



ÉSTHER MELO SHIGA

**REFLEXÕES SOBRE O DESAMPARO:
A questão do pai na religião e na psicanálise**

**CAMPINAS,
2015**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

ÉSTHER MELO SHIGA

**REFLEXÕES SOBRE O DESAMPARO:
A questão do pai na religião e na psicanálise**

Dissertação de mestrado apresentada
ao Instituto de Estudos da Linguagem
da Universidade Estadual de Campinas
para a Obtenção do título de Mestra
em Linguística Aplicada, na área de
Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rita Salzano Moraes

CAMPINAS,
2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Haroldo Batista da Silva - CRB 5470

Sh61r Shiga, Ésther Melo, 1985-
Reflexões sobre o desamparo : a questão do pai na religião e na psicanálise /
Ésther Melo Shiga. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Maria Rita Salzano Moraes.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Psicanálise. 2. Religião. 3. Espiritualidade. 4. Figura paterna. 5. Deus. I.
Moraes, Maria Rita Salzano, 1949-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Reflections on the helplessness : the issue of the father in religion and psychoanalysis

Palavras-chave em inglês:

Psychoanalysis

Religion

Spirituality

Father figures

God

Área de concentração: Linguagem e Sociedade

Titulação: Mestra em Linguística Aplicada

Banca examinadora:

Maria Rita Salzano Moraes [Orientador]

Suely Aires Pontes

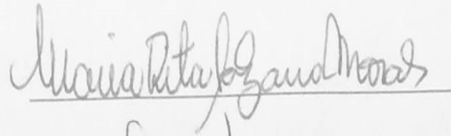
Paulo Sérgio de Souza JR.

Data de defesa: 18-06-2015

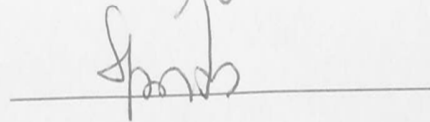
Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada

BANCA EXAMINADORA:

Maria Rita Salzano Moraes



Suely Aires Pontes



Paulo Sergio de Souza Junior



Cláudia Hilsdorf Rocha

Leandro Rodrigues Alves Diniz

IEL/UNICAMP
2015

RESUMO

A partir de algumas questões trazidas pela clínica, este trabalho traz uma reflexão teórica sobre o que se passa com a “fé religiosa” no processo de análise. Como nos aponta Lacan ([1960] 2005), a psicanálise não apenas surge no meio judaico-cristão, mas toda sua referência ética gira em torno dessa tradição, assim como todas as questões a respeito da função pai. A morte de pai primordial anunciada pelo mito criado por Freud nos aponta o mito do nosso tempo: Deus está morto. No entanto após o assassinato do pai, os filhos, com saudades, criam um substituto – o totem – a primeira religião. Todavia a psicanálise nós aponta um outro caminho diante a falta do pai: realizar seu luto. Realizar o luto desse pai Onipotente é algo que se pode esperar de uma análise, e que pode colocar em jogo a relação do sujeito com a religião. O mito de Freud permite a Lacan afirmar, não apenas que Deus está morto desde sempre, mas que Deus é inconsciente, o que aponta a irrepresentabilidade de Deus – muito diferente da figura do Pai zeloso que olha por nós - e supõe encarar a falta do pai como um fato de estrutura. A psicanálise dá assim um outro valor ao pai, ele ganha uma dimensão espiritual. No livro do Êxodo, Deus se apresenta como “*ehyeh asher ehyeh*”, e duas traduções são feitas, cada uma trazendo um discurso diferente; a primeira nos apresenta um Deus, cujo nome é impronunciável, um Deus feito de nada; a segunda, Deus é apontado como um ente suficientemente superior e onipotente, a ponto de preencher o homem em sua falta. Essa diferença se articula na separação entre o Gozo de Deus e o Desejo de Deus, algo fundamental para pensar as mudanças do lugar do pai em análise.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise, religião, espiritualidade, função paterna, Nome-do-pai.

ABSTRACT

This research draws a reflection upon what happens with “religious faith” inside the analysis process, having as a starting point issues brought by the clinic. As pointed out by Lacan (2005, 1960), psychoanalysis not only comes up in the judeo-christian community, but all its ethical reference revolves around this tradition, as well as all the questions about the function of the father. The death of the primordial father announced by the myth created by Freud presents the myth of our time: God is dead. However, after the father’s murder, the sons, missing him, create a substitute – the totem – the first religion. Nonetheless, psychoanalysis shows us another way to face the lack of the father: mourning for him. Mourning for this Omnipotent father is something that one can expect from an analysis, and that the relation of the subject with religion can be put at stake. Freudian myth enables Lacan to say not only that God is dead forever, but that God is unconscious, which means that God is not representable – differently from the zealous father figure who watches over us – and assumes facing the lack of the father as a fact of structure. Psychoanalysis, therefore, gives a different value to the father, who is raised to a spiritual dimension. In the book of Exodus, God introduces himself as “ehyeh asher ehyeh”, and two translations are made, each bringing a different speech; the first presents us with a God, whose name is unpronounceable, a God made of nothing; the second, God is designated as an omnipotent and sufficiently superior entity, ready to fill the man in his lack. This difference is articulated in the division between the Jouissance of God and the Will of God, something fundamental to think the changes of the father’s place in analysis.

Keywords: Psychoanalysis, religion, spirituality, paternal function, “the name of the father”.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	1
<u>CAPÍTULO 1 - A PSICANÁLISE E O RELIGIOSO</u>	8
1.1. Um luto difícil.....	9
1.2. Destituindo o grande homem: o judeu e o analista.....	18
1.3. A missão cristã de salvar o Pai.....	25
<u>CAPÍTULO 2 - A PSICANÁLISE E O ESPIRITUAL</u>	31
2.1. Onde está a psicanálise?.....	32
2.2. O Cristianismo e o Deus (im)potente.....	36
2.3. Duas interpretações do nome de Deus.....	39
2.4. Situar o analista.....	44
2.5. O santo e o gozo mais além.....	49
<u>CAPÍTULO 3: EM ANÁLISE</u>	52
3.1. O primeiro Pai.....	54
3.2. Ateu, graças a quem?.....	57
3.3. Um importante recusa.....	60
3.4. Uma certeza sem garantia ou E o amor, afinal?.....	66
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	73
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	76

Ao pai, Cláudio

Ao filho, Davi

E ao Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

À querida professora Maria Rita, pela aposta, pelo olhar clínico e pela preciosa orientação.

À Suely e ao Paulo pela atenta leitura e a possibilidade de interlocução.

Ao Flávio, por todo apoio, confiança e parceria na reinvenção do nosso amor.

A amiga Renata e ao amigo Gustavo, que me acompanharam nas dúvidas e descobertas dessa escrita.

Aos encontros que o acaso da vida permite que, de vez em quando, aconteçam.

“Lacan buscava uma certa espécie de amor, o amor que não se obtém. Não era essa própria busca que fazia de Lacan um psicanalista?”

Jean Allouch

INTRODUÇÃO

*“Não julgueis que vim trazer a paz à terra;
não vim trazer paz”*

Mateus, 10:34

Uma paciente, no início de sua análise, ao falar sobre a dificuldade em lidar com sua própria maldade, se coloca a seguinte questão: ao escolher fazer sua análise, ela estaria colocando sua fé em risco? Seria possível seguir com a análise e continuar a crer em Deus? Assim, se vê diante de um impasse: de sua fé não abre mão, mas o que poderia fazer se a psicanálise a escolheu?

Outra analisante muito religiosa, já em um momento posterior de sua análise, após um evento que a surpreende, coloca em questão sua fé, dizendo que não se encontra mais onde se encontrava antes, que sua experiência mostra que todos os livros de auto-ajuda não servem para nada, e que suas orações não a protegem do inesperado.

Essas questões, de alguma maneira, também eram as minhas. No início da minha análise eu me interrogava se ela me levaria ao ateísmo, se seria impossível continuar acreditando em Deus. A rígida formação católica que recebi tinha a função de fazer uma barreira contra o desejo, sob a palavra de um Deus que ameaçava, com um castigo eterno, aqueles que se arriscassem a pensar ou a seguir um outro caminho: “O salário do pecado é a morte” (Romanos 6:23).

Ao mesmo tempo, havia uma outra experiência: nas leituras que eu fazia sobre a vida dos santos (São Francisco, Sta Teresa D’Ávila), suas orações e confidências me mostravam uma outra relação com Deus, ou melhor, uma relação com um outro deus. Um deus que, ao mesmo tempo em que conservava sua alteridade, era próximo e provocava paixão nos homens. A partir das experiências espirituais, esses santos eram capazes de desafiar a própria instituição da Igreja e seguiam uma via muito diferente daquela dos fiés que frequentavam a missa todos os dias.

Diante disso, o início da análise pôde me lançar questões das quais a religião me “protegia”. Aquilo que a religião me proibia – qualquer questão a

respeito do meu desejo – voltava como uma tentação irresistível, e, ao “cair em tentação”, a culpa aumentava cada vez mais.

No momento em que escrevia o projeto para o mestrado, eu sabia que essa “religiosidade” - a crença em um ser onipotente, que pode nos salvar ou condenar – já não estava mais presente da mesma forma, por conta da análise. Eu já não seguia os rituais da igreja e podia me arriscar a prazeres antes impossíveis. Entretanto, se a psicanálise havia me “salvado”, ela havia efetivamente substituído a religião.

Diante do mal-estar frente a essa conclusão, iniciei a redação do projeto, me perguntando por que pacientes religiosos - que já encontraram na religião uma promessa de proteção contra seu desamparo - procuram uma análise. O que pode acontecer em análise com a “fé religiosa”?

Os efeitos da minha atual análise e também da escrita desta dissertação trouxeram outros deslocamentos: se naquele momento eu podia reconhecer algo de “religioso” em minha relação com a psicanálise – a ideia de salvação – hoje vejo que o caminho que se abriu para mim é cheio de tropeços e impasses, não há garantia. Parece possível uma outra ação: diferente da certeza da fé, o risco de uma aposta, ou seja, minha experiência como analisante dá testemunho de uma passagem, de um deslocamento, de uma desconstrução em relação à religiosidade. O Deus, que era a presença do Outro como proteção contra o desamparo, passa a ser puro Real, ou seja, aquilo que não tem representação.

É no desamparo (*Hilflosigkeit*) do ser humano que Freud encontra o que denomina “religiosidade”. Para ele, ela provém, primeiro, de uma incapacidade física de ajudar a si próprio, e, portanto, de uma necessidade de ajuda. Assim, a religiosidade está ligada à ideia de uma proteção divina, de onipotência absoluta, que pode amparar a impotência humana.

Ao escrever sobre a impossibilidade de escapar do desamparo estrutural, Freud coloca a religião como um possível caminho para amparar o homem diante a falta central. Ele define a religião como um sistema de promessas e doutrinas que tanto dão conta de explicar os mistérios e enigmas que nos rodeiam, como protegem o homem, garantindo-lhe que haverá uma Providência Divina que

cuidará de sua vida e o recompensará em uma próxima existência, por todo o sofrimento vivido.

Comentando sobre a relação entre a *praxis* e pacientes religiosos, Julia Kristeva (2010) afirma que os católicos são os mais recém-chegados à análise, são pacientes resistentes em demasia e rebeldes à transferência. Eles, que proclamam o Credo, estariam no início de um processo analítico, já que a análise começaria - em um momento comparável à fé – com o estabelecimento do amor de transferência. E assim, a análise não nos levaria somente para um atravessamento dos fantasmas fundamentais, mas da própria fé cristã.

Como veremos no decorrer do trabalho, há elementos na religião cristã que não são diferentes daqueles que podemos encontrar em qualquer sistema ou instituição que partilhem das mesmas estruturas da Igreja, isto é, não são diferentes, portanto, de qualquer outra religião em que há um mestre a ser seguido e uma idéia de salvação. Porém, há um elemento na tradição judaico-cristã – sobre o qual este trabalho vai tratar de fazer a distinção – que não pode ser substituído. A experiência com a palavra de Deus nos mostra o buraco em relação ao qual nem a ciência nem qualquer instituição têm algo a oferecer como resposta. Diante da palavra desse Deus, é preciso renunciar ao conhecimento ou à expectativa de que a ciência ou qualquer teoria será capaz de apanhar o real. Assim, esse Deus, que é o Deus referido por Lacan como o Deus de Moisés, não é o Deus do gozo, mas o Deus do desejo, o Deus da judeidade de Freud e que se nomeia como “Sou o que sou” (YHVH). E não pode exercer a função de semelhante no espelho porque é alteridade radical, avesso a qualquer forma de representação. “Encontramo-nos, frente ao real, como diante do Deus de Moisés! Isso não diz o que é; isso diz: «Isso é o que é», cara ou coroa. É o *Eyê Acher Eyê* do real. *Eu* sou aquilo que *Eu* é, um ponto, é tudo! Vocês não gozarão da minha verdade!” (HATZFELD, 1998, p.106, tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr.).

Françoise Dolto (2010), ao se assumir cristã e psicanalista, defende uma posição interessante a respeito da diferença entre a religião e a experiência com esse Deus que é pura alteridade. Em seu livro *A fé à luz da psicanálise*, ao relatar sua experiência na formação religiosa que recebeu, ela afirma: “Se eu tivesse me

contentado com as respostas religiosas para a angústia, jamais teria estudado psicanálise. Eu recebia soluções que cultuam a dor, masoquistas, que rogavam que eu me identificasse com Jesus ofegante na cruz.” (p.82).

A autora também tece uma crítica às instituições religiosas que prometem amparar o homem, oferecendo uma conduta moralista a ser seguida. Para ela, Deus é a própria dinâmica do desejo, é um vácuo que não pode ser preenchido. A posição de Dolto - psicanalista e cristã – só parece possível, porque a forma como ela vê o cristianismo mostra uma abertura. Deus é o desconhecido que se revela pela falta, há sempre uma falha que a coloca em movimento. A religião trai o sujeito ao dar a todos os seus seguidores o mesmo sentido de vida, exigindo uma submissão ao mestre. A espiritualidade viria na contra-mão: nos encoraja a viver na via do desejo, a abrir mão das garantias. Para a autora, a espiritualidade consiste na experiência com esse Deus que sidera o homem.

Ao fazer sua própria interpretação dos evangelhos, Dolto não é religiosa e recusa as doutrinas e promessas que garantem a proteção divina. Por outro lado, há uma fé que não a deixa no completo desamparo, na angústia que paralisa.

O sujeito em análise procura uma resposta, algo que o ajude a lidar com sua falta-a-ser. E a psicanálise é o campo que pode recolher os restos excluídos do discurso que prega a crença na completude e no Bem Supremo. A psicanálise questiona a promessa de cura do mal-estar, de segurança diante do desamparo, pois, embora o analisando possa demandar do analista o Bem Supremo, “é claro que ele [o analista] não o tem, como sabe que não existe” (LACAN, [1959-1960] 1988, p.359).

No entanto, a partir do que foi pontuado acima, é necessário acrescentar que, apesar de as questões clínicas iniciais constituírem a base de onde partiu esta reflexão, tentar respondê-las levaria este trabalho a uma tensão e a um desequilíbrio, tendo em vista que essas perguntas estariam procurando por uma singularidade e as respostas visariam a um universal. Este trabalho, então, se constitui de uma reflexão teórica sobre o desamparo, apontando os deslocamentos que a psicanálise provoca na questão do pai, tal como vista pela religião.

Então, especificamente no primeiro Capítulo do trabalho, acompanharemos o movimento e o deslocamento de Freud no que diz respeito à religião e à importância do pai. No início, Freud trata a religião como estando em completa oposição à psicanálise, para, no final, afirmar que a religião presentifica e atua sobre uma verdade recalcada. Assim, veremos que Freud não tratou a religiosidade do ser humano como algo “diferente”, como algo apenas ligado à religião propriamente dita, mas, através da questão do pai, ligou-a, sobretudo, ao desamparo que nos constitui.

Com o mito do assassinato do Pai, Freud mostra que é através da morte de Deus que a verdade vem à tona. Todavia, se o homem precisou, após o assassinato do pai, inventar uma religião para lidar com a culpa e tentar se reconciliar com o pai, Freud abre uma outra via de salvação, ou seja, realizar o luto pela perda desse Pai Onipotente.

O mito de Freud permite a Lacan afirmar, não apenas que Deus está morto desde sempre, mas que Deus é inconsciente, o que supõe encarar a falta do pai como um fato de estrutura. Lacan afirma que esse mito se inscreve na realidade espiritual de nosso tempo. Há, então, uma espiritualidade ligada à morte de Deus? De qual espiritualidade se trata?

No Capítulo dois, vamos trazer elementos para mostrar a separação entre religião e espiritualidade, além de tecer as convergências e divergências entre a psicanálise e esta última. Allouch, ao dialogar com Foucault, aproxima a psicanálise dos antigos exercícios espirituais e interroga o trabalho do analista e seu papel na cultura, já que a análise traz consequências para a vida do sujeito. De acordo com Lacan (1964-1965), a análise comporta uma mudança essencial, uma transformação ética e subjetiva.

Na mesma linha, o estudo de Julien nos mostra uma separação entre religião e espiritualidade dentro da própria mensagem religiosa cristã. No livro do Êxodo, Deus se apresenta como “*ehyeh asher ehyeh*”, e duas traduções são feitas, cada uma trazendo um discurso diferente. A primeira: “Sou o que sou”, nos apresenta um Deus, cujo nome é impronunciável, um Deus feito de nada; na segunda, “Sou aquele que é”, Deus é apontado como um ente suficientemente

superior e onipotente, a ponto de preencher o homem em sua falta. Essa diferença nos leva a pensar na separação entre o Gozo de Deus e o Desejo de Deus, exemplificado por Lacan na passagem do sacrifício de Isaac, algo fundamental para pensar as mudanças do lugar do pai em análise.

O discurso que aponta Deus como Alteridade e sidera o homem no encontro com o vazio, interessa à psicanálise e pode, na verdade, trazer elementos importantes sobre o lugar e a função do analista. Esse discurso é encontrado na experiência mística dos santos, que ocupam um lugar de dejetivo, de estrangeiros para si mesmos. Assim, no capítulo dois percorremos essa aproximação entre o lugar do santo e o do analista, em que cada qual à sua maneira, diante do encontro com o vazio, dá testemunho de um “ateísmo” que é condição para uma ética do desejo.

A morte de Cristo na cruz, que dá aos cristãos uma saída imaginária e afetiva do amor de Deus pelos homens, porta, na realidade, uma mensagem muito mais radical: não há garantia do Grande Outro. Essa é também a verdadeira mensagem atéia da psicanálise: não há Deus que garanta um significado último à nossa vida. A cena da crucificação realiza uma destituição subjetiva: toda a certeza simbólica da presença e do amor de Deus como garantidos aos homens fica em suspenso diante das palavras de Cristo: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?”. Após a morte de Cristo, Deus envia aos homens o Espírito Santo, que abre para uma transcendência. Deus passa a ser da ordem do espiritual, sem imagem que o represente, o que questiona todo o saber instituído e toda a moral ligada à verdade.

O terceiro Capítulo é dedicado às passagens e deslocamentos que acontecem na clínica, no que diz respeito ao lugar do pai. Ao levarmos às últimas consequências a mensagem cristã da morte de Deus, vemos que, com a falta de um Pai responsável pela ordem no mundo, não há mais a quem mal-dizer. Assim se abrem dois caminhos, fazer o luto da figura desse pai e assim assumir a responsabilidade por nossos próprios atos ou nos encarregarmos de salvar a figura de autoridade, devolvendo à sociedade a figura do pai.

Realizar o trabalho de luto do pai é algo que se pode esperar de uma análise. Mas de que pai se trata? Assim, primeiramente, vamos encontrar uma diferença entre o pai que é o agente da castaço simbólica, representante da lei do desejo, e o pai, agente da privação, do qual se origina o supereu. Essa questão nos levará também a uma minuciosa diferenciação entre o Deus dos filósofos e o Deus de nome impronunciável. Algo importante para pensarmos sobre um “ateísmo” da psicanálise: a possibilidade da recusa do sujeito diante do Gozo do Outro em função do Nome-do-Pai.

Nesse capítulo discutiremos também as consequências dos deslocamentos possíveis em análise, que estão em jogo quando o sujeito segue na via do desejo. Lacan faz o voto de que a psicanálise seja capaz de fazer “um ateu viável”, alguém que se sustente em não servir a deus algum. A análise leva necessariamente a um ateísmo? A crença no conhecimento, característica do dogma e da moral, tocada pela experiência do inconsciente proporcionada pela análise, conduziria a uma outra relação com Deus, muito diferente de uma crença na onipotência, e que se aproximaria de uma aposta na contingência, no puro acaso?

1. A PSICANÁLISE E O RELIGIOSO

“E bem podemos suspirar aliviados ante o pensamento de que, apesar de tudo, a alguns é concedido salvar, sem esforço, do torvelinho de seus próprios sentimentos, as mais profundas verdades, em cuja direção o resto de nós tem de encontrar o caminho por meio de uma incerteza atormentadora e com um intranquilo tatear”

Sigmund Freud

Veremos neste capítulo que o trabalho de Freud, no que diz respeito à religião, traz em si a função paterna e abre para questões sobre o lugar do pai. O mito do pai, centro do trabalho de Freud, acaba por criar aquilo que ele denomina como a primeira religião: o Totem.

Ao pensar a judeidade em Freud, também trataremos neste capítulo das diferenças entre o cristianismo e o judaísmo e as aproximações da psicanálise com este último. O deus da Torá, diferente do Deus totêmico, e do cristão, mostra uma relação com o divino que não preenche o homem, mas é pura angústia. E fazer essa diferença interessa à psicanálise. Freud, no decorrer de sua obra defende a lei do pai. Através do mito que ele cria em *Totem e Tabu* ([1912-13] 1987) e que é retomado em *Moisés e o monoteísmo* ([1939] 1987), Freud reivindica a lei do pai como a inauguração da subjetividade que acontece após o assassinato do pai, com o laço social entre os irmãos.

O mito nos mostra aquilo que acontece na estrutura, do universal para o particular. Ao mostrar o nascimento do sujeito ligado à lei do incesto, e assim ao mito estrutural do assassinato do pai e ao retorno do recalçado, Freud atrela a problemática do sujeito à moral judaico-cristã. O mito que a tradição judaico-cristã nos traz, está ligado à estrutura do sujeito.

Ao escrever *Moisés e o monoteísmo* ([1939] 1987), Freud destitui o grande Homem para o povo judeu – povo que tem como característica a fé no desconhecido –, quebra os dogmas e identificações seguras e estabelecidas, para nos apontar um novo caminho. Seria possível ultrapassar a necessidade de amparo e cuidado infantil, e seguir sem a proteção de um pai que garanta o Bem

do homem? Lacan ([1959-1960] 1988, p. 364), de alguma forma, também se coloca essas questões ao pensar o fim de análise:

[...] o término da análise [...] não deve ela confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana? [...] a *Hilflosigkeit*, a desolação, na qual o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deve esperar a ajuda de ninguém.

Atrelada a essas questões está a função paterna e o luto da figura do Pai Onipotente. A psicanálise é aquela que aponta a ideia do parricídio como algo central em nossa cultura, mas até aonde essa ideia pode nos levar? Por que Freud, que já tinha o complexo de Édipo para explicar o sentimento ambivalente do filho para com o pai, precisou inventar o mito de *Totem e Tabu*?

A morte do Pai é fundamental na teoria freudiana. Levando às últimas consequências o mito criado por Freud, veremos que Deus esteve morto desde sempre, e assim, fazer o luto do pai aparece como destino do homem. A partir da suposição do pai que tem o gozo ilimitado, é que Freud faz conjugar a lei e o desejo. A morte desse pai instaura a lei que regula o gozo, proibindo a satisfação suprema. Portanto, a lei que surge com a morte do pai é consequência da perda do gozo absoluto. Isto é essencial para a análise, já que a função do pai, em última instância, é operar a transposição entre o desejo do Outro e gozo do Outro.

Lacan (1964/2005) afirma que é no fundamento da tradição eclesiástica que Freud nos mostra um outro caminho que vai além – muito mais profundo e estrutural – que a baliza colocada por ele sob a forma do mito do pai assassinado. Todavia, seguindo as indicações de Lacan, podemos ver nas escrituras bíblicas o momento de uma separação muito importante para o sujeito em análise: a separação entre o gozo de Deus e o desejo de Deus.

1.1. Um luto difícil

Freud, no decorrer de sua obra, escreve sobre o religioso, não apenas para explicar sua origem e seus rituais, mas porque aquilo que ele desenvolveu a partir da escuta de seus pacientes, estava, muitas vezes, presente e atuante na religião.

Contudo, como bem analisa Philippe Julien ([2008] 2010), não é a religião que interessa a Freud, mas o religioso ligado à ideia do luto do Pai divino e onipotente.

Foi no meio judaico-cristão que a psicanálise surgiu, e Lacan completa que “tanto a meditação de Freud em torno da função, do papel e da figura do Nome-do-Pai como toda sua referência ética giram em torno da tradição propriamente judaico-cristã, e nela são inteiramente articuláveis” ([1960] 2005, p.28). Esse traço está marcado em seus textos, e a seguir iremos percorrer cada um deles, a fim de clarear as distâncias e aproximações entre o religioso e a psicanálise no que diz respeito à função do pai e ao desamparo.

Logo no início de seu trabalho, ao escrever o Projeto ([1895] 1987), o pensamento de Freud já estabelecia uma relação entre a prematuração do bebê humano, que necessita de cuidados e ajuda alheia, com as questões morais: “[...] o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (p. 370). Contudo, o primeiro texto em que Freud fala diretamente sobre o religioso é “Atos obsessivos e práticas religiosas” ([1907] 1987). Nesse curto ensaio, o autor tece um paralelo entre as cerimônias religiosas e o cerimonial obsessivo e faz observações importantes ao afirmar que, através da investigação psicanalítica, os atos obsessivos, que pareciam tolos e absurdos, encontram também um significado e, assim como o cerimonial religioso, possuem um sentido simbólico.

O sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores; e as práticas devotas (tais como orações, invocações, etc.) com que tais indivíduos precedem cada ato cotidiano, especialmente os empreendimentos não habituais, parecem ter o valor de medidas protetoras ou de defesa (FREUD [1907] 1987, p.114).

Assim como nos atos obsessivos, a vida religiosa também traz esses aspectos de supressão e renúncia de moções pulsionais, mas, diferentemente dos casos das neuroses, essas pulsões, embora abriguem um componente sexual, estão fortemente ligadas a fontes egoístas e são socialmente perigosas: “[...] o sentimento de culpa resultante de uma tentação contínua e a ansiedade

expectante sob a forma de temor da punição divina nos são familiares há mais tempo no campo da religião do que no da neurose” (p. 115).

No texto de 1910, “Leonardo da Vinci e uma lembrança da infância” (FREUD [1910] 1987), o autor sublinha que a psicanálise nos mostra o vínculo íntimo entre o complexo paterno e a crença em Deus. Freud afirma que a verdadeira relação entre a psicanálise e a religião é descoberta pelo processo analítico: a criança, que depende absolutamente do cuidado de seus pais, em algum momento experimenta a sua ausência. E assim se questiona: o que faz com que haja resposta? E o que faz, de repente, com que não haja mais? A partir da experiência de ausência não há mais garantia de proteção contra o vazio. Assim, o ser humano teria essa religiosidade – uma saudade de um pai poderoso, colocado nas nuvens – que provém da dificuldade de ajudar a si próprio, e de sua real fragilidade e dependência diante das grandes dificuldades da vida. A religião, desse modo, oferece condições de uma recuperação da esperança infantil de proteção:

A proteção contra doenças neuróticas, que a religião concede a seus crentes, é facilmente explicável: ela afasta o complexo paternal, do qual depende o sentimento de culpa, quer no indivíduo quer na totalidade da raça humana, resolvendo-o para ele, enquanto o incrédulo tem de resolver sozinho o seu problema (FREUD [1910] 1987, p.129).

Assim, Freud coloca a religião como uma saída possível para o complexo paterno. Em 1912, ele desenvolve melhor essa ideia ao escrever *Totem e Tabu* ([1912-13] 1987) e faz uso das descobertas psicanalíticas para encontrar a origem da religião e da moralidade a ela ligadas.

Freud reelabora a teoria da horda primitiva de Darwin: os homens primitivos viviam em pequenas hordas, e eram comandados por um pai, que tinha o poder de possuir todas as mulheres, fazendo com que os filhos tivessem que procurar fêmeas fora da horda. Baseado na ideia de Atkinson, de que devido ao ciúme do líder a exogamia passou a ser como uma lei que regulava o totem, e na ideia de Robertson Smith, de que uma cerimônia anual acontecia nos totens com o sacrifício e a partilha do animal totêmico em um ritual que teria o poder de criar um

vínculo sagrado entre os homens e seus deuses, Freud acrescenta o verdadeiro motivo para essa cerimônia sagrada: em algum momento, os filhos assassinaram o pai e o devoraram, a fim de adquirir parte de sua força e autoridade, dando, assim, fim à horda patriarcal. Todavia, após a morte do patriarca, os filhos se sentiam culpados e, incapazes de ocupar o lugar que era do pai, passam a praticar a exogamia e, através do totem, criam um substituto paterno, de maneira que a refeição totêmica seria, então, uma comemoração do assassinato do pai, em forma de ritual sagrado.

Essa reconstrução histórica tem como base a experiência psicanalítica, pois Freud, em *Totem e Tabu*, toma como exemplo a análise do menino Hans – um paciente de cinco anos - e afirma que as fobias infantis que as crianças apresentam repetem as mesmas características do totemismo. Assim, a análise pode reconstruir os caminhos associativos do deslocamento dos afetos ligados ao pai para o animal, e ainda mostrar seus motivos:

O ódio pelo pai que surge num menino por causa da rivalidade em relação à mãe não é capaz de adquirir uma soberania absoluta sobre a mente da criança; tem de lutar contra a afeição e a admiração de longa data pela mesma pessoa. A criança se alivia do conflito que surge dessa atitude emocional de duplo aspecto, ambivalente, para com o pai, deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um *substituto* daquele (FREUD, [1912-13] 1987, p. 134).

Esse deslocamento, no entanto, não resolve o conflito, e a ambiguidade afetuosa em relação ao pai é estendida ao objeto pelo qual o deslocamento foi feito. O totemismo, assim, além de se constituir como um sistema social, pode ser visto como a primeira religião, já que o totem seria o primeiro substituto paterno e, a partir do culto e das cerimônias, poderia aplacar o sentimento de culpa e estabelecer uma nova relação com o pai. “[...] um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo” (p. 146).

Para Freud, ainda na mesma obra, o totemismo cria uma nova crença em Deus. A impossibilidade de os irmãos ocuparem o lugar do pai aumentou o anseio

por ele. O pai assassinado é primeiramente substituído pelo animal totêmico e, posteriormente, pela ideia de um Deus supremo, um pai glorificado. A psicanálise ensina, assim, que “[...] o Deus de cada um deles é formado à semelhança do pai e que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso” (p. 150).

Seguindo nessa linha, Freud faz uma análise mais profunda - tendo como cerne o cristianismo - ao afirmar que no mito cristão o pecado original é um pecado cometido contra Deus-Pai. Aponta que, se a remissão e a salvação do mundo se dão com o sacrifício do Filho, é possível acreditar que o pecado original foi o parricídio. Assim se dá a passagem da religião paterna para a religião filial e a antiga refeição totêmica é assim revivida através da comunhão - uma partilha do corpo e sangue do filho - que cria uma via de santificação pela identificação com esse filho redentor: “[...] a comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo” (p.156). Portanto, a comunhão cristã seria a repetição de um sacramento muito mais antigo.

Lacan ([1957-1958] 1999), em seu retorno a Freud, pode, cerca de quarenta e cinco anos depois, em seu seminário sobre as formações do inconsciente, analisar que, para Freud, o mito de *Totem e Tabu* era tão essencial que não chegava mais a ser um mito. Todos aqueles que se interessassem pelas questões particulares de Freud a respeito da experiência do Édipo na vida dos seus pacientes seriam levados ao tema do assassinato do pai. Lacan levanta, então, a seguinte pergunta: o que significa o fato de termos que passar pelo assassinato do pai para fazermos a transição da natureza para a humanidade?

Lacan prossegue, dizendo que o totem é um significante chave, em torno do qual tudo se organiza, sobretudo o sujeito, que encontra nesse significante aquilo que ele é, e também aquilo que para ele é proibido. É em torno do assassinato do pai que se faz a revolução na qual os jovens da horda vêm ordenar-se o que será a primeira lei, ou seja, a proibição do incesto, mas, para além disso, o assassinato do pai esconde a ligação entre sua morte e o aparecimento do significante.

É da natureza de nossa mente esquecer o que é absolutamente necessário como chave, o ponto pivô em torno do qual ele gira. Para que uma morte seja memorizada, é preciso que certo vínculo tenha-se tornado significante, de maneira a que essa morte exista de outro modo no real, na pululação da vida (LACAN [1957-1958] 1999, p. 322).

Lacan conclui que, em *Totem e Tabu* ([1912-1913] 1987), Freud faz conjugar, como se conjuga um verbo, o desejo e o significante, e faz com que essa conjugação seja parte de um pensamento acerca do homem. Até então - do platonismo até o cristianismo - essa relação orgânica do desejo com o significante havia sido esquecida, eludindo, do desejo, o que há de problemático, perverso, irreduzível e inadapável.

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan ([1969-1970] 1992) ressalta que, para que haja um assassinato, é preciso primeiramente que exista a lei. O assassinato não constitui um simples ato de matar, mas um crime que só se dá pelo efeito da lei significante. Toda lei supõe a dimensão da linguagem, do significante. E, de acordo com o que já vimos no pensamento de Freud, é somente devido ao remorso dos irmãos pelo parricídio cometido que se dá o retorno do amor ao pai, e é dessa maneira que a lei se instaura. Somente enquanto morto é que o pai pode assumir a função simbólica, que revela não apenas que o pai está morto, mas que sempre esteve. O pai morto se reduz a um nome, e sua referência só se garante pela crença na nomeação. Em outras palavras, é por um consentimento em relação ao ato de matar o pai que se inaugura a dívida simbólica: a falta inaugural desse pai morto desde sempre, puro significante, castra o homem, que ao receber o significante, fala.

Dessa forma, a partir das elaborações de Freud dos mitos de Édipo e de *Totem e Tabu*, Lacan pode afirmar que o pai simbólico é um organizador da pulsão, pois ele articula o pai morto e o gozo para além do Édipo. Ao se tornar falante há uma subtração de gozo e o pai, como função simbólica, organiza a pulsão, já que para que a castração seja universal é preciso ao menos um que não seja castrado, ou seja, o pai mítico. (RINALDI, 1996)

Alguns anos depois da escrita de *Totem e Tabu*, em “Psicologia de grupo e análise do ego”, Freud ([1921] 1987), faz novamente uso de sua teoria da horda

primitiva, tendo em vista a organização da igreja católica. Ele ressalta a importância, para os membros da igreja que têm Cristo como mestre, de se sentirem amados igualmente.

A igreja tem força para fazer com que os fiéis permaneçam juntos, por ser uma forma idealizada do “estado de coisas vigente na horda primitiva” (p.157). Cristo, assim, ocupa o lugar de um novo pai que, diferente daquele da horda primitiva, não persegue os filhos, mas cuida deles e os ama a ponto de lhes dar a própria vida. Esta seria a ilusão promovida pela Igreja Católica.

Todo cristão ama Cristo como seu ideal e sente-se unido a todos os outros cristãos pelo vínculo da identificação. Mas a Igreja exige mais dele. Tem também de identificar-se com Cristo e amar todos os outros cristãos como Cristo os amou. [...]. Não precisamos nos sentir capazes, fracos mortais que somos, da grandeza de alma e da força de amor do Salvador. Porém, esse novo desenvolvimento na distribuição da libido no grupo constitui provavelmente o fator sobre o qual o cristianismo baseia sua alegação de haver atingido um nível ético mais elevado (FREUD [1921] 1987, p. 145-146).

Os dois próximos ensaios em que Freud toca o tema do religioso são “O futuro de uma ilusão” (FREUD [1927] 1987) e “O Mal-Estar na Civilização” (FREUD [1930] 1987). Com eles, Freud faz uma análise da religião como primeiro fenômeno cultural, porém, vai declarando com mais ênfase sua oposição à religião. Inclusive, em uma carta ao pastor Pfister, um ano depois de publicar “O futuro de uma ilusão”, Freud deixa clara a sua preocupação com a possibilidade de que a psicanálise fique nas mãos dos sacerdotes.

Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a *Análise leiga* e o *Futuro de uma ilusão*. Na primeira, quero proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de curas (pastores) de alma seculares, que não necessitam ser médicos e não podem ser sacerdotes (FREUD & MENG, 2001, p.167 carta de 25/11/1928).

Em “O futuro de uma ilusão”, Freud volta a falar sobre o desamparo humano e a solução que a religião oferece. Ele sustenta sua ideia de que a religião seria uma ilusão, mas o autor nos alerta que a palavra ilusão está longe de

ter relação com erro ou mentira, e está, na realidade, ligada à satisfação dos desejos humanos. A religião seria capaz de satisfazer importantes exigências humanas, pois ela estabelece um acordo com as forças destruidoras da natureza e as pulsões humanas e satisfaz o desejo universal da humanidade: a figura de um pai.

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura agradar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer - reação que é, exatamente, a formação da religião (FREUD [1927] 1987, p. 33, tradução modificada).

Freud se aprofunda mais nesse tema em “O mal estar na civilização” (FREUD [1930] 1987) e é pontual ao afirmar que não há necessidade mais forte na infância do que a da proteção de um pai, e que esse sentimento de impotência infantil está intimamente ligado à origem da atitude religiosa.

No mesmo ensaio, o autor faz uma interessante análise do sentimento de culpa, sustentando a suposição de que esse sentimento tem origem no complexo de Édipo, e teria sido adquirido com a morte do pai primevo pelos irmãos. E prossegue com a análise, dizendo que, se isso for verdade, então essa culpa ligada à morte do pai seria “um caso de remorso” (p.135), que se constitui como resultado do sentimento ambivalente do filho em relação ao pai. Após o ato de violência para com o pai, o ódio foi satisfeito e o amor veio para o primeiro plano. Esse remorso, provocado pelo ato contra o pai, cria o Supereu e também restringe a repetição do ato. Mas a agressividade contra o pai persiste entre as futuras gerações, e quanto mais esta é reprimida e transferida para o Supereu, mais aumenta o sentimento de culpa. De sua análise Freud retira duas conclusões: “[...] o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa” (p.135).

Vemos então que esse amor pelo pai totêmico só nasce após o seu assassinato, no momento em que todos os filhos renunciam ao gozo que seria irrestrito. Assim, a psicanálise mostra que o amor é produzido pela função paterna. O amor está ligado ao pai enquanto faltante, ao pai enquanto morto, o que faz com que o pai ganhe um valor transcendente. A função do pai abre para o além, para uma dimensão espiritual e é uma operação que garante o sentido enquanto transcendência. A este propósito, Lacan afirma que Freud trata do Nome-do-Pai de forma clara em *Moisés e o monoteísmo*: “[...] dizendo que, na história humana, o reconhecimento da função do Pai é uma sublimação essencial à abertura de uma espiritualidade que representa, como tal, uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal” (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 221).

Quanto ao sentimento de culpa, que é, na verdade, a expressão do conflito da ambivalência de sentimentos em relação ao pai, como a eterna luta entre Eros e a pulsão de morte, Freud, afirma que esse sentimento seria o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, causando uma perda da felicidade, à medida que avançamos na civilização pela intensificação da culpa. O sentimento de culpa seria anterior, tanto ao Supereu, quanto à consciência. No Supereu, o que se incorpora é o laço infantil com esse pai totêmico, algo recuperado pelo sentimento de culpa.

A esse respeito Lacan ([1959-60] 1988) comenta que, ao escrever sobre esse mal-estar, Freud afirma que, para que o gozo passe à interdição, há sempre um esforço crescente de interdição e exemplifica:

Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu [...] e todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral, encontra obstáculos cuja vivacidade, sob inúmeras formas, nossa experiência nos mostra todos os dias, e que, talvez, não deixam de supor algo único na raiz (p. 216-217).

Freud ensina que, na verdade, os sintomas são satisfações substitutivas, e que a análise pode nos mostrar que toda neurose tem escondido um sentimento de culpa inconsciente que consolida os sintomas. O Supereu parece nascer da

consciência de culpa ou da necessidade de castigo e faz resistência ao processo de análise. (COSENTINO, 1996). Mas, renunciar ao desejo incrementa o ódio ao pai e, conseqüentemente, o supereu vai exigir mais renúncia.

É interessante sublinhar o quanto Freud demonstra, no decorrer do texto, que não há como escapar do sintoma. Ele o inclui como parte da estrutura, e mostra que não temos como escapar dessa lei do pai. A religião, ao incluir essa lei, daria alívio aos religiosos e os mandamentos teriam o poder de livrá-los do mal. A igreja insiste em presentificar um pai todo poderoso, matendo o lugar de Deus ilusoriamente ocupado. Ao proteger ferozmente o lugar do pai, e exigir cada vez mais renúncia do pulsional, a religião alimenta a consciência moral do sujeito, que reclama por mais renúncia. Todavia, o saber inconsciente tende a questionar a existência desse Pai todo poderoso, e quanto mais a dúvida se impõe, mais esforço faz o sujeito para que o lugar do pai não fique vazio. Mas, será que a solução religiosa - que oferece um substituto paterno através da imagem de Deus - é capaz de aplacar a culpa e o desamparo humanos, ou esta seria apenas uma solução provisória?

1.2. Destituindo o grande homem: o judeu e o analista

Meses antes de seu falecimento, Freud escreveu *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (FREUD [1939] 1987), texto que representa tanto a passagem do êxodo do povo judeu, como a do próprio autor, que parte com a família para Londres, na tentativa de se proteger do movimento nazista.

Nas primeiras linhas do ensaio, Freud faz uma forte afirmação e propõe uma outra nacionalidade para o grande Homem do judaísmo. Ele realiza uma destituição que causa grande impacto tanto em seu povo, como em si próprio, assim como na clínica que ele funda com a invenção da psicanálise: “Privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles” (p.19).

Ao destituir o grande homem judaico, Freud escreve um testamento para os analistas, e liga o processo analítico à judeidade por ele vivenciada, uma experiência que coloca em risco as referências tidas até o momento como seguras e imutáveis, para assim abrir um novo caminho. Freud segue rumo ao desconhecido e o desamparo, que era visto como impossibilidade, passa a ser suportável, a ponto de não mais impedir o sujeito de agir. Ele faz o caminho inverso ao religioso: enquanto este defende o lugar do pai, Freud, com suas mãos, quebra a imagem que preenchia o lugar da falta do pai, e nos coloca o seguinte desafio: seguir sem a garantia de alguém que nos proteja, seguir sabendo que no lugar do pai não há ninguém.

Se, como vimos até aqui, Freud criticou a religião, denunciando o desejo da igreja de produzir uma unidade (que tende a excluir os diferentes para fortificar os semelhantes) e amparar o homem em sua demanda infantil por um Pai protetor (que acaba como um sistema organizado de idolatria espiritual, que tampona o vazio com os dogmas), em *Moisés e o monoteísmo*, o autor desenvolve uma ideia diferente e faz um deslocamento no tratamento que tinha dado à religião até o momento: ele trabalha em uma fórmula anunciada em “O futuro de uma ilusão” (FREUD [1927] 1987), a saber, que o poder da religião “descansa sobre seu conteúdo de verdade, sendo essa verdade não material, mas histórica” (p. 68). Ou seja, a verdade da religião está ligada ao retorno do recaiado, e não à verdade material ligada à consciência.

Assim, Freud faz a separação entre a invenção de Deus e sua função no *socius* e o fenômeno religioso, aquele que tem relação com a política das instituições. O autor dá um novo *status* - aquém e além do religioso - ao significante Deus dentro da psicanálise, ao introduzir a noção de verdade histórica, que é apontada com uma multiplicidade de traços e inscrições que vão se reatualizando cada vez de forma diferente e incessantemente.

Lacan pode ler nesse texto - 20 anos depois - o quanto Freud mostra o Nome-do-Pai em sua função significante. Ao estudar a ética, Lacan se volta ao Moisés de Freud, e sublinha a importância, atribuída por este, do reconhecimento

da função paterna como um progresso na espiritualidade por se tratar de um ato de sublimação.

Formalmente ele faz com que o recurso estruturante à potência paterna intervenha como uma sublimação. No mesmo texto em que deixa no horizonte o trauma primordial do assassinato do pai, ele ressalta, e sem se preocupar com a contradição, que essa sublimação surge numa data histórica, sobre o fundo da apreensão visível, sensível, que quem engendra é a mãe. Há, diz-nos ele, um verdadeiro progresso na espiritualidade ao se afirmar a função do pai, ou seja, aquele do qual nunca se tem certeza. Esse reconhecimento implica toda uma elaboração mental. Introduzir a função do pai como primordial representa uma sublimação (LACAN [1959-1960] 1988, p. 178).

Freud precisou fazer do grande homem bíblico um estrangeiro: o Moisés egípcio apresenta ao povo judeu, povo fundado por ele, a ideia de um Deus que é pura ausência, e que deixa o homem no vazio, remetido ao seu próprio eco. A partir disso, a religião passa a ser uma experiência de linguagem, na qual as palavras não mais se confundem com as coisas (FUKS, 2000).

Ao buscar a verdade histórica sobre Deus, Freud propõe que Moisés não seria um hebreu, mas um aristocrata egípcio, que teria transmitido aos judeus a nova religião monoteísta do rei egípcio Akenaton. Em algum momento o povo judeu se revolta contra Moisés, o que resulta no assassinato do líder e no abandono da nova religião. Porém, depois de um tempo, houve um arrependimento pelo assassinato de Moisés, e um século mais tarde - que Freud chama de um período de latência - surge um novo líder, um novo Moisés. Mas o remorso do povo judeu não cessou, e se reafirmou na esperança de um novo Messias que, ao retornar, conduziria o povo eleito à remissão e à terra prometida.

No final do terceiro ensaio de *Moisés e o monoteísmo* (FREUD [1939] 1987), quando Freud analisa os dizeres do apóstolo Paulo a respeito da culpa judaica, ele pode afirmar que foi esse homem que estendeu a salvação a todos os povos, e, com esse ato, fez com que o judaísmo tenha permanecido um fóssil, ao mesmo tempo em que, com o avanço do catolicismo, se perdeu em espiritualidade.

Paulo, que conduziu o judaísmo à frente, também o destruiu. Fora

de dúvida, ele deveu seu sucesso, no primeiro caso, ao fato de, através da ideia do redentor, exorcizar o sentimento de culpa da humanidade, mas deveu-o também à circunstância de ter abandonado o caráter 'escolhido' de seu povo e seu sinal visível - a circuncisão -, de maneira que a nova religião podia ser uma religião universal, a abranger todos os homens (p. 102).

A religião mosaica, religião do pai, dá lugar à religião cristã; Cristo toma o lugar do pai. E Freud ressalta que a nova religião, com o intuito de lidar com a ambivalência em relação ao pai, se reconcilia com Deus através da expiação do assassinato cometido contra ele. Para Freud, os judeus permaneceram repudiando o assassinato do pai, enquanto os cristãos assumem a culpa e assim se redimem:

Vocês não *admitem* que mataram Deus (a figura primeva de Deus, o pai primevo, e suas reencarnações posteriores). Deveria haver um acréscimo, declarando-se: 'Fizemos a mesma coisa, é verdade, mas o *admitimos*, e, desde então, fomos absolvidos' (p. 104).

É interessante aqui destacar a interpretação construída por Alain Didier-Weill (1999), que mergulha profundamente nessas questões do pagamento da dívida cristã e alega que, ao professar a fé no filho redentor, o cristão vive um conflito: como sujeito do inconsciente, ele sabe que há uma dívida simbólica, mas se assume a dívida, desconfia da vitória do filho redentor, que veio para redimí-la. Ao recalcar e esquecer essa questão é presa de culpa "pois é impossível ao Eu (*moi*) negar impunemente uma questão à justeza da qual o inconsciente tende a dizer sim" (p.116). Negando a dívida, se aumenta a culpa, a tão grande culpa cristã. Já o povo judeu, ao negar o redentor, assume não esquecer essa questão e lembra a quem quer esquecer-la que fazendo isso, está agindo vergonhosamente contra seu próprio desejo inconsciente.

Quando Freud se pergunta, na carta a Pfister (FREUD; MENG 2001), por que somente um judeu ateu fora capaz de descobrir a psicanálise, há de se pensar nessa questão judaica, cujo povo pratica o exercício do "não-esquecimento", e assim assume sua culpa, rejeita a salvação eterna, mas entra

em correspondência ética com o inconsciente e permanece ligado ao espírito de Deus. Assim, enquanto os cristãos tentam esquecer a culpa, os judeus praticam esse ato de retorno, ao lembrarem constantemente que estão, efetivamente, em dívida.

Zizek ([1990] 1992) define o judaísmo como a religião da angústia. O Deus dos judeus é a mais pura presença do desejo do Outro, e, portanto, não pode ser simbolizado nem pelo sacrifício, nem pelo amor:

Acaso o Deus judaico não é a encarnação mais pura desse '*Che vuoi?*', do desejo do Outro, em seu abismo aterrador, com a proibição formal de 'fazer uma imagem de Deus', isto é, de preencher o vazio formado pelo desejo do Outro com um cenário positivo da fantasia? (p.113).

Um Deus que permanece irrepresentável em seu desejo. E nesse ponto se faz a ruptura com a religião cristã, que segue a via do ato de amor e sacrifício com a morte de Cristo na cruz, e assim faz uma tentativa de aplacar o "*Che vuoi?*". Através da cena da Paixão há a construção de uma fantasia, uma trama imaginária que pode preencher o vazio deixado pelo desejo do Outro, e que nos dá uma saída ao dilema sobre o seu querer sobre nós.

O maior sacrifício possível, a crucificação, a morte do filho de Deus, é precisamente a prova última de que Deus Pai nos ama com um amor infinito que nos abarca a todos, assim nos livrando da angústia do "*Che vuoi?*". A paixão de Cristo, imagem fascinante que anula todas as outras imagens, cenário fantástico que condensa toda a economia libidinal da religião cristã, só adquire sua significação com base no enigma insuportável do desejo do Outro (Deus) (p.114).

O cristianismo - porém não inteiramente, como veremos no próximo capítulo - se torna a religião de amor, e apresenta com Cristo uma missão com a qual podemos nos identificar, preenchendo a angústia e o vazio, diferenciando-se do judaísmo, que permanece sem resposta para o querer de Deus, sem ter com o que se identificar.

A esse respeito, Betty Fuks (2000) faz considerações muito importantes

sobre a judeidade em Freud. Na análise de alguns textos bíblicos, ela assinala que o povo judeu tem uma fé inabalável no Incognoscível, sendo Deus o próprio estrangeiro, presença que se define por sua ausência absoluta, sendo YHVH, em sua total alteridade, não presença de paz, mas de pura angústia. O judaísmo é a expressão do buraco que separa o homem e a divindade. “A estranheza assombrosa de um Deus feito de nada, sem conteúdo, sem nomeação e sem essência, é o escândalo da alteridade radical, de uma ausência sem limite de tempo, de ontem, de hoje, e de sempre” (p.100).

O estatuto do Deus da Torá é essencialmente diferente do Deus totêmico, assim como o do Deus cristão. O Deus da Torá, portanto, estaria em correspondência com o que Lacan formula ao anunciar, no Seminário 11 ([1964] 1988, p. 60): “[...] a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* [...] é que *Deus é inconsciente*”, ou seja, que o Nome de Deus não seja apreendido jamais, visto que Freud realiza em seu próprio texto uma destituição de ídolos, um exercício que a psicanálise também opera nos saberes totalizadores. Ao questionar o personagem bíblico caro ao povo judeu, Freud reintroduz o tema do estrangeiro, fazendo valer a lei da irrepresentabilidade de Deus: “O gesto ético de Freud é também o de Moisés, o egípcio, conforme seu próprio texto *Moisés e o monoteísmo*, ou o do judeu que nunca termina de empreender o êxodo, de atravessar o deserto” (FUKS, 2000, p. 104).

A autora também faz um interessante percurso ao aproximar a psicanálise e o povo judeu, ambos habitantes do país do Outro, que comungam ao mesmo tempo, de uma identidade e de uma diferença, já que a própria experiência analítica oferece um espaço para o sujeito se inventar outro, pelo encontro com o não idêntico. Para a autora, a partir da metáfora bíblica, Freud reflete sobre as possibilidades de a psicanálise se sustentar na cultura, lembrando aos analistas que, mesmo em seu ofício impossível, eles devem tornar possível “[...] o exílio necessário que cada paciente experimenta como condição do advento de sua palavra” (p.13). O analista também tem de suportar a solidão, já que, em sua posição precisa “[...] sustentar a alteridade e marcar a diferença inassimilável” (p.45). O lugar do analista não é fixo, é um lugar de estranheza, de alteridade -

que frustra a esperança de completude e de satisfação plena ao introduzir ruptura e estranheza onde se espera igualdade. Da mesma maneira, no judaísmo há uma experiência de exclusão e diferença, que fez com que Freud tenha sido um “*intérprete do desconforto*” (p. 47), requisito fundamental também na própria formação do analista.

Há também, uma posição ateia naquele que interpreta a escritura, – o Talmude – o que impede a sustentação de um ídolo, um bezerro de ouro. Tal como na história judaica, que Lacan ([1960] 1998) apenas menciona em “À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo”, um jovem procura o rabino com a intenção de se dedicar ao estudo do Talmude, e o rabino lhe propõe um teste:

- “Suponhamos que dois homens desçam por uma chaminé, um sai com a cara limpa e o outro com a cara suja. Qual deles vai lavar o rosto? ”
- “Isso é fácil, o da cara suja” – respondeu o jovem.
- “Incorreto” – disse o rabino – “O da cara limpa. O da cara suja olha o da limpa e pensa que sua cara também está limpa. O da cara limpa olha o da suja e pensa que sua cara está suja, assim ele vai lavar o rosto.”
- “Que maravilha é o Talmude, eu não havia pensado nisso” – admitiu o jovem
- “Voltemos ao início. Dois homens descem por uma chaminé, um sai com a cara limpa e o outro com a cara suja. Qual deles vai lavar o rosto? ” – Propôs o rabino.
- “Agora eu entendi, aquele com a cara limpa” – respondeu o estudante.
- “Veja como o Talmude não é para você” - conclui o rabino - . “Como você pode acreditar que dois homens que desçam pela mesma chaminé, um saia com a cara suja e outra com a cara limpa? Vá e retome seus negócios” (HADDAD. G, 2012).

Aquele que interpreta o Talmude não deve se dedicar a perguntas tolas, precisa desconfiar do que se apresenta e principalmente conservar uma posição ateia. Uma posição que se assemelha à do psicanalista:

A escuta do inconsciente também exige o ateísmo do analista: que ele não se submeta a nenhum saber dogmático sobre o outro, para que as letras do infinito dicionário dos homens possam emergir do silêncio, tornando-se palavra plena de sentido (FUKS, 2000, p. 14).

Lacan ([1969-1970] 1992) caminha no mesmo sentido, e diz que Freud talvez não concebesse a psicanálise fora da tradição hebraica: “Freud nasceu nela e [...] insiste em que só tem propriamente confiança, para fazer avançar as coisas no campo que descobriu, nesses judeus que sabem ler há muitíssimo tempo, e que vivem – é o Talmud - da referência a um texto” (p. 127). E, em *Radiofonia*, Lacan ([1970] 2003) sublinha que o judeu é aquele que sabe ler e “pela letra distancia-se de sua fala, aí encontrando o espaço, precisamente para nele lançar uma interpretação” (p.110). O judeu, assim, por estar habituado a essa leitura, cria uma arte particular de interpretação, e é essa interpretação que a psicanálise recupera, em seus melhores dias.

Todavia, devemos destacar a questão de que o fato de o Deus judaico ser a própria ausência não impede de essa ausência ser preenchida com qualquer bezerro de ouro, permitindo que se crie um vínculo religioso que pode tornar-se persecutório.

1.3. A missão cristã de salvar o Pai

No seminário sobre a ética, Lacan ([1959-1960] 1988), se mostra impressionado com o Moisés de Freud e ressalta que desde *Totem e Tabu* Freud se interessava excepcionalmente pela mensagem monoteísta: pela história de Moisés e pela religião de seus pais.

Freud não duvida um só instante de que o maior interesse da história judaica seja o de ser o veículo da mensagem do Deus único. [...] Mas, baseando-se no exame dos vestígios da história, Freud só pode encontrar a via motivada para a mensagem do Moisés racionalista, na medida em que essa mensagem [...] encontrou-se ligada, no recalque, ao assassinato do Grande Homen. E é precisamente através disso, nos diz Freud, que ela pode ser veiculada, conservada em um estado de eficácia que podemos avaliar na história. *É tão perto da tradição cristã que é impressionante* (p. 214, grifo meu).

Através da análise de Lacan vemos que a mensagem monoteísta se conclui, porque o assassinato primordial de Moisés vem emergir em um segundo

assassinato: o de Cristo. Na medida em que vem à luz a maldição do assassinato do Grande Homem – que ecoa sobre o fundo do assassinato do pai primitivo – é que é revelado o que Freud chama de Redenção cristã, que revela o conteúdo principal da nova religião:

[...] a reconciliação com o Deus pai, a expiação pelo crime cometido contra ele, mas o outro lado da relação emocional mostrava-se no fato de o filho, que tomara a expiação sobre si, tornar-se um deus, ele próprio, ao lado do pai e, na realidade, em lugar deste. O cristianismo, tendo surgido de uma religião paterna, tornou-se uma religião filial. Não escapou ao destino de ter de livrar-se do pai (FREUD ([1939] 1987), p.160).

Ao criar o mito moderno do assassinato do Pai, Freud cria o mito de nosso tempo, nos mostra que é através da morte de Deus que a verdade vem à tona e que isso está relacionado diretamente com a religiosidade contemporânea:

[...] este mito não é nenhuma outra coisa senão o que se inscreve *na mais sensível realidade espiritual* de nosso tempo, isto é, a morte de Deus. É em função da morte de Deus que o assassinato do pai, que a representa da maneira mais direta, é introduzido por Freud como um mito moderno (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 148, grifo meu).

A morte do Pai, início e fim da teoria freudiana, mostra que ele esteve morto desde sempre, e assim, fazer o luto do pai, “livrar-se dele”, aparece como destino do homem. O pai só existia na mitologia do filho, ou seja, no mandamento que ordena amá-lo e na paixão de Cristo que nos mostra uma ressurreição para além da morte. É assim, através de Deus, que a questão da verdade ganha seu lugar no mundo.

Lacan ([1972-1973] 1985) afirma que, na verdade, Cristo vem com a missão não de salvar os homens, mas de salvar Deus, e prossegue dizendo que Freud nos deu uma feliz interpretação do assassinato do filho como fundador da religião cristã, mostrando que esse assassinato era um modo de negação que pode nos dar uma possibilidade da confissão da verdade: “[...] é assim que Freud salva de novo o Pai. No que ele emula Jesus Cristo” (p. 148).

Lacan prestou atenção às divergências dos mitos criados por Freud. Se primeiramente, no complexo de Édipo, era necessária a fantasia do assassinato do pai para que a mãe pudesse gozar, em *Totem e Tabu* acontece o oposto: o assassinato do pai apenas reforça a proibição, não abre para a via do gozo. O pai da horda era o único que podia gozar das mulheres e sua morte instaura a lei que regula o gozo, proibindo a satisfação suprema. Portanto, a lei que se instaura com a morte do pai é consequência da perda do gozo absoluto.

O mito é uma forma de dar conta, de dar uma resposta ao que acontece na estrutura. O mito do pai morto demonstra a forma como contornamos o que nos escapa a propósito da falha interditora: ao invés de reconhecermos que o que estrutura a nossa entrada no campo simbólico da linguagem é a perda de gozo - natureza da castração - preferimos criar a ficção de um pai privador, uma maneira de manter um gozo virtualmente possível no horizonte. Assim se destaca o quanto, na fantasia, ao preservarmos o pai, mantemos o mito do gozo sem limites (GUIMARÃES, 2008).

Ao afirmar que Freud imita Cristo ao salvar o pai, Lacan se refere à culpa que Freud sempre toma para si: o pai morre e faz falta para o filho, mas retorna como sentimento de culpa. E Freud é sagaz em perceber esse fato de estrutura: a falta do pai retorna em sentimento de culpa, fazendo com que seja próprio do neurótico a tentativa de salvá-lo. Ao sonhar com o velório do genitor, é o próprio Freud que se sente em falta – o dever e a culpa ficam do seu lado - por não ter cumprido o que deveria fazer no velório de seu pai. Desse modo, o pai fica sem pecado, é salvo por Freud, que carrega o peso de ter faltado para com seu pai (TENDLARZ, 2006).

Braunstein (2007) propõe que se matamos Deus, o Pai, em vez de ficarmos submetidos à ordem de impotência fálica e à culpa neurótica, poderíamos orgulhosamente aceitar que Deus está tão castrado quanto qualquer um, e assim não precisaríamos ficar submetidos a sua palavra e poderíamos explorar as zonas que não estão sob seus domínios, para além do bem e do mal. E conclui: “É necessário, falantes, um esforço a mais; é nesse esforço extra que se joga o destino ético da psicanálise” (p.304).

Pommier ([1987] 1990) relata que um dos primeiros atos da história da escrita que responde a uma ética está na bíblia, quando Abraão aceita sacrificar seu filho em obediência aos mandamentos de Deus, submissão que responde por uma ética, mas vai contra os princípios morais. “A um nível inconsciente, a lei delimita uma Ética que rege a existência de um sujeito; ela resulta do assassinato do pai [...]. Esse desejo inconsciente contradiz a regra moral dos irmãos que comanda a vida social” (p.152). Assim, o desejo é efeito da Lei, mas a lei está sempre associada à transgressão da Lei, o que situa uma culpa como inerente à existência.

Em 1963, na primeira e única lição do seminário “Nomes-do-Pai”, Lacan se apoia sobre essa passagem bíblica do sacrifício de Isaac para mostrar a clivagem entre o desejo do Outro e seu gozo. Abraão é posto à prova por Deus, e se defende da angústia de estar no desejo do Outro com o sacrifício de seu filho. Consagrando-se ao gozo do Outro, Abraão leva o filho para o alto do monte para ser sacrificado, mas é impedido pela mão do anjo que lhe diz “não”. A lei do desejo é esse gesto que impede, que diz não ao saber sobre o gozo do Outro, que diz não à demanda do Outro, a ser satisfeita como identificada com o desejo. Há nesse momento do “não” uma hiância entre desejo e gozo. (JULIEN, 1993).

Esse cordeiro é seu ancestral epônimo, o Deus de sua raça. Marca-se aqui o gume da faca entre o gozo de Deus e o que, nessa tradição, presentifica-se como seu desejo. Aquilo de que se trata de provocar a queda é a origem biológica. Aí está a chave do mistério, em que se lê a aversão da tradição judaica a respeito do que existe por todo lado. O hebraico odeia a prática dos ritos metafísico-sexuais que, na festa, unem a comunidade ao gozo de Deus. Valoriza, ao contrário, a hiância que separa desejo e gozo (LACAN, 1963, p. 85).

A tradição judaica tem assim, em seu cerne, a separação entre desejo e gozo. Há aqui também elementos para se pensar que a figura de Deus se divide em duas na tradição judaico-cristã. Um Deus que, através da Lei, transmite um desejo, ou seja, um Deus (que não existe) mas que transmite uma palavra que produz efeitos. E um Deus (pai primordial) que dá voz ao Supereu.

Na relação consubstancial do sujeito e da culpa que o paciente encontra ao se afirmar desejante é que se afirma a ética na psicanálise. As vicissitudes do desejo são parricidas e transgressoras, de modo que a passagem pela castração não seria uma questão de submeter-se, de tudo aceitar para se fazer querido, mas de poder ascender a essas vicissitudes do desejo, que inscreve outros significantes, para além daqueles condescendentes ao pai. Existir como desejante é poder desmarcar-se do gozo do Outro. Como conclui Braunstein: “É preciso primeiramente: “[...] edipizar-se para transcender o gozo louco do ser fora da linguagem e, depois, transedipizar-se, ir além do Édipo, para não ficar preso nas redes do fantasma, da impotência e do sintoma” (2007, p. 305).

Para sustentar eticamente o desejo é preciso opor o desejo do sujeito e a demanda Outro, já que o desejo se distingue das exigências morais, tanto quanto da busca pelo Bem. E o Outro, seja materno ou social, exige o Bem, e graças a isso o manipula. Esse amor ao Bem tampona a angústia de castração e sua imposição ao outro tem relação com a perversão. “A posição sacrificial e a busca de um Bem que a justifique, o amor do ideal, cuja paixão é tão incompreensível para aquele que não está engajado nele, têm essa função essencial de renegar a castração” (POMMIER, [1987] 1990, p.156).

Freud, com a psicanálise, questiona esse Bem encarnado na figura do Pai eterno e poderoso. Se, em alguns momentos, ele se preocupa em salvar o pai, no final não hesita em destituir o grande homem, pai do judaísmo. Lacan, por sua vez, anuncia, com ênfase, que o mito de nosso tempo é aquele para o qual Deus está morto.

Sabemos que a função e a posição do pai – o modo como o vemos - interferem diretamente na posição do analista e no trabalho analítico. Se, para o analisante, a entrada em análise se dá a partir do momento em que o analista encarna o sujeito suposto saber, isso não se sustenta, pois esse lugar de saber ilusório é a todo momento questionado pelo inconsciente, caso contrário, a análise seria apenas uma teologia, ao não considerar a falta. E Lacan ([1967] 2003, p. 338) chama a atenção para a importância de se marcar o lugar do Pai – esse pai

de quem é preciso servir-se - para que a psicanálise não caia na alienação religiosa, nem ao menos no delírio cientificista:

O sujeito suposto saber, Deus, o próprio, para chamá-lo pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria. Theoria, seria esse lugar da theo-logia no mundo? [...] Quanto à Dio-logia, que conviria separar dela, e cujos Pais distribuem-se desde Moisés até James Joyce, passando por mestre Eckhart, parece-nos que foi Freud, mais uma vez, quem melhor marcou seu lugar. Como afirmei, sem esse lugar marcado, a teoria psicanalítica se reduziria àquilo que é, para melhor e para pior - um delírio de tipo schreberiano; já Freud não se deixou enganar quanto a isso e não hesitou em reconhecê-lo.

Se a análise tem em seu horizonte a destituição desse Deus detentor de todo saber teórico, o que acontece com o lugar de Deus quando a análise é levada até as últimas consequências? A psicanálise está na via contrária à religião, que sustenta e alimenta em seus fiéis a onipotência do Deus tido como Pai. Ao afirmar que o pai está morto desde sempre, a psicanálise dá ao pai um outro valor, ele ganha uma nova dimensão, como veremos no próximo capítulo. O pai é efeito da operação e o que a lei garante é que haverá transmissão: haverá pai. Transmissão de uma fé no porvir. O que acontece então com o Pai Onipotente do discurso religioso no processo analítico? Partindo da proposição “Deus é inconsciente”, qual o caminho que a psicanálise aponta?

2. A PSICANÁLISE E O ESPIRITUAL

“A lingua de Deus é a língua da ausência”

Edmond Jabès

“É a Hércules que no mito é dada a escolha entre duas vias: a do vício e a da virtude. Tudo se passa como se a humanidade tivesse sido esse Hércules e que tenha se situado diante dessa escolha: a salvação pelos ideais ou a salvação pelos dejetos. E, como por uma escolha forçada, se poderia dizer que ela tivesse sempre escolhido a salvação pelos ideais até que Freud, o primeiro, lhe tenha aberto outra via, totalmente inédita, a da salvação pelos dejetos”

Jacques-Alain Miller

No primeiro capítulo pudemos trilhar o percurso de Freud e as pontuações de Lacan com relação ao religioso. Vimos suas articulações a respeito do quanto a religião tenta preencher o desamparo humano oferecendo a imagem de um pai poderoso e protetor, caminhando no lado oposto à psicanálise, que tem relação com a separação desse pai e a realização do luto dessa imagem onipotente. Todavia, Freud aponta também para uma verdade histórica na religião, no que corresponde ao retorno do recaiado: o parricídio. O parricídio está no centro de nossa cultura, e a religião revela isso ao apontar que o ato de redenção para com Deus, vem com a morte de seu filho.

No mito de *Totem e Tabu*, Freud ([1912-1913] 1987) demonstra que é só a partir da morte do pai que os filhos podem amá-lo, e que o reconhecimento do pai - aquele de quem nunca se tem certeza pela via do sentido - acontece por uma elaboração mental, uma sublimação, que abre uma dimensão transcendente, uma espiritualidade. Abordaremos a seguir o possível caminho que a psicanálise aponta para um mais além da morte de Deus.

Se anteriormente ficaram claros os distanciamentos entre a psicanálise e a religião, este capítulo trará dois atores atuais, a saber Phillipe Julien e Jean

Allouch que, ao estabelecerem uma distinção entre a religião e a espiritualidade, apontam as proximidades da psicanálise com esta última. Que espiritualidade seria esta que tem relação com a psicanálise? O que Lacan nos mostra ao afirmar que a imagem que pode melhor situar o analista é a do santo?

Como vimos anteriormente, Lacan se apoia na passagem bíblica do sacrifício de Isaac para mostrar a clivagem entre o desejo do Outro e seu gozo. Neste capítulo vamos nos deter nas duas imagens de Deus. Há uma mensagem atea no seio do cristianismo, que propõe um deslocamento do lugar do pai, e que, de alguma maneira, subverte o próprio discurso teológico. Assim, é possível pensar que a própria religião cristã, quando levada às últimas consequências, também não consegue escorar o homem em seu desamparo, já que o lugar do Pai Onipotente é colocado em xeque diante de um Deus que se apresenta como alteridade. Talvez, nesse momento, o discurso religioso possa abrir espaço para uma nova fala, uma outra relação com Deus, que pode ter um traço em comum com a psicanálise.

2.1. Onde está a psicanálise?

A fim de reivindicar um outro estatuto para a Psicanálise, longe da ciência, e fora da psicologia, Jean Allouch ([2007] 2014) publica uma obra intitulada *A psicanálise é um exercício espiritual? – Resposta a Michel Foucault*, na qual afirma que Foucault, em *A hermenêutica do sujeito* ([1982] 2004), não está escrevendo outra coisa, senão a genealogia da psicanálise. O psicanalista, ao entrar em contato com essa obra, ficaria afetado com a extrema proximidade entre o trabalho analítico e as práticas antigas do cuidado de si – os exercícios espirituais.

Foucault inicia seu curso, tomando como ponto de partida a complexa noção grega *epiméleia heautôu* (cuidado de si), que ele define como sendo o cuidado de si e o preocupar-se consigo, mas já alerta que essa é uma noção inteiramente diferente da popular prescrição délfica do “conhece-te a ti mesmo”,

pois não tem relação com um conhecimento de si baseado na moral ou através da relação com os deuses.

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência" (FOUCAULT [1982] 2004, p.9).

Portanto, não se trata apenas de uma atitude para com a vida, uma outra forma de olhar, mas de ações que modificam, transformam e transfiguram. Essa espiritualidade transforma o sujeito e mostra que a verdade não é dada de graça, pois o preço a ser pago coloca em jogo o ser mesmo do sujeito: "[...] não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito" (p.16). Essa conversão arranca o sujeito de sua condição atual.

Lacan vê no alerta de Sócrates "Ocupa-te de tua alma" a necessidade de se fazer o luto da própria imagem, a fim de que possamos ascender ao desejo.

Daí a réplica que Sócrates lhe dirige: "Ocupa-te de tua alma", o que quer dizer: Saiba que o que persegues não passa daquilo com que Platão mais tarde fará a tua alma, ou seja, tua imagem. Percebe que a função desse objeto não é de visada, mas de causa mortal, e faça teu luto desse objeto. Ele não é senão tua imagem. Então, conhecerás os caminhos de teu desejo. Pois, eu, Sócrates, que nada sei, a única coisa que conheço é a função do Eros (LACAN,[1963] 2005, p. 70).

Contrariando o *cogito* cartesiano que prega o acesso à verdade através do conhecimento, – sem colocar em jogo o ser do sujeito - essa espiritualidade antiga mostra que o sujeito, tal como é, não é capaz de verdade, mas a verdade em si pode transfigurar e salvar o sujeito. Partindo desse ponto, Foucault observa que a psicanálise – primeiro com Freud e depois com Lacan – faz um resgate dessas questões particularmente espirituais: o preço que o sujeito deve pagar para dizer a verdade e o efeito que essa verdade tem sobre o sujeito:

Fazendo ressurgir essa questão, acho que ele [Lacan] fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epimeléia heautoû*, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade (p.29).

Ao fazer um resgate do olhar de Foucault sobre a psicanálise, Allouch ([2007] 2014), lembrando o fato de Lacan introduzir “sujeito” e “verdade” como conceitos capitais, torna evidente o caráter espiritual da psicanálise, deslocando-a do registro “psi” e a aproximando do espiritual “spi”. O autor afirma que esse “psi” equivale hoje a um sintoma, um puro significante sem valor semântico, e que quanto mais dominante e estendida se faz essa “função psi”, mais é necessário afastar-se dela. O psicanalista, que até o momento não conseguia ver o lugar que ocupava na cultura, pela revelação de Foucault, descobre um outro nome para a sua disciplina, um nome oculto, que assinala o lugar do analista com uma borda: spicanálise, evacuando o “psi ” e inserindo o “spi” de espiritual. E assim, propõe que o analista se situe de outra maneira, se afastando por completo da “função psi” e de toda terapêutica psicológica.

Levando a sério a proposição de Foucault, o jogo anagramático — psi/spi deixa ouvir spi a cada vez que o psi ressoa — assinala que Freud, e ainda mais abertamente Lacan, terão inventado uma figura inédita da espiritualidade e um não menos inédito exercício espiritual: ela tenta revogar o esquecimento através do qual a psicanálise (afora Lacan) negligenciou a questão das relações do sujeito com a verdade (ALLOUCH ([2007] 2014, p.90).

A psicanálise, interessada na verdade revelada no sintoma em que nada se exclui e tudo o que é dito interessa, precisaria de um outro lugar, afastado da psiquiatria e da psicologia. E é Foucault ([1982] 2004) quem anuncia esse deslocamento e nos ajuda a responder onde se situa a psicanálise ao apontar uma aproximação com a espiritualidade antiga. Espiritualidade que ele define como:

[...] o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc, que constituem, não para o

conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (p. 15).

E Foucault acrescenta:

[...] em termos do próprio saber analítico, ele [Lacan] tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio (p. 29).

Essa questão - preço e efeito da verdade sobre o sujeito - que Foucault define como propriamente espiritual, parece ser propriamente psicanalítica, já que o percurso de travessia experimentado na prática clínica tem necessariamente ligação com a aproximação da verdade. Verdade que fala e provoca transformações na cadeia significativa do sujeito. A prática dessa espiritualidade leva à criação de um novo estilo de vida, uma transformação do sujeito que culmina em uma invenção de um novo modo de viver. Algo muito próximo do que diz Lacan, no seminário 12, ao ressaltar que para ele o que interessa é ser ouvido por aqueles que são capazes de tomar seu ensino como o princípio de uma ação da qual se possa prestar contas.

Uma escola, se ela merece seu nome, no sentido em que se esse termo é empregado desde a Antiguidade, é algo em que se deve formar um estilo de vida [...] Quero aqui pessoas que estejam interessadas em sua ação naquilo que comporta essa mudança essencial da motivação ética e subjetiva — que a análise introduz no nosso mundo (LACAN, 1964-1965, sessão de 27 de janeiro de 1965, Seminário inédito).

Allouch ([2007] 2014, p.108) pode afirmar, então, que:

Lacan é mais livre. Porque ele não ignorava que a psicanálise é uma espiritualidade, e porque essa situação da psicanálise não implica, em absoluto, a seu ver (como para algumas escolas filosóficas antigas) que ela esteja fora de toda e qualquer racionalidade.

Portanto, além de dar para a psicanálise um outro *status*, norteando o trabalho do analista e seu lugar na cultura, o deslocamento que propõe Allouch – a partir das indicações de uma espiritualidade em Freud e em Lacan – é importante, principalmente para não fixarmos a psicanálise no campo da ciência e muito menos no campo da religião. Essa espiritualidade não tem relação alguma com o religioso, e aponta para a necessidade de um outro lugar para a Psicanálise.

A seguir, nos deteremos no percurso de Julien que, partindo da análise da religião cristã, percebe que mensagem religiosa remete a duas interpretações: uma voltada ao serviço dos bens, e a outra que se aproxima de uma ética, que instaura uma outra orden. Ao fazer essa separação, o autor aponta – de uma outra forma – para uma espiritualidade que interessa à psicanálise.

2.2. O Cristianismo e o Deus (im)potente

Ao se debruçar sobre o tema religioso, Phillipe Julien ([2008] 2010) chama a atenção para o fato de que o que possibilitou um lugar para a psicanálise no século XX foram os abalos que atingiram a ética tradicional, ética essa que Kant nos apresenta, ao dizer que é no Bem supremo que nos sentimos bem, já que existe uma ordem no mundo na qual o Bem e a felicidade conjugam-se num mesmo ponto: quem faz o bem é feliz, quem faz o mal é infeliz. Essa tradição havia sido antes amplamente questionada pela interrogação trágica, que abala a ideia de um Deus supremo, fonte de felicidade e amor, uma vez que nos mostra deuses passionais, capazes de realizar atrocidades. A tragédia coloca em jogo a má sorte e aponta a falha entre a virtude e a felicidade. Mas a contestação a essa ética tradicional vem verdadeiramente da revelação mosaico cristã, que funda uma ética inteiramente nova.

No decorrer de sua análise, Julien ([2008] 2010) mostra que o cristianismo foi o que possibilitou o nascimento da ciência moderna, pois através dela surge um saber cifrado. Há no judeu-cristianismo uma tripla revelação: com o judaísmo, em primeiro lugar, o mundo foi dessacralizado. Deus passa a ser da ordem da palavra, transcendendo a imagem.

A segunda revelação diz respeito à vinda de Cristo: Deus passa a ser submetido ao capricho humano, refém das contingências da existência, perdendo assim sua onipotência pagã e seu caráter sagrado. Jesus não impõe sua vontade sobre os homens. Pelo contrário, quando aclamado pelo povo por conta de seus milagres "[...] ele se recusa a virar o rei que a multidão reclama e permanece na solidão, para que o religioso se distinga do político: 'Dai a Cesar o que é de Cesar, e a Deus o que é de Deus', diz o evangelho de Mateus (22,21)" (JULIEN [2008] 2010, p.19). Cristo, ao mesmo tempo em que é Deus, é verdadeiro homem, e assim experimenta o abandono na agonia da crucificação. Com saudades do Pai, Jesus interroga: "Por que me abandonaste?", mas não há resposta: Deus Pai silencia, provocando um vazio irremediável no seio do cristianismo, que transmite a mensagem da morte de Deus.

A terceira revelação vem do Espírito Santo, enviado ao mundo pelo Pai e pelo Filho. "Ele instaura o luto de um divino onipotente pela atualização progressiva nos homens das duas primeiras revelações" (p.20).

O cristianismo dá, assim, um novo sentido ao trágico, e os infortúnios humanos passam a ser vividos como consequência dos próprios atos, e não como amarras do destino. Ao fazer Deus descer até o homem, e o homem até o mundo, o cristianismo contradiz a concepção de uma verdade eterna e pouco importa se somos crentes ou não. Isto acontece porque há uma mensagem ateia no cristianismo, e nele se completa o processo de destituição dos deuses. (ZIZEK, 2008a).

O cristianismo torna-se a religião verdadeira porque, além de destruir todas as outras através da morte de Deus, responde uma pergunta importante: a que leva a religião? Leva à saída do religioso. "Com o cristianismo adveio enfim o que se pode esperar do religioso: A morte de Deus, do Deus prometido, resguardado, protegido por cada religião" (JULIEN, 1996, p.93).

Zizek (2008a) vai além, e diz que o cristianismo é a única religião da terra que sentiu como a onipotência tornava Deus incompleto. A partir da encarnação do verbo, encontramos um Deus que abandona a sua posição transcendente e se precipita na sua própria criação, comprometendo-se com ela até à morte.

É somente nesse solo que a psicanálise tem espaço, a partir do momento em que Deus não tem mais o poder supremo de responder ao homem, e que o destino não é mais predeterminado. É nesse momento – em que o homem é abandonado à própria sorte - que a psicanálise pode surgir. A partir da frase proferida por Cristo “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonastes?” o cristianismo faz entrar em cena a dúvida do ateu no próprio Deus. É a única religião em que Deus não acredita em si mesmo (ZIZEK, 2008 a). O que morre, com o anúncio dessas palavras, é o Deus todo poderoso e assim a possibilidade de relação com um Deus que preenche o vazio e a falta. Deus, na figura de Cristo, passa a estar do lado do homem e junto conosco contesta ao pai a falta de sentido de tudo. O cristianismo alerta que devemos nos despir da ideia de Deus enquanto um zelador transcendente, garantindo o feliz desfecho de nossos atos, já que a morte do Filho revela a natureza humana do Pai.

Esse drama relatado nos evangelhos revela que esse Deus, sinônimo de onipotência e perfeição, está morto desde sempre. Seu nome não responde à questão: “O que o Outro quer de mim?”, pelo contrário, esvazia esse Outro e o que resta é o significante de sua morte. Permanece assim um silêncio eterno, silêncio que tem início antes da morte de Cristo, no momento em que Pôncio Pilatos questiona Jesus: “O que é a verdade?”. Diante dessa pergunta Ele se cala, esse mesmo Deus que deixa o homem sem resposta, no próximo momento também fica sem ela.

Nós, que tentamos articular o pensamento e a experiência de Freud para dar-lhe seu peso e sua consequência, articulamos o que ele formula da seguinte forma - se esse Deus-sintoma, esse Deus - totem tanto como tabu, merece que nos detenhamos na pretensão de fazer-se dele um mito, é na medida em que ele foi o veículo do Deus de verdade. É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pode vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens, e que, a coisa tendo sido reproduzida, o assassinato primitivo foi redimido. *A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também o Filho do Homem, confessando assim a natureza humana do Pai* (LACAN [1959-1960] 1988], p. 221, grifo meu).

A vinda de Cristo porta, assim, uma mensagem de salvação, não aquela que se esperava, do resgate do paraíso perdido, mas uma salvação possível. A mensagem de vazio revelada no Evangelho abre espaço para o novo, para o movimento. Se no judaísmo há uma proibição de criar imagens de Deus, as imagens veneradas pelos cristãos não conseguem esconder a impossibilidade de uma representação que preencha o vazio:

É interessante devido ao oco deixado vazio pela imagem – por isso é que se vê na imagem, para além da captura da imagem, o vazio de Deus a ser descoberto. Essa é, talvez, a plenitude do homem, mas é também aí que Deus o deixa no vazio (p. 240).

A partir dessa revelação final do Vazio criador é que Lacan é capaz de afirmar um ateísmo no cristianismo: pelo significante da morte de Deus se cria o nada. Mas como é que o cristianismo, tendo no seio de sua origem a experiência da falta de Deus, pode produzir um discurso totalitário?

Podemos aqui assinalar um outro ponto de distanciamento entre a psicanálise e a religião. A religião cristã, diante da cena da crucificação, encobre essa experiência de contato com o vazio, avançando para a ressurreição, sem fazer essa verdadeira passagem pela morte. A religião subverte o desejo ao codificar uma moral que não corresponde ao Evangelho, afirma Dolto (2010). Mas Lacan, sabiamente, percebe uma distorção na mensagem, sublinhando que o Deus da mensagem não é o mesmo Deus dos fiéis. E no momento em que a mensagem dos fiéis nos mostra a promessa de ressurreição no além, “[...] é precisamente essa a passagem onde temos que trilhar nossa via” (LACAN, [1959-1960] 1988, p.232).

2.3. Duas interpretações do nome de Deus

Enquanto, como percebeu Freud, os rituais religiosos se dedicam a proteger o homem do desamparo e a evitar o vazio, e a religião se revela uma maneira de dar sentido a todas as coisas, Lacan faz uma proposta diferente “[...]”

uma palavra como respeitar o vazio talvez tenha mais alcance” (LACAN, [1959-1960] 1988, p. 162).

Lacan sublinha a passagem bíblica em que Deus se apresenta a Moisés como: *'ehyeh asher ehyeh'* (Êxodo 3, 13-14). A partir dessas palavras há duas traduções possíveis para o nome de Deus, e cada uma põe em jogo um discurso diferente sobre Ele. A tradução que Lacan considera é “Sou (serei) o que sou (serei)”, o que revela que Deus não tem um nome pronunciável. Não há nome, é o vazio. “Só pode ser chamado de Nome do Pai por outros que não Ele: por seu Filho Jesus e, em seguida, por seus filhos e filhas que a Ele se dirigem assim: ‘Nosso Pai, que está no céu, santificado seja o teu nome’” (JULIEN [2008] 2010, p. 48).

No entanto, os teólogos preferem a tradução dos gregos, que comporta um significado oposto: “Sou aquele que é”, ou seja, um ente pleno, imutável, que pode completar o homem. Não por acaso Lacan ressalta que o Deus da mensagem não é o mesmo que o Deus dos fiéis, já que são duas mensagens distintas, cada qual com a sua transmissão, e apenas uma interessa a Lacan.

Assim, é possível diferenciar duas formas de relação com Deus, duas formas de se amar a Deus. A primeira, ele nomeia de “teologia ôntica”, é um amor “natural”. O que garante a finalidade de nossa natureza seria esse amor a Deus, e estaria ali nosso Supremo Bem. Como mostra Tomas de Aquino “Se Deus não fosse o bem do homem, o homem não teria nenhum motivo para amar a Deus” (apud JULIEN [2008] 2010, p.62). Nesse discurso teológico, Deus é visto como presente em todas as coisas, criador único do universo. Seu ser é o Bem supremo, e assim é fonte de vida e felicidade, Ele não conhece o mal. Esse discurso teológico dá sentido a todas as coisas: passado, presente e futuro ganham uma finalidade. E como tudo o que provém de Deus é para o Bem, até as tragédias e desencontros da vida, no fundo, culminam para a honra e glória do Senhor.

Seguindo o que Lacan ([1959-1960] 1988) denomina ética do “serviço dos bens”, os fiéis, ao levarem em conta o mandamento “Amarás o próximo como a ti mesmo”, acreditam que ao querer o Bem do próximo, sabem o que é bom para

ele, e em nome desse querer bem disfarçado de amor, se acham no direito de submeter o outro a sua vontade: “Você deve me obedecer por que sei o que é melhor para ti, faça o que eu digo, para o seu bem”. O que pode funcionar por algum tempo, mas que não se sustenta por muito tempo, por dois motivos: o primeiro Freud nos revela em “O mal estar na civilização” (FREUD [1930] 1987): meu próximo é um estranho para mim, que muitas vezes não merece meu amor, há nele uma maldade que me faz odiá-lo. Esse seria o primeiro limite para essa ética dos bens. O segundo é que meu próximo recusa o bem que eu quero para ele, recusa o meu amor. Essa estranheza que habita meu próximo, torna impossível que eu me identifique com ele: “[...] o próximo é um ser malvado [...]”. Freud diz mais: “[...] meu amor é algo precioso, não vou dá-lo inteiramente a cada um que se apresente como sendo o que é, só porque ele se aproximou” (LACAN, [1959-1960] 1988, p.227). E Julien completa:

A essa objeção soma-se, porém, outra que provém do próprio próximo que recusa meu amor: “Meu bem não é esse que queres para ti mesmo. Acreditas saber o que é bom para mim, mas sou diferente de ti; então pára de me impor teu amor!” É uma objeção terrível no dia em que ela surge com raiva na vida de um casal, na vida religiosa, se o clérigo crê saber o que é bom para o leigo (JULIEN [2008] 2010, p.56).

Nessa interpretação do mandamento cristão, querer o bem do outro tem uma condição: eu quero o bem do outro, contanto que o bem dele permaneça à imagem do meu: “[...] querendo o bem de minha esposa, faço certamente o sacrifício do meu, mas quem me diz que o dela também não se evapora completamente?” (LACAN, [1959-1960] 1988; p.229). Ao não me aproximar do gozo nocivo do meu próximo, é possível que eu perca o acesso ao gozo. “Recuo de amar meu próximo como a mim mesmo, na medida em que nesse horizonte há algo que participa de não sei qual crueldade intolerável. Nessa direção, amar meu próximo pode ser a via mais cruel” (p.237).

É a esse discurso teológico - que busca o Bem do próximo, e a completude em Deus - que Lacan se refere em *O triunfo da religião* (2005), deixando bem claro que esse discurso não tem relação com a psicanálise. Cabe a ela sobreviver

a ele. Enquanto a psicanálise cuida daquilo que não funciona, a religião é feita “[...] para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (p.72). E adianta que sua articulação sobre a ética da psicanálise se choca com o que ele chama de pastoral analítica.

Mas a mensagem religiosa pode comportar também um outro discurso: existe uma outra forma de amor a Deus, que Julien ([2008] 2010) define como “amor extático” (p.62). Essa seria uma forma diferente de relação, pois Deus é visto como um outro absoluto, sem razão ou finalidade, o que coloca o homem no vazio. Essa forma de relação com Deus é encontrada nas experiências espirituais, como reflete o poema traduzido por Manuel Bandeira (1990, p. 149), atribuído a Sta Teresa d’Ávila (1515-1582) :

Tu moves-me, Senhor,
Move-me ver-Te
Pregado numa Cruz e escarnecido
Move-me ver teu Corpo tão ferido,
Movem-me tuas afrontas e a tua morte.

Move-me enfim o teu amor,
E de tal maneira,
Que ainda que não houvesse Céu Te amaria,
E ainda que não houvesse inferno Te temeria.

Nada tens que me dar para que eu Te queira,
Pois mesmo que não esperasse o que espero,
O mesmo que Te quero
Te quereria.

Os místicos, ao fazerem essa experiência de Deus, não estão preocupados com o porquê ou com o sentido. Vivem uma experiência desinteressada quanto ao bem, à felicidade, e que não está em conformidade com a moral. É esse o discurso que interessa à psicanálise, e ao qual Lacan se refere no seminário 20, ao afirmar que essas jaculações místicas são da mesma ordem de seus escritos, chamando a atenção dos psicanalistas para a importância de ler o que esses místicos escrevem, algo de que trataremos mais adiante.

Segundo a análise de Julien ([2008] 2010), para a psicanálise o que interessa é essa experiência espiritual baseada na falta de Deus, a experiência do discurso dos místicos, já que a psicanálise não toma para si *a palavra sobre Deus*, mas *a palavra de Deus*. Ela toma para si um discurso baseado na experiência da palavra de Deus. Essa correspondência acontece primeiramente porque esse Deus dos santos não é universal, mas está engendrado em determinada história de um povo, pela enunciação de uma palavra. Essa palavra cria um fato, e não diz o que é.

Em segundo lugar, o desejo desse Deus permanece sempre enigmático, é puro ato, sem justificativa ou razão. Não há resposta para o querer de Deus, ele não está preocupado com a justiça ou com o Bem, como relata São Paulo: “Deus usa de misericórdia com quem quer e endurece com quem quer” (Romanos, cap. 9, versículo 18). É nesse discurso baseado na experiência da palavra de Deus que a experiência espiritual acontece. Diante da pergunta factual e impossível de se responder: Por que Deus deseja isso e não outra coisa?, o sujeito fica siderado e experimenta o fora de sentido, encontra com o impossível. Os místicos, ao fazerem essa experiência dão testemunho dessa dimensão do real, o que se reflete em seu discurso: “[...] a linguagem dos místicos dá lugar ao fora do sentido, ao ‘sem porquê’, ‘ao sem razão’” (JULIEN [2008] 2010; p. 67).

Vemos assim, segundo a análise de Julien, que o discurso religioso comporta duas mensagens distintas e opostas: a experiência da palavra de Deus, que podemos chamar de mística e a experiência da palavra sobre Deus, que podemos chamar de eclesiástica. Essa distinção, que corresponde à separação entre a religião e o espiritual, também tem relação com a diferença entre o gozo de Deus e o seu desejo. A tradição mística, que sublinha a impossibilidade de tudo dizer, está em correspondência ética com o desejo, enquanto que o discurso eclesiástico, que prega o contrário, enaltece o poder da palavra, para melhor fazer ensinamento, ou seja, não faz a experiência com o impossível, e assim se vale da palavra como se esta não fosse furada, utilizando-a como instrumento de conversão para dizer a verdade plena e está preso à alienação de um simbólico todo poderoso, preso à demanda do Outro. O Deus “tudo” do eclesiástico, ao

preencher o homem, deixa-o sem saída e sem espaço, enquanto que o Deus dos místicos - “puro nada” - é criador.

Lacan, no seminário sobre a ética ([1959-1960] 1988), dá uma interpretação diferente daquela dos fiéis e teólogos ao mandamento *Amarás o próximo como a ti mesmo*, que se aproxima dessa experiência espiritual de encontro com o vazio em Deus. Amar o próximo é poder nos aproximar da alteridade que nos habita, desse vazio dentro de nós, do nosso próprio inconsciente. A estranheza do outro não impede que eu me aproxime dele; na verdade ela apenas revela a minha própria estranheza, aponta para esse estranho que sou para mim mesmo. A consequência dessa nova interpretação de Lacan é, segundo Julien ([2008] 2010, p.60): “torna-te próximo de ti desejanste”

Assumir o próprio inconsciente para além do espelho bidimensional da imagem do Eu é reconhecer em si mesmo uma dimensão terceira que espanta, uma capacidade de bem ou de mal que recalamos e que retorna hoje: não há recalamento sem retorno deslocado do recalado. Por isso, o que o sujeito odiou no outro por sua maldade, ele reconhece em si mesmo: ‘Sou plenamente capaz de fazer o que ele ou ela fez de horroroso e devastador!’ [...] O verdadeiro amor ao próximo é isto: uma subversão do sujeito que vai além do amor como suposto saber do bem do outro (p. 57).

Feita essa distinção, fica claro aquilo que para a psicanálise - que Lacan transmite em seu retorno a Freud - faz relação com o espiritual, e do que ela se separa completamente: o religioso ligado à procura do Bem do outro identificado ao meu. A ética da psicanálise vai na contramão do Bem e da moral. É a ética do desejo, ligada ao discurso espiritual, no que a experiência com Deus nos revela o vazio. E, nessa linha, a figura do santo pode nos iluminar quanto à posição do psicanalista como aquele que provoca o desejo, por se colocar no lugar da falta, do dejetivo, como veremos a seguir.

2.4. Situar o analista

Lacan situa a santidade no horizonte da psicanálise. Para ele, o santo é aquele que não faz caridade, na verdade, ele banca o dejetivo: ele faz descaridade. Ou seja, ao invés de se consagrar ao altruísmo e satisfazer seu egoísmo, o santo, ao se fazer de dejetivo, permite ao sujeito do inconsciente tomá-lo como causa de desejo. Assim só se define como analista, diz Lacan em conjunção com São Paulo, aquele ao qual advém o desejo de se tornar dejetivo da dita humanidade, “é mediante a experiência da abjeção que podemos referir o sujeito ao que lhe comanda a verdade do desejo no interior da estrutura” (TEIXEIRA, 1999, p.199). O santo aparece aqui como aquele que não está mais em busca da imagem - que, como diz Sócrates, nas palavras de Lacan, é de causa mortal - mas como alguém que pode ir além da imagem, além da identificação com o Bem.

Betty Fuks (2000), ao analisar essa questão do santo e do lugar do analista, nos lembra que, em hebraico, o termo usado para Deus é *kadosh*, que se traduz por “santo”. *Santo* significa *separado*. Assim, *kadosh* significa, igualmente, o *santo*, o *separado*. “O *santo* designa algo infinitamente separado de tudo o que é comum, de tal forma que a inscrição do nome de Deus seria a inscrição originária da diferença” (p.105). A experiência que o santo tem com esse Deus que não tem representação, de nome impronunciável, o deixa sem lugar, deslocado em relação ao mundo.

Kadosh designa a alteridade radicalmente separada e dessacralizada, isto é, sem conteúdo, sem objeto e sem forma aderida, transcendente até à Ausência. E porque habita fora do espaço e mais longe que o tempo, o santo será para sempre o Estrangeiro dos estrangeiros. Assim, a estranheza do Deus judaico é absolutamente conforme à estranheza de seu povo. *Ex-timo* a seu próprio povo, Deus ocupa o lugar de um verdadeiro “continente estrangeiro” na economia libidinal de um povo que não lhe constrói uma imagem nem pronuncia seu Nome (FUKS, 2000, p. 105).

Os santos, ao se identificarem com a ausência de imagem, estabelecem um lugar de estrangeiridade para si mesmos; a miragem que o espelho reflete não revela o idêntico. Quem faz a experiência com esse Deus estrangeiro e transcendental acaba também, ele próprio, ficando sem uma imagem que o

represente. Esse Deus, que é Ausência absoluta, também é o Deus que faz “revelação da palavra como lugar onde os homens se relacionam com aquele que exclui toda a relação: o infinitamente Distante, e absolutamente Estrangeiro” (BLANCHOT apud FUKS, 2000, p.106).

O santo, ao se identificar com o nada, com a falta de representação, na verdade está no avesso da identificação, como no trabalho analítico que - como define Fuks - busca, no fim das contas, libertar o sujeito das amarras do imaginário, para que ele possa assim marcar sua diferença e possa exercer essa diferença de uma maneira singular, inédita e criativa.

Assim, esse Deus, que é o Deus referido por Lacan como o Deus da mensagem, o Deus da judeidade de Freud, que se nomeia como “Sou o que sou” (YHVH), não pode exercer a função de semelhante no espelho porque é alteridade radical, avesso a qualquer forma de representação. “E como lembrou o próprio Lacan no seminário 16 – *De um Outro ao outro* – a especificidade de YHVH não é ser o ‘único Deus’, mas designar-se como o essencialmente Outro, para além da representação” (FUKS, 2000, p. 108).

Algo entre o cristianismo e o judaísmo aqui se une na experiência que os santos fazem da palavra desse Deus, como se os santos cristãos encontrassem não o Deus salvador e onipotente da redenção católica, mas o Deus do judaísmo que, em sua alteridade absoluta, é “presença de *angústia*”.

Lacan verificou, na estrutura do discurso místico, o mesmo destino que Freud havia reconhecido em um certo judaísmo que sentia compartilhar com alguns: um pensamento em desacordo com a maioria compacta, com os idólatras que se estruturam em torno de bezerros de ouro, para encobrir e compensar a angústia do desamparo ou o horror à castração.

Na história da psicanálise, a questão da alteridade remonta à sua fundação quando da concepção do lugar do analista. A exigência de separação se constituiu no próprio da análise, onde o Outro reaparece sempre e, fundamentalmente, na natureza mesma do vínculo analítico (FUKS, 2000, p.110).

Quando Lacan situa o analista “como aquilo que no passado se dizia um *santo*” ([1974] 1993), p. 32-33) seu interesse, em nenhum momento, é teológico.

Pelo contrário, ele se preocupa em proteger a psicanálise da idolatria, chamando a atenção dos psicanalistas para o ateísmo que há na escrita de Freud, ateísmo esse que também está ligado ao processo analítico, que será tratado especificamente no próximo capítulo.

Seguindo a análise de Betty Fuks, vemos que Lacan, ao apontar o santo como referência ao psicanalista, estava seguindo, talvez sem saber, o significado etimológico da palavra hebraica *kadosh* que significa separado. Lacan mostra seu interesse pelos santos considerados místicos, entre eles, Teresa de Ávila e São João da Cruz, e a partir deles tenta sustentar a metáfora de separação, já que esses místicos, através de suas experiências espirituais, procuraram no isolamento, na solidão, um modo de romper com o pensamento totalizante institucional da igreja.

Esses santos procuravam uma relação direta com Deus, e a forma como viviam esse encontro, muitas vezes subvertia os ensinamentos teológicos. Eles não estavam interessados em seguir os dogmas ou normas, mas em viver algo além, resgatando a espiritualidade que muitas vezes fica sem espaço no seio da igreja. A fala dos místicos não visa o encontro com o igual, pelo contrário, cada místico se encontra com Deus de uma maneira inédita. Não se pode ensinar os caminhos para a santidade, porque não há caminho já construído, como nos revela o aforismo de São João da Cruz: “Para chegar Àquilo que não se tem, é preciso tomar o caminho que não se tem; para atingir Aquilo que não se é, necessário se faz tomar o caminho onde não se é; para obter o Tudo, é preciso abandonar tudo” (SÃO JOÃO DA CRUZ, apud YOGANANDA, 1971, p.47).

Betty Fuks (2000) faz também uma importante análise ao mostrar as aproximações entre o dispositivo analítico e a ética iconoclasta mosaica, do grego *eikon* (ícone ou imagem) e *klastein* (quebrar) “quebrador de imagem”. São os homens que, questionando as crenças estabelecidas, se dirigem àquele que não tem representação, ao sem Nome, e só obtêm como resposta o sonoro eco de suas próprias vozes. Curiosamente, Badiou e Žižek fazem um apontamento parecido, ao aproximarem a personagem trágica, que Lacan aponta como referência da ética psicanalítica, da figura de uma mística.

Badiou (2012) afirma que Lacan considera Antígona uma mística, que encarna essa irredutibilidade do sujeito, que se dispõe a ir contra tudo e todos para seguir suas inclinações. Nessa mesma linha, Žižek ([1990] 1992) também diferencia dois lugares distintos dentro do cristianismo: o sacerdote, um “funcionário do sagrado”, que se dedica a organizar os rituais e a fazer cumprir as normas burocráticas, e o santo, aquele que ocupa o lugar do puro dejetivo, que sofre uma destituição subjetiva radical, pois “[...] ele não desempenha nenhum ritual, não conjura nada, só faz persistir em sua presença inerte” (p.114).

A partir dessa leitura, Žižek ([1990] 1992) afirma que Antígona certamente não é uma sacerdotisa, mas uma santa, em sua persistência. Não devemos tentar domesticar Antígona, tentar esconder sua estranheza. Nossa dificuldade em nos identificarmos com ela se resume ao fato de que ela não é uma figura medíocre. Ela encarna a própria pergunta “Che vuoi?”, quando não se submete às considerações cotidianas dos sentimentos, temores e paixões. Ficamos sem entendê-la e, talvez, por excesso de compaixão, não conseguimos saber o que ela quer ao agir como age. A postura ética de Antígona nos faz questionar o Bem encarnado no Estado e em todas as doutrinas moralistas do dia-a-dia. Lacan ([1959-1960] 1988), no seminário sobre a ética, nos diz que Antígona sai dos limites humanos, seu desejo visa um além, ela segue as leis do céu, e completa: “As leis do céu em questão são justamente as leis do desejo” (p.389).

Para sustentar eticamente o desejo é preciso opor o desejo do sujeito e a demanda do Outro, já que o desejo se distingue das exigências morais, tanto quanto da busca pelo Bem. Isto é algo importante quando se pensa na função do analista que, ao se fazer causa de desejo, precisa se desprender das amarras morais, e desejar ser no final da análise o resto, ser o dejetivo dessa operação analítica.

O santo, enquanto dejetivo do movimento infinito do gozo, está situado com relação a um outro modo de gozo, que não aquele ligado à lei de produção e de consumo. Ele não está ligado ao discurso que leva o sujeito sempre a consumir e a produzir mais. Esse sujeito é indiferente a esse cálculo, está em outra ordem, e

é isso que constitui sua posição subjetiva. Mas que renúncia é essa que dispensa o sujeito de percorrer a série infinita do gozo?

2.5. O santo e o gozo mais além

O esforço dos santos está ligado ao abandono do gozo terreno, na busca de um Gozo maior, o que consiste no abandono da posição fálica:

[...] o santo é um rico. Ele bem que faz o que pode para ter um ar de pobre [...], mas é nisso justamente que ele é um rico [...], pois a sua não é uma riqueza de que se possa livrar facilmente [...]. O santo se movimenta inteiramente no domínio do ter. Se ele renuncia a essas coisinhas, é para possuir tudo. E se vocês examinarem bem de perto a vida dos santos, verão que ele só pode amar a Deus como um nome de seu gozo (LACAN, [1960-1961] 1983, p.347).

Lacan afirma que o santo, ao contrário da imagem geralmente mantida pela igreja - daquele que se mortifica e se sacrifica pelo outro - é aquele que não faz caridade, como diz São João da Cruz, ele não procura glória, nem piedade. É rico, pois não se contenta com pouco; sua riqueza ninguém tira, há nele um desprendimento de saber. Além de tudo, os santos gozam, um gozo que vem de sua posição feminina, e disso escrevem um mais além, uma posição outra, como nos mostra Sta Teresa D'Ávila (Teresa de Jesus):

Entre estas coisas, a um tempo penosas e saborosas, dá Nosso Senhor algumas vezes uns júbilos e oração estranha, que a alma não sabe entender o que é. [...] É, a meu parecer, uma grande união das potências, mas deixa-as Nosso Senhor com liberdade para gozarem deste gozo, e os sentidos na mesma, sem entenderem o que é que gozam e como o gozam. Parece isto uma algaravia, mas certo é passarem-se assim as coisas, e é um gozo tão excessivo da alma, que ela não quererá gozá-lo a sós, senão dizê-lo a todos, a fim de a ajudarem a louvar a Nosso Senhor, pois para isto vai todo o ímpeto. Oh! que festas e que demonstrações faria, se pudesse, para que todos entendessem o seu gozo! (SANTA TERESA DE JESUS, 2014, p.140).

O que é possível observar nos escritos místicos aos quais Lacan se refere no seminário 20 ([1972-1973] 1985), é que tanto São João da Cruz, quanto Sta Teresa D'Ávila, fazem de Cristo seu esposo. No mapa místico intitulado Monte Carmelo, João da Cruz (1982) escreve: “Quando com próprio amor não o quis, deu-se-me tudo sem ir atrás disso [...] depois que me coloquei em nada, achei que nada me falta” (p.74). No seio das experiências espirituais do santo ele encontra o nada, e a partir desse nada constata que o procurado estava próximo.

O que mais chama a atenção de Lacan nessas jaculações dos místicos é o modo como esses santos gozam. Gozam, mas não sabem dizer do que gozam, faltam palavras. E disso se escreve um mais além, uma posição outra, que aponta para o mais além no feminino: a mulher “por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar” (LACAN, [1972-1973] 1985, p.79). No que concerne aos místicos, eles dão testemunho do real, desse gozo Outro, ao experimentarem a ideia de que existe um gozo que esteja mais além.

Por isso, minhas irmãs, agora é pedir ao Senhor, já que de alguma maneira podemos gozar do Céu na terra, que nos dê Seu favor, para que não falhe por nossa culpa e nos mostre o caminho e dê forças na alma para cavar até achar este tesouro escondido, pois é verdade que está em nós mesmas, e isto queria eu dar a entender, se o Senhor for servido que o saiba fazer. Está tão esculpida na alma aquela vista, que todo o seu desejo é torná-la a gozar (SANTA TERESA DE JESUS, 2014, p.147).

O discurso místico apresenta um Deus que não goza de nós, mas goza conosco, ou seja, não se trata de uma simples identificação à demanda do Outro, como o que experimenta Abraão ao oferecer seu filho em sacrifício, mas de uma possibilidade de ir além do gozo do Outro, além do gozo fálico.

Na tentativa de dizer melhor sobre essa posição das místicas, vemos que Colette Soler faz uma diferença interessante ao interrogar a afirmação de Lacan ([1972-1973] 1985) “[...] na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus” (p. 111). A autora conclui que esse Deus que tem a ver com a mulher é o Outro absoluto: “É um Outro para o qual nenhum

termo, imaginário, significante, real, poderia definir o que satura seu querer” (SOLER, [1993] 1995, p.207). Esse Outro absoluto, ao contrário do Deus Pai, deixa de lado a referência fálica, e essa seria então a outra face de Deus. Assim, o que liga uma mulher a Deus (absoluto) são as características do seu gozo, pois o desejo feminino vai na direção do inominável do gozo.

Importante notar que esse gozo é atrelado a um discurso de amor, a uma entrega amorosa, que também aponta para um mais além, no que se refere a uma entrega do seu ser. O santo não é aquele que reclama para si o amor, mas aquele que se entrega sem reservas. Os místicos se encontram na relação com essa Alteridade; ao se aproximarem do desconhecido é que eles podem se reconhecer, o que é algo muito próximo da experiência do inconsciente.

Se, como vimos, o desamparo está ligado à necessidade de segurança e proteção, vemos que é no encontro com a Alteridade, com a contingência que sidera o homem, que o sujeito pode aparecer, pois que se abre uma outra via. Ao separar o desejo do Outro do gozo do Outro, abre-se uma possibilidade de queda das identificações.

Essa relação, levada a seu máximo, produziria um gozo para além do fálico? Um amor menos narcísico, para onde aponta, afinal de contas, o fim de análise, pensado como uma passagem de um lugar a outro?

3. EM ANÁLISE

“O acordo tácito com nossos analisandos deveria ser, segundo Zygoris: ‘Vamos viver um grande amor, mas te prometo que você poderá me deixar um dia’

Ricardo Goldenberg

“A obtenção do amor é a sua não obtenção”

Jean Allouch

Levando em conta as questões iniciais: por que pacientes religiosos - que já encontraram na religião uma promessa de proteção contra seu desamparo - procuram uma análise? E o que pode acontecer em análise com a “fé religiosa”? , trabalhamos, no primeiro capítulo, os pontos de desencontro entre o religioso e a psicanálise: enquanto o primeiro trabalha com a crença na onipotência de Deus e com a harmonia e completude entre os seres, a segunda trata justamente daquilo que no mundo não funciona. Se na religião o Pai tem o poder de salvar os filhos, a psicanálise caminha por uma via oposta, ao apontar uma outra ética, que se inicia com o luto desse pai poderoso.

Como vimos anteriormente, Freud coloca o mito do assassinato do Pai como centro de sua teoria. No complexo de Édipo, o pai é aquele que pode liberar o filho de ser o falo de sua mãe, rompendo com a dualidade da relação entre a mãe e bebê. Com *Totem e Tabu*, Freud nos mostra que é a partir do assassinato do pai que a lei se instaura. Até então era possível pensar que, se o pai não existisse, o filho poderia assumir seu lugar e gozar de todas as mulheres, ou seja, ter acesso a um gozo irrestrito. Porém, é após a morte do pai que os filhos se dão conta da impossibilidade de se ocupar esse lugar, pois esse gozo mítico fica realmente restrito. Assim, diante da falta do pai podemos tomar para nós a sua falta, salvando o pai, construindo um bezerro de ouro em seu lugar, ou fazer o seu luto.

Em 1975, no seminário *O sinthoma*, ao responder uma das perguntas, feitas por escrito, sobre a afirmação de que Deus criou para o homem uma ajuda contra ele, Lacan responde que é a partir do furo no Outro do Outro que a

hipótese do inconsciente tem seu suporte, na medida em que esse furo pode fornecer uma ajuda.

A hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus. Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir, com a condição de nos servirmos dele (LACAN, [1975-1976] 2007, p. 131, 132).

No segundo capítulo, ao nos determos no discurso judaico-cristão, vimos que há duas mensagens opostas dentro do discurso religioso. Por um lado, há uma mensagem que transmite a visão de Deus como um Outro Absoluto, capaz de preencher o homem em sua falta, e, por outro, uma mensagem oposta, em que Deus é tido como uma alteridade que sidera o homem e o deixa no vazio, o que pode ser encontrado nas experiências espirituais dos místicos. Essa experiência mística, que aponta a falta no homem, interessa à psicanálise e, como vimos, pode, talvez, bem-dizer o lugar do analista e trazer luz às questões sobre a sua ética.

Levando em conta o percurso que fizemos até o momento, é possível pensar que aquele que segue a crença cristã pode ser levado, pelo próprio evangelho - que relata a morte do Deus onipotente e nos apresenta um deus homem, com dúvidas e angústias - a questionar a sua fé no Pai todo poderoso. O próprio evangelho pode levar o fiel a questionar os dogmas e certezas da crença religiosa, abrindo uma fenda no véu que tende a encobrir a falta constituinte do sujeito. E nesse momento, talvez, a psicanálise tivesse algum espaço.

Todavia, neste terceiro capítulo, vamos particularmente nos dedicar aos deslocamentos que acontecem em análise, no que diz respeito ao lugar do pai. O que acontece com o caráter religioso no processo analítico? Neste caso, o caráter religioso não está apenas atrelado a uma religião, mas à crença e à defesa do lugar do pai como Onipotência, do Bem supremo, algo tão fácil de se encontrar em intuições que se declaram atéias, bem como em partidos laicos, ou escolas científicas.

Como vimos, para Freud, a ética da psicanálise está atrelada à necessidade de fazer o luto do pai poderoso, e para além disso, a função do pai abre um estatuto ético que possibilita a passagem do desamparo e do desespero para uma nova ética do desejo. Lacan afirma que a análise talvez seja capaz de produzir um ateu, mas que ateísmo seria esse? A análise provoca uma passagem, uma mudança do lugar do pai? Como isto acontece e quais são as consequências dessa mudança?

3.1 O primeiro Pai

Em *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise* (1996), Phillipe Julien desenvolve um caminho interessante que pode trazer luz às questões que iremos percorrer, ao se perguntar sobre a que tipo de ética a psicanálise pode nos levar. Julien mostra diferentes tempos do sujeito diante da figura paterna e diante do seu próprio gozo. Segundo o autor, a psicanálise possibilita ao analisante responder a uma pergunta importante: o que é para um filho, para uma filha, ter um pai?

A prática clínica nos mostra todos os dias o quanto o homem é capaz de ser cruel consigo mesmo, uma maldade íntima, a que Freud dá o nome de Supereu. Herdeiro do complexo de Édipo, o Supereu é um fardo pesado: exigências que aumentam na medida em que as satisfazemos. Mas de onde vem a figura feroz do Supereu?

A partir dos textos de Freud, Julien faz uma diferenciação entre o pai, agente da castração simbólica, representante da lei do desejo, e o pai, agente da privação, do qual se origina o Supereu. O primeiro é o pai real, o homem que faz da mulher a causa de seu desejo, e por conta disso representa a lei do desejo. Assim, a mãe se torna tanto objeto de desejo como objeto interdito. Já o pai, agente da privação, deriva de uma operação diferente, não do pai real, mas da privação real. No momento do declínio do Édipo, a criança reveste o pai real com o véu de um pai ideal. Ela constrói a imagem de um pai forte, belo, poderoso, um pai preferido, digno de ser amado. E é esse o pai que a criança incorpora, dando origem ao Supereu.

Mais tarde, quando a criança formula para si a questão sobre a origem do mal, do motivo que a leva a ser imperfeita, ou melhor, “malfeita”, é a partir desse pai ideal que ela poderá responder ao questionamento humano sobre o problema do mal. Ao se deparar com a fragilidade de seu ser, a criança irá procurar uma causa, e sua resposta é criacionista; se ela é malfeita, foi por que o pai - perfeito e privador - a fez mal.

Podemos agora nos deter na articulação de Julien (1996) sobre os três tempos do pai, para, em seguida, pensar se seria esse o deslocamento que acontece em análise.

Segundo o autor, o primeiro pai é o que Freud situa em *Totem e Tabu* ([1912-1913] 1987): o pai que os filhos tentam incorporar [*einverleiben*] para se assemelharem a ele. Esse pai é, ao mesmo tempo, poderoso e digno de ser amado, - já que ele pode realizar aquilo que a criança não pode – e é quem priva a criança. Visto como o criador, esse pai é o responsável pelo que a criança é, e também pelo que ela não é. Assim, ele é o agente da privação real: a distância entre o que a criança gostaria de ser e o que ela é (JULIEN, 1996, p. 75).

Esse é então o pai onipotente, o pai ideal, de que a criança sente falta; aquele que Freud deixa claro, a posteriori, ou seja, o Pai feito Deus nas alturas. É, então, esse o pai a propósito de quem a criança precisa realizar um trabalho de luto, e a única forma de realizar esse luto é poder dizer sobre o ressentimento e recriminar o que for preciso nesse pai amado. O pai onipotente desperta um sentimento ambivalente, porque ele, em sua onipotência, executou mal a sua obra. Ele poderia ter “bem feito” o seu filho, mas o fez mal; assim, esse pai ideal é o responsável pelo mal. “Eis aí o objeto da censura: a maldade do pai como criador, uma maldade que incide, não inicialmente nos outros (objetos de temor ou piedade!), mas no próprio sujeito!” (JULIEN, 1996, p. 76). Aqui se apresenta algo muito importante, o momento crucial da ética: ao nos identificarmos com o pai, assumimos a sua maldade como nossa, tornando-nos assim, maus com nós mesmos e nos fazemos sofrer. Quanto menos o luto do pai ideal foi feito, mais cruel o sujeito é consigo mesmo, e manter a imagem do pai ideal, digno de amor,

é a causa da crueldade consigo mesmo. Assim, abrem-se dois caminhos: realizar ou não o luto.

Realizar o trabalho de luto desse pai privador é algo que se pode esperar de uma análise, e que provoca um grande deslocamento. E esse trabalho de luto se dá quando o ódio ao pai privador é levado até o fim, ao invés de o paciente voltá-lo contra si. É quando o amor a esse pai não impede o sujeito de falar do ódio por ele, o que, no final das contas, consiste em renunciar ao enamoramento pelo pai criador. E isso se torna possível quando o móbil já não é mais salvar o pai. O pai, nesse momento, está em outro lugar.

Quanto mais o pai real se revestir do manto do pai legislador e criador, mais lento será o trabalho de luto. E nisso está também incluída a posição do analista: quanto mais ele se faz onipotente, tendo uma resposta para tudo, mais dificulta ao analisando o processo de luto, já que, dessa forma, dá suporte ao Supereu do paciente. Assim, talvez a análise seja capaz de dar uma outra resposta sobre a causa do mal e da infelicidade que a criança formula. A resposta que a psicanálise dá ao que chamamos de “mal” inverte a lógica de um pai criador: o mal vem do vazio central, de um Nada, que muito longe de ser agente de privação é a fonte de toda criação significativa. Esse nada, visto como “mal”, é na verdade o vazio criador que nos leva à arte do bem-dizer, que nos traz uma nova ética:

[...] que consiste em domesticar, em colonizar esse lugar do gozo do Outro, esvaziando-o de qualquer boa ou má vontade. Essa ética consiste num *bem-dizer* (e não num dizer o bem), isto é, numa arte de circunscrever esse Nada, de girar em torno dele, segundo uma lei diferente da do supereu, uma lei que funda o desejo, atando-se a ele (JULIEN, 1996, p.77-78).

Todavia, se esse é o caminho novo que a psicanálise inventa, ela própria alerta sobre as dificuldades de se realizar a separação do pai criador, ou melhor, de deixar de “crer” nele. A psicanálise, na verdade, nos mostra que nesse Deus criador todos nós acreditamos.

A natureza provou a existência de Deus. Todo o mundo acredita nele. Faço a cada um de vocês o desafio de que eu não lhe prove

que ele acredita na existência de Deus. É justamente esse o escândalo que só a psicanálise valoriza, porque, atualmente, só existe ela para prová-lo, entenda-se, o escândalo, não Deus (LACAN, 1975-1976, p.43 apud JULIEN, 1996, p.80).

Julien segue sua análise e afirma que, com essas palavras, Lacan mostra como aqueles que recorrem à verdade para tentar mostrar sua descrença apenas renegam sua crença na existência de Deus. “O ateísmo é a doença da crença em Deus, a crença em que Deus não interfere no mundo. Deus interfere o tempo todo, por exemplo, sob a forma de uma mulher” (LACAN, (1975-1976, p. 32). Dessa maneira, seria muito mais interessante reconhecer essa interferência de Deus, do que fazer o possível para não notá-la. O que está em jogo, na realidade, não é apenas contestar a onipotência divina, mas denunciar que há um querer em Deus que não visa só o bem, há também em Deus um mal querer.

Enquanto os teístas acreditam num Deus que em seu Ser é perfeito e fonte de amor, os antiteístas apontam para o ódio ao Ser de Deus, porém, cada um à sua maneira, testemunha que o homem é privado por Deus. Mas Lacan faz o voto de que a psicanálise seja capaz de fazer “um ateu viável” (LACAN, apud JULIEN, 1996, p.87), que a psicanálise encontre outro caminho, sem precisar salvar o pai, mantendo-o como o privador. “Esse mito freudiano do Pai primevo em *Totem e tabu* é bem o nosso mito do século XX: a morte de Deus só tem sentido em função da crença em que Deus é aquilo de que nos priva.” (JULIEN, 1996, p. 87). Mas qual seria então o caminho para que se passe do teísmo ou seu oposto, o antiteísmo, para uma outra relação com o Pai? O que seria esse ateísmo almejado?

3.2 Ateu, graças a quem?

Uma paciente, no início de sua análise, ao falar sobre o sofrimento de conviver com uma pessoa da qual não gostava, e ao se deparar com sua própria “maldade”, se coloca a seguinte pergunta: ao escolher fazer sua análise, estaria colocando sua fé em risco? Seria possível seguir com a análise e continuar a crer

em Deus? Dizia que sua religião não deixava dúvidas sobre o que seria o certo e o errado, e que ela não teria como não seguir o caminho do bem, porque, no final, seria julgada pelos seus atos, teria que prestar contas a Deus. A religião seria como um escudo, que a protegeria de olhar para a inveja e para o ódio - aquilo que ela chamava de maldade - que vinham à tona em sua fala naquele momento. Assim, ela permanecia em um impasse, ao perceber que poderia vir a questionar a vontade desse Deus e, sobretudo, o seu “bem-querer”. Ao afirmar que se não fizer a “vontade de Deus” será castigada, ela percebe um mal-estar: pode ser que esse Deus não seja tão bom assim. Então, parece se revelar uma impossibilidade de continuar com a análise e conservar Deus como o pai que só quer o bem e que garante amor. Continuar com a análise seria abrir um caminho para realizar o luto desse Deus, e poder falar de seu ódio por ele, mas após essa sessão a paciente não volta mais, escolhendo salvar o pai, mais uma vez.

Uma outra paciente, religiosa desde a infância, após um assalto em sua casa, pode, em análise, contestar a garantia que a religião lhe dava de que fazendo o bem iria receber o bem. E se surpreende ao perceber que esse acontecimento questionava tudo aquilo em que ela sempre acreditara: tanto os livros de auto-ajuda que lia, quanto as homilias dos padres. Algumas sessões mais tarde, ela pode dizer que não tinha mais vontade de ir à igreja, e, pela primeira vez, se perguntou o que a fazia se dedicar tanto à igreja, se no fundo não se sentia tocada pela celebração. Conclui que se colocava a serviço da igreja por que fora criada ouvindo que aquilo era o certo, porém não via mais sentido em continuar com isso. Nesse momento, ela faz um deslocamento também em sua relação com a análise; se antes sempre cobrava, no final das sessões, uma resposta do analista, nesse momento ela passa a questionar esse lugar de Saber suposto e assim, pode concluir a sessão por si mesma.

A análise só é possível a partir do postulado de que há um sujeito suposto saber, a partir de uma transferência, para o analista, daquele Deus que Pascal nomeia como o “Deus dos filósofos”, o Deus que supostamente sabe sobre todo o saber teórico. Aqui se faz de suma importância fazer a distinção entre os dois Deuses (entre o Deus sem nome e o Deus da ontoteologia), já que o ateísmo que

acontece concerne exclusivamente a esse “Deus dos filósofos... e dos doutos, na medida em que ele é o sujeito suposto de todo saber teórico: do saber teológico, do saber médico” (JULIEN, 1996, p.90).

No final da análise há uma queda do sujeito suposto saber, ou seja, desse Deus da ontoteologia, desse Deus que “é aquele que é”, princípio de totalidade e harmonia. Diferente do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, que é o Deus da revelação, inominável e incalculável, em que Pascal depositará sua aposta.

Assim, a partir da queda do sujeito suposto saber haveria um ateísmo no que concerne ao Deus dos filósofos. O inconsciente traz um novo saber que, diferentemente do que se espera do saber ligado a esse Deus, ou seja, união, harmonia, totalidade, traz engano e equívocos. Mas não basta chegar a tal ponto, é preciso ir além. Como, afinal, a psicanálise propõe outra resposta ao mal querer de Deus, ao pai que faz mal a sua criatura?

A resposta da psicanálise traz algo novo porque não há interesse em explicar a bondade ou maldade de Deus. O ateísmo diz respeito a um impossível de saber sobre o gozo de Deus, e a palavra que poderia dizê-lo falta na ordem da linguagem, falta na ordem do inconsciente. É uma impotência permanente, ou seja, é impossível. Está aí o Real.

O que pode cessar a interrogação sobre o que o Outro quer de mim (“*Che vuoi?*”) não é uma resposta, mas um ato: o ato de assentir ao Nada. Ao perguntarmos sobre a origem do mal, não recaímos novamente na existência de um Pai criador/privador, mas na instauração de um lugar vazio. É do vazio central que se faz a criatura: ex-nihilo. Assim, o que priva o homem é o puro nada, ele é privado de nada. “o Nada do que é funda o que é; a morte sustenta a vida” (JULIEN, 1996, p.92). Esse fundamento é inteiramente novo para o pensamento teísta: a morte não é o oposto da vida, mas seu fundamento.

Com a morte do Deus do destino, o homem fica abandonado ao vazio. O silêncio, deixado com a morte de Deus na cruz, só faz revelar um silêncio eterno, que tem como centro o vazio em cada um de nós. Onde está Deus após a morte de Cristo na Cruz, onde estava Deus em Auschwitz?

A resposta não é que devemos aprender a afastar-nos das nossas vicissitudes terrenas e a identificarmo-nos com a paz abençoada de Deus que habita acima dos nossos infortúnios, tomando consciência da nulidade última das nossas preocupações humanas (resposta pagã típica), nem que Deus sabe o que está a fazer e de algum modo nos compensará do nosso sofrimento, sarará as nossas feridas e punirá os culpados (resposta teológica típica) (ZIZEK, 2008a, p.49).

A resposta é de outra ordem: “Cristo está agora mais do que nunca aqui presente. Está aqui a sofrer conosco” (ZIZEK, 2008a, p.49). E quais seriam, enfim, as consequências disso?

A morte de Deus, além de apontar para a insustentabilidade do nome de Deus, ou seja, de que seu nome é inconsciente, e não há Ser (nem bom, nem mal) que o sustente, também nos mostra o lugar vazio no Outro. Assim, se não há mais o autor da Lei, cada sujeito está incumbido do lugar do gozo, e se este continua nos sendo interdito, a culpa já não pode mais cair sobre o Outro, já que ele não existe, como afirma Lacan em “Subversão do sujeito”, resta apenas “[...] encarregar da culpa o Eu, isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original” (LACAN, [1960] 1998, p.820).

Este é o caminho que a psicanálise, enfim, nos abre: não há mais ninguém para nos dispensar de nossa responsabilidade por nosso inconsciente e pela Lei que nele se articula. “[...] ser tapeado por seu próprio inconsciente para não errar, não odiá-lo a ponto de chegar ao suicídio [...] O preceito do *Wo Es war, soll Ich werden* é amar aquilo que nos é mais próprio [*das Eigenste*]” (JULIEN, 1996, p.94). Em outras palavras, ao nos aproximarmos dos efeitos do inconsciente em nós, podemos não nos apavorar tanto com essa maldade que também nos habita, e assim não precisaremos fugir do nosso próximo, nem apontar nele essa maldade, a fim de excluirmos a nossa.

3.3. Um importante recusar

No seminário *A transferência*, Lacan ([1960-1961] 1983, p. 295) é muito claro ao afirmar que hoje estamos vivendo a fase das consequências do reconhecimento da encarnação do verbo. Se a morte do Deus do destino nos traz a possibilidade de renunciar à dívida da qual ele nos encarregava, ela traz também uma infelicidade maior: que esse destino não seja mais nada para nós.

Esse é então o trágico do nosso tempo, pois pesa em nossos ombros um fardo maior do que a antiga dívida, somos o suporte desse Verbo. Ao levarmos às últimas consequências a verdade cristã, vemos que, com a falta de um Deus responsável pela ordem no mundo, não há mais a quem mal-dizer. A consequência disso é que se torna possível odiarmos o nosso próprio inconsciente. Há uma tentação diária de darmos um passo atrás: conhecendo a responsabilidade que cai sobre nossos ombros pela falta de Deus, nos encarregamos de salvar a figura de autoridade, devolvendo à sociedade a figura do pai, mestre que garante a lei. Quando Deus não é mais Deus, um homem pode ocupar seu lugar e se dar a ingrata missão de salvar o Pai.

Assim, quando o Deus do destino está morto, em vez de atestar isso e de realizar seu luto, substituímo-nos a ele, nós mesmos *perpetuando* perante outrem uma vontade de castração e lhe dando a imagem do destino, para com ela melhor mascararmos nosso próprio gozo maligno (JULIEN, 1996, p.102).

Se retornarmos à única sessão apresentada sobre os “Nomes-do-pai”, vemos que Lacan ([1963] 2005) menciona um ato que diz de uma negação a essa tentação. Na famosa passagem bíblica, em que Deus pede a Abraão o sacrifício de seu filho como prova de amor e obediência, há uma mão que quer deter a faca. O anjo intervém e diz “não”, fazendo uma marca que instaura um limite e autoriza o sujeito a recusar. Não é necessário, não há porque se fazer objeto do suposto gozo de um deus.

A análise pode fazer surgir esse dizer-não e o analista é aquele que permite que um dia aconteça essa negação, ao pôr em jogo que a própria demanda do analisando, em sua verdade inconsciente, diz “Peço-te que recuse o que te ofereço, porque não é isso” (LACAN, [1972-1973] 1985, p.120).

Essa recusa, possível de se produzir em análise, está intimamente ligada ao verdadeiro ateísmo, a um dizer-não à figura feroz e obscena do supereu, para assim não precisar renegar seu ser para salvar o Outro. Esse “dizer-não” inscreve o limite indelével, levando o ateísmo ao seu máximo: deixar verdadeiramente o Outro para lá. Ao invés de seguir o preceito religioso de se abandonar Deus - aceitando passivamente seu querer sobre o sujeito - fazer um abandono inédito e de consequências incalculáveis: abandonar Deus. “O abandono capacita para Deus; mas deixar o próprio Deus é um abandono de que poucos homens são capazes” (ANGELUS SILESIUS apud JULIEN 1996, p.104).

Sendo a culpa e a angústia as substâncias do sintoma, e se a psicanálise se faz possível tendo como ponto de partida o sintoma e a transferência, a religião está presente de um extremo ao outro, conclui Braunstein (2007), pois, se para Freud a meta da análise é a dissolução da transferência, e, para Lacan, a destituição do sujeito suposto saber, a experiência analítica é um caminho de desconstrução de Deus.

O herói analítico, assim, não é em nada inocente. O ato de abandonar Deus (se separar do gozo do Outro) supõe consequências éticas que, como diz Nestor Braunstein, “tornam o atuante culpado” (p. 324). O analisante deve “encarar a culpa”, sem precisar ter como meta a beatitude, muito menos a absolvição. Não se trata daquela culpa, tão bem conhecida, da qual os neuróticos se queixam no início das sessões, que os leva a se entregarem aos piores castigos, em busca de salvação.

A culpa agora é outra, e esta não é para todo mundo: “real, encarada como preço do desejo, assumida e reivindicada como façanha movida pelo desejo” (BRAUNSTEIN, 2007, p.324). E como fica a relação com Deus, que a essas alturas – por parte do sujeito analisado – não pode mais ser visto como o Pai?

Lacan se mostra reticente frente ao mito da morte de Deus, vendo uma possibilidade de que esse mito seja apenas uma defesa à ameaça de castração. O importante não é negar a existência de Deus, mas sustentar-se como um verdadeiro ateu: “o ateu como combatente e como revolucionário, não é aquele

que nega Deus em sua função de onipotência, mas aquele que se afirma como não servindo a deus algum” (LACAN, [1962-1963] 2005, p. 336)

A partir dessa afirmação de Lacan, Zizek (2008b) sublinha que o fato de não existir, no fim das contas, um julgamento de nossos atos, abre para uma importante questão ética. Ao acabar com a idéia de um “Juízo Final”, Lacan exclui toda a possibilidade de encontrar alguma forma padronizada que poderia nos dar alguma medida e sentido para nossos atos. Não há, assim, sentido verdadeiro a ser descoberto. Portanto, a ética lacaniana não oferece garantia de se atingir um estatuto verdadeiro, ela exige um completo abandono dessas referências.

Sua aposta suplementar é que essa abdicação não vai nos lançar à insegurança ética ou ao relativismo, não vai destruir os fundamentos da atividade ética. Mais do que isso, sua aposta é a de que a renúncia da garantia de algum grande Outro equivale à própria condição de uma ética realmente autônoma (ZIZEK, 2008b, p.61).

Portando, quando se chega a esse ponto, não há mais a figura do Outro sobre quem se colocar a culpa. A ética psicanalítica amplia a nossa noção de responsabilidade e mostra que somos totalmente responsáveis tanto por realizar nosso dever, como pela escolha que fazemos ao determinar qual é o nosso dever. Essa ética, que tem como base o preceito de Lacan de que na perspectiva analítica a única coisa da qual se pode ser culpado é de se ter cedido de seu desejo, coloca em jogo a diferença em relação à moral social. Como analisa Zizek (2008b), enquanto a moral se preocupa com a igualdade das relações entre as pessoas, apoiando-se na regra social de “não fazer para os outros o que não quer para si mesmo” a ética, pelo contrário, não se preocupa em estar em conformidade com o próximo, mas sim, que se possa ser fiel ao próprio desejo e a suas consequências, e usa como exemplo a ópera de Mozart, Don Giovanni quando, no último ato, o protagonista se vê diante de uma escolha fundamental:

Don Giovanni está às portas da morte, mas se ele se arrepender de seus pecados, ainda poderá ser salvo; se, ao contrário, ele não renunciar à sua vida de pecador, queimará no inferno para sempre. Heroicamente, Don Giovanni recusa arrepender-se,

embora esteja totalmente consciente de que, com sua teimosia, não tem nada a ganhar a não ser sofrimentos para o resto da vida. Por que ele faz isso? Evidentemente, não é por alguma vantagem ou por algum prazer no futuro. A única explicação é sua total fidelidade à vida devassa que escolheu para si. É um caso claro de ética imoral: a vida de Don Giovanni sempre foi imoral; porém, como prova sua fidelidade a si próprio, não foi imoral por prazer ou vantagem, mas por princípio (ZIZEK, 2008b, p.63).

Fica claro, assim, que essa ética não é um preceito, ou um parâmetro de direção, mas uma forma de se colocar no mundo, uma forma inédita que exige do analista sustentar seu desejo. Esse estranho que nos habita, o inconsciente, remete para uma experiência inédita que ultrapassa o moralismo e as regras, e que exige de nós um preço: sustentar o desejo e suas consequências. Estando referidos a essa ética que surge do desejo, aquilo que antes parecia garantido perde densidade, e a esperança de que um dia estaríamos completos dá lugar a uma certeza de que não sabemos o que esperar da vida, mas apenas de que esse estado pleno – pelo qual muitos passam a vida inteira lutando e esperando – não virá.

Freud, ao levar em conta a compulsão à repetição, naquilo que ela tem de resistência ao novo e de busca do mesmo, percebe que essa repetição desenha, como pegadas na areia, o mapa de nossos limites, de nossas impossibilidades. E assim nos mostra que quanto mais apegados estamos ao sonho da infinitude e onipotência, mais cegos ficamos às próprias pegadas que deixamos na areia. E é no movimento de olhar para essas pegadas, essas marcas que o homem, claudicante em seu desejo, deixa na areia, que Freud tenta transmitir à humanidade uma esperança: ao restituir dessas marcas uma história, se torna possível estar mais próximo da ficção que é sua origem, e esse ato teria uma função de despertar. O trabalho analítico pode oferecer a possibilidade de o sujeito se comprometer diante da história que produziu (SOUSA, 2001). Mais do que isso, de o sujeito poder se haver com sua própria escolha religiosa.

Pelo caminho das pedras do desejo pode-se descobrir que o mal-estar é irremediável, não há Pai que seja capaz de nos salvar do mal-estar, ele é estrutural. Isso tem consequências clínicas fundamentais. Em uma carta a

Laforgue, Freud escreve: “Aturde-me, às vezes, que os próprios analistas não sejam *radicalmente modificados* por sua própria análise” (FREUD 1928, apud FUKS, p. 145, grifo meu). A análise pode provocar uma mudança radical de posição do sujeito, que abandona a garantia de estar a todo momento referido ao Outro e se sacrificando por ele.

Como define Freud ([1912-13] 1987) em *Totem e Tabu*, o sacrifício é um “ato de renúncia em favor de Deus” (p. 152) e Lacan completa: “[...] o sacrifício significa que, no objeto de nossos desejos, tentamos encontrar o testemunho da presença do desejo desse Outro que eu chamo aqui o Deus obscuro”. (LACAN, ([1964] 1988), p. 259). A transformação que a análise pode operar está fundamentalmente apoiada nisso, na possibilidade de não mais precisar fazer renúncias em favor de Deus, já que sua existência não garante mais a completude, e sua presença não é condição para que o desejo se sustente. Em outras palavras, não há por que se sacrificar se identificando com o Gozo do Outro, e também não é preciso mais procurar no próprio desejo a presença do desejo de Deus.

O discurso religioso, que repete inúmeras vezes a importância de se fazer a vontade do Pai, perde força. O que não quer dizer que esse Deus não exista, mas que o seu querer não é o que pode sustentar o desejo do sujeito. O analisante, por fim, seria capaz de dar um outro testemunho, não mais o da presença do Outro em seu desejo, mas de seu desejo além da presença do Outro. O que faz com que a psicanálise se diferencie totalmente de uma prática religiosa, de uma seita, ou de um saber referenciado a um Grande Mestre.

Porém, muitos analistas e muitas instituições acabam por se tornar inimigos daquilo que deveriam transmitir. Como critica Fuks, eles “abrem mão da ética freudiana, do compromisso com a palavra por vir, e tornam-se praticantes de uma obscura religião doutrinal. Suportam mal o vazio e revivem cotidianamente, em suas instituições, a cena dos hebreus adorando o ‘bezerro de ouro’ por conta da ausência de Moisés” (FUKS, 2000, p.147).

Na experiência analítica, o amor ao mestre e a identificação ao sujeito suposto saber também podem ser vistos como uma religião, e como sublinha

Laberge (2014), é a brecha que o desejo abre que pode desmontar a neurose de transferência.

Aprendemos que a resistência provém sobretudo do analista, de sua ânsia narcísica de curar. Ora, o narcisismo se interessa pelo um, pelo amor, pela unidade representada pela posição de mestre. A resistência, embora superada na análise, se vê eminentemente representada pela instituição, quando se torna difícil escapar das miragens da identificação de Lacan ao mestre suposto saber [...] em nossos grupos, revela-se difícil escapar à religião lacaniana com seu catecismo decorado, quando o culto aos pequenos mestres se reduziria ao ridículo se não tivesse como consequência trágica o apagamento dos sujeitos (LABERGE, 2014, p.4).

Enquanto a religião cultiva o apego ao saber e à unidade, a psicanálise caminha para a destituição do saber suposto, e isso implica um movimento também na relação do analista, não apenas com sua prática clínica, mas com as instituições e escolas, ou seja, com toda forma de saber instituído.

3.4. Uma certeza sem garantia ou E o amor, afinal?

“Aquilo que se chama desejo é o suficiente para que o sentido da vida não seja o de produzir um covarde”

Jacques Lacan

Se, como vimos, o amor de transferência se articula fundamentalmente na relação com o pai, o que é possível dizer sobre o amor neste momento?

No texto “O Estranho”, Freud ([1919] 1996) diz que “o amor é saudade de casa” (p. 262), toda vez que o homem se depara com algo estranho [*unheimlich*]. Trata-se, na verdade, de um lugar em que ele já viveu, que já lhe foi familiar [*heim*]. Assim, o amor seria a saudade de um momento mítico em que o homem teria uma referência segura, uma garantia de ser amado pelo Outro. Daí a necessidade de um Deus, de um Pai Onipotente. Mas, como revela Freud, quando a resposta do Outro falta, o sujeito experimenta o desamparo, e a sua necessidade de ser amado é assim a fonte de todos os motivos morais. A moral é uma forma de recuperar a crença de que terá a garantia de amor, se fizer tudo

aquilo que lhe é exigido. O discurso moralista, ao querer o Bem do outro, alimenta o supereu e encobre o fato de que estruturalmente há uma satisfação que é negada ao sujeito.

A psicanálise nos aponta a crueldade do supereu e a impossibilidade de se contornar o mal-estar. Assim, quando a análise caminha no sentido de elaborar a perda desse Pai – a ponto de o homem não precisar mais procurar pela completude e onipotência – poderia ela levar a um outro amor que não estivesse apenas ligado à saudade de casa?

Freud, no princípio, já colocava o amor em um lugar importante no trabalho de análise. Em “Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen” ([1906- 1907] 1996) ele mostra que “O processo de cura é realizado numa reincidência no amor [...] Todo o tratamento psicanalítico é uma tentativa de libertar amor recalçado” (pp. 91-92). E Lacan, no seminário sobre a transferência, conclui:

A cela analítica, mesmo macia, não é nada menos que um leito de amor [...] No quarto mais protegido de todos, o do consultório analítico, a posição do amor se torna ainda mais paradoxal. [...] O que pode estar em causa no fundo da relação analítica, entendo partir do extremo, do que é suposto pelo fato de que alguém se isole com um outro para lhe ensinar o quê? – aquilo que lhe falta (LACAN [1960-1961], 1983, p. 22-23).

Ao fazer o voto de que a psicanálise seja uma história de amor, Goldenberg (2013) aponta que no enlace amoroso que acontece em análise é fundamental que o analista seja capaz de estar com seu analisante sem precisar invocar a proteção dos mestres mortos, e sem tampouco apostar todas as suas fichas no saber e no controle, ou seja, sem precisar fugir da angústia provocada pelo desejo que a própria análise causa.

Há uma combinação do amor narcísico, que busca a completude, o encontro que não deixa resto, nem sequer vazio e que, portanto, exclui o desejo e a posição do mestre que, como dono do corpo do filho, expulsa o desejo em nome do amor que o filho deve ter pelo pai, que em última instância não deixa de ser o Deus onipotente. Ao abrir uma fenda irreparável naquilo que parecia passível de

se completar, a análise pode abrir espaço para o desejo, que pode dar ao amor um caráter novo, talvez menos narcísico.

A psicanálise abre uma outra possibilidade diante da angústia da não-relação sexual que não a necessidade de saber sobre o gozo do Outro. Ela traz um limite para a identificação ao abrir para o campo do pulsional, que tem lugar ali onde a demanda de amor não satisfaz, na insatisfação da resposta do Outro. Outro que não existe em sua completude (JULIEN, 1996).

Viver exige o risco de colocar o amor que temos garantido – amor do pai que nos ama desde que façamos a sua vontade - em jogo. É ao comer o fruto proibido que se abre uma saída da alienação ligada ao gozo do Outro, e não seria esse, afinal da contas, o castigo imposto por Deus ao homem e à mulher, a perda da alienação de viver no paraíso sob a proteção feroz e cruel do Pai que tudo sabe? É só após essa queda, que o homem e a mulher descobrem sua sexualidade, como a maldição de que jamais haverá completude entre eles: “não há relação sexual”.

Essa proposição de Lacan sublinha a diferença na articulação do desejo sexual para um homem e para uma mulher, e garante que não haverá complementaridade sexual. O lugar do analista pode sustentar que a eliminação completa do mal-estar é impossível para os seres sexuados, e lançar uma aposta de que a experiência de análise é capaz de permitir que se construa um caminho com o que caiu, um caminho a partir da queda do pai.

Ao tratar da aposta de Pascal sobre a existência de Deus – que é retomada ao pensarmos a estrutura lógica do campo do Outro - Lacan pode nos apontar uma nova estrutura de aposta em que os dados de fé são reduzidos a um cálculo puro. O ser falante, por ter sido em sua origem tomado no desejo do Outro, pode entrar no jogo da representação significante a partir do gozo perdido.

Como afirma Hatzfeld (1998), a intervenção que Lacan faz na aposta de Pascal mostra que, no lugar em que se espera o desejo do Outro, o que aparece é um Eu (Je), cuja existência não é assegurada de maneira alguma. Diferente do Deus da aposta que ou existe ou não existe, o Eu, ao mesmo tempo, é e não é. O gozo perdido dá lance ao discurso. Ao sair do gozo propriamente alienado – a

articulação significante só pode acontecer com essa perda de gozo – é que o sujeito pode entrar na aposta, quando ele entra verdadeiramente no jogo e pode dizer da ruptura que o constitui. “Lance perdido tornado aposta no lugar do Outro, é aí que se tira a prova do *Eu* do sujeito, a prova disso que vale, só depois, esse gozo por onde ele se inseriu na crença, mas também na fé que se lhe pode distinguir” (HATZFELD, 1998, p.116, 117).

A tentativa de salvar o pai é uma forma de se ignorar a perda de gozo, desvinculando o ganho da perda. Primeiro o sujeito aceita perder a consistência, arriscar, para talvez depois ganhar uma outra. A função do Nome-do-Pai entra justamente nesse ponto. O Nome-do-Pai contém uma interdição a respeito do gozo derradeiro. Lacan constrói seu Nome-do-Pai sobre os vestígios desse Deus que ele chama de Real, o Deus que não pode ser nomeado ou definido, mas que fala e isso deixa marca, suas palavras produzem efeitos. Assim, esse Deus é puro acaso, está para além de toda significação ou possibilidade de medida, é o Real, o impossível de se interrogar, ele corresponde ao acaso, cara ou coroa. Ao pensarmos a função do Nome-do-Pai ligada ao real absoluto como impossível de interrogar, lançamos uma luz que nos confirma algo muito difícil de subjetivar: “(...) que o Outro possa não existir. E é isso que Lacan reconhece a Pascal” (p.106).

A aposta analítica coloca o lance como perdido, e Lacan vê na forma como Pascal matematiza o jogo, a própria lei do exercício do significante que acontece em ato na análise.

Na diferença que acompanhamos entre o Deus dos filósofos e o Deus de nome impronunciável, podemos ver mais claramente uma distinção que acontece também na análise. Enquanto o primeiro é colocado em jogo pela transferência do Deus suposto-saber teórico para a figura do analista, que pode levar a queda desse sujeito-suposto-saber, ou, como diz Julien, a um ateísmo referente ao Deus dos filósofos, vemos aqui que é do segundo, do Deus de Abraão, que o analisante precisa se servir para poder se lançar na aposta:

Nessa aposta, o que está em jogo se confunde com a existência do parceiro. Mas esse Deus da aposta é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Ele não é nomeado de outra forma que não pela

ajuda do nome de alguns *Eu* que apostaram a seu favor, que lhe aceitaram a marca, com suas conseqüências. Ele se chama também, doravante, o Deus de Pascal. E é por essa razão que esse em-jogo [*enjeu*] que ele constitui não fará jamais um Todo, mas sim um infinito que se abre pela dimensão de uma falta. É o apostador que encarna essa falta e a põe em jogo (p.113).

O jogo de que aqui se trata, não é outro senão aquele em que entramos por intermédio do desejo do Outro, o jogo que somos forçados a jogar, aquele da representação do sujeito no significante.

É próprio do Eu se oferecer a fazer o Outro consistir, ser o gozo que falta. O Eu se sustenta por mascarar a falta do outro: “Que o pai goze, ainda que tenha que me bater! O que Freud chamava de posição analítica, Lacan interpreta, às custas de uma certa torção, como relação inicial com o Outro enquanto falho [*manquant*].” (p.109). A dependência com relação ao Outro – queixa constante nos consultórios - se revela como uma demanda de se incluir no lugar da falta, a fim de *preenchê-la*, uma resposta à falta no Outro, que dificulta assim que a própria falta faça uma questão.

Todavia, constatar uma falta no Outro não é algo já dado de início. Pelo contrário, o Outro se apresenta como não tendo falhas. Essa perfuração do Outro é realizada pelo Eu, que passa a ser a prova da falta no Outro.

As palavras de Cristo no evangelho de Matheus nos alertam: aquele que quiser ganhar a sua vida irá perdê-la, mas aquele que perder a sua vida irá ganhá-la. Nas homilias religiosas essas palavras ganham um peso moral, mostram aos fiéis que é preciso abandonar os prazeres do mundo para não perder a vida eterna. Nesse momento, essas palavras podem ganhar uma outra interpretação: de nada vale passar a vida tentando salvar aquilo que se tem, que em última análise tem relação com a manutenção do Pai como Outro onipotente e com seu amor garantido. É aquilo que se chama desejo que nos impede de aceitar o sentido da vida como algo pronto e acabado. Ao se arriscar na via do desejo, o sujeito perde a consistência, o sujeito calcula o que ele tem a perder e aceita pagar antes, aceita perder a consistência, para só depois ganhar uma outra. “[...] o

desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança [*changement*] como tal” (Lacan, [1959-1960] 1988, p.340).

Enquanto o sofrimento dá corpo ao Outro, o desejo produz falta no campo do Outro. Se há efeito de desejo significa que o Outro não é completo. É próprio do neurótico pedir por mudanças, mas fazer de tudo para que as coisas continuem iguais. Todavia, é pelo efeito de desejo que alguma mudança pode acontecer.

O desejo tira o sujeito do sintoma. Em minha experiência de análise, posso dizer que houve dois pontos importantes de mudança em relação ao sintoma. O primeiro está ligado ao atravessamento da fé cristã. A religião sustenta o desejo, por fazê-lo proibido e tentador, mas diante do conflito que em algum momento ela impõe: seguir Deus e renunciar ao desejo, ou afastar-me do Pai e correr o risco de perder seu amor, só me restava o caminho da culpa e da identificação com o pior como saída. O imaginário religioso impedia o acesso à falta simbólica, e os anos de psicoterapia, que pareciam ter me ajudado a resolver os conflitos que me angustiavam, com explicações e sentido para tudo e com teorias e explicações demasiadas, tinham mais a intenção de encobrir o real do que abrir um espaço de vazio. Assim, meu sintoma, quando iniciei a análise, já não era o impasse religioso, mas uma angústia por excesso de sentido: “eu tinha tudo, estava tudo certo, tudo em seu lugar”. Porém, algumas sessões depois, eu não sabia mais sequer o caminho de casa.

O segundo deslocamento aconteceu em relação ao sintoma do corpo, uma bronquite crônica, que pode ganhar uma interpretação que apontava para o contrário do que tinha significado para mim até aquele momento: a falta de ar não era falta, mas sim presença demais, o ar novo não entrava porque não tinha espaço, a dificuldade era colocar o ar para fora, e não para dentro.

Mas como eu poderia me afastar do Outro? O que seria de mim? O percurso da análise me leva a fazer uma viagem antes impossível. Diferentemente do sintoma que me fazia preparar a mala para a viagem que nunca faria, faço uma viagem com uma mala feita às pressas, uma viagem sozinha. Uma experiência tão inédita quanto transformadora. Volto e percebo que não precisei do remédio para

a falta de ar, percebo que não precisava mais do remédio para a falta. Ao respeitar o vazio, ao preservar a distância era possível respirar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Se analistas são formados, é para que haja sujeitos tais que, neles, o eu [moi] esteja ausente”

Jacques Lacan

Sabemos ser próprio das instituições cristãs a submissão ao Deus Pai todo-poderoso, que não deixa de ser um mestre que conduz o fiel como um pastor. Seria a psicanálise capaz de liberar essas ovelhas da inquisição pastoral? Como mostra Allouch (2010), há indícios de que a figura do psicanalista muitas vezes aparece associada à figura do bom pastor, e Lacan, possivelmente identificando esse deslizamento, acaba por dizer que o psicanalista é aquele que, como o santo, faz descaridade.

Ao apontar que o santo faz descaridade, Lacan faz duas indicações importantes: há algum ponto de aproximação entre o santo e o psicanalista, e há uma diferença entre o santo e o sacerdote. A partir disso vemos a presença de dois discursos opostos dentro do cristianismo, já que para a igreja a caridade é uma qualidade própria de seus fiéis. Ao levarmos a fundo essa distinção nos deparamos com a figura de dois Deuses diferentes e isto interessa à psicanálise porque nos mostra uma separação entre o Gozo do Outro e seu desejo, que acontece não apenas nas escrituras bíblicas, mas na operação do Nome-do-Pai.

Este trabalho, não fez outra coisa, a não ser tentar fazer essa distinção, primeiro com Freud, que cria o mito em que Deus é apresentado como o retorno do Pai (Totem). A morte do Pai comporta o retorno do religioso, bem como a transmissão da lei. E o superego, ligado ao vínculo infantil com o pai e a necessidade de ir além, a necessidade do luto desse laço, e da destituição dessa figura de Onipotência paterna, nos lança a uma outra relação com o pai. Relação que Lacan utiliza ao abrir a possibilidade de se usar o pai para se prescindir dele.

Levando a fundo a separação entre os dois deuses chegamos à distinção que interessa a Lacan em Pascal entre o deus dos filósofos e o deus de Abraão. O primeiro, mestre do saber teórico, é o Deus que se transfere para o analista, ou melhor, é dessa suposição de saber que o analisante reveste a figura do analista. O fim da análise pode ser pensado como a destituição dessa figura, a ponto de ser

possível pensar em um “ateísmo” no que se refere a esse Deus do saber teórico. Já o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, é sobre ele que o analista lança a sua aposta, nesse Deus que é puro acaso, puro Real.

O que podemos tirar como consequência dessa separação? Ao apontar o analista como o que faz descuriosidade, aquele que desanima o sujeito em sua procura de completude e plenitude e lança o sujeito ao jogo em que se perde antes de ganhar, Lacan, como afirma Allouch, situa a psicanálise em outro lugar - indicado por Foucault – em uma ética que consiste em se desprender de si mesmo. A psicanálise valeria dessa forma como “arte erótica” (ALLOUCH, 2010, p.58). Já que a experiência amorosa é propriamente perda de si e no sexo há uma derrota do subjetivo como tal, ali estamos desfeitos e perdidos.

Esse problema pastoral é eminentemente sério, pois se o sexo é ele mesmo esquecimento de si, perda de si, dissolução de si, carregando em seu vendaval toda possibilidade de inscrição e, portanto, de relembração, a oposição é radical: o sexo esquece Deus ao jogar no esquecimento de si aquele mesmo que não devia esquecer Deus (ALLOUCH, 2010, p.70).

Lacan nos lembra que o que é encarnado no cristianismo é literalmente a morte de Deus, e do amor a este Deus morto nos é dado um único mandamento “Amarás o próximo como a ti mesmo”. A interpretação desse mandamento é colocado como uma questão. Diante dele, pode-se entender que devo amar o outro como amo a mim. Então, como sei o que é bom para o outro, posso submetê-lo à minha vontade, portanto, o bem do outro está nesse momento identificado a si mesmo. Tal como Narciso que, diante ao reflexo, só pode amar a própria imagem. Esse seria o amor eclesiástico, e em nome dele podem ser realizadas as maiores barbáries, já que só posso amar aquele que é igual a mim.

O outro amor, que Julien chama de extático e que Allouch nomeia puro amor, dá uma outra interpretação a esse mandamento e o coloca em correspondência com a psicanálise. Nele, a interpretação que se dá ao mandamento único não está ligada à identificação, mas ao desconhecimento: amar o próximo é se aproximar do vazio, da alteridade inquietante que é o próprio

inconsciente. Temos aqui a experiência espiritual do impossível como dimensão do real. Essa experiência vai ao encontro da impossibilidade da relação sexual. Homem e mulher não são complementares. Há aqui uma dimensão que vai além da imagem do EU bidimensional do espelho, que faz possível reconhecer em si mesmo algo que nos espanta, uma capacidade de bem e de mal.

Esse amor para além do Bem, a respeito do qual Lacan, em Milão, pôde expressar com as palavras: “Se for essa a Tua vontade, dana-me” (apud Julien, 2010, p.62), é um amor que aceita não obter o amor de Deus, e não recusa o possível ódio de Deus, o que coloca em jogo o ato de fazer o luto de si. Esse amor estaria muito próximo à ética do desejo. E é nessa passagem do amor para o desejo que o erótico e pode ganhar um lugar. Allouch também faz essa articulação, na tentativa, ao que me parece, de encontrar um novo nome para o amor em sua articulação com o desejo, próximo ao amor puro dos santos, mas que não tem em seu horizonte a união. O que a psicanálise pode encontrar de novo – e que tem relação com o real do pai - é o lugar do sexual na lei do desejo.

O caminho trilhado neste trabalho, leva-me a perguntar sobre esse novo amor. Me parece que neste caso o desamparo ligado à necessidade de proteção de um Pai Onipotente não teria mais espaço, já que é o próprio furo no Outro que nos abre a possibilidade de realizar uma nova jogada. Mais distantes da ordem fálica (capitalista) que só se interessa pelo lucro, aqui só há uma aposta, com a certeza de que iremos perder antes de ganhar o que quer que seja.

Poderia a análise levar a um novo amor, distante da paixão pelo próprio reflexo, um amor que tem em seu caráter sua própria não obtenção e que pudesse jogar com seu próprio limite, permitindo assim uma experiência erótica, em que o sujeito não precisasse se esconder diante a relação com o outro e aceitasse a perda de si, que é a relação sexual?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, A. (2000). O discurso do capitalista e o mal estar da cultura. Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.berggasse19.psc.br/site/textos/outros-textos/> Acesso em: 3 Ago 2014.

ALLOUCH, J. ([2007] 2014). *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes e Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. (2010). *O sexo do mestre: o erotismo segundo Lacan*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

BADIOU, A. ROUDINESCO, E. (2012). *Jacques Lacan, passado, presente*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL.

BANDEIRA, M. (1990). *Estrela de Vida*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

BRAUNSTEIN, N. (2007). *Gozo*. Tradução de Monica Seincman. São Paulo: Editora Escuta.

COSENTINO, J. C. Juan (1996). "A concepção do sintoma em diferentes momentos da obra de Freud". Tradução: Paloma Vidal. Disponível em: <http://www.escolaletrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/artigos/letra1718/001.pdf> Acesso em 20/04/2014

DIDIER-WEILL, A. (1999). *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia das letras.

DOLTO, F. (2010). *A fé à luz da psicanálise*. Tradução de Marisa Rossetto. Campinas: Verus.

FOUCAULT, M. ([1982] 2004). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

FREUD, S. ([1895] 1987). *Projeto para uma psicologia científica*. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1906-1907] 1996). “Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen”. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago.

_____.([1907] 1987). “Ato obsessivo e práticas religiosas”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1910] 1987). “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1919] 1996) “O estranho”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1912-13] 1987). “Totem e Tabu”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1921] 1987). “Psicologia de grupo e análise do ego”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1927] 1987). “O futuro de uma ilusão”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1930] 1987). “O Mal-Estar na Civilização”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.

_____. ([1939] 1987). “Moisés e o monoteísmo: três ensaios”. Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, E. L.; MENG, H. (2001). *Cartas entre Freud e Pfister [1909 - 1939] um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Wondracek. K. H. K. e Junge D. Viçosa –MG: Editora Ultimato.

FUKS, B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GOLDENBERG, R. (2003). *Do amor louco e outros amores*. Instituto Langage, São Paulo.

HADDAD, G. (2012). *O pecado original da psicanálise. Lacan e a questão judaica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HATZFELD, M. (1998). "Lacan dans le pari de Pascal". *In: Essaim 2. Érès*, p. 95-117.

GUIMARÃES, B. A. (2008) *Artefilosofia*. Ouro Preto, n.5, p. 135-143.

JULIEN, P. (1996). *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([2008] 2010). *A Psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*. Tradução de Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LABERGE, J. Os deuses pertencem ao campo do real. Disponível em <<http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/art042.htm>>. Acesso em: 10 Ago 2014.

LACAN, J. ([1957-1958] 1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1959-1960] 1988). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1960] 1998). "À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo". *In: Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1960] 1998). "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano". *In: Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1960] 2005). "Discurso aos católicos". *In: O triunfo da Religião*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1960-1961] 1983). *O seminário, livro 8: A transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1962-1963] 2005). *O seminário, livro 10. A angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1963] 2005). *Nomes-do-pai*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

_____. ([1964] 1988). *O seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1964-1965). Problemas cruciais para a psicanálise. Seminário inédito, sessão de 27 de janeiro de 1965.

_____. ([1967] 2003). “O engano do Sujeito suposto saber”. In: *Outros Escritos*, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1969-1970] 1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1970] 2003). *Radiofonia*. In: *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1971-1972). *...ou pior*. Seminário inédito.

_____. ([1972-1973] 1985). *O Seminário, livro 20: Mais, Ainda*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1974] 2003). “Televisão”. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. ([1974] 1980). “La tercera”. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris* (pp. 159-186). Barcelona: Ediciones Petrel.

_____. (1975-1976). *Conférences et entretiens dans des Universités Nord-Américaines*. Silicet 6/7, Paris: Seuil.

POMMIER, G. ([1987] 1990). *O desenlace de uma análise*. Tradução de Cristina Rollo de Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

RINALDI, D. (1996). *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SANTA TERESA DE JESUS (2014). *Castelo Interior ou Moradas*. São Paulo: Paulus.

SÃO JOÃO DA CRUZ (1982). *Monte de Perfeição*. Obras Completas. Madrid: Ed. BAC.

SOLER, C. ([1993] 1995). *Variáveis do fim de análise*. Tradução de Angelina Harari. Campinas, SP: Papirus.

SOUSA, E. A. S. (2001) “Uma estética negativa em Freud”. In: A invenção da vida, arte e psicanálise. (Sousa, E. A. L. e Tessler, E. e Slavutzky, A. orgs.), Porto Alegre: Artes e Ofícios.

TEIXEIRA, A. (1999). *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

TENDLARZ, S. E. (2006). *Incidências na clínica das versões do nome-do-pai*. In:http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/artigo_02.htm) Acesso em: 10 Ago 2014.

YOGANANDA, P. (1971). *Paramahansa Yogananda: autobiografia de um yogue contemporâneo*. São Paulo: Summus Editorial.

ZIZEK, S. ([1990] 1992). *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2008a). *A monstruosidade de Cristo*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’água Editores.

_____. (2008b). “Não existe Grande Outro”. In: *Cult*, N.125, Junho/2008, ano 11, p.59-65.