, entre outros.

Caio Mário da Silva Pereira (2006) nos diz que um dos elementos constitutivos e integrantes da personalidade é o nome, elemento que designa uma pessoa e está intimamente ligado ao estado. Segundo este autor, existe um direito ao nome civil, de natureza pessoal e não patrimonial. Mas antes de surgir como um direito, alerta o jurista, ele está ligado a um dever. O registro civil é uma obrigação que a lei impõe a todo indivíduo, é um dever a cargo, primordialmente, da mãe e do pai, de fazer

inscrever nele o filho recém-nascido. Cronologicamente, portanto, o dever aparece antes do direito, a obrigação de ter um nome precede à faculdade de usá-lo.

A adoção do patronímico do pai então constitui para o filho um direito fundado no vínculo de parentesco, estabelecido pela filiação, e é um efeito do reconhecimento. Uma vez adquirido este direito, ele não prescreve.

O direito ao nome está incluído entre os direitos da personalidade, estando expressamente colocado no Código Civil, cujo artigo 16 dispõe que “toda pessoa tem direito ao nome, nele compreendido o prenome e o sobrenome” (Brasil, 2012c).

Caio Mário da Silva Pereira (2006) comenta que o nosso Direito sempre pendeu para definir o nome como um direito designativo do indivíduo e fato de identificação. Com tais finalidades, destacam-se no nome civil dois aspectos: público e privado. O nome, segundo este autor, envolve simultaneamente um direito subjetivo e um interesse social. Em seu aspecto público, o direito ao nome está sempre ligado a um dever, ou seja, o registro civil como obrigação que a lei impõe a todo indivíduo. Sob o aspecto privado, assegura-se a toda pessoa a faculdade de se identificar pelo próprio nome.

Diante do princípio constitucional da equiparação e da não discriminação dos filhos, é garantido ao filho o direito ao patronímico do pai, independentemente da origem da concepção. Por conseguinte, o reconhecimento do filho por sentença judicial deverá incluir o patronímico do pai, devendo ser mencionados, também, os nomes dos avós paternos.

2.2 O exame de DNA como prova da paternidade

Em atenção ao que dispõe o artigo 332 do Código do Processo Civil, admite-se na ação de investigação de paternidade todos os meios de provas, legais ou moralmente legítimos. Há ainda a possibilidade de prova pericial, realizando-se exame, vistoria ou avaliação. O exame de DNA entra, portanto, no rol de provas periciais. Com o advento do DNA, entretanto, as outras formas de perícia restaram em segundo plano, dada a certeza científica na determinação da filiação.

Contudo, o exame de DNA não constitui prova única a ser utilizada na investigação de paternidade. Não sendo possível sua realização, os demais meios de prova disponíveis continuam válidos e possíveis para determinação da paternidade. Se assim fosse, o juiz seria mero homologador de laudos periciais.

O DNA é, sem dúvida, a prova-mestra na investigação de paternidade e, como tal, impõe uma nova concepção desta ação, a saber, o afastamento do sistema de presunções.

Farias e Simões (2010) ressaltam a necessidade de interpretação cuidadosa dos resultados do exame de DNA, de modo a fornecer ao processo uma prova idônea para a formação do convencimento. Exige-se, segundo os autores, cautela na realização do exame, desde a escolha do laboratório até a elaboração do laudo, passando pela formação acadêmica do profissional, evitando assim o que chamaram de “sacralização ou divinização do DNA” (p. 136), já que não é prova exclusiva de tais ações.

Estes termos, sacralização e divinização do DNA, utilizados por Farias e Simões, vêm também colocar a questão do DNA como prova ou saber absoluto sobre a paternidade. O exame de DNA não significa resposta a todas as questões acerca do vínculo genético de paternidade. Neste sentido Almeida comenta:

É evidente que o exame pericial é útil e se mostra relevante no contexto probatório. Seria absurdo negá-lo, mas há que se estabelecer uma distância baseada no critério da razoabilidade entre reconhecer o exame como prova importante que traduz a evidência da paternidade, e transformar tal reconhecimento em divindade infalível, com o poder de dar por encerrada toda e qualquer discussão (1999, p. 148).

Para Blikstein (2008), o exame de DNA não é uma prova infalível. Sua argumentação baseia-se tanto na falta de legislação específica para normatizar o exame de DNA quanto na eventual falta de capacitação do profissional autorizado a realizá-lo, segundo o autor. Além disso, argui que, sem retirar o mérito da tecnologia, o exame de DNA apresenta evidências, probabilidades e não conclusões. Neste mesmo sentido, Caio Mário da Silva Pereira comenta “[é] de se ponderar, contudo, que a confiabilidade no resultado dos exames de DNA depende da realização técnica por laboratórios e profissionais competentes” (2006, p. 162).

Pelo exposto, pode-se dizer que há uma doutrina do Direito de Família que tenta adequar o exame pericial de DNA ao aspecto afetivo seja da família, seja do casamento, seja da filiação. E os filhos que nasceram fora de uma família, de um casamento? A estes, os juristas não se referem de forma clara. A questão é extremamente complexa, uma vez que envolve princípios e garantias constitucionais. Não há equilíbrio de valores. Ao mesmo tempo em que é respeitado o direito à ação, prova e paternidade do suposto filho, a declaração da paternidade não considera a situação de vida do suposto pai e muito menos o histórico do relacionamento entre os litigantes. Muitas vezes, nunca houve um relacionamento entre eles. Reside, nesse caso, a confrontação do

direito à paternidade e ao nome em contraposição ao valor da família entendida como célula social e da filiação vista como a relação efetiva entre pais e filhos. Existe, portanto, a paternidade expressa e declarada na prova pericial de DNA em uma relação de pai e filho que pode nunca ter existido.

A este respeito, Blikstein (2008) reconhece que a paternidade socioafetiva não existe diante do resultado do exame pericial do DNA. A filiação na acepção do termo não existe. Para este jurista, existe apenas o dado objetivo da paternidade, reconhecida pelo meio de prova mais convincente no Direito de Família, que é o exame de DNA.

Para finalizar, cabe-nos ainda esclarecer que o direito à revelação da origem genética nada tem a ver com a investigação de paternidade. Esta deriva, como já vimos, do estado de filiação, independentemente da origem.

CAPÍTULO 3

A PSICANÁLISE E O DISCURSO DA CIÊNCIA

No *Seminário XVII – O avesso da Psicanálise* (1969-1970), Lacan nos traz a teoria dos quatro discursos, a saber: o do mestre, o da histérica, o do analista e o do universitário. Não se examinarão todas as complexidades dos quatro discursos, especialmente no que diz respeito ao seu desenvolvimento ao longo do ensino de Lacan, desde o *Seminário XVII*, em que são apresentados, até o *Seminário XX*, de 1972-1973, em que são, de alguma forma, reelaborados. Vamos nos deter ao que foi elaborado por Lacan em seu seminário de 1969-1970 e em alguns comentadores. Abordaremos também a relação da Psicanálise com a ciência e para tanto teremos como base o escrito de Lacan *A ciência e a verdade*, de 1966.

3.1 Os quatro discursos

Por que Lacan introduz, em seu ensino, o conceito de discurso? Quando a palavra discurso passa a ter valor de conceito? Em sua tese “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1957/1998, p. 69), Lacan já nos traz a ideia de um conjunto de significantes articulados, mas articulados conforme as leis da composição do discurso. Leis estruturantes primordiais da linguagem, às quais estamos submetidos. Ele introduz o discurso como conceito 12 anos mais tarde a partir do *Seminário – O avesso da Psicanálise*. Falar de discurso implica não somente o inconsciente estruturado como linguagem, mas também o inconsciente em relação ao real – o real do sujeito. Um discurso sem palavras, diz Lacan. As palavras são ocasionais, o discurso é uma estrutura necessária que subsiste na relação fundamental de um significante a outro.

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significativa, o aparelho, cuja mera presença, o *status* existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles (1969-1970/1992, p. 158-159).

A ideia do discurso sem palavras remete à insuficiência da linguagem, apontando para um campo que ultrapassa as palavras. Ao escrever os discursos de forma algébrica, Lacan encontrou uma forma de transmitir o real, já que as palavras não

podem dizer tudo. O real sempre se apresenta. Há sempre uma perda, uma renúncia ao gozo.

A teoria dos quatro discursos de Lacan diz respeito ao discurso como estrutura discursiva, um instrumento de linguagem que instaura certo número de relações. Diz respeito a lugares que serão ocupados por diferentes elementos.

Lacan nos apresenta os discursos em fórmulas. As fórmulas são compostas por quatro termos que são sua base: S1, significante-mestre, que pertence ao campo do grande Outro; S2, que é a bateria de significantes, trata-se da rede de um saber, saber aqui inconsciente; \$, o sujeito dividido pelo significante, dividido entre o saber e a verdade; e o objeto *a*, objeto resíduo, objeto perdido quando se operou a divisão primeira do sujeito, objeto que é causa do desejo; neste momento, Lacan também o nomeia de mais-de-gozar. Estes quatro termos são elementos cujas posições constituem cada discurso.

A permutação circular dos quatro elementos daria assim os quatro tipos de discurso. Passamos de um tipo de discurso a outro por um quarto de volta, mantendo os lugares fixos:

<u>o agente</u>	→	<u>o outro</u>
a verdade		a produção

Para Lacan, o agente é aquele que sustenta o discurso, ele enuncia a tese fundamental. O outro é lugar da questão. O outro não é simplesmente aquele a quem o discurso se dirige, mas aquele que questiona. O discurso advém como resposta significante a esse outro. A verdade é aquilo que dá consistência ao discurso. O último elemento da estrutura do discurso é o efeito produzido no outro, trata-se da produção.

Lacan começa o *Seminário XVII* com o discurso do mestre, alegando que este discurso incorpora uma função alienadora do significante ao qual todos estamos assujeitados. Ora, se ele porta uma alienação, podemos dizer que ele constitui um tipo de discurso primário. O que isto quer dizer? É como se fosse uma matriz fundamental do porvir do sujeito por meio da alienação. Examinemos:

<u>S1</u>	→	<u>S2</u>
\$		a

No discurso do mestre, a posição predominante – no canto esquerdo superior – é preenchida por S1, o significante-mestre. Segundo Lacan, o mestre manda, portanto, deve ser obedecido. Se ele dá ordens, ele tem o poder. O mestre (S1) dirige-se ao escravo (S2), que está situado na posição daquele que trabalha para o mestre, no canto direito superior, como a posição do outro. O escravo é um incansável, trabalha incessantemente para o mestre. Contudo, aprende algo: vem encarnar o saber, o S2. “O escravo sabe, e é isto sua função de escravo” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 30). O mestre não se preocupa com o saber, ele já o obtém do escravo. Sua questão é o poder. Ele não tem interesse algum em saber como ou por que as coisas funcionam, contanto que seu poder seja mantido ou aumente. Lacan considera o capitalista como mestre e o trabalhador como escravo, portanto o objeto *a*, que está no canto direito inferior representa o excedente produzido, a saber, a mais-valia. Aqui Lacan faz uma referência à teoria de Marx da mais-valia em *O Capital: crítica da economia política*. Lacan diz: “O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo” (1969-1970/1992, p. 76). O que Lacan quer dizer com isso? Primeiro, quer dizer que a mais-valia aqui equivale a um resto, impossível de simbolizar, o mais-de-gozar. Segundo, que nossa sociedade de consumo faz equivaler o que chamamos de humano a qualquer objeto.

O mestre, como dissemos, tem o poder, portanto, ele não pode demonstrar nenhuma falha e, conseqüentemente, terá de ocultar o fato de que ele, como qualquer um, é um ser de linguagem, isto é, está submetido à castração. É um sujeito dividido (\$) pelo significante, mas esta condição está velada em seu discurso – localiza-se na parte inferior à esquerda, justamente na posição de verdade. Ora, trata-se de uma verdade dissimulada. O discurso do mestre, portanto, repousa sobre uma ilusão, já que algo sempre escapa.

Como começamos com o discurso do mestre e seguindo o que Lacan propôs como um quarto de volta, damos um giro e chegamos ao discurso da histérica.

$$\begin{array}{ccc} \underline{\$} & \rightarrow & \underline{S1} \\ a & & S2 \end{array}$$

No discurso da histérica, o sujeito barrado (\$) ocupa a posição que Lacan chamou de dominante e se dirige ao S1, colocando-o em questão. Aqui o sujeito barrado ao contrário do discurso do mestre não está velado. Ele ocupa o lugar do agente, que Lacan também o chamou do lugar do desejo. É lugar também onde se apresenta o

sintoma. “É claro que essa dominante, nós a vemos aparecer sob a forma do sintoma. É em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo que é do discurso da histérica” (1969-1970/1992, p. 41). O S2 está no canto inferior à direita, o lugar da perda, do gozo, da produção. O gozo aqui tomado como efeito de discurso. Dito de outra maneira, um prazer produzido por um discurso. O objeto *a* aparece na posição de verdade. O que isso significa? Significa que a verdade do discurso da histérica é o que Lacan chamou de real, o impossível de simbolizar. “Sua verdade é que precisa ser o objeto *a* para ser desejada” (1969-1970/1992, p. 167) .

Fazendo outro quarto de volta e temos o discurso do analista.

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ S2 & & S1 \end{array}$$

No discurso do analista, o objeto *a*, como causa de desejo, está na posição dominante, ocupando o lugar do agente. O analista, desempenhado a função de condição desejante, interroga o sujeito em sua divisão (\$), levando o analisando a trabalhar, a associar livremente. O produto dessa associação é um novo significante-mestre (S1). O S2 aparece no lugar da verdade. Sabemos que o S2 representa o saber, mas aqui se trata do saber inconsciente. Aquele saber que está na cadeia significativa, mas que ainda precisa ser subjetivado. Sonia Alberti comenta:

O discurso do psicanalista, aquele em que o agente, o analista se dirige ao sujeito para este produzir o que sabe, já que o analista, apesar de frequentemente ser identificado como mestre do saber em razão da transferência do paciente, só tem por função levar o sujeito a querer saber o que inconscientemente sabe e do que, portanto, por muito tempo, nada quis saber (2009, p. 120).

O comentário de Sonia Alberti nos traz um alerta: não confundir o lugar de suposto saber do analista com o lugar do mestre, daquele que sabe. Um analista não pode saber mais sobre seu analisando do que ele próprio, o sujeito. É o único discurso capaz de enunciar o inconsciente como tal, já que convoca o sujeito a dizer a verdade (não toda como diz Lacan) sobre seus desejos, seus sintomas, seu mito individual e suas lendas.

Finalmente, temos o discurso universitário. Neste discurso, temos o S2, o saber, na posição dominante. O agenciamento é efetuado pelo saber. Não há espaço para o não saber. Dito de outra maneira, não há lugar para o meio dizer no saber. Isto é, não há

lugar para o inconsciente. Neste discurso, o outro é o objeto *a*. “No nível do discurso universitário, o objeto *a* vem a um lugar que está em jogo cada vez que isso se mexe, o lugar da exploração mais ou menos tolerável” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 170). O saber aqui, segundo Lacan, interroga a mais-valia. O S2 na posição dominante busca, portanto, comandar o objeto mais-de-gozar. Não há aí uma relação com o sujeito, já o que lhe é ensinado não lhe diz respeito. O produto ou perda aqui significa o sujeito dividido. Ora, se o agente do discurso universitário é o sujeito que sabe, onde se localiza o sujeito do inconsciente? Em princípio, excluído.

$$\begin{array}{ccc} \underline{S2} & \rightarrow & \underline{a} \\ S1 & & \$ \end{array}$$

Para Alberti (2009), o discurso universitário sustenta-se basicamente na burocracia e nos títulos acadêmicos, reconhecendo o agente como aquele que porta os referidos títulos, independentemente do estofado do sujeito. Os títulos fazem a equivalência de um saber e outro, S1 e S2.

Foi necessário que fizéssemos este percurso com Lacan no *Seminário XVII* e seus comentadores sobre os quatro discursos para que efetivamente trouxéssemos a questão de um discurso sobre o inconsciente. Como se observa, o único dos quatro discursos que anuncia o inconsciente é o discurso do psicanalista. Por quê? Porque para o psicanalista o saber é um saber que não sabe de si. Um saber não sabido. É saber inconsciente. Segundo Juranville (1987), Lacan não propõe um discurso absoluto sobre o inconsciente, mas sim determina se e como um discurso pode sustentar a tese do inconsciente. Sustentar a tese do inconsciente, segundo este autor, só é efetivo se, para aquele que a anuncia, e no momento em que a anuncia, o inconsciente existe de verdade. Isto é, onde o sujeito se vê marcado, dividido pelo significante. Como o sujeito não pode saber o que se passa com o inconsciente, sua verdade não pode ser objeto de nenhum saber. É sobre a verdade que falaremos no próximo tópico.

No *Seminário XVII*, Lacan nomeou este saber do inconsciente de disjuncto, que é estranho ao discurso da ciência. Contudo, ele, o discurso do inconsciente, se impõe. Como? “Ele se impõe como um fato” (1960-1961/1992, p. 85). Lacan argumenta que a ciência factícia não pode desconhecer o que lhe aparece como artefato, mas lhe é vedado colocar a questão do artesão, isto é, a questão do sujeito. Neste mesmo seminário, Lacan nos traz a noção de discurso como laço social. Conceito que irá

desenvolver no seminário seguinte, “*de um discurso que não fosse semblante*”, de 1971. Todo discurso implica articulação do campo do sujeito com o campo do Outro, princípio de todo laço social. Esse laço social organiza, portanto, as relações do sujeito com o Outro.

3.2 Psicanálise e ciência

A discussão se a Psicanálise é ou não uma ciência não é nova. A relação entre elas está posta desde a origem da Psicanálise. Contudo, a Psicanálise não se restringiu ao discurso da ciência e, por isso, mesmo pode surgir. Esta não redução ao discurso da ciência possibilitou à Psicanálise estabelecer sua especificidade. Mesmo que a Psicanálise tenha tido origem na ciência – nasceu no seio da medicina –, algo desta filiação se rompeu, para que pudesse surgir como um novo campo. Entre a Psicanálise e a ciência há, portanto, pontos de aproximação e afastamento. Há um ponto de intersecção entre elas que, neste capítulo, será nosso tema de estudo: o sujeito.

Freud, no início da Psicanálise, em seu “Projeto para uma Psicologia Científica”, de 1895, procurou estruturar uma psicologia de acordo com os ideais do cientificismo da época. A escrita de Freud é rigorosa. De forma minuciosa, busca averiguar consistência aos processos psíquicos, representando-os como estados quantitativamente determinados de partículas especificáveis, os neurônios. A marca de sua formação – a neurologia – está presente em todo o *Projeto*, fazendo, portanto, um laço explícito à medicina, mas já apontando novas perspectivas.

O ponto de vista de Lacan sobre a relação entre Psicanálise e ciência atravessa três décadas, de 1950 a 1970. Mas, para darmos continuidade ao proposto nesta dissertação, a abordagem desta questão, como dissemos, pelo viés do sujeito, encontra em uma afirmação de Lacan nossa discussão central. No texto *A ciência e a verdade*, de 1966, Lacan diz que “o sujeito com o qual a Psicanálise opera é o sujeito da ciência” (1966/1998, p. 873). Este postulado de Lacan reafirma a aproximação dos dois campos. Mas de que sujeito se trata?

A Psicanálise opera sobre o sujeito e não sobre o eu (consciente). Opera essencialmente sobre o sujeito dividido, o sujeito do inconsciente. A Psicanálise ao diferenciar sujeito do eu pode transmitir àquele um saber desconsiderado pela ciência, o saber do inconsciente. É justamente este saber que possibilita o sujeito questionar e

recontar a sua história. Com Lacan, o inconsciente é linguagem, podemos dizer que é somente a partir desta que se pode ter acesso à posição discursiva do sujeito.

Jean-Claude Milner, em *A obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia* (1996), traz uma diferença radical nas posições de Freud e Lacan no que se refere à relação entre Psicanálise e ciência. Segundo Milner, no cientificismo de Freud seria “um assentimento conferido ao ideal da ciência” (1996, p. 31). Isto é, Freud aspirava a incluir a Psicanálise no campo científico, queria fazer dela uma ciência ideal. Segundo Milner, Lacan não acreditava em um ideal da ciência para a Psicanálise, tampouco em ciência ideal, tendo em vista que para ele a ciência é essencial à existência da Psicanálise, mas jamais um modelo a seguir. Pois a Psicanálise, por si mesma, encontra os fundamentos de seus métodos e princípios.

Continuando com Lacan em *A ciência e a verdade*, podemos dizer que neste texto ele traz um novo debate sobre a questão da relação entre a Psicanálise e a ciência. Lacan considera a ciência como marca fundadora da Psicanálise.

Que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que é o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvesse tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou de século do talento, o XVII – a ciência, a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob o mesmo nome, porém que, vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro (Lacan, 1966/1998, p. 871).

Com esta citação, Lacan nos mostra o quanto é estreita a relação entre os dois campos e que a Psicanálise só pode ter nascido pelo advento da ciência moderna. Não nos esqueçamos de Freud fundou a Psicanálise no final do século XIX.

Lacan diz também que a marca que a Psicanálise traz da ciência não é contingente, mas lhe é essencial, pela qual preserva o seu crédito. Mas qual seria esta marca? Ora, se há um sujeito comum entre os dois campos, poderíamos dizer que esta marca seria o próprio sujeito. Lacan insiste em afirmar que é o mesmo sujeito. Em sua pesquisa sobre o conceito de sujeito da ciência, Lacan recorre a Descartes.

Lacan destaca um momento do sujeito o qual considera ser um correlato essencial da ciência. Não um momento qualquer, mas sim um momento historicamente definido, a saber, o *cogito*. Este correlato, como momento, representa, segundo Lacan, um rechaço de todo saber. O que isto quer dizer? Que a oposição ao saber coloca o sujeito diante da dúvida, que passa a incidir sobre tudo. O sujeito se vê, portanto, dividido. Lacan situa esta divisão entre o saber e a verdade.

O postulado cartesiano é: “*Penso, logo existo (cogito ergo sum)*” (Lacan, 1957/1998, p. 519). Dito de outra maneira, o sujeito só está em seu ser na medida em que pensa que é, ou está, em seu pensamento. Lacan afirma que este postulado limita o sujeito e propõe “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1957/1998, p. 521). Com essa nova fórmula, Lacan nos traz a dimensão do sujeito do inconsciente no postulado de Descartes.

Com o *cogito*, podemos dizer que o ato de pensar garante a existência do sujeito. O sujeito só pode estar certo do que pensa, já que, mesmo que duvide de seu pensamento, continuará pensando. Ser, portanto, é tributário ao pensamento. A prerrogativa de ser está no fato de o pensamento existir. Contudo, Lacan acrescenta “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (1966/1998, p. 879). Aqui, Lacan ao fazer referência à fala e à linguagem destaca a importância da dimensão simbólica do sujeito. Para ele, há um sujeito que pensa. Mas este pensamento para Lacan, na esteira de Freud, é um pensamento inconsciente, o qual se manifesta nos sonhos e nos atos falhos, por exemplo. As manifestações do inconsciente aparecem no discurso do sujeito, revelando pensamentos ainda desconhecidos. Ora, se para a Psicanálise o pensamento é inconsciente, o sujeito do pensar é o sujeito do inconsciente.

Segundo Milner (1996), a tese de Lacan é que Descartes seja o primeiro filósofo moderno. Isto é, que Descartes tenha inventado o sujeito moderno com o seu *cogito* e, como tal, é chamado de sujeito da ciência. Este sujeito da ciência inventado por Descartes, que a partir do ato de pensar passa a existir, é passível de uma inscrição no mundo do simbólico. Privilegiando o simbólico, o *cogito* faz existir o sujeito como objeto do pensamento.

Com Descartes foi possível a construção de uma linguagem conceitual dentro da qual os objetos, que até então não haviam acedido à condição de existentes no plano conceitual, na medida em que a Ciência, não tendo ainda feito sua aparição discursiva no mundo, não havia portanto constituído sujeito e objeto como duas categorias conceituais a travarem, entre si, a relação fundamental de produção do conhecimento, passam a ocupar um lugar proeminente entre as operações científicas. O *cogito* cartesiano inaugura uma cisão do objeto na ciência e por conseguinte, no discurso: de um lado, o objeto real – por exemplo, a estrela no céu –, de outro, o objeto construído enquanto conceito, ou seja, a simbolização do objeto, a estrela formulada no papel do astrônomo fazendo-a existir no cálculo científico, substituindo metaforicamente aquela que continua no céu (Alberti e Elia, 2008, p. 4).

Com esta citação de Alberti e Elia, podemos dizer que o *cogito* traz a possibilidade de dar um novo estatuto aos objetos, a saber, pela via do simbólico. Isto é,

falar deles por meio da linguagem. Como já vimos, o *cogito* atesta a existência do ser pelo fato de haver pensamento, portanto, faz valer a dimensão simbólica. Contudo, Lacan nos alerta sobre algo que escapa ao simbólico e que diz respeito ao real do sujeito. O real aqui tomado como aquilo que é impossível de ser simbolizado, algo que não cessa de não se escrever, demonstrando um limite no simbólico. Lacan sustenta que este real não é acolhido pela ciência. Ora, se a ciência não acolhe o real do sujeito, podemos dizer que a ciência exclui o sujeito do discurso. O real pode até ser excluído, mas jamais ser mudo. O sujeito do inconsciente atesta um ponto limite da ciência.

Para concluir, podemos dizer que tanto a ciência quanto a Psicanálise buscam a verdade. A ciência tenta aproximar a verdade da realidade. A Psicanálise remete a verdade ao inconsciente. Para Lacan a verdade fala, ela se funda pelo fato de que fala. Lacan diz “que nada é falado senão apoiando-se na causa” (1966/1998, p. 879). Portanto, podemos tomar com ele a verdade como causa do sujeito. Esta causa é o que é abarcado pelo *soll Ich* da fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* (lá onde isso estava, devo eu advir). Isto é, o *devo eu* obriga o sujeito a assumir sua própria causalidade. Esta verdade como causa para a Psicanálise tem o aspecto de causa material, isto é, a forma de incidência do significante, este agindo como separado de sua significação.

No *Seminário XVII*, Lacan diz que a verdade como saber, por ser um enigma, nunca se pode dizê-la a não ser pela metade. O que isto quer dizer? Quer dizer que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semidizer. A verdade não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer. Ela esbarra no indizível. A verdade está conosco, nós temos uma relação com ela. Contudo, há um ponto nesta relação que nos impede de tudo dizer. A verdade é inseparável dos efeitos da linguagem, isto é, ela se refere ao inconsciente, portanto, refere-se também à castração. Este semidizer nada mais é do que uma lei interna de toda espécie de enunciação da verdade. A verdade é a impotência.

No *Seminário XX*, Lacan mantém sua tese da verdade como um semidizer, afirmando de que se trata de uma verdade que se põe em guarda desde a causa do desejo. Isto é, demonstra mais uma vez a relação da verdade com o significante. Neste seminário, ele nos traz a questão da dimensão da verdade, que não tem existência sem o Outro como lugar onde o significante se coloca. A dimensão da verdade seria a residência do dito – do simbólico –, desse dito cujo saber põe o Outro como lugar. No

texto *Aturdido*, de 1972, Lacan diz que o dito sempre se coloca como verdade. Portanto, trata-se de um meio-dito.

CAPÍTULO 4

NECESSIDADE, DEMANDA E DESEJO

4.1 Demanda e necessidade

No *Seminário livro V: As formações do inconsciente*, de 1957-1958/1999, Lacan nos traz a diferença entre demanda e desejo. Lacan diz que em um dado momento o sujeito depara-se com um desejo, que é o desejo do Outro – o qual é fundamental para que se estabeleça a diferença radical entre o sujeito e Outro. Este Outro, com maiúscula, é do campo simbólico, é dele que se trata na função da fala. “O Outro é o lugar de significantes” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 33). Lacan também o nomeou de tesouro dos significantes.

Para Lacan, o desejo do homem se faz presente por intermédio do Outro como uma questão que lhe é endereçada: O que queres? Uma vez que o sujeito não é causa de si mesmo. Lacan diz que nas relações do bebê com a mãe esta questão já está presente. “A criança sabe muito bem que ela também detém algo que pode recusar à demanda da mãe, recusando-se, por exemplo, a aceder os requisitos da disciplina excrementícia” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 371). Está no nível da demanda, isto é, quando o bebê se encontra completamente submetido ao Outro. Neste ponto, Lacan ressalta a importância de se introduzir, para além daquilo que o sujeito demanda e daquilo que o Outro demanda do sujeito, a presença e a dimensão do que o Outro deseja. O que o Outro deseja está sempre alhures. O desejo do sujeito é inicialmente situado e encontrado na existência como tal do desejo do Outro. Dito de outra maneira, o desejo humano, para se constituir como tal, é um desejo que incide sobre um desejo.

Para articularmos o binômio demanda/desejo é preciso introduzir outro conceito, o da necessidade. Esta tem sempre um objeto que a satisfaz. O alimento para a fome é um exemplo. É preciso que o bebê humano se alimente, mas é necessário que, para o bebê, alguém lhe dê o alimento. Surge, portanto, a dimensão do Outro. Não estamos mais no registro da necessidade, mas no registro da demanda. A mãe ou um outro provedor será aquele encarregado de trazer o objeto que satisfará a necessidade. É preciso que este Outro dê uma significação ao grito daquele que manifesta sua fome. Este grito deverá ter a significação de um apelo, de um pedido, transformando, portanto, a necessidade em demanda. Nesse sentido Daniela Scheinkman Chatelard comenta:

Com Lacan, aprendemos que a presença do Outro, da mãe, transforma o grito da criança em demanda. Esse grito, inicialmente, é o puro gozo sem fissura, o gozo do ser vivo; é

só a partir da introdução da presença e do desejo do Outro que o grito passará ao nível da cadeia de significante, que se tornará demanda (2005, p. 57).

A demanda está neste apelo que o sujeito faz ao Outro, para que este traga o objeto que pode satisfazê-lo.

Freud em *Projeto para uma psicologia científica*, 1895/1986, fala-nos da experiência de satisfação que é fundamental para a estruturação e o funcionamento do aparelho psíquico e serve como ponto de partida para pensar como o sujeito é introduzido na ordem simbólica e como se constitui o desejo humano. Em princípio, trata-se da satisfação de uma necessidade, mas a experiência que se inscreve como memória é de outra ordem e Freud chamou de marca mnêmica, a qual promoverá a distinção entre a satisfação da necessidade e a realização do desejo. A experiência de satisfação, portanto, é abordada pelo viés do desejo, é um ponto fundamental da teoria freudiana que estabelece a relação do bebê humano com a falta. A experiência de satisfação deixa um resíduo não assimilável.

Freud nos diz que se um bebê obrigado pela fome chora e agita os braços e as pernas, essas respostas motoras são ineficazes para eliminar o estado de tensão. Somente uma ação específica é capaz de aliviar essa tensão. Mas o bebê não é capaz de executá-la, ela só pode ser realizada com o auxílio de outra pessoa, que lhe dará o alimento e assim suprimirá a tensão. O bebê, portanto, depende totalmente das pessoas responsáveis por seus cuidados. A impossibilidade de efetivar a ação específica coloca o bebê humano no lugar de absoluta dependência de um outro que, por sua vez, decifra e nomeia aquilo de que ele necessita.

O organismo humano é, em princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ele se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via da alteração interna. (...) Quando a pessoa que ajuda executa o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este último fica em posição, por meio de dispositivos reflexos, de executar imediatamente no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento constitui então a experiência de satisfação, que tem as conseqüências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo (Freud, 1895/1986, p. 370).

Ou seja, a presença deste outro é parte da ação específica e ponto inicial de uma série de processos que se desenrolam a partir de então. Assim, tem-se uma marca importante relacionada à ação específica que nos fala de uma “totalidade do evento” que engloba o bebê desamparado e o outro. Em sua relação com o mundo, o bebê humano se encontra completamente assujeitado ao outro. Alberti (1999) diz que para o bebê

escapar das estimulações a que está assujeitado é necessário que ela faça distinção entre a realidade externa e a realidade interna. O reconhecimento do mundo exterior Freud o nomeou de princípio da realidade. Este mundo o bebê tentará modificar à sua maneira e de acordo com suas necessidades. Este mundo exterior é, portanto, um outro. Esta comunicação com o mundo externo insere o bebê em outro campo, no campo da demanda. A saber, a demanda ao Outro. É a entrada do sujeito na ordem simbólica, no mundo das trocas.

Segundo Quinet, “Na demanda há sempre pedido de restituição de um *status quo ante*, de um estado anterior de complementação que o sujeito supõe existir ou ter existido” (2003, p. 88). A dimensão de uma “suposição”, trazida Quinet, trata da experiência da satisfação. A demanda vai além da vivência de satisfação. O que se visa não é ao objeto, o que o sujeito visa é ao Outro. É a este Outro a quem é dirigido seu apelo. Portanto, o que caracteriza a demanda é que a relação do sujeito com este Outro se dá por meio da linguagem, da cadeia de significantes. A demanda, portanto, não é um pedido explícito. Harari comenta “Disfarçada, a demanda é outra coisa distinta do que parece pedir efetivamente” (2006, p. 93).

Lacan nos alerta, portanto, que nem tudo está na cadeia de significantes. No texto *A significação do falo*, de 1958/1998, Lacan diz que, pelo fato de o homem falar, suas necessidades sofrem um desvio. Por mais que suas necessidades estejam, como já vimos, sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. “O que é assim alienado das necessidades constitui uma *Urverdrängung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como desejo (*das Begehren*)” (Lacan, 1958/1998, p. 697). Esta *Urverdrängung*, isto é, o recalçamento originário diz respeito a um recalque que antecede tudo e está na mesma origem da constituição da estrutura do sujeito. O sujeito da necessidade, pelo fato de falar, articula as necessidades diretamente em demanda, contudo nesta operação algo cai. Lacan esclarece que isto que cai, como um resíduo, vai fazer parte do recalçamento originário, que não se articula à demanda, pois esta tem outra direção. Este resíduo apresenta-se no homem como desejo, isto é, como um retorno do recalçado. Dito de outra maneira, o fato de falar aliena a necessidade em forma de demanda e gera um desejo que tem relação com o recalque originário.

A demanda é, portanto, aquilo que se apresenta na cadeia de significantes, em que se articula o desejo, o qual surge na enunciação dos significantes. Para Lacan, o desejo não se inscreve no significante, mas só pode ser inferido a partir da demanda que

se manifesta na fala. “A fala, o falado, só começa a partir do significante vindo desse Outro lugar, numa simbolização primordial que está na ordem da cadeia significante.” (Chatelard, 2005, p. 129). Esta simbolização a que Chatelard se refere tem relação com a Lei do Pai, que constitui a metáfora paterna.

A introdução do significante da lei no Outro, o Nome-do-Pai, pela operação da metáfora paterna, significa que a criança não é aquilo que poderia preencher o Outro, isto é, o falo. Este é o ponto central da demanda. É justamente isso que se demanda do sujeito: ser o falo do Outro. Como a criança não pode ocupar esse lugar que o Outro lhe demanda, a criança lhe dá o seu amor. Esta posição da criança adiante da demanda do Outro Lacan a nomeia de incestuosa. A criança se vê dividida entre ser o objeto incestuoso e ter o seu próprio sexo. Para não dar o que tem, a saber, o falo, ela dá o que não tem: o seu amor.

O problema do amor é o da profunda divisão que se introduz no interior das atividades do sujeito. A questão de que se trata, para o homem, segundo a própria definição de amor – *dar o que não se tem* –, é dar aquilo que ele não tem, o falo, a um ser que não o é (Lacan, 1957-1958/1999, p. 364, grifos da citação) .

Para Lacan, no *Seminário – As formações do inconsciente*, a questão do amor traz uma característica particular da demanda, a de ser incondicional. A demanda é demanda de um amor incondicional justamente para marcar o fato de que não será realizada. O que ela pede é um irrealizável. A demanda não traz nenhuma possibilidade de negociação e não admite nenhuma condição. Se não aceita condições, é ilimitada. Pede de maneira incessante. Não comporta um objeto, como ocorre na necessidade. A demanda no fundo é uma demanda de amor – demanda daquilo que não é nada, nenhuma satisfação particular, demanda do que o sujeito introduz por sua pura e simples resposta à demanda.

Pode-se dizer que se trata essencialmente da demanda de presença ou de ausência. Isto está na relação primordial mãe/bebê. A mãe, por seu lado, tem o privilégio de satisfazer as necessidades e também privar delas a criança. A criança, por sua vez, demanda ao Outro justamente o que este Outro não tem, o seu amor. Se a mãe dá aquilo que tem, não se trata de dar uma prova de amor. A demanda de amor exige provas explícitas para lograr seu objetivo. Se não se tem as provas do desejo do Outro, não se sabe que lugar se ocupa para este Outro e, sobretudo, não se sabe o que o Outro quer. As infundáveis demandas da criança dirigidas à mãe são impossíveis de se

satisfazer, pois o que se trata efetivamente é da demanda de amor, por onde perpassa o desejo. Desejo aqui entendido como desejo sempre de outra coisa.

Lacan (1957-1958/1999) nos diz que a introdução da demanda comporta alguma perda em relação à necessidade e que o que foi perdido deve ser reencontrado para além da própria demanda. E o que se encontra nesse mais além Lacan o chamou de caráter de condição absoluta, sendo o que se apresenta no desejo.

Essa condição pode ser chamada de absoluta, justamente, por abolir a dimensão do Outro, por ser uma exigência na qual o Outro não tem de responder sim ou não. Esse é caráter fundamental do desejo humano como tal. (...) O desejo, seja ele qual for, em estado de desejo puro, é algo que, arrancado do terreno das necessidades, ganha um forma de condição absoluta em relação ao Outro. Ele é a margem, o resultado da subtração, por assim dizer, da exigência da necessidade em relação à demanda de amor (Lacan, 1957-1958/1999, p. 395).

Esta citação de Lacan nos traz a noção de que esse caráter do desejo é capaz de barrar o incondicional da demanda do Outro. Se a demanda do Outro é incondicional e se o sujeito se vê diante dela assujeitado, é somente pela via do desejo que ele, sujeito, pode se separar do Outro.

No *Seminário livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, de 1964/1998, Lacan fala de duas operações: a alienação e a separação. Duas operações que dizem respeito à relação do sujeito com o Outro.

O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante. É o campo do vivo em que o sujeito tem de aparecer, é no campo do Outro que o sujeito se constitui. O sujeito, portanto, nasce em uma relação de dependência significativa ao lugar do Outro. Mas esta relação do sujeito com o Outro não se estabelece por reciprocidade. Lacan nomeia esta relação de circular. “Do sujeito chamado ao Outro, ao sujeito pelo que ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que lá retorna. Este processo é circular...” (Lacan, 1964/1998, p. 196). Este processo circular, ou seja, que volta ao ponto de partida, é não recíproco, já que a reciprocidade implica correspondência. Por ser circular, é dissimétrico.

A primeira operação, a alienação, é própria do sujeito. O sujeito está alienado ao significante. Por quê? Ora, se o sujeito não pode ser causa de si mesmo, o Outro será, portanto, o lugar de sua causa significativa. A alienação então reside na divisão do sujeito designado em sua causa. Ele não é causa de si mesmo, mas traz consigo o germe da causa que o cinde, pois sua causa é o significante – sem o qual não haveria nenhum sujeito. O sujeito é causado pelo desejo do Outro.

Lacan diz que, no assujeitamento da criança ao Outro, sempre há algum tipo de escolha envolvida por parte dela, mesmo que seja uma escolha forçada. A escolha pela sujeição é fundamental para que a criança advenha como um sujeito. Assim, pode-se dizer que a criança, de certa forma, escolhe se submeter à linguagem. Ela se permite ser representada por palavras.

No mesmo seminário, Lacan também nos fala do vel da alienação. Vel em latim significa o *ou*, isto é, uma escolha exclusiva entre duas partes. Escolhemos uma coisa *ou* outra. É justamente isso de que se trata na alienação. O exemplo que Lacan nos traz é o do assaltante: “A bolsa ou a vida!” (Lacan, 1964/1998, p. 201). Caso o assaltado queria manter a bolsa, perderá as duas, a vida e a bolsa. Mas se o assaltado der sua bolsa, perderá a bolsa, mas terá a vida. Uma vida desfalcada da bolsa. Dito de outra maneira, para ter a vida, paga-se o preço de não ter a bolsa. No vel de Lacan, o sujeito no confronto com o Outro, o sujeito sai de cena. O sujeito escolhe o próprio desaparecimento. “Donde, divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading* como desaparecimento” (Lacan, 1964/1998, p. 207).

A segunda operação é a separação. A separação responde à inscrição do desejo do Outro na falta que há no intervalo significante. A relação do sujeito com o Outro se engendra em um processo de hiância, uma vez que “o inconsciente é, entre eles, seu corte em ato” (Lacan 1960-1964/1998, p. 853). Este corte é que comanda as duas operações fundamentais.

A separação envolve o confronto do sujeito alienado com o Outro, mas desta vez não como linguagem, e sim como desejo. A vinda de uma criança ao mundo foi um desejo por parte dos pais desta criança. Um ou ambos a desejaram, e a criança resulta desse desejo. Os motivos deste desejo incidem sobre a criança após seu nascimento, sendo responsáveis, em grande parte, pelo seu advento como sujeito – sujeito desejante, isto é, dentro da linguagem. A separação, portanto, consiste na tentativa por parte do sujeito alienado de lidar com esse desejo do Outro na maneira como ele se manifesta no mundo do sujeito. Enquanto tenta sondar o desejo do Outro, a criança é forçada a aceitar o fato de que não é o único interesse da mãe.

Voltemos à questão da demanda. No *Seminário livro VIII: A transferência*, de 1960-1961/1992, na lição de 15 de março de 1961, Lacan nos traz um ponto importante em seu ensino sobre a questão da demanda. Ele diz que as necessidades do sujeito, do sujeito que fala, passam pelos desfiladeiros da demanda. Disso resulta que tudo aquilo

que é, no sujeito falante, situa-se em um mais-além e num aquém da demanda. Lacan esclarece que em um mais-além é a demanda de amor e em um aquém é o desejo. Desejo aqui com aquilo que acabamos de ver anteriormente, com o que caracteriza como condição, e que Lacan a nomeou de condição absoluta na especificidade do objeto a que ele se refere, a saber, o objeto pequeno *a*. Neste seminário, Lacan o chama de objeto parcial. Lacan também o chama de agalma, ao comentar a obra *O banquete*, de Platão. Ainda não o havia teorizado como objeto causa de desejo, o que irá acontecer dois anos mais tarde.

Continuando com Lacan no *Seminário – A transferência*, ele retoma a questão da demanda oral, que como se sabe é a demanda de ser alimentado. Esta demanda se dirige a um Outro; este Outro, Lacan o designa como um lugar. “O Outro impessoal” (1960-1961/1992, p. 201), diz Lacan. Nesse momento, Lacan acrescenta um ponto de extrema importância, o de como a demanda, por ser essencialmente fala, tender a se estruturar da seguinte maneira: no fato de que ela atrai do Outro sua resposta invertida. Lacan argumenta que, por força de sua estrutura, na sua relação com o significante, a demanda evoca “sua própria forma transposta segundo uma certa inversão” (1960-1961/1992, p. 202). Portanto, no exemplo da demanda oral, a de ser alimentado, trata-se, no lugar do Outro, da demanda de se deixar alimentar. Há aí duas demandas que se confrontam e entre elas há uma hiância, em que se insinua a discordância e o fracasso deste encontro. Sobre o que resulta deste conflito Lacan diz:

Manifesta-se que esta demanda é transbordada por um desejo – que ela não poderia ser satisfeita sem que esse desejo se saciasse ali – que é para que esse desejo que transborda a demanda não se sacie que o sujeito que tem fome, pelo fato de que à sua demanda de ser alimentado, responde à demanda de se deixar alimentar, não se deixa alimentar, e recusa de alguma forma desaparecer como desejo pelo fato de se satisfazer como demanda – que a extinção ou o esmagamento da demanda na satisfação não se poderia produzir sem matar o desejo (1960-1961/1992, p. 203).

Ora, o que Lacan quer dizer neste trecho? Que por mais ambivalente que seja em toda a demanda, o sujeito não quer que ela seja satisfeita. Por quê? Porque ele visa à outra coisa. O sujeito visa a salvar o desejo. Ali o sujeito já testemunha a presença do desejo. Um desejo desconhecido, inominado.

Sabemos que a demanda oral tem outro sentido, além da satisfação da fome, a saber, ela é demanda sexual. Neste ponto Lacan caminha com Freud e nos lembra de que, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, Freud a denomina de canibalismo, este aqui tomado em seu sentido sexual. Pois, para além do alimento, o

sujeito se alimenta do corpo daquele que o alimenta. Essa relação com o Outro desemboca em um encontro de corpos, ao qual Lacan chamou de relação sexual. A libido sexual que está em jogo neste encontro Lacan a chamou de excedente. Posto isso, cabe-nos indagar: O que acontece com a necessidade? Ela é satisfeita? Não. Ela recusa essa satisfação para preservar a função do desejo. A libido excedente torna inútil a satisfação da necessidade.

Lacan argumenta que a boca que tem fome, que grita por um alimento, exprime-se por esta mesma boca em uma cadeia de significantes. Estando na cadeia de significantes, é possível designar o alimento, que é o desejo. Mas o que pode resultar disso? Uma recusa, diz Lacan. A boca pode dizer: *não*. Isto é, pode dizer: *isso eu quero* ou *isso eu não quero, eu gosto disso* e não de outra coisa. Estamos, portanto, aqui na dimensão do desejo.

Nesta mesma lição do *Seminário VIII*, Lacan nos fala da demanda anal. Resumidamente, trata-se da demanda de reter as fezes, à medida que ela dá origem ao desejo de expulsar. Esta demanda porta uma complexidade, tendo em vista que a expulsão do excremento também é demandada pelos pais. Neste caso não se trata da relação entre uma necessidade e sua forma demandada, ligada à libido sexual, ao excedente. Lacan esclarece que se trata de uma disciplina da necessidade, legitimando esta necessidade como dom à mãe, “a qual espera que a criança satisfaça suas funções, e faça emergir, aparecer alguma coisa digna da aprovação geral” (Lacan 1960-1961/1992 p. 205). Fazer o outro esperar é justamente a indisciplina diante dos pais educadores. A satisfação da maternagem, da qual faz parte a higiene anal, é inicialmente a satisfação do Outro. O que isso quer dizer? Que o sujeito só satisfaz uma necessidade para a satisfação de um Outro. Nesta operação, Lacan diz que é de uma violência sádica que se trata e daí surge a fantasia sadomasoquista. Se a libido aqui está eclipsada, o sujeito fica impedido de saber o que deseja. O sujeito fica identificado ao excremento. Lacan parte deste ponto para teorizar a questão do sádico e do masoquista, temas que não fazem parte deste trabalho.

A pesquisa realizada no seminário e nos *Escritos* (1949/1998) dá ideia da riqueza do desenvolvimento que Lacan dá ao tema da demanda. Evidentemente não é possível esgotá-lo no percurso desta dissertação. Passemos para a questão do desejo como desejo do Outro.

4.2 O falo e o desejo do Outro

Vimos em Lacan que a demanda é ilimitada. Qualquer coisa pode ser demandada. Assim sendo, a demanda anula qualquer particularidade do que for concedido. Lacan esclarece no texto *A significação do falo* que, no momento de se fazer a demanda, perde-se a particularidade, já que tudo é possível demandar, contudo o conceder ou não conceder está implicado na demanda.

Ora, quem vai conceder ou não será o Outro, o Outro primordial. A ele caberá o poder de dar ou não dar. Encontramos aqui uma das definições de Lacan sobre o amor: dar o que não se tem. O falo, já sabemos, como significante, como ausência, não pode ser cedido. A prova de amor, portanto, é de outra ordem. Dar o que se tem, para Lacan, é caridade, oblatividade. Nesse sentido, Harari diz “se damos o que temos, damos um resíduo, isso é, o que vai para o lixo” (2006, p. 96). Dar o que se tem, tanto na visão de Lacan quanto na de Harari, é colocar o recebedor em uma posição depreciativa e degradante.

Continuando com Lacan, no texto *A significação do falo*, ele nos traz o conceito de “potência de pura perda” (1958/1998, p. 698), a partir da perda da particularidade da demanda. Mas o que Lacan quer dizer com este poder de pura perda? Para Harari (2006), é a perda do que Lacan chamou de naturalidade. Esta naturalidade equivale ao recalçamento originário. Neste texto, o recalçamento originário, para Lacan, é a perda das necessidades biológicas – como biológicas, isto é, naturais. Uma perda, para o homem, irreversível pelo fato de falar. Esta perda introduz uma quebra definitiva, uma fenda que não se pode fechar. Nesta fenda algo resta. E isto que resta retorna, e o que retorna dali é o desejo. O poder da pura perda surge disto que resta.

Retomemos a questão do desejo do Outro. Vimos que o desejo do Outro é colocado à prova. Como a mãe não tem o falo real, ela deverá dar provas de sua falta, de sua castração. É disso que o sujeito padece, a castração do Outro. A castração vem do Outro, este Outro é castrado. Neste sentido Harari comenta “Dizer que a castração é do Outro, em Lacan, é praticamente dizer que o desejo é o desejo do Outro” (2006, p. 112). O falo aqui tomado como significante, já que a castração é uma operação simbólica. Castração, portanto, é desejo.

Pode-se também abordar a questão do desejo do Outro a partir do aforismo de Lacan: “O desejo do homem é o desejo do Outro” (1960/1998, p. 280). A origem deste

aforismo está em Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo da dialética do senhor e do escravo. Lacan esclarece que esse desejo em Hegel é formulado inicialmente em termos de desejo de reconhecimento pelo outro, este outro, aqui, escrito com minúscula, seu semelhante, seu igual. Isto é, trata-se de um desejo consciente. Desejo de alguma coisa. Não iremos aqui nos estender no que Lacan comenta da obra de Hegel, vamos abordar o que Lacan propõe como desejo inconsciente. A saber, o desejo do Outro, com maiúscula.

O desejo humano para se constituir como tal não incide sobre alguma coisa, mas sim sobre um desejo. O desejo humano se nutre de desejos. É um desejo de desejo. Para Lacan, o Outro se apresenta como inconsciente e inconsistente, uma vez que é dividido. Lembramos aqui mais uma vez outro aforismo de Lacan: “O inconsciente é o discurso do Outro” (1960/1998, p. 266).

No *Seminário o livro X: A angústia*, de 1962-1963/2005, Lacan volta a esta questão e afirma que em Hegel o desejo é desejo de desejo, porém desejo que um desejo responda a outro desejo, isto é, que responda a um chamado, a um apelo do sujeito. É um desejo de um desejante. “Esse desejante, que é o Outro, por que o sujeito precisa dele?” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 33). Necessita dele para que o Outro o reconheça. E só pode ser reconhecido como objeto, lugar insuportável para o sujeito. Lacan não trabalha com esta vertente do desejo de reconhecimento. Por quê? Porque ao Outro também falta, não nos esqueçamos, o Outro é por definição barrado. No *Seminário – As formações do inconsciente*, Lacan diz: “Como desejo de reconhecimento, ele é um desejo, talvez, mas, no final das contas, um desejo de nada. É um desejo que não está ali, um desejo rejeitado, excluído” (1957-1958/1999, p. 338). Dito de outra maneira, é um desejo que o sujeito exclui na medida em que quer fazê-lo reconhecer. Em outro texto de 1958, portanto, contemporâneo a este seminário, “*A direção do tratamento e os princípios de seu poder*”, Lacan mantém o que teoriza sobre o desejo de reconhecimento, sendo este considerado uma modalidade de demanda. Quinet (2003) esclarece que Lacan retira o desejo da função de reconhecimento, já que o desejo não pede para ser reconhecido.

Em Lacan, observa-se que o falo é um significante. Portanto, não é uma imagem, nem uma fantasia. Ele é o significante do desejo. Não é o objeto do desejo, mas surge como o objeto que falta. Sejam claros, que falta ao Outro. Ele é o significante do desejo na medida em que o desejo se articula como desejo do Outro. Contudo, o desejo do Outro não é uma via de acesso para o desejo do sujeito, mas sim que o Lacan

chamou de lugar puro e simples do desejo. O Outro como lugar da fala, como aquele a quem se dirige a demanda, passa a ser também o lugar onde deve ser descoberto o desejo. Um desejo que é ao mesmo tempo inaugural e estranho ao sujeito.

No escrito *A significação do falo*, Lacan diz que o fato de o falo ser um significante impõe que seja no lugar do Outro o tesouro de significantes, que o sujeito tem acesso a ele. Contudo, esse significante só se apresenta velado, como signo, e como razão do desejo do Outro. Ora, esse desejo do Outro então se impõe ao sujeito reconhecer. Reconhecer o que de fato? Que o Outro não tem o falo.

Para finalizar este capítulo, cabe-nos esclarecer que o significante do desejo não é a mesma coisa que a causa do desejo. A causa do desejo não é significável. O objeto causa do desejo Lacan o nomeou de objeto *a*. Ele é a causa e o indizível do desejo. O falo é o nome do desejo, é, portanto, pronunciável. No *Seminário – A angústia*, Lacan diz que o objeto *a* “só é constituído por intermédio do desejo do Outro” (1962-1963/2005, p. 226). Esta citação de Lacan nos mostra que há uma relação entre o desejo do Outro e o objeto causa, isto é, um objeto que não existe. Dito de outra maneira, o desejo, como desejo do Outro mantém uma relação estrita com a falta. O conceito de objeto *a* surgiu pela primeira vez no *Seminário – A transferência* e se estendeu por toda obra de Lacan, mas nesta dissertação ficaremos com o conceito de objeto *a* como causa de desejo e nos deteremos resumidamente no que foi elaborado no *Seminário – A angústia*.

CAPÍTULO 5

O ÉDIPO – A ORIGEM DA LEI SIMBÓLICA

Freud recorreu a *Édipo Rei*, de Sófocles, para criar o conceito do Complexo de Édipo, um conceito fundamental na teoria psicanalítica. É a obra de Sófocles que Freud teoriza sobre Édipo para responder à sua grande questão: o que é um pai?

O mito edípiano foi trabalhado por Sófocles em três tempos. No primeiro, ocorre o assassinato do pai, condição de acesso ao segundo tempo, quando o herói se casa com a mãe. No terceiro tempo, não suportando ver uma verdade tão dolorosa, Édipo arranca os próprios olhos.

Justamente por Édipo não saber que cometeu tais crimes – ter matado o pai e casado com a mãe –, Freud fez dele o representante da força do desejo inconsciente. Assim, Freud postulou o Complexo de Édipo como centro de sua teoria dos processos de constituição psíquica do sujeito. Da tragédia *Édipo Rei*, Freud extraiu apenas a relação incestuosa mãe-filho e o assassinato do pai, pontos cruciais de suas investigações em torno do incesto. Pautado nelas, construiu o conceito do Complexo de Édipo por meio do qual demonstrou o desejo inconsciente primordial da relação sexual proibida, ou seja, o desejo incestuoso pela mãe interdito pelo pai.

O desejo do incesto como desejo essencial foi uma grande descoberta de Freud. Sua interdição designa o princípio da lei primordial universal, exercida na ordem da cultura. O Édipo, portanto, passa a ser o paradigma de todo sujeito.

Segundo Lévi-Strauss, a proibição do incesto é:

O processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca, sob a ação da qual forma-se um estrutura de novo tipo, ainda mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Ela opera, realiza e constitui por si mesma o advento de um nova ordem (2006, p. 63).

A explicação de Lévi-Strauss confirma o caráter primordial da Lei como tal, uma vez que a proibição do incesto não decorre exatamente da existência biológica, nem tampouco da existência social, mas constitui precisamente o laço que une uma à outra. Esta união, segundo ele, não é nem estática nem arbitrária e, desde que se estabelece, a situação total aparece completamente modificada. É a passagem da natureza à cultura. Isto é, no homem, a natureza deixa de existir como um reino

soberano. Para Lacan, esse estudo de Lévi-Strauss é importantíssimo, pois reconhece nele a introdução do significante no campo do humano. Pode-se dizer então que o Complexo de Édipo, ao introduzir a proibição, opera como um organizador da estruturação psíquica do sujeito, enodando sua relação com o Outro, com a sociedade e com a cultura.

5.1 O Édipo em Freud

O Complexo de Édipo é um conceito presente em toda obra freudiana, porém o único texto em cujo título aparece a palavra Édipo chama-se *A Dissolução do Complexo de Édipo*, de 1924. Neste subcapítulo, trabalharemos alguns textos de Freud em que trazem referências ao Complexo de Édipo.

Começaremos com o texto *Totem e Tabu*, de 1913, no qual Freud faz uma relação entre o totem e o Complexo de Édipo. Freud nesta obra se propõe demonstrar algumas semelhanças entre a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos. Seu ponto de partida o totemismo, praticado em particular pelos aborígenes da Austrália, entre as quais cada tribo adota o nome de seu totem, em geral um animal. O totem é hereditário e seu caráter é associado a toda a linhagem envolvida. Freud diz: “Por toda parte, onde vigora um totem existe também uma lei, segundo a qual os membros de um único e mesmo totem não devem ter relações sexuais entre eles, e conseqüentemente não podem casar entre eles” (Freud, 1913/1986, p. 43).

A transgressão dessa proibição é sancionada com uma punição severa, aparentemente para afastar um perigo que ameaça toda a tribo. Assim, segundo Freud, esses povos revelaram um grau particularmente elevado de temor ao incesto. A esse temor da transgressão, associa-se a uma série de costumes que tem como objetivo evitar a intimidade entre os indivíduos pertencentes ao mesmo totem. O mais difundido e mais rigoroso diz respeito à evitação entre sogra e genro, estando tal evitação fundada em uma relação ambivalente, isto é, sobre a coexistência recíproca de sentimentos ternos e hostis, estreitamente ligados ao temor do incesto.

Segundo Freud, o temor do incesto associado ao totem que ele encontrou nos aborígenes está presente na vida psíquica dos neuróticos, na qual constitui um traço infantil. Freud afirma:

A psicanálise nos mostrou que o primeiro objeto a que se dirige a escolha sexual do menino é de natureza incestuosa, condenável, pois esse objeto é representado por sua

mãe ou por sua irmã, e nos mostrou também o caminho seguido pelo menino, à medida que cresce, para escapar da atração ao incesto (Freud 1913/1986, p. 33).

No mesmo texto, Freud sugere a hipótese de que o totemismo e a exogamia teriam uma origem ancestral, reforçando a ideia de Darwin sobre a existência de uma horda primitiva originária tanto nos primatas quanto no homem. A partir desse postulado, Freud estabelece uma aproximação entre o animal totem e a fobia infantil. Freud diz:

Se o animal totem nada mais é que do que o pai, temos de fato o seguinte: os dois mandamentos capitais do totemismo, as duas prescrições tabu que formam como que seu núcleo, a saber, a proibição de matar o totem e a proibição de casar com um mulher pertencente ao mesmo totem, coincidem quanto ao conteúdo com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, e com os dois desejos primitivos da criança que por não serem suficientemente reprimidos ou por despertarem, talvez continua o núcleo de todas as neuroses (Freud, 1913/1986, p. 187).

Avançando em sua pesquisa sobre outras características do totemismo, em particular a suposta existência de uma refeição totêmica, Freud lança uma hipótese segundo a qual o pai da horda primitiva teria sido morto e devorado por seus filhos em uma refeição sacrificial: “Um dia, os irmãos expulsos se reuniram, mataram e comeram o pai, o que pôs fim à horda paterna. Reunidos, eles se tornaram valentes e puderam realizar o que cada um, tomado individualmente, teria sido incapaz de fazer”(Freud, 1913/1986, p. 198).

Assim, unidos pelo ódio comum contra o pai dominador, tinham como objetivo compartilhado a libertação diante do jugo tirânico do chefe onipotente, que exercia sobre eles um misto mortífero de temor e fascínio. Apesar de excluídos, acabaram por se constituir em uma força suficiente para contestar o despotismo paterno. Como observa Freud, essa união lhes permitiu realizar aquilo que cada um deles, individualmente, teria sido capaz de fazer. Decidindo pela condenação à morte do tirano, o matam e o consomem no decorrer de um repasto canibalesco.

O banquete totêmico, portanto, permitiu a cada um dos irmãos identificar-se com o pai assassinado por meio de sua incorporação. Como nenhuma das partes derivadas era igual às outras, cada um dos irmãos deixou de ser igual ao outro. Surge então um paradoxo: um sujeito humano reativo à sua própria agressividade, ao seu próprio impulso assassino. A fim de evitar que se alastrasse uma guerra fratricida de todos contra todos, decidem renunciar ao poder ilimitado outrora encarnado pelo morto. Em consequência do ato parricida, os filhos, então, defrontaram-se com a identificação

ambivalente com o dominador, presentificado pelo sentimento de culpa, e com o estranhamento diante do vazio deixado pela ordem deposta além da ausência de uma nova ordem. Ameaçados com a possibilidade de luta entre eles, erigem – por culpa e em reparação – um totem e criam dois tabus fundamentais do totemismo, que correspondem, segundo Freud, inevitavelmente aos dois desejos recalcados do Complexo de Édipo.

Os filhos incorporam o pai para fazê-lo sobreviver. No ato da incorporação, instaura-se o tempo necessário para se compreender que o pai está morto, tempo em que surge o sujeito do desejo.

Tendo assim saciado seu ódio, os filhos começaram a sentir o que Freud chamou de consciência de culpa e o desejo de se reconciliarem como o pai morto. Desse sentimento de culpa, decorreria a religião totêmica acompanhada de seus dois tabus fundamentais, a proibição de matar o animal totem, representante do pai, e a proibição do incesto. Segundo Freud, essa consciência de culpa estaria não apenas na origem da religião totêmica, mas também na origem de todas as religiões, da sociedade e da moral. Freud destaca:

A sociedade repousa agora sobre uma falta comum, sobre um crime cometido em comum; a religião, sobre o sentimento de culpa e sobre o arrependimento; a moral, sobre as necessidades dessa sociedade, de um lado, e sobre a necessidade de expiação engendrada pelo sentimento de culpa, de outro (Freud, 1913/1986, p. 206).

Freud avança em sua hipótese e mostra que a religião constitui a expressão extrema da ambivalência com relação ao pai: de fato a eliminação do pai – e sua incorporação pelos filhos para que se tornassem semelhantes ao pai – teria sido sucedida de uma exaltação do pai morto, idealizado e transformado em deus da tribo. Para Freud, o verdadeiro pai é o pai morto, isto é, o símbolo do pai.

Este mito criado por Freud, *Totem e Tabu*. Um mito em torno de um pai tirano, detentor de todas as mulheres e de seus filhos, que se reúnem para matá-lo. Essa trama da existência de um pai que detém o domínio sobre as mulheres e ódio ao pai, o desejo de matá-lo, aliado ao desejo dos filhos pelas mulheres do pai, constituirá um dos pilares da Psicanálise. O ato dos filhos e as suas consequências dão a medida não da história universal do homem, mas do que é para Freud o funcionamento do psíquico do homem. Quais consequências os filhos passam a sofrer após a morte do pai? A primeira e a mais imediata é a instituição da “lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se

livrarem do pai” (Freud, 1913/1986, p. 172). A outra consequência advinda deste parricídio foi o surgimento do sentimento de culpa. Freud construiu este mito para teorizar sobre a origem da Lei simbólica.

É justamente sobre estes dois temas, o desejo incestuoso e o parricídio, que Freud avança na teorização do Complexo de Édipo. Em seu texto *O Ego e o Id*, de 1923, Freud retoma a questão do sentimento ambivalente em relação ao pai e afirma:

Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, (...) o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esse dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação a mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o Complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livra-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe (Freud, 1923/1986, p. 44).

Neste mesmo texto, *O Ego e o Id*, Freud diz que esse obstáculo exercido pelo pai, interditando o incesto, leva o menino a abandonar a mãe como alvo de suas investidas. Podendo seu lugar ser preenchido por uma das duas identificações: uma identificação com a mãe ou uma intensificação de sua identificação com o pai. E a menina, por sua vez, teria uma intensificação de sua identificação com a mãe.

Para Freud, o menino se identificaria com o pai e, ao fazê-lo, iria desejar o objeto por este desejado, ou seja, a mãe. No lugar da menina, a operação é uma inversão simples, ela se identificaria com a mãe para poder desejar o pai. Este seria o que Freud chamou de “Complexo de Édipo simples” (Freud, 1923/1986, p. 45). Mas Freud em seu texto acrescenta:

Um estudo mais aprofundado geralmente revela o Complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, e devido à bissexualidade originalmente presente na criança Isto equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetal afetuosa pela mãe, mas que ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondente em relação à mãe (Freud, 1923/1986, p. 45/46).

Freud argumenta que esse elemento introduzido pela bissexualidade é um complicador e é o que tornar difícil obter uma visão clara dos fatos e sua relação com as primeiras escolhas de objeto e identificações.

Isto posto, cabe-nos esclarecer que Freud com o texto *A Dissolução do Complexo de Édipo*, de 1924, trará o conceito do Complexo de Castração, o qual será determinante em sua teorização sobre o Complexo de Édipo, esclarecendo então a visão dos fatos ora obscura.

Neste texto Freud diz: “a fase fálica é contemporânea ao Complexo de Édipo (...)” (Freud, 1924/1986, p. 194). O que isso quer dizer? Freud afirma que nesta fase fálica, para a criança, o órgão genital é apenas o masculino, ou seja, o pênis, e que o genital feminino permaneceu sem relevância. Segundo Freud, a referida fase termina “de maneira típica e em conjunção com acontecimentos de recorrência regular” (Freud, 1924/1986, p. 194).

Um desses acontecimentos é o interesse do menino por seus órgãos genitais, os quais manipula com frequência, porém não tem a aprovação dos adultos por este comportamento, que o ameaçam de retirar-lhe esta parte do corpo tão valiosa. Contudo, o menino não acredita na ameaça ou não a obedece prontamente. Sua descrença somente é rompida com a visão dos órgãos genitais femininos – da mãe, sejamos claros. Freud propõe:

O Complexo de Édipo ofereceu à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa e outra passiva. Ela poderia colocar-se no lugar de seu pai, à maneira masculina e ter relações com a mãe, como tinha o pai, caso em que cedo teria sentido o último como um estorvo, ou poderia querer assumir o lugar da mãe e ser amada pelo pai, caso em que a mãe se tornaria supérflua (Freud, 1924/1986, p. 196).

Para Freud essas duas maneiras possíveis de obter satisfação do Complexo de Édipo não são levadas a cabo, uma vez que ambas acarretavam a perda de seu valioso órgão – a masculina como punição e a feminina como precondição. O menino, portanto, aceita a possibilidade de castração e preserva o seu órgão sexual. Freud acrescenta: “o ego da criança volta às costas ao Complexo de Édipo” (Freud, 1924/1986, p. 196). Isto quer dizer que, para o menino, o Complexo de Édipo termina com a operação da castração.

Para Freud, na fase fálica, assim com para o menino, a menina também crê que todos têm o pênis e que seu clitóris comporta-se como tal. Porém, quando ela se compara ao menino, sente-se injustiçada e se julga inferior. Mas Freud acrescenta: “Uma criança do sexo feminino, contudo, não entende sua falta de pênis como sendo um caráter sexual; explica-a presumindo que, em alguma época anterior possuía um órgão igualmente grande e depois perdera-o por castração” (Freud, 1924/1986, p. 198).

Cabe-nos informar que, nesse ponto do texto, Freud nos apresenta duas afirmações aparentemente contraditórias, pois ao mesmo tempo em que a menina parece não estender para as outras mulheres a referencia que faz de si – ser castrada –, ela aceita a castração como um fato consumado. Freud somente esclarece este ponto um ano mais tarde.

Para a Freud, a renúncia ao pênis pela menina não é tolerada sem alguma tentativa de compensação. Ela substitui o desejo de ter o pênis pelo desejo de ter um filho. Freud acrescenta:

Seu Complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebe como presente – dar-lhe um filho. Tem-se a impressão de que o Complexo de Édipo é então gradativamente abandonado de vez que esse desejo jamais se realiza. Os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente catexizados no inconsciente e ajudam a preparar a criatura do sexo feminino para seu papel posterior (Freud, 1924/1986, p. 198).

Este papel posterior da menina a que Freud se refere ele o desenvolve no texto “*Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*”, de 1925. Segundo Freud, o menino só dará importância à diferença sexual quando possuído de alguma ameaça de castração, podendo ter duas reações: horror da criatura mutilada ou desprezo triunfante por ela. A menina se comporta de forma diferente: ela viu o pênis, sabe que não o tem e quer tê-lo.

Freud neste mesmo texto esclarece que a menina pode recusar o fato de ser castrada, convencer-se de que de fato possui um pênis e subsequentemente ser obrigada a comportar-se como se fosse homem. Contudo, Freud destacou a questão das conseqüências da inveja do pênis na menina. Uma conseqüência consiste em insistir em ser como um homem. Uma segunda, por meio de um deslocamento, persiste no traço típico do ciúme. Uma terceira conseqüência é o que Freud chamou de “afrouxamento de uma relação afetuosa da menina com seu objeto materno” (Freud, 1925/1986, p. 283). Isto é, a menina considera a mãe a responsável por sua falta de pênis. Dito de outra maneira, não se sente amada pela mãe. Há outra conseqüência que Freud a considerou a mais importante. A menina ao reconhecer a distinção anatômica entre os sexos sente-se compelida a abandonar a masturbação considerada por Freud uma ação típica do menino. Freud diz:

[P]areceu-me que a masturbação está mais afastada da natureza das mulheres que da dos homens e a solução para o problema poderia ser auxiliada pela reflexão de que a masturbação, pelo menos do clitóris, é uma atividade masculina, e que a eliminação da sexualidade clitoridiana constitui condição necessária para o desenvolvimento da feminilidade (Freud, 1925/1986, p. 283).

A partir desta citação, Freud é claro e afirma que a menina abandona seu desejo de ter um pênis e coloca em seu lugar o desejo de ter um filho. Qual o objetivo da menina neste momento? Tomar o pai como objeto de amor, diz Freud. Isto é, ela se coloca como objeto desejável pelo pai, considerando-se, portanto, uma mulher.

Nessa mesma linha de pensamento, Freud no texto *Sexualidade Feminina*, de 1931, diz: “Assim nas mulheres, o Complexo de Édipo constitui o resultado final de um desenvolvimento bastante demorado. Ele não é destruído, mas criado pela influencia da castração” (1931/1986, p. 238). Com essa afirmação, Freud faz uma distinção a respeito da relação existente entre os Complexos de Édipo e de Castração nos meninos e nas meninas. Enquanto nos meninos, o Complexo de Édipo é destruído pelo Complexo de Castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido por meio do Complexo de Castração. Freud esclarece que o Complexo de Édipo “de modo algum será superado pela mulher. E por essa razão, nela as conseqüências culturais de sua dissolução são menores e menos importantes” (Freud, 1931/1986, p. 238). Freud nesta citação refere-se ao superego, herdeiro do Complexo de Édipo.

Mesmo argumentando que o Complexo de Édipo pode ser lentamente abandonado ou liquidado pela mulher, Freud diz, por outro lado, que seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida da mulher e esclarece: “Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens” (Freud, 1925/1986, p. 286). Com essa afirmação, Freud deixa claro: tanto a menina quanto o menino, cada um a sua maneira, sofrem os efeitos do superego.

O superego é um conceito fundamental para pensar a relação do sujeito com a lei, pois ele define os limites a que o sujeito deve se submeter para se inserir na cultura. Trata-se de uma instância psíquica que contém os interditos a que o sujeito deve obedecer, a saber, a interdição do incesto e o parricídio. Mas de onde provém esta interdição? Com dissemos, citando Freud, tais investimentos se transformam em identificações quando a criança renuncia a seus investimentos libidinais, dirigidos a um dos pais. A autoridade do pai é introjetada pela criança, formando assim o superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, e afastando, por sua vez, um possível retorno dos investimentos. Freud diz: “O superego retém o caráter do pai (...)” (Freud, 1923/1986, p. 47). Com tal declaração, Freud nos leva a crer que o superego advém não de uma identificação ao pai, mas à instância superegoica do pai.

Em seu texto *O Ego e o Id*, Freud ressalta que, no mesmo momento de formação do superego, também se constitui o ideal de ego. Freud diz: “É fácil demonstrar que o ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe do qual todas as religiões

envolveram” (Freud, 1923/1986, p. 49). Com essa citação, Freud associa o ideal do ego ao fundamento das religiões e à censura moral. Dito de outra maneira, associa-o à origem das leis. Nessa mesma declaração, Freud nos traz mais uma perspectiva, ao usar a palavra “substituto”, ele nos coloca a questão simbólica do ideal do ego. Isto é, a função de ideal não é exercida por alguém concreto, visto que se trata de uma operação simbólica. A função pode ser exercida por qualquer um, desde que seja um representante (substituto) do pai. Freud destaca também neste texto que o ideal do ego diz respeito à dimensão das possibilidades, das regras acerca do que é permitido nas relações sociais.

Para finalizar, retomemos a questão do Édipo. Os gregos inscreveram em sua cultura a questão do incesto por meio da construção do mito da tragédia de *Édipo Rei*, de Sófocles. A partir desse mito, Freud construiu sua teoria do Complexo de Édipo, demonstrando os desejos inconscientes das relações sexuais que são proibidas, ou seja, o desejo incestuoso por um dos pais, e, no caso do menino, acrescida a rivalidade com o pai. Resumidamente, na mitologia grega, um oráculo profetizara ao rei Laio que seu filho mataria o pai e se casaria com a mãe, Jocasta. Para fugir desse destino, o rei pede a um servo que abandone o bebê bem longe dali, porém o servo, por pena, decide entregá-lo a alguns pastores de Corinto. Os pastores levam a criança para Pólipo, o rei de Corinto, que a adota junto com sua esposa Mérope. Em Corinto já adolescente, Édipo divertindo-se em uma festa popular, um bêbado lhe diz sobre sua verdadeira origem. Depois de contar sua trágica chegada a Corinto, revela que Pólipo e Mérope não eram seus pais verdadeiro. Édipo volta para o palácio atormentado pela dúvida. Angustiado, pergunta a seus supostos pais sobre sua origem. Eles juram que são seus verdadeiros pais. Édipo não está convencido e decide descobrir sua origem. Mas, ao mesmo tempo, é impossível não levar em conta a sentença do oráculo.

Para evitar o cumprimento deste destino, Édipo foge de seus pais, em direção a Tebas, que lhe parecia um lugar seguro. Cansado e sedento, Édipo deita-se em uma estrada para repousar. Era uma encruzilhada de Megas perto de Tebas. Adormecido, acorda assustado com os gritos de um desconhecido, exigindo que ele saia do caminho para dar passagem a seu amo, Laio. Irritado com a grosseria, Édipo desfere violento golpe no desconhecido. Laio vem defender seu servo e se defronta com Édipo. Os dois não se reconhecem, e a força do mais jovem impera. Édipo mata Laio.

Édipo chega a Tebas, cidade dominada pelo pânico por causa da morte do rei. Na entrada da cidade, a Esfinge, um monstro metade mulher, metade leão propõe dois

enigmas a serem resolvidos por quem quiser ingressar na cidade: “[Q]ual o animal que tem quatro pés de manhã, dois ao meio dia e três ao entardecer?” (Sófocles, 1996, p. 70). A resposta de Édipo foi rápida: “É o homem, que, na infância, engatinha; na idade adulta, mantém-se sobre os dois pés; e na velhice usa um bastão para andar” (Sófocles, 1996, p. 70) A Esfinge insiste: “São duas irmãs. Uma gera a outra. E a segunda por seu turno, gera a primeira. Quem são elas?” (Sófocles, 1996, p. 70). Édipo mais uma vez responde prontamente: “A luz e a escuridão” (Sófocles, 1996, p. 70). Toda população tebana, agradecida por se ver livre da Esfinge, festeja e se orgulha de Édipo.

Édipo então entra triunfante em Tebas. O povo exige que Creonte, sucessor de Laio, entregue o trono para o herói. O próprio Creonte está de acordo. Jocasta muito abalada pela morte do marido não quis ver o novo rei. Isso deixou Édipo curioso. Impaciente, ele abre a porta do quarto onde a rainha penteava os cabelos e se deslumbra com tanta beleza. Jocasta também se encanta por Édipo. No dia seguinte, o casal convoca a população e anuncia o casamento. Tiveram quatro filhos.

Um peste se abate sobre Tebas. Édipo preocupado com a terrível situação consulta o oráculo e este lhe diz que a peste só terminará quando for vingado o assassinio de Laio. Édipo então ordena que se conheça o matador de seu pai. Sem pistas, Édipo muito preocupado chama pessoalmente o velho adivinho Tirésias e este lhe diz que o criminoso é o próprio Édipo. Suspeitando que se tratasse de uma armação, o rei expulsa Tirésias e lança, a Creonte, a acusação de traição. Jocasta irrompe na sala para apaziguar os ânimos, dizendo conhecer a predição de um oráculo, segundo o qual Laio seria morto pelo próprio filho. E que para evitar a tragédia, Laio mandara executar o menino, anulando a profecia, e acabara sendo morto em uma luta com um desconhecido, em uma encruzilhada. Édipo suspeita que Tirésias tivesse razão e insiste que Jocasta lhe conte tudo. Ela conta o que sabe, mas Édipo não se contenta.

Chega de Corinto um mensageiro trazendo notícia de que Pólipo, o suposto pai de Édipo, morrera e que o povo de Corinto queria o herói como rei. Édipo, então se acalma, ao ver que não havia matado o suposto pai. O mensageiro também informa que Édipo não era filho do rei de Corinto, mas que simplesmente foi recolhido das mãos de um servo de Laio. Jocasta, ouvindo a alusão a Laio, lembrou-se do episódio e entendeu tudo. O homem que lhe dera quatro filhos é o seu próprio filho. Desesperada, enforca-se. Édipo chama o servo de Laio para que ele conte toda a história. Com a revelação da verdade do incesto involuntariamente cometido, tomado de culpa Édipo fura os próprios olhos para se autopunir.

O que interessa para Freud na tragédia de Édipo Rei é a questão do inconsciente e do sentimento de culpa. Freud em seu texto *O Mal-Estar na Civilização*, de 1930, diz: “o sentimento de culpa é, claramente apenas um medo da perda do amor, uma ansiedade social” (Freud, 1930/1986, p. 128). O que Freud quer dizer com isso? Que o sujeito só se sente culpado quando é punido pelo mundo externo, isto é, pelo social. Nesse mesmo texto, Freud afirma que, somente quando a autoridade é internalizada, o sujeito não mais recorre a uma punição externa.

Conhecemos, assim, duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige uma punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego (Freud, 1930/1986, p. 131).

Freud com tal afirmação deixa claro que a severidade do superego é uma continuação da severidade da autoridade externa. A criança ao renunciar às satisfações tem como objetivo não perder o amor da autoridade. O mesmo fato não se pode dizer ao medo do superego, pois a renúncia instintiva, segundo Freud, não bastaria, uma vez que o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Assim, conclui Freud: “a despeito da renúncia efetuada, ocorre do sentimento de culpa” (Freud, 1930/1986, p. 131).

Nesse mesmo texto, Freud afirma que o sentimento de culpa, portanto, é inevitável e que todos estão fadados a sentir culpa, pois esta é oriunda do conflito devido à ambivalência em relação ao pai ou à autoridade. Segundo Freud,

Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa (Freud, 1930/1986, p. 135).

Freud destaca nesta citação a importância do Complexo de Édipo na organização de uma autoridade interna para o humano, que vai propiciar a entrada deste na cultura e no mundo das leis.

O estudo sobre o Complexo de Édipo em Freud nos permitiu ver a concepção da lei na teoria psicanalítica, o que nos permitirá realizar um estudo sobre a função paterna.

5.2 O Édipo em Lacan

Como em Freud, o Complexo de Édipo é amplamente abordado no ensino de Lacan. Desde 1938, em *Os complexos familiares*, Lacan nos traz esse tema sublinhando

a degradação do papel do pai e de sua imagem na família e na sociedade. Na década de 1950, Lacan centrou a questão edípica em sua teoria do significante e em sua tópica dos três registros, real, simbólico e imaginário, definindo o Complexo de Édipo como uma função simbólica. Isto é, o pai intervém sob a forma da Lei, para privar a criança da fusão com a mãe. Bem entendido, não se trata da pessoa do pai, mas do lugar que ele ocupa no desejo da mãe, já que o bebê mantém como essa uma relação dual na qual o pai está incluído, mas velado. O Complexo de Édipo é assim chamado porque implica estrutura quaternária: a criança, o pai, a mãe e o significante falo, ordenador das relações entre os três primeiros.

Neste subitem, tomaremos o *Seminário livro V: As formações do inconsciente*, de 1957-1958 como base do nosso trabalho assim como alguns autores comentadores desse seminário.

Lacan diz: “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno. (...) O pai vem no lugar da mãe” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 180). É a partir dessa afirmação de Lacan que nortearmos nosso trabalho. Trata-se do que Lacan formulou como a metáfora paterna.

Uma metáfora nos diz Lacan é um significante que surge no lugar de outro significante. A este significante que substitui o significante materno Lacan o nomeou de Nome-do-Pai. Donde a fórmula:

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Lacan chamou o x de o significado na relação com mãe. O ir e vir da mãe dá à criança a noção de que o desejo da mãe está alhures. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo. O falo, portanto, é o significante que ordena o campo dos demais significantes, isto é, sua função é marcar o que o Outro deseja, ele o faz na medida em que este pode ser reconhecido como também marcado pelo significante. Ora, se o falo é o significante privilegiado entre todos os outros, é porque ele aponta para o fato de que uma criança só deseja a partir do desejo de seu Outro primordial.

Se é o falo o que a mãe deseja, o que a criança busca, segundo Lacan, é poder satisfazer o desejo da mãe. Dito de outra maneira, é ser ou não ser o objeto da mãe. Na

lição XX deste seminário, Lacan formula a articulação da função do pai com os três tempos do Édipo, conferindo à função simbólica o ponto central no referido complexo. Lacan nos alerta que a existência do Complexo de Édipo é socialmente injustificável, uma vez que não pode ser fundamentada em nenhuma finalidade social. Trata-se de uma estrutura constituída em outro lugar, na qual o sujeito deve se introduzir. Nesse sentido, a presença do pai não é uma questão sociológica, mas uma função, que não tem necessariamente relação com a presença ou a ausência da figura do pai. Nesse mesmo seminário, no que se refere à função do pai, Lacan afirma ser bem possível o pai estar presente, mesmo que ele não esteja. “Mesmo nos casos em que o pai não está presente, em que a criança é deixada sozinha com a mãe, complexos de Édipo inteiramente normais (...) se estabelecem de maneira exatamente homólogas às dos outros casos” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 173). Assim, Lacan se opõe à concepção ambientalista da função do pai, uma vez que diferencia a carência do pai na família da carência do pai no complexo. O pai pode intervir, segundo Lacan, em diversos planos. Mas no que diz respeito ao complexo, o que é fundamental é que o pai interdite a mãe. É neste plano que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. Ele é o encarregado de representar essa proibição.

É mérito de Lacan, por meio de seu ensino, ter ampliado a experiência edípica, na medida em que eleva a questão do pai ao campo significante, situando-a no centro do complexo de castração. O significante Nome-do-Pai constitui a chave do complexo de castração. Por sua mediação, constitui-se a posição subjetiva que determinará os laços sociais a serem estabelecidos. A metáfora paterna evidencia-se, portanto, como a mola-mestra da relação do sujeito com o Outro. Não há humano fora da dimensão simbólica. Tudo que diz respeito à existência humana remete para o campo do Outro, lugar do significante que antecede ao nascimento de todo ser falante.

Lacan enfatiza que o Nome-do-Pai é o significante que, no Outro, como lugar do significante, é o significante do Outro como lugar da Lei. O resultado da inscrição do significante do Outro como lugar da Lei é a castração simbólica. No complexo de castração, a função do Nome-do-Pai é fundamentalmente barrar o desejo imperioso da mãe.

Como dissemos, Lacan neste seminário, no capítulo X, articula a questão do pai com três tempos do Édipo, os quais giram em torno do desejo.

No primeiro tempo, Lacan afirma que a criança se identifica com aquilo que é objeto do desejo da mãe. Para agradar a mãe, é necessário e suficiente ser o falo. A

criança irá ocupar o lugar do objeto do desejo da mãe, a saber, o falo imaginário. Nesse primeiro tempo, a instância paterna não aparece ou aparece de forma velada. Contudo o pai existe, mas como uma cópia da mãe. Assim, o pai não é diferenciado pela criança como um terceiro. Neste tempo, segundo Lacan, o que está em jogo não é uma relação dual. Desde o começo três elementos estão em jogo, a criança, a mãe e o falo. A essa identificação fálica da criança Lacan a nomeia de etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso da lei

pelo fato do pai existir, significa que a questão do falo já está colocada em algum lugar da mãe, tendo a criança que situar essa questão. Do lado da mãe, o filho vai ser uma atualização de seu desejo de ter o falo. Isso é proveniente do próprio complexo de Édipo. O filho a proferirá portanto de um falo imaginário. Do lado do filho, este se identificará, num primeiro momento, ao objeto do desejo materno. Imagina-se como aquele que satisfaz a mãe, que lhe dá prazer (Duarte, 2009, p. 97).

No segundo tempo, Lacan diz que o pai intervém como privador da mãe. Tal privação desvincula a criança de sua identificação e liga-a ao primeiro aparecimento da lei. Uma lei que não é a da mãe, mas de um Outro. O pai surge como aquele que é o suporte da lei, e, portanto, não velado. Porém, diz Lacan: “de um modo mediado pela mãe, que é quem o instaura como aquele que lhe faz a lei” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 200). Isto quer dizer que a fala do pai intervém nitidamente no discurso materno. O pai aparece por meio do discurso da mãe, que o reconhece como homem e representante da Lei. A relação da criança com o desejo da mãe se desloca do ser para o ter, isto é, ter ou não ter o falo.

No terceiro tempo, o pai apresenta-se como aquele que tem o falo. E é por possuí-lo que o pai pode dar à mãe o que ela deseja. É o declínio do Complexo de Édipo. Aqui o pai aparecerá como suporte identificatório do ideal do eu, cuja matriz simbólica é o significante do Nome-do-Pai. Este permite ao homem a significação da virilidade e à mulher a possibilidade de se situar como objeto de desejo do homem. Este terceiro tempo vai permitir a criança se separar de sua identificação imaginária ao falo e se submeter à Lei simbólica. Aqui, entra em cena a castração do Outro. Diante do impasse pelo fato de que ninguém pode ser ou ter o falo, este advém com valor de dom e, como tal, entre no sistema de trocas simbólicas. Em resumo, o falo constitui-se como o eixo de toda a dialética subjetiva.

A afirmação de Lacan de que no segundo tempo do Édipo a mãe instaura o pai como aquele que lhe faz a lei é fundamental para que possamos compreender o caráter

essencial do significante Nome-do-Pai, a saber, que ao mesmo tempo sanciona e secciona o desejo da mãe.

O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei (...). E é nisso que ele é ou não é aceito pela criança como aquele que priva ou não priva a mãe do objeto de seu desejo (Lacan, 1957-1958/1999, p. 197).

Neste mesmo seminário, Lacan nomeia esta lei da mãe como “não controlada” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 195). Isto é, uma lei não mediada por um terceiro. Esta lei consiste em uma alienação. A criança se encontra assujeitada aos caprichos daquele de quem ela depende, já que não subsiste por si própria. Somente a mediação efetuada pelo pai possibilitará a criança sair desta posição de assujeito. O significante Nome-do-Pai, portanto, funda o sujeito.

O interdito é esse não que o pai sustenta, dirigido à mãe e à criança ao mesmo tempo. Em relação ao filho a ordem paterna dirá: “Não deitarás com tua mãe!” E a mãe submeter-se-á à lei do pai, na medida em que a ordem paterna interdita-lhe possuir o filho: “E não recolocaras em teu ventre seu filho!” (Barros, 2005, p. 97).

Essa proibição, segundo Lacan, no capítulo IX, do mesmo seminário, ocorre em três planos: castração, frustração e privação. No primeiro, o da castração, trata-se da intervenção real do pai, que ao proibir a mãe, por um ato simbólico, traz uma ameaça imaginária, ou seja, o temor da castração:

A castração é um ato simbólico cujo agente é alguém real, pai ou mãe, que lhe diz: “Vamos mandar cortá-lo” e cujo objeto é um objeto imaginário – se o menino se sente cortado é por imaginar isso (Lacan, 1957-1958/1999, p. 178).

No segundo plano, o da frustração, o pai surge como aquele que tem o direito à mãe. Mesmo não estando presente, a criança sabe que mãe a ele pertence, isto é, o pai é um terceiro possuidor do interesse materno. Aqui diz Lacan: “[É] o pai como simbólico que intervém numa frustração, ato imaginário concernente a um objeto muito real, que é a mãe” (Lacan, 1957-1958/199, p. 178).

O último plano, o da privação, é o operador das identificações, pois o pai aí substitui a mãe no desejo do filho, oferece-se como tendo aquilo que pode vir a faltar, do qual a mãe se encontra privada e, por isso mesmo, o seu interesse por esse terceiro, que é chamado de pai. Neste momento a criança reconhece não ter o falo. Como solução, resta-lhe a saída da identificação. O pai, portanto, torna-se ideal do eu:

[N]o momento da saída normatizadora do Édipo, a criança reconhece não ter – não ter realmente aquilo que tem, no caso do menino, e aquilo que não tem, no caso da menina. O que acontece no nível da identificação ideal, nível que o pai se faz preferir à mãe e ponto de saída do Édipo, deve levar, literalmente, à privação (Lacan, 1957-1958/199, p. 179).

Pelo exposto, pode-se dizer que o Nome-do-Pai é um significante especial no Outro, marcando a entrada do sujeito na ordem simbólica, e permite a inauguração da cadeia do significante no inconsciente, implicando questões tanto do sexo quanto da existência. O Nome-do-Pai funda a Lei. Lacan afirma:

Aqui chamamos de *lei* aquilo que se articula propriamente no nível do significante, ou , o texto da lei. (...) Com feito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico. Esse é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei (Lacan, 1957-1958/1999, p. 152).

Se para Freud a origem da lei se deu em decorrência do assassinato do pai no mito de *Totem e Tabu* e na tragédia de *Édipo Rei*, para Lacan ela se dá da mesma forma, isto é, mítica.

Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. As duas coisas estão estreitamente ligadas – o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai (Lacan, 1957-1958/1999, p. 152).

Mesmo Lacan afirmando que o Nome-do-Pai é o pai simbólico, neste mesmo seminário ele sinaliza que pode conter entre os conceitos uma diferença. Lacan diz “Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai (...)” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 187). O que isso quer dizer? O pai simbólico nomeia um lugar no qual o significante Nome-do-Pai pode estar ou não presente. Sobre tal questão, encontramos pontuação semelhante do psicanalista Erik Porge “o Nome-do-Pai não é idêntico ao pai simbólico no Outro” (1998, p. 43). Esta distinção é importante, pois permite pensar que nem todo significante Nome-do-Pai está no simbólico. Sabemos que esta distinção é fundamental na teoria lacaniana sobre as psicoses, as quais não serão objeto de discussão nesta dissertação. Contudo, esta distinção nos aponta para um avanço teórico de Lacan sobre o Nome-do-Pai.

Segundo Quinet, o Nome-do-Pai é “um ‘Não!’, que impede o filho de gozar sexualmente e sua mãe, e esta de utilizar seu rebento como objeto de gozo” (2003, p. 57). Dito de outro modo, é o significante da Lei simbólica que está presente no

Complexo de Édipo. Aqui Quinet faz referência à homofonia, bastante trabalhada por Lacan, que o significante Nome-do-Pai faz na língua francesa com o não do pai: *Nom-du-Père* tem o mesmo som de *non du père*.

CAPÍTULO 6 SOBRE O PAI

Do pai da horda ao pai em Édipo, Freud não cessou de afirmar a primazia do pai na constituição da realidade psíquica. Lacan, por sua vez, não poupou esforços na tentativa de abordar a questão em seu seminário e em seus escritos. Para Lacan, a interrogação “o que é um pai?” está formulada no centro da experiência analítica como eternamente não resolvida. Sendo assim, o adágio jurídico “*Pater semper incertus est*” tem valor de verdade fundamental tanto para Freud quanto para Lacan.

6.1 O que é um pai?

No *Seminário o livro IV: A relação de objeto*, de 1956-1957/1995, na lição de 6 de março de 1957, Lacan pergunta: “O que é um pai?” (p. 209). Segundo Lacan, para além do significante do pai não podemos nos esquecer de que os sujeitos se tornam pais. “Se é fato que, para cada homem, o acesso à posição paterna é uma busca, não é impensável dizer que, finalmente, ninguém jamais o foi por completo” (p. 209). A partir desta afirmação de Lacan, podemos pensar o quanto essa posição paterna porta de insuficiência. Para Lacan mesmo que alguém assegure a posição de pai e responda “Eu o sou, pai.” (p. 209), não resolve a questão de saber qual é a posição particular daquele que preenche esse papel, sobretudo para a criança.

Pensemos em *Édipo Rei*, obra de Sófocles, quem seria o verdadeiro pai de Édipo? Políbio, o rei de Corinto, que o adotou, ou Laio, o rei de Tebas? Não nos esqueçamos de que Laio na tragédia grega ocupou dois lugares, o de pai genitor e o de pai morto.

O psicanalista francês Philippe Julien traz em seu livro *O manto de Noé – ensaio sobre a paternidade* (1997a) a noção de ser pai. Segundo ele, citando Jean Delumeau e Daniel Roche, autores de *A história dos pais e da paternidade*, a primeira definição de pai no Ocidente qualificou-se de pai não o homem de uma mulher, mas o soberano, isto é: a paternidade é desde priscos tempos política e religiosa, sendo somente familiar em razão de consequência.

Por ser o soberano, político e religioso, é o chefe da casa, o dono. É aquele que se apodera da mulher. Esposar uma mulher é conduzi-la na casa, casar-se e assim, fazê-la conformar-se ao matrimônio, isto é, à condição legal de mãe. Por este fato o soberano se

faz pai de tal criança e se autoriza ser pai de uma criança, reconhecendo-a como seu filho ou sua filha (Julien, 1997a, p. 38).

As palavras de Julien *se faz pai e se autoriza ser pai* revelam que para o psicanalista o que define este ser pai não é a consanguinidade. O que o define é o ato deste pai apossar-se de uma criança e declarar publicamente: eu sou seu pai. “A paternidade é autorrefente, como todo ato de soberania” (1997a, p. 39). Porém, segundo este autor, esta definição do ser pai sofre ao longo dos tempos um declínio constante e no século XIX a autoridade paterna centrava-se exclusivamente sobre a família e não mais nas sociedades política e religiosa. Tanto que surge a nova forma do adágio jurídico romano definindo a paternidade: “*Pater is est quem nuptiae demonstrant*”. Isto é, “o pai é aquele que o casamento designa”. Dito de outra maneira, a criança tem por pai o marido da mãe.

Segundo Julien, uma segunda definição de ser pai surgiu também no século XIX, quando se passou a considerar os direitos das crianças. “Toda criança tem direitos, cada vez mais numerosos e preciosos, em função do seu bem, de seu interesse e de seu bem-estar” (1997a, p. 42). Entre os direitos, há o direito universal a uma filiação paterna. Ora, se é um direito da criança, este direito pressupõe deveres ao pai. Este passa a ser aquele que responderá pelos direitos do filho. Mas essa nova definição de ser pai se sustenta? Parece-nos que não. O próprio autor argumenta que esta definição designa funções que outros igualmente capazes podem ocupar. “A paternidade é compartilhada, plural e por definição, intermutável” (1997a, p. 44). A mãe, segundo o adágio jurídico, “*mater semper certa est*”, é certíssima. Não obstante, Julien coloca em questão se há “uma definição irreduzível e necessária na questão do ser-pai” (1997a, p. 45). Seria, segundo ele, o genitor da criança, referindo-se à paternidade biológica. Contudo, Julien nos alerta que em nome dessa paternidade dita biológica será abalada a antiga pilastra da paternidade e da filiação: o pai é aquele que o casamento designa (*pater is est quem nuptiae demonstrant*). “Pretender fundar a paternidade sobre a verdade biológica, é fazer evidenciar ainda sua fragilidade” (1997a, p. 45). Este autor argumenta que, com as inseminações artificiais de doadores, a noção de paternidade biológica torna-se insignificante, tendo em vista que basta a mãe declarar que ela é a única diante do desejo de ter um filho. Por mais que a ciência torne inteligível a relação entre o espermatozoide e o óvulo, esse mesmo saber indica como impossível, que a verdade sobre a paternidade seja de ordem daquilo que este saber demonstra.

Uma falha abra-se neste ponto. Esta falha já estava aí, certamente, mas com o avanço do saber é colocada de forma clara. Por isso, só se pode entender como abuso, do uso da linguagem, a alusão à expressão “paternidade biológica”. (...) A ciência toca de fato, um real que por si está fora-do-sentido. (...) A ciência tem, por efeito demonstrar que toca, muito pouco, o real e o que ela inscreve é o impossível da “paternidade” biológica (Julien, 1997a, p. 47-48).

Nesse sentido, Alberti nos diz “que não se pode nunca atribuir a função paterna à mera paternidade genética, nem mesmo quando esta é atestada pelos mais sofisticados exames de laboratório” (2010, p. 18). Este comentário de Alberti nos alerta para uma questão, para que o pai possa exercer a sua função é necessário que ele adote o seu filho. Esta adoção é fundamental, independentemente de ele pai ser ou não o pai biológico.

Em outro livro, *Abandonarás teu pai e tua mãe*, Julien mantém a argumentação supracolocada. “A realidade da fecundação de um óvulo por um espermatozóide não pode definir o ser-pai e o ser-mãe” (2000, p. 56). Para ele, reduzir a sexualidade – o encontro de dois desejos – ao biológico é silenciar o acontecimento fundador do encontro humano. Este silêncio, este não dito, equivale a uma não transmissão, que não deixa de ter consequências para o filho. Para Julien, somente a sexualidade nos obriga a sair da questão biológica. O encontro entre um homem e uma mulher é da ordem do desejo. “Falar pudicamente, cientificamente e objetivamente de paternidade biológica é esquecer o caráter inapagável, singular e fundamental desse encontro” (Julien, 1997b, p. 27).

Isto posto, cabe-nos perguntar se a paternidade biológica não teria lugar em nossa discussão. Será de fato que uma paternidade legal apagaria o acontecimento originário? A que país se refere a Convenção dos Direitos da Criança, no artigo 7, ao regulamentar que toda criança tem direito de conhecer seu país? (no Brasil estabelecido pelo Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990). E o desejo soberano de cada um conhecer sua origem?

Em *A feminilidade velada*, Julien diz que “o saber das origens é julgado como encontro de verdades traumatizantes” (1997b, p. 56). Quais seriam as verdades? No encontro do pai com a mãe, acontecimentos seriam considerados insatisfatórios, penosos e insuportáveis. O traumatizante da história passada da mãe seria a revelação das causas desses acontecimentos. “O contexto é o da historicização do desejo da mãe enquanto mulher, sem escotomizar o encontro, e o laço, com um tal homem, de onde nasceu o sujeito” (1997b, p. 58). Julien nos alerta para a importância desta história. Uma história privada. Segundo esse autor, o pai existe na palavra de uma mulher.

Portanto, não é da ordem da verificação, mas da ordem “da fé, do crédito dado à palavra de uma mãe, enquanto que ela não é toda-mãe voltada para a criança, mas primeiramente mulher” (1997b, p. 47).

Lacan no *Seminário XVII – O avesso da Psicanálise*, lição de 18 de março de 1970, ao falar do pai real lança a questão sobre a paternidade biológica. Como já vimos, cabe ao pai real ser o agente da castração. Se a castração é simbólica, podemos deduzir que o pai real seja uma construção de linguagem.

O pai real nada mais é que um feito de linguagem, e não tem outro real. Não digo realidade, pois a realidade é uma outra coisa. (...) Até poderia ir logo um pouquinho mais longe, fazendo vocês repararem que a noção de pai real é cientificamente insustentável. Só há um pai real, é o espermatozóide, e, até segunda ordem, ninguém jamais pensou em dizer que é filho de tal espermatozóide (Lacan, 1970, p. 120).

Lacan diz que se pode contestar tal afirmação por meio de exames de grupos sanguíneos. Contudo, isso não tem nada a ver com o que tem enunciado como função do pai. “Pode-se muito bem fazer um filho para o marido que seja filho de um outro – mesmo se não se transou com ele – , daquele justamente que se queria que fosse o pai. De todo modo, foi por causa disso que se teve um filho” (1970, p. 121).

Em seu seminário anterior, o XVI, *De um Outro ao outro*, de 1968-1969, Lacan diz “A essência e a função do pai como Nome, como eixo do discurso, decorrem precisamente de que, afinal, nunca se pode saber quem é o pai. Continuem tentando descobrir, é uma questão de fé” (1968-1969/2008, p. 149). Neste mesmo seminário, Lacan já dissera que mesmo com o avanço das ciências não se pode dizer quem é o pai. Pode-se, segundo ele, dizer quem não o é, mas, de qualquer modo, mantém-se uma incógnita.

Alias, é absolutamente certo que a introdução da pesquisa biológica da paternidade não pode, de forma alguma, deixar de ter incidência na função do Nome-do-Pai. (...) É justamente por só se manter como simbólico que o Nome-do-Pai é o eixo em torno do qual gira todo o campo da subjetividade (1968-1969/2008, p. 150).

A partir desta afirmação de Lacan, pode-se pensar que a paternidade biológica é contestável, questionável. Mas não é absolutamente descartada e desprezada. Ao contrário, ao afirmar que ela não deixar de ter “incidência na função do Nome-do-Pai”, Lacan nos possibilita pensar que, para além da transmissão da interdição do incesto, algo de outra ordem se transmite.

No *Seminário livro III: As psicoses*, de 1955-1956, na lição de 20 de junho de 1956, Lacan afirma que a função de ser pai não é absolutamente pensável na experiência humana sem a categoria do significante. Aqui Lacan já nos sinaliza a questão simbólica do ser pai e a importância do significante que nomeou de Nome-do-Pai. Para Lacan, a noção do que é ser pai jamais será constituída pelo fato de um homem ter copulado com uma mulher, e esta ter carregado em seu ventre, por certo período, um produto que foi ejetado. O homem somente imaginará que a criança produto de sua cópula com uma mulher seja seu filho – tanto quanto da mãe –, se a elaboração da noção de ser pai tenha sido levada ao estado de significante primeiro, e que esse significante tenha sua consistência e seu estatuto. Este homem pode até saber que copular está realmente na origem de procriar, mas a função de procriar como significante é outra coisa. “O pai não é simplesmente o gerador. Ele é também aquele que possui de direito a mãe, e, em princípio, em paz” (Lacan, 1955-1956/1997, p. 232). Esse pai que dirige seu desejo a uma mulher é justamente o pai que faz operar a metáfora paterna. Trata-se de um significante diretamente articulado com a lei e com o assassinato do pai primevo.

Antes que haja o Nome-do-Pai, não havia pai, havia todas as espécies de outras coisas. Se Freud escreveu *Totem e Tabu*, é que ele pensava em entrever o que havia, mas seguramente, antes que o termo pai se tenha instituído num certo registro, historicamente não havia pai (1955-1956/1997, p. 344).

O significante é o suporte material da fala, portanto, não tem sentido algum. O Nome-do-Pai designa um significante sem significação, e, por isso mesmo sua função é a de ter o privilégio de introduzir o bebê humano na estrutura da linguagem.

Cabe ao significante Nome-do-Pai barrar o deslizamento contínuo do significado sob o significante. Isto é, atar um significante a outro. Dito de outra maneira, atestar a existência da cadeia significante. É justamente este ponto de basta que produzirá alguma coisa nova, o surgimento de uma nova significação.

O pai é, no Outro, o significante que representa a existência do lugar na cadeia significante como lei. (...) O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei (Lacan, 1957/1958/1999, p. 202).

A dimensão deste Outro para Lacan, como já vimos, é o lugar do tesouro do significante, capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que também é da ordem do significante e que se encarna em pessoas que sustentam uma autoridade. Se

essas pessoas faltarem ou se houve carência paterna, para Lacan, isso não é o essencial. O importante é que o sujeito tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai. O que isto quer dizer? Quer dizer que a dimensão simbólica do pai transcende a contingência do pai real. O fato de o pai ser um significante, o qual substitui outro significante, levou Lacan a concluir que o pai seja uma metáfora.

No *Seminário livro V: As formações do inconsciente*, de 1957-1958, Lacan retoma a questão “o que é o pai?” e esclarece que não se trata de saber o que é o pai na família, pois nesta ele é tudo o que se quiser. O que é importante é saber o que ele é no complexo de Édipo. Isto é, a função do pai no Complexo de Édipo é justamente operar a metáfora paterna. Ora, se o Nome-do-Pai vem em substituição ao desejo da mãe, desejo, portanto, incestuoso, este significante primordial está estreitamente ligado à enunciação da lei. Trata-se da Lei da proibição do incesto. O pai, portanto, entra em jogo como portador da lei, como proibidor do objeto que é a mãe. Neste ponto, Lacan esclarece que tal proibição incide sobre a mãe e não sobre o sujeito. Isto é, a operação da metáfora paterna vai depender de como a mãe avaliza o que foi dito pelo pai. Não pode ser igual a zero, não pode não ter nenhum valor. O fundamental é que a mãe funde o pai. Dito de outra maneira, que a mãe funde a lei como tal, dando ao pai um lugar como mediador daquilo que está para além dos caprichos dela. Que a palavra do pai seja por ela (mãe) reconhecida, que ela, portanto, reconheça que também esteja submetida à castração. A mãe deve-se remeter a uma lei que não é a sua, mas de um Outro. Trata-se da lei do pai.

[C]om o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo de ser isolado com relação não ao pai, mas com a palavra do pai (1957/1958/1999, p. 199).

Com esta citação, vê-se a importância que Lacan dá à questão da palavra do pai, a qual pode se tornar totalmente inoperante na medida em que aquilo que ele diz é precisamente sem efeito junto à mãe. Dito de outra maneira, o problema se coloca nas relações que essa mãe estabelece com a palavra do pai e não com a sua pessoa. O pai por certo intervém em diversos planos, mas, antes de mais nada, interdita a mãe. Esse é o fundamento, o princípio do *Complexo de Édipo*, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto.

A Lei da proibição do incesto é aquela que estrutura o sujeito, que inaugura o desejo como desejo do desejo do Outro e viabiliza o exercício da função da linguagem, isto é, o estabelecimento de laços entre o sujeito e outro. Esta lei por ser simbólica cria a

necessidade de leis institucionais ou sociais, permitindo o surgimento do ordenamento jurídico. A Lei simbólica rege os homens na condição de seres que habitam a linguagem, e as leis são feitas pelos homens para regular as relações entre eles. Se a Lei simbólica é estrutural, então ela não depende do lugar, do momento histórico e da constituição social ao contrário das leis sociais que mudam no decorrer da história da civilização de acordo com o lugar, ou seja, cada cultura estabelece as próprias leis.

Pelo exposto, pode-se dizer que o pai é mais importante como função do que propriamente genitor. Com efeito, a função paterna não tem necessariamente relação com a presença ou a ausência da figura do pai. Um pai pode estar presente mesmo quando não está. Lacan se opõe à concepção que ele chamou de ambientalista da função do pai. O que isto quer dizer? Quer dizer que há uma distinção na posição, esta sempre carente, do pai na família e no complexo. Falar em ambiente é falar do pai na família, de sua presença ou ausência concreta. Ampliar essa questão à experiência edípica eleva o pai à ordem significante.

Que o pai seja, por exemplo, o verdadeiro agente da procriação não é, de maneira alguma, uma verdade da experiência. (...) O importante, com efeito, não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica um coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai (Lacan, 1957/1958/1999, p. 187).

Ora, uma sequência de fatos – um coito, um parto – não pode ser prova para que se reconheça a posição do pai como simbólico. A este pai procriador Lacan o nomeou de real, mas só é real na medida em que lhe é conferido seu nome, nome de pai. A atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante, de um reconhecimento, não do pai real, mas do Nome-do-Pai.

O homem, sob o primado da linguagem, tem o Nome-do-Pai como um lugar estruturante de cada sujeito. Falar do pai implica considerar os três registros da estrutura: real, simbólico e imaginário. Ampliando e compreendendo melhor essa questão sobre o pai, Lacan chega aos Nomes-do-Pai, no plural, em seu seminário homônimo em 1963.

6.2 Os Nomes-do-Pai

O Nome-do-Pai não é o nome próprio do pai, ainda que não seja sem lhe concernir. Sua função está relacionada a um nome. Um nome que não é sem ligação

com a procriação, a interdição do incesto, a relação do significante à lei e a função de nomear. O Nome-do-Pai, portanto, multiplica-se em tantos nomes quantos forem os suportes à sua função. Em *A relação de objeto*, 1956-1957, e *As formações do inconsciente*, 1957-1958, Lacan nos traz uma rica discussão sobre o pai e os três registros: real, simbólico e imaginário e suas funções. No Seminário *R.S.I.*, de 1974-1975, Lacan articula o Nome-do-Pai com os três registros, nomeando o Nome-do-Pai de nó que fará a amarração destes três registros.

No *Seminário livro IV: As relações de objeto*, na lição de 13 de março de 1957, Lacan nos traz o que chamou de três aspectos da função paterna. O pai simbólico, segundo Lacan, só é alcançado por uma construção mítica. Na lição de 6 de março do mesmo ano, Lacan havia dito: “O pai simbólico é, falando propriamente, impensável (...) não está em parte alguma. Ele não intervém em parte alguma” (1957, p. 215). Para explicar seu postulado, Lacan recorre ao mito freudiano *Totem e Tabu* – o pai eternizado após ser morto e incorporado – e diz que o verdadeiro pai, o pai singular, é justamente este pai assassinado. Portanto, um mito. Sobre o pai imaginário Lacan afirma:

O pai imaginário é aquele que com que lidamos o tempo todo. É a ele que se refere, mais comumente, toda a dialética, a da agressividade, a da identificação, a da idealização pela qual o sujeito tem acesso à identificação ao pai. Tudo isso se passa no nível do pai imaginário (1957, p. 225).

A partir desta citação de Lacan, pode-se dizer que o pai imaginário é o pai que se apresenta nas fantasias da criança, não tendo, obrigatoriamente, alguma relação com o seu pai real. “É o pai assustador” (Lacan, 1957, p. 225). Quanto ao pai real, Lacan diz: “O pai real é uma coisa completamente diferente, do qual a criança só teve uma apreensão muito difícil, devido à interposição de fantasias e à necessidade de relação simbólica” (1957, p. 225). Difícil por quê? Lacan esclarece que o ser humano tem enorme dificuldade de apreender aquilo que há de mais real em torno dele, a saber, o ser humano tal como ele é. Esta dificuldade reside em saber com o que realmente está lidando. O personagem do pai, com diz Lacan, não escapa a isto. “É ao pai real que se defere, efetivamente, a função de destaque no complexo de Édipo” (Lacan, 1957, p. 226).

Se a função do Complexo de Édipo é a interdição do incesto, pode-se dizer que o pai real é aquele que introduz a diferença entre as gerações. Nesse sentido, o psicanalista Philippe Julien diz: “Um homem voltado para uma mulher: é este o real do pai” (1999, p. 39). O real do pai é o agente da castração. O pai real é aquele que,

encontrando seu gozo junto à mulher, não o busca na sua relação com a criança. Isto é, não goza desta criança. Não faz lei sobre tudo, não se identifica com a lei. Dito de outra maneira, apresenta-se para a criança como representante da lei. O pai não basta em si próprio, não cria a lei como um criador. O pai está submetido à Lei do desejo. Ele só representa e só sustenta esta lei na medida em que dela padece, encontrando a causa de seu desejo fora dele, nesta mulher.

No *Seminário V: As formações do inconsciente*, a respeito do pai real, a noção de pai será definitivamente abordada não sob o ângulo do parentesco, mas sob o da aliança homem-mulher, sob o ângulo, portanto, do efeito da posição de desejo do pai sobre a constituição subjetiva da criança. Não se enfatiza a dissimetria ou a hierarquia entre os papéis dos pais, mas sim a diferença sexual.

Qual é a efetiva mudança com esta visada de Lacan? O Nome-do-Pai não está mais ligado à questão da lei. Não se trata mais do universal da lei, mas de um por um dos sujeitos que se dizem pais, ou seja, da exceção que qualquer um pode fazer para que a função da exceção se torne modelo, o pai como Um. O que isso quer dizer? O pai agora está tomado pela particularidade do seu desejo e não mais na universalidade do significante.

Posto isto, cabe-nos esclarecer que Lacan trabalhou os Nomes-do-Pai em alguns de seus seminários, sobretudo em *Les non-dupes errent (Os não tolos erram)* de 1973-1974 e em *R.S.I.*, de 1974-1975. No *Seminário – Nomes-do-Pai*, o qual consta de uma lição datada de 20 de novembro de 1963, Lacan, apesar do nome do seminário, não trabalha o citado plural. Lacan diz: “Não me será possível fazer-lhes entender, ao longo desta primeira exposição, por que deste plural” (1963, p. 58). Cabe-nos esclarecer que este seminário foi interrompido por questões institucionais, que não iremos nos deter.

Segundo Porge (1998), por Lacan reiterar a lembrança da interrupção de seu Seminário de 1963, faz-se necessário adotar como critério de periodização dessa lembrança para contextualizar a teoria de Lacan sobre o Nome-do-Pai. O primeiro período vai de 1964 a 1969 e tem uma característica relevante, Lacan praticamente não fala do Nome-do-Pai e se abstém de falar de Nomes-do-Pai. O segundo período vai de 1969 a 1975, Lacan volta a falar de Nomes-do-Pai. O *Seminário XXI*, de 1973-1974, Lacan o nomeou de *Os não tolos erram (Les non-dupes errent)*, que tem homofonia com Os Nomes-do-Pai (*Les noms Du père*). Este período termina com o nó borromeano, em *R.S.I.*, que seria uma solução da questão levantada por Lacan ao articular o Nome-

do-Pai aos três registros. O terceiro período vai de 1975 a 1980, quando Lacan continua a falar o Nome-do-Pai, mas de uma maneira bem diversa de 1963.

O nosso objetivo é articular a questão do pai aos três registros: real, simbólico e imaginário. Lacan diz:

O atamento do Imaginário, do Simbólico e do Real, é preciso, essa ação suplementar em suma de um toro a mais, aquele cuja consistência seria de referir-se à função dita do Pai. É muito porque essas coisas me interessavam há bastante tempo, mesmo que eu não tivesse ainda encontrado esta maneira de figurá-las, que comecei os Nomes-do Pai (1975, p. 31).

No *Seminário R.S.I.*, Lacan afirma que o pai é o quarto nó, que sustenta os três nós e possibilita sua articulação. Dito de outra maneira, o Nome-do-Pai efetua o enodamento dos três registros. Os Nomes-do-Pai, portanto, são real, simbólico e imaginário. O Nome-do-Pai é o quarto elo implícito para o nó borromeano a três. O Nome-do-Pai, portanto, faz suplência.

Os três registros (ou instâncias) estabelecidos por Lacan desde a conferência pronunciada em 8 de julho de 1953 e intitulada *O simbólico, o imaginário e o real*, foram objetos de estudo até o fim de seu seminário. Mais de 20 anos depois dessa conferência inaugural, com o já citado *Seminário R.S.I.*, Lacan faz uma retomada sobre os avanços teóricos relativos à essa tripartição. “Comecei pelo imaginário, depois tive que mastigar a história do simbólico com essa referência linguística... e acabei por lhes perceber esse famoso real, sob a própria forma de nó” (1975, p. 35).

Na conferência de 8 de julho de 1953, Lacan apresenta os três registros como muito distintos e essenciais da realidade humana. O real é ali apresentado como “aquela parte dos sujeitos que nos escapa na análise”, como aquilo que “constitui os limites de nossa experiência”. O simbólico, segundo Lacan, diz respeito ao saber em jogo na própria experiência psicanalítica, sendo responsável pelas “transformações tão profundas para o sujeito”. Tais transformações são possíveis porque o desenvolvimento de uma análise se dá “integralmente em palavras”. O imaginário Lacan se refere ao objeto que irá satisfazer as pulsões. Trata-se da satisfação imaginária, tanto no registro da sexualidade quanto da reprodução. “Esses ciclos, nos próprios animais, estão sob a dependência de certo número de desencadeadores, de mecanismos de desencadeamento, que são essencialmente de ordem imaginária” (Lacan, 1953, p. 18). Este deslocamento do comportamento instintivo no animal é suscetível de nos fornecer o esboço de um comportamento simbólico.

Em *R.S.I.*, Lacan mostrará que as três instâncias não podem ser isoladas. Elas se apresentam unidas de modo indissolúvel na topologia do nó borromeano, tipo de nodulação em que três elos estão amarrados uns aos outros de forma tal que, se cortamos um deles, todos os outros se desatam simultaneamente. Nenhuma delas é privilegiada, todas se equivalem.

Para o psicanalista Erik Porge (1998), de toda a problemática em torno do Nome-do-Pai, a mais importante é aquela que resulta da trama entre o Nome-do-Pai e o ternário pai simbólico, pai real e pai imaginário. “O Nome-do-Pai é redutível a uma articulação do ternário?”, pergunta Porge. Não se trata a nosso ver de uma questão de “redução”, mas de uma maneira de como Lacan tentou revigorar a *imago* paterna ao ancorá-la em novas concepções, sobretudo ao introduzir as três dimensões da existência do pai.

Em *Os não tolos erram*, Lacan opõe o Nome-do-Pai a um “nomear para” que o substituiria nesse momento. Lacan diz: “Ser nomeado para algo, eis o que para nós neste ponto da história onde estamos se acha preferido, quero dizer efetivamente preferido, passado à frente, o que é do Nome-do-Pai” (1973-1974, p. 10). Esta oposição é justamente uma antecipação da mudança de sentido que ele dará ao Nome-do-Pai no *Seminário* seguinte o *R.S.I.*, a saber, o de representar o nome dado ao pai e nome dado pelo pai, isto é, a função nomeante do pai. Eis a grande novidade: o nome dado pelo pai.

É preciso Simbólico para que apareça, individualizado no nó, essa coisa que, eu, não chamo tanto de complexo de Édipo, não é tão complexo assim, chamo isto de o Nome-do-Pai. O que só quer dizer o Pai enquanto Nome, não quer dizer nada de início, não só o pai como nome, mas o pai como nomeador (Lacan, 1974-1975, p. 64).

Em seguida, Lacan esclarece que não só o simbólico nomeia. Na lição de 13 de maio de 1975, do *R.S.I.*, diz que a inibição seria a nomeação do imaginário, a angústia seria a nomeação do real, e a do simbólico seria o sintoma. É justamente a nomeação do simbólico, o sintoma, que constitui o laço entre o imaginário e o real, que será reutilizado por Lacan como nó do sintoma. Ele avançará essa questão no *Seminário* seguinte, *O sintoma*. Neste seminário, de 1975-1976, o quarto termo, aquele que estabelece a forma singular de um sujeito manter juntos esse três registros, será referido como o sintoma. A tese é que esse sintoma não deixa de ter relação com o Nome-do-Pai, vindo de alguma forma substituir o enfraquecimento da metáfora paterna. O pai será tomado como sintoma. Não vamos nesta dissertação trabalhar o que Lacan elaborou neste seminário, vamos nos ater à questão da função nomeante do pai – fundamental à esta dissertação.

Para finalizar, voltemos à questão dos Nomes-do-Pai. Lacan no mesmo *R.S.I.* diz que os Nomes-do-Pai são os nomes primeiros enquanto nomeiam algo. Ora, o que Lacan quer dizer com isso senão que há um número indefinido de Nomes-do-Pai? Porge (1998) nos esclarece que foi a partir do quarto elo que uma distinção se introduz entre os três outros elos, que se lhes pode dar nomes diferentes: real, simbólico e imaginário, portanto, Nomes-do-Pai. Este quarto elo é então o suporte de uma função que Lacan chamou de nominação. A nominação é o quarto elemento.

CAPÍTULO 7 SOBRE O NOME PRÓPRIO

7.1 A nomeação e o nome próprio

Uma das funções do pai é nomear diz Lacan no *Seminário livro XXII: R.S.I.* (1974-1975). Para a Psicanálise, a filiação se estabelece por uma relação de linguagem, um ato de nomeação. Esta nomeação se faz a partir do patronímico do pai. Segundo o adágio jurídico “*Pater semper incertus est*”, isto é, o pai é sempre incerto, e é justamente por esta incerteza que somente o pai pode transmitir ao filho o seu nome. A paternidade está, portanto, intimamente relacionada com a nomeação. “Ele, o pai, pode nomear simbolicamente a criança, colocando-se entre a mãe e o filho, quando autoriza que seu nome seja transmitido à criança” (Barros, 2005, p. 94). O ato de nomear um filho é, portanto, essencialmente simbólico. “O ser humano é submetido ao primado simbólico, às leis genealógicas” (Lemerle, 2004, p. 2). Por este ato jurídico, o pai reconhece publicamente o filho como sendo seu. O nome transmitido ao filho marca a sua filiação, ordenando-o nas gerações.

Cabe-nos esclarecer que nesta dissertação trataremos o nome próprio como o nome completo, isto é, a junção do prenome e do sobrenome. Como em uma ação judicial de reconhecimento de paternidade o que se demanda é o patronímico do pai, é a ele que daremos destaque. O prenome diz respeito à individualização do sujeito em seu grupo familiar, é o que o distingue de seus iguais. O prenome diz respeito ao narcisismo e ao desejo dos pais ou daquele/daquela que nomeia. O patronímico é uma marca simbólica agregadora do sujeito a determinada linhagem. Está também relacionado com a vida pública e é o símbolo da existência social do sujeito. Ele concerne unicamente ao lugar da filiação, mas não qualifica nenhuma identidade. Considerado isoladamente, o patronímico é sempre simbólico, no sentido de que transcende o sujeito e está protegido do tempo. Existe, em princípio, uma espécie de eternidade do nome, que passa interminavelmente pelas gerações. O patronímico concerne a uma paternidade simbólica, a um pai morto desde sempre.

O nome próprio não é uma palavra semelhante às demais. Serve para nomear um único sujeito e sua linhagem. O nome próprio, portanto, caracteriza-se por sua unicidade

e, por consequência, por sua falta de significação. Nenhum significante pode definir o nome. Nomear é algo que diz respeito a uma leitura do traço Um, designando a diferença absoluta.

Vale enfatizar que a transmissão do patronímico do pai não garante a constituição do sujeito do ponto de vista psicanalítico. Não é ausência de um pai de carne e osso ou sua presença afetuosa ao filho que lhe trará a referida garantia. É o fracasso do pai como uma função que impede o sujeito de se constituir como tal. Antes de transmitir ao filho seu nome, o pai lhe transmite a Lei da interdição do incesto. O pai não é esta lei, ele é aquele que transmite por intermédio da linguagem esse interdito que está no fundamento de toda cultura. “Nada pior que o pai que profere a lei sobre tudo” (Lacan, 1974-1975, p. 21).

Como já vimos no capítulo 6, o pai que interdita o gozo entre a mãe e a criança é um significante e o chamamos de Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai, bem entendido, não é o patronímico. Sua dimensão é da ordem do significante que, ao produzir um esvaziamento de gozo, faz emergir para a criança o campo do desejo, inaugurando a entrada da criança na cultura. “O Édipo é, portanto, responsável pela constituição de uma estrutura psíquica capaz de suportar as exigências de um processo normativo, em qualquer cultura” (Barros, 2005, p. 96). A importância do mito de Édipo está justamente em diferenciar as gerações. O patronímico do pai confere à criança um lugar dentro de uma linhagem. O patronímico é um nome recebido por meio da genealogia, é um nome transmitido. “O sobrenome que ele transmite exprime o indestrutível da espécie, simbolizado pela morte sucessiva dos ancestrais. O ser humano, tanto para um jurista quanto para um psicanalista, é sempre falado de antemão” (Lemerle, 2004, p. 6).

Nesse sentido Pierre Legendre em seu livro *O Inestimável Objeto da Transmissão* (2012) diz que a criança nasce alienada tanto pelos desejos dos pais quanto pela sociedade e suas leis de linhagem. Essa dupla alienação é a condição da possibilidade de nossa inscrição social e nossa ancoragem subjetiva. Ao receber um nome, a criança, por conseguinte, é falada antecipadamente. A criança não escolhe o seu nome, ela não se autofunda. Legendre nos lembra de que o nome é uma categoria história e normativa. O que isto quer dizer? O nome dá à criança uma historicidade e a ordena socialmente. Toda criança ao nascer deve receber um nome. Isso é normativo, é uma obrigação. O nome é uma Referência, diz Legendre. Esta Referência ordena a instituição da vida. Ela dá sentido ao que sem isso seria apenas produção da natureza.

Para Legendre, a criança é antes de tudo filho desta Referência. Isto é, somos filhos de uma Lei simbólica. Esta Referência é o ponto de apoio constitutivo do sujeito.

Lacan no *Seminário livro IX: A identificação*, de 1961-1962, na lição de 20 de dezembro de 1961, traz quatro referenciais quanto à questão do nome próprio. A primeira, citando o filósofo inglês John Stuart Mill, que distingue nome próprio do nome comum, afirmando que este último concerne o objeto e com ele vem um sentido. O que não acontece com o nome próprio, que é desprovido de sentido. A segunda, Lacan cita o linguista Allan H. Gardiner, que postula que o que causa o uso do nome próprio é que o acento em seu emprego é posto sobre o som enquanto distintivo. Para Gardiner não é tanto a ausência de sentido que importa no uso do nome próprio – para ele alguns nomes tem sentido. Lacan reconhece um avanço na tese de Gardiner, mas a interroga. “Será de fato uma verdade que cada vez que nós pronunciamos um nome próprio nós sejamos psicologicamente advertidos deste acento posto sobre o material sonoro como tal? (Lacan, 1961-1962, p. 89). A tese de Gardiner vai de encontro à questão do sujeito, que só pode ser definido em sua referência ao significante, jamais a qualquer dimensão psicológica. Não pode haver definição do nome próprio a não ser na media em que nós nos apercebemos da relação da emissão nomeadora com alguma coisa que, em sua natureza, é da ordem da letra. Ao falar da letra, Lacan nos remete ao campo do traço unário que funciona como um traço distintivo, isto é, uma marca. O nome próprio, portanto, instaura a incidência do significante primordial, traço unário da inscrição de todo sujeito no campo do simbólico, arrancando-o da natureza e dando-lhe existência no campo da fala e da linguagem. O nome é, então, traço distintivo, marca já aberta à leitura que será sempre lida da mesma forma, em todas as línguas. Kaufman (1996) diz que o sujeito é servo tanto da linguagem quanto da letra, uma vez que o nome está articulado com a letra que, fundadora, já está inscrita no sujeito antes de ser lida. Quando o sujeito nasce, ele já é falado, e é nesse sentido que se deve entender que o significante se faz letra, isto é, o significante representa o sujeito para outro significante, mas o significado lhe escapa por causa dos efeitos da linguagem. Isso que escapa é o que constitui o que Lacan chamou da letra no inconsciente.

A terceira referência é a James Février, autor de *A história da escrita*, em que afirma, segundo Lacan, que a escrita é uma forma de fixar a linguagem, que é fugaz pela própria essência. Este “fixar” é que leva Lacan a dizer categoricamente: “[A] característica do nome próprio é a sua ligação à escrita” (Lacan 1961-1962, p. 94). Para esclarecer este ponto, Lacan cita o egiptólogo e linguista Jean-François Champollion,

que ao decifrar os hieróglifos egípcios apareceram os nomes do faraó Ptolomeu e de sua esposa Cleópatra. Sendo nomes estrangeiros, Champollion descobriu que não poderiam ser grafados como ideogramas, mas deveriam estar escritos da maneira como eram pronunciados, isto é, havia também naqueles hieróglifos a língua grega. Percebeu que havia uma escrita e um som por trás daqueles desenhos. Portanto, chegou à conclusão que Ptolomeu é Ptolomeu e Cleópatra é Cleópatra em qualquer língua. Não há tradução do nome próprio.

O que distingue um nome próprio, apesar de pequenas aparências de adaptação – chamamos Colônia a cidade de Köln – é que de uma língua para outra isso se conserva em sua estrutura, sua estrutura sonora provavelmente; mas esta estrutura sonora se distingue pelo fato, justamente, de que a esta em meio a todas as outras, nós devemos respeitar, e isso em razão da afinidade justamente do nome próprio com a marca, com a designação direta do significante com o objeto (Lacan 1961-1962, p. 94)

Esta marca Lacan denominou de enraizamento do sujeito, que não está ligado à fonematização, à estrutura da linguagem, mas àquilo que já na língua está pronto para receber essa informação do traço. O traço aqui compreendido como os hieróglifos. De uma língua para outra não se traduz. “Ele apenas se transpõe, se transfere, e é exatamente essa sua característica...” (Lacan 1961-1962, p. 101). É justamente neste ponto que Lacan afirma onde reside a propriedade particular do nome próprio na significação. O que isso quer dizer? Quer dizer que o sujeito nada sabe sobre o nome do que ele é enquanto sujeito do inconsciente. Há uma nominação latente que é concebível como sendo o primeiro núcleo, como significante.

No *Seminário Nomes-do-Pai*, de 1963/2005, Lacan volta a este ponto e afirma: “O nome (...) é uma marca já aberta à leitura – eis por que ela será lida da mesma forma em todas as línguas – impressa sobre alguma coisa que pode ser um sujeito que vai falar, mas que não falará de modo algum obrigatoriamente” (Lacan, 1963/2005, p. 74). Não falará porque não o sabe, uma vez que, para além da letra, há uma marca que é transmitida a despeito do sujeito. Isto é, o sujeito desconhece o que se transmite pelo nome.

A quarta e última referência de Lacan no *Seminário – A identificação* é ao filósofo Bertrand Russell. Segundo Lacan, Russell define o nome próprio como a “*word for particular*, uma palavra para designar as coisas particulares como tais, fora de toda descrição” (Lacan, 1961-1962, p. 85). O que isso quer dizer? Para Russell nós dispomos de dois meios para designar alguma coisa, ou por meio do nome próprio ou por meio da descrição. Quando procedemos por descrição, designamos as coisas. Contudo Lacan nos

alerta que as descrições finitas trazem certo número de problemas já que nelas portam indicadores de uma subjetividade. Russell, segundo Lacan, ao dizer que o nome Sócrates não tem nenhum direito de ser considerado como nome próprio, dado que há muito tempo não é mais um particular, expõe a fragilidade de seu postulado. Para Russell, Sócrates era para nós o mestre de Platão, portanto, o nome Sócrates não designava mais uma particularidade. Para excluir tudo que poderia funcionar como nome próprio, Russell propõe como o primeiro e único nome próprio o *isso* (grifo e tradução nossa, já que Lacan no *Seminário IX* usa a palavra em inglês “*this*”). Os outros nomes seriam para ele falsos enunciados. Em linhas gerais, essa era a ideia de Russell, e conforme Lacan, o caráter redutor dessa concepção foi recusada pelos linguistas. O demonstrativo, o *isso*, não poderia ser levado à categoria de significante. Lacan volta a este ponto no *Seminário livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante*, 1971/2009, e diz que toda designação é metafórica. Ora, se toda designação é metafórica, o nome próprio, de fato, não pode ser reduzido a um demonstrativo.

Pautado na noção freudiana de identificação com um traço único – na sua teoria sobre a identificação no texto *Psicologia das massas e análise do eu* – e na noção de Saussure de fonema, como unidade mínima de som, constituído por traços distintivos, que marcam a diferença, Lacan elaborou o conceito de traço unário. O *Seminário livro IX* é dedicado a esse tema, a identificação. No *Seminário livro VIII: A transferência*, de 1960-1961, Lacan lança mão deste conceito e dedica a ele um capítulo. Neste capítulo, ressalta que Freud em seu texto sobre a identificação se detém para nos dizer que nas duas primeiras formas de identificação, as quais são fundamentais, a identificação se faz sempre pelo traço único. Lacan dá um destaque a este ponto porque vê no texto de Freud uma convergência à sua noção de significante, uma vez que o que é definido por esse traço único é o caráter da referência original ao Outro. Neste momento, para Lacan, o traço único não é dado como significante. “Para se dizer que isso é um significante, seria preciso mais. É necessário que ele seja ulteriormente utilizado em, ou que esteja em relação com uma bateria de significante” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 344). O Outro aqui unicamente concernido como o lugar de onde se constitui a Referência do eu, na imagem que se oferece a ele e com quem ele se identifica. É a partir do olhar deste grande Outro que o eu se apresenta e se sustenta. Esse olhar do Outro é interiorizado, por um signo e este signo é o *einzigster Zug*. Essa introjeção simbólica é o ideal do eu. O ideal do eu, portanto, pertence ao campo simbólico, ocupando seu lugar no conjunto das exigências da lei. Para Lacan, o ideal do eu é sempre o ideal do Outro, um traço do

Outro e esta ligado ao Nome-do-Pai. É o produto da identificação simbólica na condição da Lei do Nome-do-Pai.

Em *A identificação*, Lacan afirma que pretende chegar ao cerne do que é a identificação, pois visa a uma questão essencial do sujeito, já que para ele o importante na identificação deve ser a relação do sujeito com o significante, isto é, a elaboração da função do registro simbólico. Na lição de 22 de novembro de 1961, diz que pretende articular as leis da identificação como identificação de significantes.

[O] que distingue o significante é somente ser que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unicidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unicidade em sua função significante se estrutura, se constitui (Lacan, 1961-1962, p. 48/49).

Esta noção da unicidade para Lacan é fundamental. Assim ele transforma o traço único de Freud em traço unário, cuja função é marcar a diferença pura. Esta função do Um, do traço unário, constitui o conceito de identificação pela via simbólica e afasta a ideia de unificação que perpassava as identificações imaginárias ou egoicas.

Na lição de 6 de dezembro de 1961, desse mesmo seminário, Lacan nos fala das noções de rastro e apagamento. Para ilustrar ele recorre à história de Robinson Crusóé. Sobre o rastro, quando Crusóé vê as pegadas na areia, o rastro do passo, ele conclui que não está sozinho na ilha. Quanto ao apagamento do rastro, faz alusão ao caçador que apaga as pegadas que acabara de deixar. Trata-se de um rastro apagado, servindo de marca de Referência. Eis o traço unário. Lacan o chama também de coisa apagada, que só aparece para desaparecer. Aqui, temos, portanto, uma relação do traço unário com a repetição. No *Seminário livro XVII: O avesso da Psicanálise*, Lacan diz que o traço unário repete-se não sendo nunca o mesmo. Ora, repete-se para fazer ressurgir o significante que ele é como tal, ou seja, significante inicialmente recalcado. O traço unário é então um significante não de uma presença, mas de uma ausência apagada, uma referência.

[M]ostro a referência, e não a presença, pois essa presença não poderá se cingida senão em função dessa referência. Eu a demonstrei, em nosso traço unário, nessa função do bastão como figura do um enquanto ele não é senão traço distintivo, traço justamente tanto mais distintivo quanto está apagado quase tudo o que ele distingue, exceto ser um traço, acentuando esse fato de que mais ele é semelhante, mais ele funciona, eu não digo absolutamente como signo, mas como suporte da diferença (Lacan, 1961-1962, p. 75).

O traço unário como unidade e como inscrição é o suporte da diferença. É não só o que subsiste do objeto, mas também do que dele apaga. Trata-se de uma marca, um traço distintivo que, passando obrigatoriamente pelo ponto de apagamento, tanto mais

distintivo quanto mais apagado destaca a diferença a cada reiteração, a cada repetição. A repetição pressupõe um apagamento originário, o fundamento de um Um primordial constituído no lugar de uma falta. O Um como tal é o Outro, diz Lacan na lição de 29 de novembro de 1961 do *Seminário IX*. Em outras palavras, é o campo do Outro que determina a função do traço unário.

Pode-se dizer que a conceituação por Lacan do traço unário freudiano passa de uma identificação imaginária para uma identificação propriamente simbólica porque a relação da falta como o traço institui a própria lógica do significante, cuja função é marcar uma diferença. Assim, o nome próprio funciona como traço porque importa uma diferença pura.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, 1921/1986, Freud se refere à estrutura de duas instituições as quais qualifica de artificiais, a saber, a Igreja e o Exército, conjuntos altamente organizados que exigem uma força externa para mantê-los unidos. Tanto na igreja quanto no exército, há ilusão da existência de um líder. Cada sujeito, pertencente a um grupo, encontra-se ligado por laços – de amor, ao líder e aos demais membros do grupo. O líder reedita lugar do pai primevo e tem, pelo viés do imaginário do amor, uma função unificante. Na Igreja, Cristo é o pai substituto que anuncia a igualdade do amor para todos. No exército, o comandante é um pai que ama igualmente todos os soldados de sua companhia.

No mesmo texto, Freud reconhece a existência de outros mecanismos para a formação dos laços emocionais. A esses mecanismos chamou de identificações, consideradas um ponto central para Psicanálise e são constitutivas do sujeito humano. Trata-se de uma operação psíquica originária, fundante.

A psicanálise conhece a identificação como a mais primitiva exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa. Ela desempenha um papel na pré-história do complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo pai: gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo (...) toma o pai como seu ideal (Freud, 1921/1986, p. 134).

Freud então enfatiza que a identificação aspira a formar o eu próprio à semelhança do outro, tomado como modelo. Na citação acima, ele especifica que, para o menino, a identificação com o pai como ideal do eu é acompanhada por um investimento na mãe como objeto de desejo, e é justamente a confluência desta dupla ligação que provocará mais tarde o Complexo de Édipo. Freud menciona três formas de identificação.

Freud nos diz que a primeira forma de identificação, isto é, a primeira ligação afetiva é anterior à escolha de objeto e tem papel na pré-história do Complexo de Édipo. Assinala que essa identificação se comporta como um derivado da primeira fase da organização libidinal, a saber, a fase oral, na qual o objeto ansiado se incorpora por devoração. Há aqui uma relação com o banquete totêmico de *Totem e Tabu*, no qual os irmãos se aliaram, mataram e devoraram o pai primitivo e no ato da devoração forçavam a identificação com ele. Essa referência ao primitivo, mítico, estaria na origem do que desenvolveu a respeito da identificação ao pai. Em Lacan, esta identificação é simbólica, equivale à incorporação do Nome-do-Pai, que barra o gozo da mãe. No *Seminário livro XVII*, Lacan comenta “Freud aponta que, de modo absolutamente primordial, o pai revela ser aquele que preside à primeiríssima identificação e nisso precisamente ele é, de maneira privilegiada, aquele que merece o amor” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 82).

Quanto à segunda forma de identificação, Freud propõe o que chamou de “o mecanismo completo da formação histórica do sintoma” (Freud, 1921/1986, p. 136). Para ilustrá-la, recorre ao exemplo de uma menina que desenvolve o mesmo sintoma da mãe: uma tosse avassaladora. Aqui ele também cita o caso Dora, que também imita a tosse do pai. Neste caso, Freud afirma que a identificação é parcial e limitada, já que toma emprestado apenas um único traço (*einzigiger Zug*) da pessoa objeto. Aqui a escolha de objeto é substituída pela identificação por via regressiva. Freud chamou essa segunda forma de identificação de regressiva, que surge no lugar do objeto, assumindo dele as suas características. O eu absorve as propriedades do objeto. Este traço único constitui a relação mais íntima entre o eu e o seu objeto. Esta identificação está obrigatoriamente articulada com um objeto que, em virtude de seu apagamento por intermédio da marcação do traço, conta por meio de sua ausência.

A terceira forma de identificação é exemplificada por Freud por outro caso de formação de sintoma, em que o mecanismo é o da identificação baseada em poder ou querer se colocar na mesma situação do outro ou dos outros. Freud cita o exemplo das jovens de um pensionato em que uma carta endereçada a uma delas desperta-lhe ciúmes, provocando nas outras uma espécie de reação epidêmica. Trata-se, nesse caso, de uma identificação parcial e pelo sintoma, o qual se tornou o traço de um ponto de coincidência entre o eu de cada uma das jovens, mas que se mantém recalçado. Este modo de identificação é também chamado de identificação histórica ou identificação com o desejo do Outro.

Lacan em *Problemas cruciais para a Psicanálise*, de 1964-1965, diz que o nome como uma série de fonemas não basta para identificar uma pessoa. Lacan nos dá o exemplo da carteira de identidade que sem alguns elementos – fotografia, impressões digitais, a assinatura – seria mero cartão de visitas. Para Lacan não se pode desprezar a poderosa aderência desses elementos. Nesse sentido Colette Soler diz: “o nome próprio é insuficiente para identificar, não consegue levar a cabo seu verdadeiro programa: identificar um, e apenas um, indivíduo” (2012, p. 103).

No texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, de 1960/1998, Lacan já havia formulado questões semelhantes acerca do nome próprio. Neste texto, Lacan diz que o nome próprio designa o que de um ser não está identificado e não é identificável pelo significante. Ora, se o sujeito é representado pelos significantes, estes são apenas representantes que não dizem o que ele é, em si mesmo, fora da representação. Resta, portanto, um enigma.

[U]m significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo (Lacan, 1960/1998, p. 833).

A partir desta afirmação de Lacan, pode-se dizer que o nome próprio não é precisamente um significante que representa o sujeito, mas o indicador daquilo que ele é de “impensável” (Lacan, 1960/1998 p. 834), daquilo que dele não passa para o significante. Aqui Lacan faz uma referência ao *cogito* cartesiano. A partir do *cogito*, propõe outra fórmula: “[P]enso onde não sou, logo sou onde não penso (...) O que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou juguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p. 521).

No seminário de 1964/1965, Lacan ressalta uma curiosidade gramatical, segundo ele, não sem implicações subjetivas sobre a forma em que o sujeito se refere ao próprio nome. “O sujeito falante, que sabe que é Fulano por seu próprio nome, reconhece-se também de outra forma. Dispõe a falar da primeira pessoa no singular. Seu nome o empurra para a terceira pessoa” (Lacan, 1964-1965, p. 267). Lacan quer dizer com isso que o “eu sou Fulano” se confronta com o “eu sou eu” e se distingue dele. O nome transforma o sujeito falante em objeto do qual se fala. Ou seja, o nome próprio é nome de coisa e não do sujeito. Diante desse confronto, Lacan diz que todos nós temos a “obrigação de fazer-se um nome” (Lacan 1964-1965, p. 268). Em tal obrigação, o sujeito tem um objetivo: assegurar-se de que seu nome tem um significado. Este

significado tem a ver com a singularidade de cada um. O postulado de Lacan é que este “fazer-se um nome”, seja feito quando já se tem um nome. Portanto, trata-se do nome do nome. Para Soler (2012), o “fazer-se um nome” deixa todo peso do nome no próprio sujeito, o que faz pensar na existência da autonominação.

No *Seminário livro XXII: R.S.I*, Lacan aproxima o nome próprio do sintoma – aqui sem th, que só aparecerá no seminário seguinte *O sinthoma*. Nesta dissertação, não trabalharemos este seminário, por considerarmos que o que ali foi trabalhado por Lacan não há uma relação direta com a nossa proposta.

7.2 O despertar da Primavera – Nome do Nome do Nome

O despertar da Primavera é uma peça do dramaturgo alemão Frank Wedeking, escrita em 1890, que Lacan comenta em 1974. A peça gira em torno do despertar da sexualidade dos jovens. Seus personagens principais são Moritz, Melchior, Wendla e o Homem Mascarado. Os três primeiros são adolescentes. O Homem Mascarado, como o próprio nome diz, é um senhor disfarçado, que aparece na última cena.

A primeira cena mostra Wendla provando um vestido feito por sua mãe, para comemorar seu aniversário de 14 anos. Ela pergunta a mãe o motivo de ter lhe feito um vestido tão longo, ao que a Sra. Bergman responde que uma mocinha como ela não podia mais andar pela cidade com um vestido curto, como é o das crianças. Wendla então diz que preferiria ter ficado com 13 anos ou ter logo 20, assim se livraria da penitência, já que chamava o vestido mais longo de roupão de penitência.

Em outra cena, os meninos adolescentes tabulam uma conversa relatando seus sonhos. Os sonhos de Melchior, Moritz e Georg, cada um com sua particularidade, têm um conteúdo sexual. Para Lacan em *Prefácio a O despertar da primavera*, de 1974/2003, a sexualidade se irrompe no despertar dos sonhos destes meninos adolescentes. Lacan ainda comenta que embora não seja satisfatória para todos, a sexualidade está ao alcance de todo mundo. É certo que a experiência da sexualidade abre-se para todos, mas é verdadeiramente sentida em cada um. O que a torna privada, segundo Lacan, é o pudor, tal como a mãe de Wendla o experimenta na primeira cena da peça. O que Wendla pretendia mostrar com o vestido curto? Para Lacan, ela queria mostrar o púbis, por ser o objeto de um levantamento do véu. “O véu levantado não mostra nada, eis o princípio da iniciação” (Lacan, 1974/2003, p. 558).

O pudor também comparece em algumas outras cenas. Em uma delas, Moritz solicita a Melchior que lhe dê uma explicação sobre a reprodução humana, mas por escrito. Em outra cena, Wendla pede à mãe para esclarecê-la sobre a sexualidade e a origem dos bebês. Contudo, solicita à mãe que o faça de forma velada: “Tu pões-me o avental por cima da cabeça e contas-me, contas-me tudo, como de estivesse sozinha no teu quarto” (Wedekind, 1890/1973, p. 98).

Lacan afirma que há uma ligação da sexualidade com a linguagem, tendo em vista que nenhuma explicação será suficiente para aplacar ou evitar a angústia e o tormento do encontro primeiro com o sexo. O encontro com o outro sexo, bem entendido.

É justamente o encontro com o outro sexo que atormenta Moritz. Ele se tortura em não poder se colocar do lado da identificação viril, que lhe permitiria o acesso ao outro sexo. Lacan o considera uma exceção.

Moritz, em nosso drama, consegue excetuar-se, no entanto, e nisso Melchior o qualifica de menina.(...) O fato é o que homem se faz *O* homem por se situar a partir de Um-entre-outros, por entrar-se entre seus semelhantes. Moritz, ao se excetuar disso, exclui-se no para-além (Lacan, 1974/2003, p. 558).

Esta citação de Lacan refere-se ao suicídio de Moritz, ponto fundamental da peça. Por se situar na exceção, como nos coloca Lacan, Moritz evade-se, realizando o que na Psicanálise se chama de passagem ao ato. Não podendo manter-se na posição de nada querer saber da diferença entre os sexos, Moritz se precipita fora da cena, excluído, e atira na própria cabeça. Moritz então se excetua, excluindo-se no mais-além, e somente aí se encontrando, entre os mortos, uma vez que esses estão excluídos do real.

Cenas mais tarde, Melchior e Wendla têm uma relação sexual. Para ambos, nesta relação não há amor. Trata-se da descoberta do outro sexo, pura pulsão.

As cenas seguintes compõem-se de soluções para os personagens. Melchior é expulso da escola, sendo responsabilizado, pelo reitor e pelos professores, pela morte de Moritz. Os pais de Melchior clamam por castigo tanto por ter se envolvido com Moritz quanto por ter engravidado Wendla, envergonhando assim a família. Melchior vai para um reformatório, e Wendla ao fazer um aborto morre.

Na última cena, Melchior foge do reformatório e vai ao cemitério. Deparando-se como o túmulo de Wendla. Culpa-se pela morte dela, eis que aí surge o espectro de Moritz e lhe fala sobre o reino em que está, chamando-o para ir junto. Nesse momento,

aparece o Homem Mascarado, figura de caráter simbólico, que tem papel fundamental, o de impedir que Melchior siga Moritz, isto é, que continue vivendo.

Com Lacan, pode-se dizer que Melchior se fez homem ao situar-se Um-entre-outros, ao incluir-se entre os seus semelhantes. Para Lacan, o Homem Mascarado é “aquele que constitui o fino do drama, e não só pelo papel que Wedekind lhe reserva – o de salvar Melchior das garras de Moritz –, mas porque Wedekind o dedica à sua ficção, tida por nome próprio” (1974/2003, p. 559).

Entre os Nomes-do-Pai, para Lacan, pode se incluir o do Homem Mascarado e diz: “Mas o pai tem tantos e tantos – nomes - que não há Um que lhe convenha, a não ser o Nome do Nome do Nome. Não há Nome que seja seu Nome-Próprio, a não ser o Nome como ex-sistência” (1974/2003, p. 559). Dito de outra maneira, as formas do Nome-do-Pai são infinitas.

Alberti, nesse sentido, comenta que Melchior ao se deparar com o personagem do Homem Mascarado, que não é o seu pai da realidade, depara-se com alguém que vai ajudá-lo a enfrentar a morte. “O homem mascarado de Wedekind é talvez a personagem que melhor encarna o que resta da função paterna” (2010, p. 25) A máscara vem mostrar que o pai não mais se personifica.

Porge (1998) nos esclarece que Lacan em vez de dizer que Wedekind dedica sua ficção ao Homem Mascarado, diz que Wedeking dedica o Homem Mascarado à sua ficção, valendo como nome próprio. O nome do homem mascarado, que tanto Melchior queria saber, ex-siste por relação à ficção. Esta ficção lhe dá um nome. O Homem Mascarado tem seu lugar, seu papel na ficção. Ele é, portanto, um dos Nomes-do-Pai. No entanto, a expressão não diz somente que o Nome-do-Pai é um acontecimento de nominação, ela diz algo sobre como procede este acontecimento, pela triplicação do nome. Mas por que três nomes? Os três nomes se referem aos três registros. O Nome do Nome do Nome é uma maneira de dizer o intrincamento e o enlace desses três registros. É o nome ao qual responde, sem se identificar, aquele que, nomeado pela mãe, nomeia.

CAPÍTULO 8

A GENEALOGIA, O INCESTO E A FILIAÇÃO – UMA VISÃO DE PIERRE LEGENDRE

Neste capítulo, será abordada a questão da filiação do ponto de vista do jurista e psicanalista Pierre Legendre, e para tanto tomamos como base nos livros *O inestimável objeto da transmissão* e *Filiation*, ambos são estudos sobre a filiação no Ocidente e a transmissão patrilinear do nome.

Para Legendre (1990), o conceito de filiação deve ser compreendido a partir da reunião de três elementos, o biológico, o social e a subjetividade. Esta tríade é que sustenta a sua função jurídica. O autor afirma que sem o enlaçamento dos três elementos é impossível defini-la. Desses elementos o maior o peso é dado à questão subjetiva, do inconsciente, uma vez que não se pode pensar na reprodução humana sem a satisfação do desejo. Sem o desejo a reprodução não aconteceria.

Segundo Legendre (2012), o desejo é um impossível que a genealogia enfrenta. Para ele, a genealogia não resolve essa questão, mas enfrenta as questões que tal impossibilidade acarreta, por estar ligada às montagens do desejo inconsciente. Isto é, por estar ligada à linguagem.

[A] psicanálise tem por fundamento a interrogação a cerca da condição inicial de toda vida humana: ter nascido de dois sujeitos falantes. Assim a psicanálise, em sua essência, tem em vista o princípio dessa reprodução, a própria ordem genealógica, a filiação como ordem ligada à reprodução da palavra (Legendre, 1990, p. 9, tradução nossa)¹

Desse modo, a filiação encontra-se pensada pela Psicanálise tanto pelo viés do trio edipiano, mãe, pai e filho, quanto pelo discurso em que se declara o anseio de um sujeito – desejo de filho de dois outros, seus pais, para sempre marcado pela condição de filho. Ora, se a Psicanálise sustenta que a reprodução humana passa pelo desejo e por um indestrutível da fala, a questão da filiação não será respondida ou resolvida, e sim mantida pela interrogação: O que é? Do que se trata quando falamos de filiação?

Para Legendre (2012), a genealogia, em seu princípio, não visa apenas ao acervo das realidades biológicas, mas ao conjunto dos sistemas institucionais fabricados pela

¹ “[L]a psychanalyse a pour fondement l’interrogation sur la mise initiale de toute vie humaine: d’être né de deux sujets parlants. Ainsi, la psychanalyse en son essence vise le principe de cette reproduction, l’ordre généalogique lui-même, la filiation en tant qu’ordre lié à la reproduction de la parole.”

humanidade para sobreviver e se difundir. Ela tem a ver com um ponto essencial: o que faz que a vida seja de fato a vida. Toda vez que a aposta genealógica estiver perdida para um sujeito, a vida não vive. “É este o desafio no nível social: esmagar a vida ou fazê-la viver, pois não basta produzir a carne humana, ainda é preciso instituí-la.” (Legendre, 2012, p. 22). É preciso instituí-la para que ela viva, para que a vida se reproduza. Instituir a vida é instituir o desejo humano.

Eis um grande postulado de Legendre: instituir o vivo. Instituir o vivo significa fabricar o laço institucional de que todo humano necessita. Esta é uma obra da genealogia. O estudo desse laço é que enoda o biológico, o social e o inconsciente. A função jurídica consiste em amarrar essa tríade.

Se uma característica que faz do humano uma coisa à parte do vivo, que é a fala, o instituir o vivo, no homem, só pode ser um fato de discurso. “A humanidade dever ser claramente definida como *o vivo falante*” (Legendre, 2012, p. 21). Ora, se homem fala, o vivo deve ser instituído em conformidade com a lei da espécie. Portanto, o homem não pode não falar. “Trata-se de fundar o sujeito humano para que este possa viver.” (Legendre, 2004, p. 82). Como o sujeito humano não se autofunda, é preciso que alguém responda por essa fundação. Este ato é a função genealógica. É um poder ligado à palavra e à garantia da palavra.

Segundo Legendre, este poder é exercido em dois tempos lógicos. O primeiro tempo diz respeito ao lugar da Lei ou do que chamou de Referência. O segundo trata da função dos pais. Portanto, o humano é filho primeiro desta Referência, depois é filho de seus pais. A noção de Referência é fundamental no pensamento de Legendre, uma vez que ela inscreve a estrutura genealógica do sujeito e da sociedade em uma perspectiva bem precisa: a interdição do incesto.

Se o incesto, fundo de exploração da vida da representação, de fato é o nó antropológico das formas de diferenciação genealógica inventadas pelas culturas, e se aí se trata, então, de outra coisa que da simples contagem biológica dos indivíduos, isso significa que estamos nas origens da questão das categorias no percurso que chamamos pensar (Legendre, 2012, p. 15).

Se o humano está submetido ao primado do simbólico e às leis genealógicas, esta Referência só pode ser construída alhures em uma exterioridade. Ela é o Outro. A Referência fundadora é uma montagem institucional, é uma ficção que se enuncia dentro da arbitrariedade das regras. É o ponto de apoio constitutivo do sujeito. A referência faz a mediação entre a cena inconsciente – em que tudo é possível – e realidade, que impõe ao sujeito assumir o negativo e o limite. As leis da filiação nos

designam limites e conseqüentemente lugares, pois colocam em prática regras lógicas de continuidade e diferenciação.

Considerando que homem é separado do mundo pela tela das palavras e confrontado com a própria alteridade, ele, portanto, aborda a realidade não em um imediatismo objetal, mas a aborda depurada pelo Outro. Assim, pode-se perceber a importância do mecanismo da Referência que agencia concretamente o pertencimento do sujeito na cultura. O sujeito humano somente será introduzido na cultura pela interdição do incesto.

Contudo, Legendre (2012) nos alerta que, para o inconsciente, a lógica das relações familiares comporta uma combinatória entre elementos que podem tomar o lugar uns dos outros, de maneira que o desejo incestuoso, irradiando toda a família, significa a indiferenciação, descaracterizando a entidade familiar. Isto é, a lógica do inconsciente do incesto, por ser trazida pela linguagem, fabrica as próprias significações que podem mexer com toda a estrutura da família. Inconscientemente, os lugares se equivalem. Mesmo subvertida pelo inconsciente, que tende a produzir uma ordem genealógica própria ao sujeito, a genealogia funciona como interdição do desejo incestuoso. Disso não há como escapar.

Evidentemente, explica Legendre, para que houvesse uma ordem de sucessão foi criado o Direito sucessório para que a diferenciação fosse notificada e para que se pusesse em cena a lei da reprodução. Dito de outro modo, o Direito sucessório foi um dos meios inventados para que cada sujeito pudesse ter o seu lugar.

Ter um lugar significa preservar o parentesco. Mas seguindo o pensamento de Legendre (2012), o qual diz que o interdito do incesto não está relacionado com o interdito dos corpos – bem entendido entre dois corpos ligados pelo parentesco genital – supõe-se que a questão do interdito seja julgada em outro nível, no das instituições. O que isso quer dizer? No nível jurídico, no da ciência, no da cultura e, sobretudo, no campo do sujeito.

O incesto de sangue não existe, o incesto não é de essência biológica, pois biologicamente não há contraindicação a que um genitor se acasale com sua descendência (Legendre, 2012, p. 86).

A partir desta citação de Legendre, pode-se pensar o quanto o incesto supera a questão da família, da mesma forma que a genealogia supera a trio pai-mãe-filho. A questão diz respeito à sociedade e à subjetividade. Isto é, está além dos aglomerados familiares. Só assim pode-se entender o enquadramento jurídico da questão.

Mas por que ocorre a intervenção jurídica? Porque não se pode explicar o incesto por uma análise de comportamentos ou qualquer outro equivalente. Trata-se de uma representação, afirma Legendre. Esta representação é indissociável da fala e da subjetividade. Ora, se o ser falante é falado, ele é falado pelo discurso das instituições. “Antes mesmo de ter nascido, todo indivíduo é falado, pelo simples fato de que as instituições existem e funcionam” (Legendre, 2012, p. 91). Dito de outra maneira, o interdito do incesto visa à ordem social, à ordem do mundo como tal. Para viver sua condição de ser falante, o homem deve entrar na ordem do interdito.

Se Legendre postula que o incesto não é de sangue, isto é, se não é um dado nem da biologia nem da genética, o interdito do incesto só pode ser abordado, então, como consequência de um desejo pelo sujeito humano. Sejam claros: de um desejo inconsciente. Ele aparece como desejo não formulado. Por quê? Para a Psicanálise, o desejo é inconsciente, portanto, o homem não sabe, em princípio, o que deseja. O interdito, então, apresenta-se como enigma. Contudo, não é um desejo qualquer, mas um desejo que é falado juridicamente, ressalta Legendre. É preciso colocar um limite para o incesto, caso contrário, haverá uma confusão dos lugares e das gerações. A ilustração clássica desta confusão é o Édipo Rei – a um só tempo, o filho tornou-se irmão dos próprios filhos e esposo da própria mãe. O ocupar dois lugares ao mesmo tempo anula as gerações.

O desejo incestuoso, desejo que ignora a si mesmo, é o desafio lançado aos deuses, um desejo de absoluto. O desejo é isso, a afirmação de um impossível: abraçar o absoluto, possuir o inapreensível, elevar-se até o inatingível. Em outras palavras, o objeto absoluto é exatamente o que está em jogo no desejo, ou, para falar de modo mais simples, direi: faz parte da natureza do desejo desejar o impossível, e essa observação convida a levar o conceito de lei a seu nível de verdade, que é o próprio nível do trágico. Nascemos para querer o impossível (Legendre, 2012, p. 96).

Sendo assim, pode-se pensar que a genealogia não consiste em opor o incesto e a lei, mas sim em limitá-lo. Se o incesto deve ser limitado, o desejo do homem é então hipotecado tanto por ele (incesto) quanto pela lei. Lacan em seu texto *Subversão do sujeito e a dialética do desejo* (1960/1998) faz um comentário semelhante, afirmando que a verdadeira função do pai é unir um desejo à lei, e não opor. O pai aqui tomado como representante da lei, isto é, do limite. Três anos mais tarde, na lição de 16 de janeiro de 1963, do *Seminário X – A angústia*, Lacan ainda comenta que desejo e lei são a mesma coisa. Isto é, a relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. Dito de outra maneira, o desejo, como desejo

incestuoso é idêntico à função da lei. O mito de Édipo significa que o desejo do pai é o que cria a Lei.

Legendre (2012) afirma que a genealogia tem um poder de fazer o sujeito humano entrar em uma divisão. Sujeito dividido para a Psicanálise é aquele marcado pela castração. Isto é, marcado pela Lei paterna. Dividido pelos significantes. Ora, se o homem é um ser de linguagem, se a fala não pode dizer tudo, a genealogia, não é, então, separável da língua, que em sua essência porta uma divisão, uma vez que seus vocábulos comportam a dupla vertente do significante e do significado.

A genealogia serve para fabricar sujeito.(...) Antes de distinguir as gerações segundo a ordem dos lugares e dos sexos, a genealogia situa cada ser humano em relação ao princípio de divisão graças ao qual o sistema de categorias pode caminhar (Legendre, 2012, p. 58).

Essa divisão em Legendre refere-se sem dúvida à divisão subjetiva, sem a qual a genealogia não faria acontecer a distinção dos lugares nas gerações. Dito de outra forma, a genealogia articula leis que dizem respeito a indivíduos já divididos como sujeitos, ou seja, não simplesmente contabilizados como corpos separados uns dos outros. Para além da inscrição do sujeito humano nas categorias jurídicas, há também a sua inscrição em uma instância terceira, a saber, o pai, o que possibilitará seu alinhamento como o sujeito na espécie.

Esse alinhamento é tanto subjetivo quanto genético. A filiação, segundo Legendre, quer dizer que a humanidade desce. Ela não sobe, portanto, não se pode inverter as gerações humanas. “Essa verticalidade descendente situa os próprios ascendentes numa certa relação mitológica, isto é, no fundo hierárquica, com o tempo” (Legendre, 2012, p. 166). Em outras palavras, ninguém descende dos filhos. Contudo, para avançar em sua pesquisa, Legendre traz um questionamento fundamental. Segundo ele, ao evocar a linearidade, estamos às voltas com a noção de uma continuidade a partir de certo ponto até o descendente que reivindica essa linha. Qual seria este ponto? Evocar o casal pai/mãe para resolver a questão do laço não é suficiente, é preciso ir além e puxar a linha para cima, para aqueles que chamamos de antecessores, isto é, aqueles que precedem o sujeito.

A distinção entre os ancestrais que precedem um sujeito em sua filiação dever ser abordada por um certo viés, pela estrutura. A linearidade não se reduz ao conceito de cronologia graças ao qual, ao acumular as provas objetivas de uma sucessão de sujeitos, a genealogia tomaria consistência (Legendre, 2012, p. 168).

Certamente Legendre toca neste ponto porque a prova das filiações acaba encontrando um impossível, uma vez que o estatuto dos antecessores não é uniforme. O pai, por exemplo, segundo o adágio jurídico é sempre incerto. Contudo, nada impede que um filho demande o reconhecimento de seus antecedentes.

Ora, se a função do Édipo é universal – por toda parte e em todos os sistemas jurídicos –, é preciso um artifício que feche a cadeia das gerações, isto é, que delimite uma geração em relação à precedente e à seguinte, que ponha frente a frente os termos em presença na diferenciação dos sujeitos. O Édipo permite que toda geração venha à superfície. Trata-se de produzir cada geração como elo da cadeia. Um mundo não delimitado não daria lugar algum ao sujeito desejante, sem o qual a reprodução humana seria impensável e o social não seria civilizado. Civilizar aqui pode ser entendido tanto aplicar Direito Civil quanto domar as pulsões.

Um social civilizado seria aquele que garantisse a descendência. Isto é, que o princípio da filiação fosse instaurado como um princípio garantido. Antes de dizer que há um pai, é preciso dizer que há descendente. A esta fórmula Legendre chamou de “princípio da verdade da descendência” (2012, p. 179). Este princípio, segundo ele, não existe sem a linguagem. Isto é, não existe sem a marca do desejo. O desejo aqui tomado como causa, e esse elemento causal, de acordo com o autor, é o objeto do discurso que serve de suporte a todo sistema jurídico.

Segundo Legendre, esta questão do social civilizado também passa pela nomeação. Ora, se para ele, o chamado laço de sangue, o lado biológico da reprodução, não basta para produzir o sujeito, este laço deve ter o viés jurídico.

O sangue como tal não quer dizer nada. Deve ser instituído para falar. A expressão popular a voz do sangue dá conta de uma metamorfose jurídica. A ferramenta dessa metamorfose, que assegura a entrada do sujeito nas categorias da genealogia, é a nomeação. (...) a nomeação, essa técnica de civilização do sujeito, é uma consequência de se encarregar do Édipo (Legendre, 2012, p. 176).

Fabricar filhos, portanto, transita tanto no campo subjetivo quanto no campo institucional. A instituição do nome vem na linha de frente. Pai e mãe têm o encargo de que os filhos respondam pelo próprio nome, um nome que não é propriedade do pai, mas que pela metáfora da linhagem, remete à referência.

A transmissão do nome, além da perenização dos nomes de família, responde nessa perspectiva ao imperativo de diferenciação subjetiva a serviço da troca de gerações. O nome é sob este ângulo o conceito limite na junção do subjetivo e do institucional. Deve sob este duplo aspecto preencher as condições de sua legalidade,

estritamente às de sua pertinência lógica – condições que redobram sua vocação sociojurídica de registro civil.

Para finalizar este capítulo, concluímos, que na hipótese cultural de transmissão patrilinial do nome, o nome do pai, isto é, seu patronímico, juridicamente fixado ao homem e transmitido aos descendentes, só pode responder à tripla exigência de servir de terceiro na relação mãe-filho, de presentificar o não, o não do pai, e de assegurar a perenidade simbólica da linhagem.

A expressão transmissão do nome pode ser considerada uma metáfora do imperativo de diferenciação subjetiva ao longo das gerações. Mas Legendre, neste ponto, faz uma distinção. “Não há propriamente ‘transmissão de...’, mas ‘transmissão em nome de...’, da qual os pais são a partir de seus respectivos lugares, os intermediários, os asseguradores desta transmissão” (Legendre, 1990, p. 65, tradução nossa).² O que isto quer dizer? Quer dizer que a progeneritura é o momento em que todo sujeito se encontra intimado a selar o pacto edipiano com seus antecedentes, a fim de que a vida viva para seus descendentes. Dito de outra maneira, todo sujeito quando tem um filho deve ceder seu lugar de filho a seu próprio filho.

Em *O Inestimável Objeto da Transmissão*, Legendre volta a esse ponto e afirma que “toda filiação funciona *em nome de*” (2012, p. 198). Este “em nome de”, para ele faz evidenciar tanto a significação do lado político quanto a da ordem das filiações. Este lado político diz respeito à exigência de um formalismo lógico da filiação. A filiação neste sentido deve ser declarada. É, portanto, uma comunicação normativa, uma resposta legal à questão da proveniência.

² “Il n’y a pas, à proprement parler, ‘transmission de...’, mais ‘transmission au nom de...’, dont les parents sont, à partir de leurs places respectives, les relais.”

CONCLUSÃO

“Na incerteza, na improbabilidade. Amor Matri, subjetiva e objetivamente, deve ser a única verdade na vida. A paternidade deve ser uma ficção legal.” (Joyce, 2008, p. 245)

“Leonardo da Vinci era filho bastardo, palavra ao tempo nada infamante, dado que o casamento constituía uma convenção social, sendo raramente questão de amor. Nessa época em que o indivíduo se impunha pela sua personalidade, talento e conhecimentos, o bastardo gozava até de uma espécie de favor sentimental, precisamente por ser filho do amor.” (Bérence, 1984, p. 9)

Na origem da nossa questão “ O que leva um sujeito a demandar o reconhecimento judicial de sua paternidade?” Já está implícito que se trata da paternidade biológica, aquela comprovada pelo exame de DNA.

Esta questão traz à tona uma controvérsia antiga, a de que a filiação não pode ser estabelecida em uma realidade biológica e de que não há similaridade entre o genitor e o pai. Em princípio, falar de paternidade biológica, nos tempos atuais, tornou-se um contrassenso diante do que é postulado pelo Direito, com o conceito de paternidade socioafetiva, e pela Psicanálise, com o conceito de Nome-do-Pai e metáfora paterna. Contudo, antes do efetivo exercício de uma paternidade socioafetiva e da inscrição da operação do significante Nome-do-Pai na constituição subjetiva, há uma marca que determinará o sujeito para sempre: a marca do desejo do Outro. O desejo do Outro aqui tomado como causa. E o suporte material desta marca é o patronímico do pai.

Ser nomeado “filho de” é uma questão de cidadania subjetiva. É ter uma origem a partir de um nome recebido. Um lugar na descendência geracional que o situa no mundo dos homens (Neves, 2009, p. 378).

Para além do direito indisponível à identidade genética, que é informado pelo princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, o sujeito se vê diante de uma questão subjetiva: o enigma de sua existência – o enigma do desejo do Outro que lhe deu a vida. Mesmo subjetiva, esta questão não deixa de estar afeta a um direito, tendo em vista que o desejo de conhecer o pai decorre do direito de ser reconhecido filho. Não importa se esse *status* de filho seja o biológico.

A questão da identidade genética põe-se na antessala desta dissertação, já que ela cogita da garantia, em nível jurídico, do substrato biológico da pessoa, o que não significa, em absoluto, reduzir a reflexão ao patrimônio genético. Nesse sentido, a jurista Almeida comenta:

O vínculo genético é a caracterização básica e qualificação primeira da pessoa para adentrar ao *status* de filho – de um pai e de uma mãe, tornando-se a verdade biológica um primado no estabelecimento dos vínculos de filiação (2003, p. 86).

Evidentemente, essa afirmação de Almeida não é consenso entre os juristas. A qualificação de *status* de filho biológico independe de fatores socioafetivos. Isto é, o estado de filho, como dissemos no capítulo 2, não se confunde com o afeto a ele dispensado. Segundo a promotora de justiça Rangel (2009), a responsabilidade (do pai) se sobrepõe à construção do afeto e dela se distingue. E complementa: “O amor é algo alheio ao mundo das normas, não podendo o legislador impor mandamento capaz de compelir alguém ao exercício da paternidade afetiva” (2009, p. 200).

Para Legendre (2012), além de produzir carne humana é preciso instituir o vivo. Mas “instituir o vivo” está submetido a uma ordem lógica, pois, antes de tudo, é preciso que o nascituro venha nascer com vida. O desejo de progeneratura é anterior ao nascimento de uma criança. E como afirmou o mesmo Legendre (2012), em termos de nascimento, o biológico se impõe.

O advento do exame do DNA ocasionou uma evolução inequívoca na descoberta de origem biológica, sendo considerado hoje como o mais poderoso elemento esclarecedor da verdade biológica a serviço de juízes e profissionais ligados à área do Direito de Família. Transportando tal constatação científica para a questão da busca da ascendência biológica, as evidências conferidas pelo teste do DNA podem servir para excluir um homem de ser o pai biológico de determinado sujeito, ou, se este homem não for excluído, serve de base para calcular a probabilidade de que ele realmente seja o pai biológico. Contudo, a verdade, como vimos em Lacan, é sempre semidita, uma vez que ela esbarra no indizível.

Mesmo com esta precisão da ciência, entendemos que o exame de DNA não apaga nem substitui a verdade psíquica incerta da paternidade, como argumenta Lebrun (2004). O DNA não tem o poder de abalar o adágio jurídico “*pater semper incertus est*”, uma vez que a certeza genética não solve as questões relativas à paternidade, nem do lado filho nem do lado do pai, tampouco visa a substituir a convivência e a construção

de laços afetivos. A paternidade será sempre uma ficção legal, como diz James Joyce (2008) em *Ulisses*.

Depois de todo o percurso de pesquisa, estudo e elaborações que esta dissertação tentou testemunhar, estando certo de que nem tudo conseguimos transformar em escrita, ficando muito por dizer, podemos confirmar nossa hipótese: de que na demanda de reconhecimento judicial da paternidade o sujeito busca conhecer não só o seu genitor, mas, também, o homem que desejou uma mulher e que, do encontro sexual com ela, produziu um filho. Esta demanda é, indubitavelmente, uma maneira de simbolizar o real deste encontro e o enigma do desejo do Outro. Portanto, não se trata de desejo de reconhecimento, mas sim do reconhecimento de um desejo, outrora calado ou esquecido.

Enfim, como vimos em Legendre (2012), a genealogia é tanto a ciência do nascer em sua acepção clássica relativa à reprodução pelas linhagens quanto a ciência dos genes de que se ocupam a genética. Estas duas acepções se equivalem, porque, em ambos os casos, dizem respeito à reprodução do ser falante e daquilo que a sustenta, a saber, o desejo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberti, S. (1999). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.
- Alberti, S. (2000). *O discurso capitalista e o mal estar na cultura*. Recuperado em 26 de fevereiro de 2007, de www.etatsgeraux-psychalyse.net/mag/archives/paris2000/texte210.html .
- Alberti, S. & Elia, L. (2008). *Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos*. Recuperado em 8 de março de 2012, de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo>.
- Alberti, S. & Elia, L. (2009). *O discurso universitário*. Recuperado em 20 de março de 2012, de www.uva.br/trivium/edicao1/artigos/11-o-discurso-universitario.pdf.
- Alberti, S. & Elia, L. (2010). *O adolescente e o Outro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Almeida, M. C. (1999). Prova de DNA: uma evidência absoluta? *Revista Brasileira de Direito de Família*. Porto Alegre: Síntese/IBDFAM, n. 2, jul/set.
- Almeida, M. C. (2003). *DNA e o estado de filiação à luz da dignidade humana*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- Barros, F. O. (2005). *Do Direito ao pai*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey.
- Bérence, F. (1984). *Leonardo da Vinci*. Editorial Verbo.
- Blikstein, D. (2008). *DNA, paternidade e filiação*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Boscaro, M. A. (2002). *Direito de filiação*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Chatel, M. M. (1995) *Mal-estar na procriação: as mulheres e a medicina da reprodução*. Rio de Janeiro, Campo Matêmico.
- Chatelard, D. S. (2005). *O conceito de objeto na Psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Chinelato, S. J. (2004) *Comentários ao Código Civil*, volume 18. São Paulo: Saraiva.
- Diniz, M. H. (1997). *Código Civil anotado*. 3. ed. São Paulo: Saraiva,
- Diniz, M. H. (2002). *Curso de Direito Civil brasileiro: Direito de Família*. 17. ed. São Paulo: Saraiva.
- Duarte, L. P. L. (2009). *A guarda dos Filhos na Família em Litígio: uma interlocução da Psicanálise com o Direito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris.

- Fachin, L. E. (2008). *Comentários ao novo código civil, volume XVIII: do Direito de Família, do direito pessoal, das relações de parentesco*. Rio de Janeiro: Forense.
- Farias, C. C. & Simões, T. F. V. (2010). *Reconhecimento de Filhos e a Ação de Investigação de Paternidade*, Lumen Júris, Rio de Janeiro.
- Freud, S. (1912-1913/1986). Totem e Tabu. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1921/1986). Psicologia de Grupo e Análise do Ego. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1923/1986). O Ego e o Id. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1924/1986). A Dissolução do Complexo de Édipo. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1925/1986). Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica Entre os Sexos. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1930 [1929]/1986). O Mal-Estar na Civilização. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1931/1986). Sexualidade Feminina. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Freud, S. (1950 [1895]/1986). Projeto para uma Psicologia Científica. *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Vol. I. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora.
- Fujita, J. S. (2011). *Filiação*. 2. ed. São Paulo: Atlas.
- Gama, G. C. N. (2003). *A nova filiação: o biodireito e as relações parentais: o estabelecimento da parentalidade-filiação e os efeitos jurídicos da reprodução assistida heteróloga*. Rio de Janeiro: Renovar.
- Harari, R. (2006). *Por que não há relação sexual?* Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Joyce, J. (2008). *Ulisses*. São Paulo: Alfaguara Brasil.
- Julien, P. (1997a). *O Manto de Noé: ensaio sobre a paternidade*. Revinter, Rio de Janeiro.

- Julien, P. (1997b). *A feminilidade velada*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Julien, P. (1999). *As psicoses: um estudo sobre a paranóia comum*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Julien, P. (2000). *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Cia de Freud,.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1955-1956/1997). *O Seminário, livro III: as psicoses*. 2. ed. Revista. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1956-1957/1995). *O Seminário, livro IV: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1957-1958/1999). *O Seminário, livro V: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958a/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958b/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958c/1998). A significação do falo. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/1997). *O Seminário, livro VII: a ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960-1961/1992). *O Seminário, livro VIII: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1961-1962/2003). *A identificação*. Trad. Ivan Correa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Seminário Inédito.)

- Lacan, J. (1961-1962/2010). *L'identification*. Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. Paris. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O Seminário, livro X: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1963/2005). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964/1998). *O Seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964-1965/2006). *Problemas cruciais para a Psicanálise*. Recife: Centros de Estudos Freudiano de Recife. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1966/1998). A ciência e a verdade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O Seminário, livro XVI: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1969-1970/1992). *O Seminário, livro XVII: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro XVIII: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). Aturdido. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972-1973/1985). *O Seminário, livro XX: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1973-1974/1994). *Os não-tolos erram*. Rio de Janeiro: Escola Lacaniana. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1973-1974/2010). *Les non-dupes errent*. Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. Paris. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1974/2003). Prefácio a O despertar da primavera. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974-1975). *R.S.I.* Rio de Janeiro: Escola Lacaniana. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1974-1975/2002). *R.S.I.* Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. Paris. (Seminário Inédito.)
- Lacan, J. (1975-1976/2007). *O Seminário, livro XXIII: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lebrun, J. P. (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Legendre, P. (2012). *Aulas IV: O Inestimável Objeto da Transmissão – Estudo sobre o princípio genealógico do Ocidente*. Rio de Janeiro: Cia de Freud. (Será editado este ano).

Legendre, P. (1990). *Leçon IV suite 2: Filiation, Fondement généalogique de la psychanalyse* par Alexandra Papageorgiou-Legendre. Paris: Fayard.

Legendre, P. (2004). Poder Genealógico do Estado. *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo*: Direito e Psicanálise, Altoé, S. (Org.). 2.ed. Rio de Janeiro: Revinter.

Lemerle, R. M. (2004). Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo. *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo*: Direito e Psicanálise, Altoé, S. (Org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Revinter.

Lôbo, P. L. N. (2003). *Código Civil Comentado*, vol. XVI. São Paulo: Atlas.

Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Mizrahi, M. L. (1998). *Família, matrimonio y divorcio*. Buenos Aires: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma.

Monteiro, W. B. (1996). *Curso de Direito Civil*. 33. ed. São Paulo: Saraiva.

Neves, A. C. F. (2009). O nome do pai na palavra da mãe: questões em torno do reconhecimento da paternidade. In: *A lei em tempos sombrios*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Pereira, C. M. S. (2006). *Reconhecimento de paternidade e seus efeitos*. Rio de Janeiro: Forense.

Pereira, R. C. (2003). *Direito de Família: uma abordagem psicanalítica*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey.

Porge, E. (1998). *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Quinet, A. (2003). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Rangel, P. C. (2009). Paternidade socioafetiva/paternidade biológica. In: *A lei em tempos sombrios*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Santos, E. (1999). *Direito de Família*. Coimbra: Almedina.

Sófocles (1996). *Édipo Rei*. 16. ed. Rio de Janeiro: Ediouro.

Soler, C. (2012). *Lacan, o inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia de Freud,.

Thurler, A. L. (2009). *Em nome da mãe: o não reconhecimento paterno no Brasil*. Florianópolis: Ed. Mulheres.

Veloso, Z. (1997). *Direito brasileiro da filiação e paternidade*. São Paulo: Malheiros.

Vescovi, R. (2010) *O que é um pai?* Conferência apresentada na Jornada de Direito e Psicanálise: Sobre Investigação de Paternidade em Vitória/ES. (Inédito).

Wedekind, F. (1890/1973). *O despertar da Primavera*. 3. ed. Editorial Estampa.

Legislação brasileira

Brasil. Constituição Federal de 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012a.

Brasil, Lei nº 8.560, de 29.12.1992. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012b.

Brasil. Código Civil de 2002. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012c.

Brasil. Código Civil, de 1916. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012d.

Brasil. Decreto-Lei nº 4.737, de 24.09.1942. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012e.

Brasil. Lei nº 883, de 21.10.1949. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012f.

Brasil. Lei nº 6.515, de 26.12.1977. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012g.

Brasil. Lei nº 7.250, de 14.11.1984. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012h.

Brasil, Lei nº 8.069, de 13.07.1990. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012i.

Brasil. Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2012j.