

DO DEBATE SOBRE O ÉDIPO À DISSOLUÇÃO DO SUJEITO EM FOUCAULT E LACAN

Marlos Terêncio

Marlos Terêncio
Psicanalista
associado ao Corpo
Freudiano do Rio
de Janeiro, mestre
e doutorando em
Psicologia pela
Universidade
Federal de
Santa Catarina.
Especialista
em Psicologia
Jurídica pelo
Conselho Federal
de Psicologia.
Psicólogo do
Ministério Público
de Santa Catarina.

RESUMO: Este estudo discorre a respeito dos entendimentos sobre o sujeito e sua constituição a partir das obras de Michel Foucault e Jacques Lacan. Desnaturalizado, desessencializado, vazio, negatizado — seria esta a visão sobre o sujeito que Foucault e Lacan, cada qual a sua maneira, nos legam. Pretende-se trabalhar esse argumento na esteira de algumas interlocuções clássicas de Foucault com a psicanálise. Ter-se-á como fio condutor o debate em torno do complexo de Édipo e da possibilidade de sua superação no âmbito da psicanálise vista como método desconstrutivo de sentidos, principalmente a partir da “segunda clínica” lacaniana.

Palavras-chave: Foucault, Lacan, sujeito, sentidos, Édipo.

ABSTRACT: From the Oedipus complex debate to the dissolution of the subject and his senses according to Foucault and Lacan. This study concerns the understandings about the subject and his constitution in the works of Michel Foucault and Jacques Lacan. In spite of several approach differences, the legacies of Foucault and Lacan are similar in the fact that the subject is envisioned as empty, negative and without any essence or nature. This argument is developed through some classical foucaultian affirmations about psychoanalysis. The axis of the article is the Oedipus complex question and the possibility of its surpassing in psychoanalysis when seen as a method for the deconstruction of senses, especially from the advent of Lacan’s “second clinic”.

Keywords: Foucault, Lacan, subject, senses, Oedipus.

Este estudo pretende somar alguns argumentos em favor da ideia, já conhecida, de que Michel Foucault e Jacques Lacan tiveram mais proximidades que distanciamentos no que concerne à questão da subjetivação, entendida como processo de constituição do sujeito. Sabe-se que Foucault não desenvolve uma teorização sobre o sujeito, ele simplesmente trata de desconstruir qualquer naturalização ou essencialização da subjetividade — aliás, esse parece ser o método foucaultiano por excelência, muito inspirado na “filosofia à marteladas” de Friedrich Nietzsche. Já Lacan, esse sim, teoriza sobre o sujeito, mas não para colocar nele uma essência, um “ser”. A base do sujeito lacaniano é uma falta, uma negatividade. Desnaturalizado, desessencializado, vazio, negativizado — esse é, a nosso ver, o entendimento sobre o sujeito que Foucault e Lacan, cada qual a sua maneira, nos legam.

Pretende-se trabalhar esses argumentos na esteira de algumas interlocuções clássicas de Foucault com a psicanálise. Como bem lembra Santos (2004), essa interlocução não é, de forma alguma, unívoca. Evocar-se-á a menção bastante elogiosa da invenção freudiana em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1966/1987), em um primeiro momento, para em seguida aprofundar algumas das críticas mordazes de *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976/1997) e *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 1996). Ter-se-á como fio condutor o antigo debate em torno do complexo de Édipo e, na sequência, analisar-se-á a possibilidade de sua superação no âmbito da psicanálise vista como método desconstrutivo de sentidos postos, principalmente a partir da chamada “segunda clínica” lacaniana.

PSICANÁLISE COMO CONTRACIÊNCIA

Em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1966/1987), o entendimento de Foucault sobre a psicanálise parece bastante compatível com aquele defendido neste estudo. Nesta arqueologia das ciências humanas o autor vai classificar a invenção freudiana como uma “contraciência”, juntamente com a etnologia. Também mencionará uma terceira contraciência — a linguística, que, segundo o autor, oferece à psicanálise e à etnologia seu modelo formal. Ora, disso se depreende que seu foco é especificamente a etnologia de Lévi-Strauss e a psicanálise de Lacan. E porque são elas entendidas como contraciências? Em uma palavra: porque elas dissolvem o homem (FOUCAULT, 1987).

Como afirma PRADO FILHO (2005), Foucault nega o sujeito como centro do pensamento, como categoria *a-priori* e transcendental do conhecimento — justamente a figura do “homem” que é central à cultura ocidental desde o fim do século XVIII e que forma a base epistêmica das ciências humanas. Foucault anuncia que há, contudo, uma mutação do saber, e sua manifestação essencial

são as contradições, saberes que vão interrogar justamente “aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido” (FOUCAULT *apud* ERIBON, p.140).

Logo, para Foucault, ao menos neste momento de sua obra, a psicanálise vai na contracorrente das ciências humanas ao desfazer a suposta positividade do homem. Entendemos que a psicanálise de Freud e especialmente aquela relida por Lacan permanecem tendo esta orientação, mas as obras posteriores de Foucault não fomentam este entendimento.

Como já mencionado, a ênfase que Foucault dará à psicanálise em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976/1997) será de outra ordem. Há uma série de temáticas para as quais se dirigem suas críticas neste livro: o dispositivo de sexualidade, a chamada “hipótese repressiva”, o Complexo de Édipo, a psicanálise como prática confessional e a relação entre lei e desejo em Lacan.

Para Foucault, a interpretação psicanalítica da célebre tragédia de Sófocles funciona como um instrumento de poder, no sentido de reforçar o dispositivo de aliança, ou melhor, de recuperar o dispositivo de aliança no seio do dispositivo de sexualidade. A afirmação anterior demanda uma série de esclarecimentos preliminares.

O DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE E A HIPÓTESE REPRESSIVA

As análises históricas de Foucault circulam em torno da relação saber x poder x subjetividade, sendo os dois primeiros sempre da ordem da produção, ou seja, são processos políticos, enquanto a última é da ordem dos efeitos (PRADO FILHO, 2005). Especificamente em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976/1997), Foucault vai explicitar as bases históricas e os mecanismos de funcionamento do grande dispositivo de poder que se formou a partir do século XVII em torno da sexualidade. Este se organiza como uma

“grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder”. (FOUCAULT, 1976/1997, p.100)

O dispositivo de sexualidade instituiu o sexo como verdade maior sobre o indivíduo. E para que se efetive seu funcionamento, a incitação ao discurso é fundamental. Isto tem raízes na pastoral cristã e na prática de confissão instituída pela Igreja católica na Idade Média. Assim é que, o homem, desde o advento da pastoral cristã, estaria submetido ao imperativo de colocar em discurso tudo o que diz respeito a sua sexualidade.

A confissão sobre o sexo nasce no seio da religiosidade cristã, mas gradualmente migra para o campo das ciências humanas nascentes. Dessa monta, configura-se no Ocidente a *scientia sexualis*, na qual a confissão é central para a produção de saberes sobre o sexo. Mais precisamente, este discurso tem a tarefa de produzir verdades sobre o sexo, e isto tentando ajustar o antigo procedimento da confissão às regras da ciência.

Foucault (1997) delimita quatro estratégias globais de dominação, constituintes do dispositivo da sexualidade: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do corpo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer “perverso”. Nesse sentido, explica Santos (2004) que haveria “uma incitação institucional para se falar sobre o sexo: a medicina, a pedagogia, os tribunais, os psiquiatras, todos erigem a sexualidade como um importante objeto de pesquisa” (p.49).

Ao explicitar o dispositivo da sexualidade, Foucault desconstrói a chamada hipótese repressiva, segundo a qual a moral burguesa vitoriana teria reduzido a sexualidade ao silêncio. “A família teria confiscado a sexualidade e a colocado sob o jugo da função reprodutora, restringindo-se assim ao quarto dos pais” (SANTOS, 2004, p.47). A hipótese repressiva teve grande respaldo a partir das ideias de Freud e dos chamados freudomarxistas, como Wilhelm Reich e Herbert Marcuse.

Note-se que, para Foucault, não se trata de negar a existência da repressão, mas de mostrar que o foco na repressão desvia a atenção das instâncias produtivas do poder, nas quais o banimento da sexualidade é apenas uma faceta menor, pois, o que acontece, de fato, é uma intensa produção discursiva sobre o sexo. Nas palavras de Santos:

“Mais do que condenar a sexualidade a um ostracismo, os mecanismos polimorfos do poder o teriam convidado para um jogo de esconde-esconde. Afinal, será que a obrigação de escondê-lo não deveria ser entendida apenas como mais um aspecto do dever de confessá-lo?” (SANTOS, 2004, p.51)

Mas o próprio Foucault entende que a hipótese repressiva não é sustentada pela psicanálise lacaniana, a qual relaciona intrinsecamente a lei (interdição) ao desejo (FOUCAULT, 1976/1997). Não se trata mais, como na teoria de Freud, de afirmar que o desejo incestuoso seja anterior a sua interdição. Em Lacan, o sujeito do desejo surge a partir da interdição, de forma que não haveria desejo, nem sujeito, sem a lei. Essas asserções psicanalíticas também serão criticadas por Foucault, mas convém comentá-las adiante.

O DISPOSITIVO DE ALIANÇA E O PAPEL DA FAMÍLIA

Para Foucault, historicamente, o dispositivo de sexualidade é antecedido pelo dispositivo de aliança. Este não deixou de existir, apenas passou para segundo plano desde o surgimento do primeiro. O dispositivo de aliança tem como esteio o sangue, que rege as relações de matrimônio e da transmissão de bens pela via da herança.

O dispositivo de aliança tem a família como um dos focos a partir do qual o poder se exerce. Entre seus principais objetivos está o de reproduzir determinada trama de relações e manter a lei que as rege, ou melhor, o sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito. O dispositivo da aliança perde força com o advento do dispositivo da sexualidade, pois deixa de suportar com eficácia a estrutura política e os processos econômicos. Mas longe de ser abolido, ele continua agindo no interior do dispositivo da sexualidade por meio da família. Explica Foucault:

“Não se deve entender a família, em sua forma contemporânea, como uma estrutura social, econômica e política de aliança, que exclua a sexualidade ou pelo menos a refreie, atenuando tanto quanto possível e só retenha dela as funções úteis. Seu papel, ao contrário, é o de fixá-la e constituir seu suporte permanente.” (FOUCAULT, 1976/1997, p.102)

A família transporta, pois, a lei para o dispositivo de sexualidade. Ela se torna, a partir do século XVIII, um dos principais focos de incitação da sexualidade: se ela interdita a sexualidade infantil é apenas para determinar em torno de quais personagens o desejo deve circular.

ÉDIPO COMO INSTRUMENTO DE PODER

Com essa introdução colocam-se as bases da crítica foucaultiana à psicanálise. Esta é localizada como integrante do dispositivo de sexualidade. Por um lado, a psicanálise é vista como mais uma herdeira da prática confessional, atendendo a um imperativo de por tudo sobre o sexo em discurso e mantendo relações fixas de poder entre o confessor (analisante) e aquele que ouve (analista). Por outro lado, e mais importante, Foucault salienta ser a psicanálise produtora de um discurso que reafirma a família enquanto dispositivo de poder, colocando, como já mencionado, o dispositivo de aliança no seio do dispositivo de sexualidade. Explica ironicamente o filósofo francês:

“Não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei. Pais, não receeis levar vossos filhos à análise: ela lhes

ensinará que, de toda maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixéis demais de não serdes órfãos e de sempre encontrardes no fundo de vós mesmos, vossa Mãe-Objeto ou o signo soberano do Pai: é através deles que tendes acesso ao desejo.” (FOUCAULT, 1976/1997, p.106)

Obviamente toda a crítica acima circula em torno da importância atribuída pela psicanálise ao complexo de Édipo. Neste sentido, sabe-se que Foucault recolhe inspiração em *O anti-Édipo* (1972) de Gilles Deleuze e Félix Guattari, explicitamente expressa na segunda de suas conferências feitas no Brasil em 1973 e publicada em *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 1996). Deleuze, Guattari e também Foucault defendem que Édipo nada possui de verdade atemporal ou verdade de natureza, tendo a triangulação descrita por Freud, na verdade, a função de conter a disseminação do desejo, para que “permaneça no interior da família e se desenrole como um pequeno drama quase burguês entre o pai, a mãe e o filho” (FOUCAULT, 1996, p.29). Logo, Édipo seria um instrumento de poder, “uma certa maneira do poder médico e psicanalítico se exercer sobre o desejo e o inconsciente” (p.30).

É até possível entender que Foucault, ao promover uma interpretação política da tragédia de Sófocles nesta conferência, estaria na verdade demonstrando que Édipo pode ser interpretado de múltiplas formas — por exemplo, uma trama de poder e desconhecimento —, e não somente como a verdade do desejo humano e de seu inconsciente.

Ressalte-se que muitas dessas críticas foucaultianas à psicanálise permanecem sem resposta, como bem lembra o psicanalista Jean Allouch: “(...) houve a *História da sexualidade* e aí os analistas não responderam, o que é inimaginável. Diretamente, publicamente acusados, fizeram como a avestruz” (ALLOUCH *apud* LE VAGUERÈSE, 2000, s/p). É importante, pois, trazer ao debate algumas considerações psicanalíticas pois, se é certo que Freud jamais superou o modelo edípiano para sua psicanálise, o mesmo não se pode dizer de Lacan.

O complexo de Édipo pode ser destacado no pensamento lacaniano primeiramente como uma função simbólica, e posteriormente como um sonho de Freud que nada mais faz do que tamponar a inexistência de objeto último para o desejo humano. É importante explicar cada uma dessas afirmações, juntamente com suas implicações diretas para uma teorização lacaniana sobre o sujeito.

O COMPLEXO DE ÉDIPO COMO FUNÇÃO SIMBÓLICA E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Édipo para Lacan é uma função simbólica: “Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do Complexo de Édipo a não ser desta forma”

(LACAN, 1969-70/1992, p.105). Como lembra Valas (2001), a interdição do incesto é consubstancial às leis da linguagem. Isto é, na constituição do sujeito, o que está em jogo para Lacan, fundamentalmente, não é o drama triangular entre pai, mãe e criança, mas a intrusão da linguagem no campo da relação fusional que a criança tende a formar com um outro privilegiado, que usualmente chamados de mãe. A linguagem é o interditor, o pai simbólico, o que pouca relação tem com o pai real.

Consoante à teoria lacaniana do estádio do espelho (LACAN, 1949/1998), o eu (definido como *moi*, o que difere do sujeito do inconsciente, *je*) se constrói invariavelmente a partir de uma exterioridade: espelho da imagem devolvida pelo seu semelhante ou espelho concreto que projeta virtualmente sua própria imagem. E isto leva Lacan a uma conclusão fundamental, de que a identidade do sujeito, o seu “eu”, se constitui em um processo de desconhecimento ou desentendimento — *méconnaissance* —, o que induz pensar a formação egoica como uma alienação: sua inteireza e substancialidade nada mais são que ficções, miragens vindas do exterior, tão ilusórias como a própria imagem do espelho que lhe deu sua primeira base. A forma percebida pela criança na imagem especular “situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (LACAN, 1949/1998, p.98).

Entretanto, na teoria lacaniana entende-se que a formação imaginária do eu é apenas um primeiro passo na constituição da subjetividade. É a ascensão à simbolização que irá fundar o sujeito propriamente dito, o que se dá por meio da metáfora paterna.

Neste momento, contemporâneo do estádio do espelho, a criança dá seus primeiros passos para dentro do complexo de Édipo, cuja dinâmica é relida por Lacan, a partir de Freud, no *Seminário 5, As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999). Não tardará para que a relação simbiótica com a mãe seja balizada pela introdução de um terceiro termo, daquele que exerce a função de pai. O pai terá como função essencial introduzir uma lei, aquela da interdição do vínculo entre mãe e criança, sendo capital neste processo que a mãe, ela própria, privilegie o pai como objeto de desejo. Esse ato é uma castração simbólica, como esclarece Nasio: “A palavra paterna que encarna a lei simbólica consome, portanto, uma castração dupla: castrar o Outro materno de ter o falo e castrar a criança de ser o falo” (NASIO, 1997, p.37).

Em virtude da castração simbólica, a criança é convocada a perceber que não é o objeto único de desejo da mãe. Desta forma sua identificação fálica começa a vacilar, exatamente no sentido de, como diz Lacan (1957-58/1999) “ser ou não ser” o falo. O objeto de desejo da mãe está agora, pois, do lado do pai, que é suposto pela criança ter ou não ter o falo. Ela deverá abandonar a posição de

ser o falo materno ou mesmo de tê-lo, para buscá-lo lá onde ele está — junto ao pai. A dialética do ter convoca o jogo das identificações sexuais.

Fundamentalmente, o pai é uma função simbólica, e a internalização da lei de interdição do incesto corresponde à entrada da criança no mundo da linguagem. O pai é um significante que interdita, que se insere como terceiro mediador entre mãe e criança — o Nome-do-pai —, lançando-a para fora da completude fálica imaginária. A metáfora paterna indica que o desejo da mãe, tomado como significante (a parte material do signo linguístico), é substituído por outro significante — o Nome-do-Pai, de forma que o primeiro é recalcado (recalque originário).

Esta operação psíquica é a própria origem do processo de simbolização, resultando na constituição de um sujeito que é ao mesmo tempo dividido, pois o recalque originário é o próprio advento do inconsciente, e desejante, porque passa irremediavelmente a buscar, sem sucesso, a completude imaginária perdida.

O sujeito, porém, não domina a linguagem, na verdade ele é apenas efeito dela. Esta ideia é exposta por Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998) através de sua conhecida definição do sujeito: “Um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1960/1998, p.833). Como a propriedade fundamental do significante é só tomar sentido na relação com outro significante, nunca podendo ser fixado em um significado, isto quer dizer que o sujeito não tem concretude alguma, surgindo somente como efeito do constante deslizamento da cadeia significante que constitui o registro do simbólico.

O sujeito, que por definição é sujeito desejante, só surge como resultado do advento da ordem simbólica, e, se podemos falar desta como uma lei, trata-se da lei do significante. Entretanto, sabe-se que para Foucault a relação entre lei e desejo também era problemática. Ele estava ciente dela em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976/1997), quando denuncia que a psicanálise (e leia-se aqui a orientação lacaniana) bem pôde superar a hipótese repressiva sem, contudo, ultrapassar o modelo de poder vertical, interditor, característico de uma representação “monárquica” ou “jurídico-discursiva”. Para Foucault, é simplista a definição do poder como oposição binária entre dominantes e dominados. O poder está disseminado nas relações, é capilar, e sua denúncia objetiva fazer pensar ao mesmo tempo o sexo sem a lei e o poder sem o rei (ERIBON, 1996).

Foucault parece ter toda a razão em pensar “o poder sem o rei”, mas talvez Freud e Lacan contra-argumentassem que “sexo sem a lei”, se entendido como a esperança de um gozo absoluto, ilimitado, está na ordem da ilusão, ou melhor, do impossível. Sobre isso, o próprio mestre vienense já suspeitava haver “algo na natureza mesma da pulsão sexual desfavorável ao logro da satisfação plena” (FREUD, 1912/1998, p.182). E Lacan dirá, a propósito inclusive das façanhas

literárias de Sade, que: “todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição de moral, encontra obstáculos cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos os dias” (LACAN, 1959-60/1995, p.217).

O OBJETO (DESDE SEMPRE) PERDIDO DO DESEJO

A discussão sobre o Édipo deve continuar por esse caminho, especificamente na temática da pulsão. A teoria das pulsões, como escreveu Freud, é a própria mitologia da psicanálise (FREUD, 1932-33/1998). Ou seja, falar sobre pulsão é falar de um conceito, “de uma ficção teórica e não de uma entidade que possua realidade ontológica” (GARCIA-ROZA, 1986, p.12). A pulsão é também largamente indeterminada, qualificada por Freud como “um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o corporal” (FREUD, 1915/1998, p.117). Está, ela própria, fora da possibilidade de uma conceituação exata, de uma eficaz simbolização, e por isso se diz que pertence ao registro lacanianiano do Real. Sua mais fundamental importância consistiu em romper com a ideia de instinto aplicada ao âmbito humano.

Lacan, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1988), retomará essas ideias, destacando que a impossibilidade de satisfação pulsional não é contingente, mas estrutural, e que a pulsão nunca de fato atinge seu objeto: ela simplesmente o circunda, retornando ao ponto de origem para então iniciar um novo trajeto. Destaca Lacan: “Quanto ao objeto da pulsão, saiba-se que, na realidade, ele não tem nenhuma importância. É totalmente indiferente” (1964/1988, p.159). Se o objeto é indiferente, temos que a satisfação pulsional se dá simplesmente no tangenciamento do objeto.

Disso somos levados a concluir, com Jorge (2005a), que “no cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto” (p.139). Ao contrário de Freud, Lacan deu nome a essa falta e declarou que a mesma era sua única invenção teórica — trata-se do objeto *a*.

O objeto *a* é um objeto faltoso, perdido, que o sujeito busca incessantemente reencontrar. Ele não existe enquanto tal, é uma negatividade preenchível por qualquer objeto. Por esse motivo ele também é definido por Lacan não como objeto do desejo, mas como objeto causa do desejo, isto é, um objeto que funciona como verdadeiro motor da estrutura do desejo.

Isso quer dizer que quaisquer objetos do desejo humano não podem ser mais que tentativas frustradas de positividade de um cavo que é o objeto *a*. São, pois, facetas imaginárias e simbólicas deste. Mas é a dimensão real do objeto *a*, isto é, aquela que é impossível de simbolizar, sua configuração por excelência. No

seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1995), Lacan esforça-se em demonstrar que essa dimensão real do objeto *a* foi chamada por Freud de *das Ding*, a Coisa.

Uma forma de abordar *das Ding* é definindo-a como aquilo que falta em cada encontro do sujeito com um objeto suposto a satisfazê-lo. Por mais satisfatória que seja a experiência, sempre faltará algo, sempre falta alguma coisa. “A Outra coisa é, essencialmente, a Coisa” (LACAN, 1959-60/1995, p.149).

Logo, como explica Jorge (2005a), o sujeito pode reencontrar o objeto *a* via inúmeros substitutos em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários, porém, nesses reencontros, irá sempre se deparar com a Coisa perdida — encontros faltosos com o real.

Lacan vai mostrar que a Coisa, o objeto perdido, é na verdade objeto perdido desde sempre, isto é, seu caráter faltoso é um efeito do próprio processo de simbolização, é um efeito do significante. A Coisa nunca existiu. Se a palavra é, como explica Lacan, a morte da coisa, vale também dizer que a palavra cria a ilusão da existência dessa coisa que supostamente ela matou. Em *A ética da psicanálise* (1959-60/1995), Lacan compara o significante com a atividade do oleiro. Ao mesmo tempo em que cria as bordas do vaso, o oleiro cria o vazio central. De forma semelhante, é o próprio significante que cria o vazio, engendra a falta.

O IMPOSSÍVEL E O PROIBIDO

Mas de que forma o objeto perdido (desde sempre) do desejo se relaciona com o Édipo? De uma forma que fundamentalmente relativiza o Édipo dentro da psicanálise. Em *A ética da psicanálise*, Lacan explica que os psicanalistas confundiram *das Ding*, objeto perdido da estrutura, e a mãe, objeto do drama edipiano. A confusão, entretanto, não era gratuita, pois a mãe tende a ser o primeiro objeto que ocupa o lugar da Coisa. Jorge conclui:

“No entanto, confundir *das Ding* com o objeto materno significa substituir o âmbito do impossível pelo do proibido, isto é, significa fazer aquilo que bem se deveria chamar de uma leitura edipianizada da descoberta psicanalítica. Significa, outrossim, degradar o alcance da descoberta freudiana para um nível em que a psicologização imaginária obtém grandes vantagens, na medida em que torna-se possível conceber a direção do tratamento como a normatização do sujeito a partir do Édipo.” (JORGE, 2005a, p.143)

Logo, conforme salienta Santos (2004), a fixação freudiana no Édipo é contraditória com a própria psicanálise, com o fato de que o objeto da pulsão é indiferente. É neste sentido que Lacan declara em *O avesso da psicanálise*: “darei que o que nos propomos é a análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de

Freud” (LACAN, 1969-70/1992, p.110), e Forbes explica: “Nós sabemos como um sonho sutura aquilo que deveria ficar aberto; Freud não foi além do pai, nem na sua clínica, nem na sua instituição” (FORBES, 2006, p.8). Ou seja, com o Édipo, Freud tenta repertoriar o campo do impossível — pertencente, por definição, ao registro do real, do irrepresentável — com um mito circunscrito à ordem do proibido (simbólico-imaginário). Trata-se então de uma forma de sutura do real pelo campo do sentido, já que a psicanálise lacaniana vem demonstrar que o real, o não-sentido, é insuportável pelo sujeito, que tenta de toda forma costurá-lo com sentidos fixados imaginária e simbolicamente.

Desta forma, se o Édipo é localizável no psiquismo humano, é porque ele esconde com uma proibição uma constatação insuportável, de que não há tal objeto que seria o objeto do gozo absoluto. Jorge comenta:

“O tabu do incesto é o nome dado pela cultura ao impossível que está em jogo o tempo todo para a sexualidade humana; pode-se até mesmo supor que ele vem, por outro lado, amenizar o impacto traumático produzido pelo fato de simplesmente não haver tal objeto afirmando que há, sim, mas que é proibido.” (JORGE, 2005a, p.144)

E que dizer do sujeito frente a essas constatações? Se o sujeito não tem essência alguma, sendo um efeito da cadeia significante, cabe dizer que sua negatividade é a própria Coisa. Isto é, se o sujeito é composto de um constante deslizamento de representações simbólicas e imaginárias, esse deslizamento circula em torno de um cerne vazio — *Das Ding*. A Coisa é o que há de mais estranho e mais íntimo ao sujeito (VALAS, 2001).

Neste ponto também cabe questionar como fica a direção do tratamento psicanalítico em relação a essas constatações. É o que entendemos como uma direção desconstrutiva.

A DIREÇÃO DESCONSTRUTIVA DO TRATAMENTO PSICANALÍTICO

A questão da direção do tratamento já preocupava o próprio Freud. Em *Sobre a Psicoterapia* (1905/1998d), ele distingue dois caminhos terapêuticos diametralmente opostos, os quais batizou metaforicamente com uma classificação usada por Leonardo da Vinci no campo das artes — *per via di porre* e *per via di levare*. O objetivo do inventor da psicanálise era distinguir a diferença radical de direção no tratamento por sugestão (o tratamento hipnótico) e no tratamento psicanalítico:

“(…) a técnica sugestiva busca operar *per via di porre*; não se importa com a origem, a força e a significação dos sintomas patológicos, senão que deposita algo, a sugestão,

que, segundo se espera, será suficientemente poderosa para impedir a exteriorização da ideia patógena. A terapia analítica, em contrapartida, não quer agregar nem introduzir nada novo, senão subtrair, retirar, e com esse fim se preocupa com a gênese dos sintomas patológicos e a trama psíquica da ideia patógena, cuja eliminação se propõe como meta.” (FREUD, 1905/1998, p.250)

A dialética *via di porre* — *via di levare* é atualizada no debate psicanalítico contemporâneo pela questão da diferença entre psicanálise e psicoterapia. Para o analista Pierre Marie (MARIE, 2004), por exemplo, as psicoterapias atuam tão somente no nível da sugestão transferencial, acrescentando ao sujeito saberes e explicações — nada mais do que novos sentidos para seu sofrimento. Este seria também o caminho da religião (JORGE, 2005b). A psicanálise, por seu turno, entende que o sujeito já é o intérprete por excelência de seus sintomas, de forma que ele precisa não de novas explicações sobre seu sofrimento, mas de um deciframento que apenas explicita os sentidos que ele inconscientemente já construiu.

Neste caminho, a grande inovação proposta por Jacques Lacan foi demonstrar que também os sistemas psicanalíticos pós-freudianos tomaram equivocadamente a *via di porre*, pois a técnica da interpretação — maior instrumento do analista — foi transformada em pura construção de novos sentidos para o sintoma do paciente. Assim explica Mezan: “Na óptica lacaniana, os elementos que os outros analistas destacariam como alvo da interpretação pertencem ao registro do imaginário, enquanto a técnica analítica deveria visar ao simbólico — ou, no último Lacan, o ‘real da pulsão’” (MEZAN, 2002, p.192).

Se entendermos que o imaginário é o campo do sentido (JORGE, 2005b), concluiremos que toda interpretação atuando como explicação ou pedagógica fica somente no nível deste registro e, como tal, apenas acrescenta-se como nova camada do eu (*moi*, instância psíquica que, para Lacan, é uma bricolagem de ficções). A perspectiva lacaniana insurge-se contra este tipo de intervenção atuando principalmente no nível do significante (o simbólico), e justifica esta direção, fundamentalmente, porque concebe o funcionamento psíquico como algo feito para recobrir um vazio estrutural — a falta-a-ser. Logo, numa perspectiva lacaniana: “o trabalho da análise não pode ser o de acrescentar a essa série de recobrimentos mais aqueles que resultariam da interpretação, mas sim realizar a tarefa oposta: revelar o vazio que se oculta no fundo da alma humana” (MEZAN, 2002, p.193).

Nessa esteira, o processo analítico pode ser descrito como o desmantelamento progressivo das camadas imaginárias do Eu para possibilitar a aproximação de seu próprio cerne, onde o sujeito passa a experimentar sua radical falta a ser. Nasio conclui a explicação:

“Isso quer dizer que o seu ser é uma falta, que seu verdadeiro ser na análise não é ele, o seu Eu: é o que jaz no Eu. O que jaz no centro do Eu é uma falta. É um ponto fundamental, enigmático. É um ponto central, aquele que chamamos habitualmente, na terminologia lacaniana, de objeto *a* ou objeto do Gozo.” (NASIO, 1999, p.18)

Essa vetorização da análise lacaniana para a dessubjetivação do paciente — *via di levare*, assumiu dois grandes momentos em sua obra. O primeiro deles é chamado de clínica do significante — referência a uma primazia do simbólico no trabalho analítico. Entre outras importantes características, nesta clínica “o final da análise seria um acréscimo de saber sobre o não sabido, o ‘inconsciente’, e a sua verdade lógica” (FORBES, 2005, p.9). Neste momento fala-se de um acréscimo de saber, por mais que a interpretação analítica não atue no registro do imaginário.

Já a segunda clínica — chamada clínica do real, do ato ou borromeana — dá primazia ao real, ou seja, dá espaço e importância àquilo que insiste no sujeito além das tentativas da ordenação simbólica. Como explica Forbes, o objetivo agora não é saber mais, mas ao contrário, Lacan sustenta que: “o que se trata é o limite do saber, e não o seu acréscimo, e que o final da análise está do lado do saber fazer (*savoir faire*) com o não sabido, com o inconsciente, e não do lado do fazer saber (*faire savoir*) a seu respeito” (FORBES, 2005, p.9).

Entra em jogo, nesta fase, a invenção lacaniana do *forçage*, correspondente a um modo de intervenção na clínica que pretende cortar a corrente infindável de sentidos à qual o neurótico se prende para, com isso, defrontá-lo com o sem-sentido da vida. Seria este o caso de quebrar o equilíbrio adaptativo do neurótico servindo-se de “efeitos de sentido” gerados por recursos linguageiros — ou seja, por meio de certa força ou violência, usar a linguagem “contra” a própria linguagem (REMOR & WEINZIERL, 2008).

A questão do sentido e seus efeitos é fundamental para o entendimento destes dois momentos lacanianos. A primeira clínica, ao enfatizar a interpretação, buscava sempre a existência de outro sentido por trás do que o paciente conscientemente intencionava dizer. Já a segunda clínica enfatiza o limite do saber, da interpretação. Este limite é o próprio real, o fora-do-sentido, que é experimentado pelo sujeito como um vazio, uma falta em seu ser.

A SEGUNDA CLÍNICA LACANIANA E A SUPERAÇÃO DO COMPLEXO DE ÉDIPO

Segundo Leite (2001), a primeira clínica de Lacan envolve uma psicopatologia estrutural, tendo por principal referência o envoltório formal do sintoma. É um modelo que privilegia as categorias clássicas da psiquiatria — neurose, psicose

e perversão — sob a modalidade da oposição. Isto porque a ordenação desta clínica envolve a oposição entre existência ou ausência da função paterna, o significante Nome-do-pai: instaurado nos caminhos do complexo de Édipo e responsável pela assunção da criança à posição de sujeito no mundo da cultura. Havendo Nome-do-pai, estamos no campo da neurose e da perversão. Em não havendo, ou melhor, estando o Nome-do-pai foracluído, falamos em psicose. Por esse motivo, a clínica estrutural é descontinuísta e categorial.

Por seu turno, a segunda clínica não faz referência às categorias nosológicas da psicopatologia psiquiátrica. Ela se funda no fato de ser o sujeito consequência da relação entre os registros do Simbólico, do Imaginário e do Real, o que se dá segundo as propriedades topológicas de uma figura — o nó borromeano. O que importa nesta clínica são os tipos de amarrações entre RSI: a amarração pode não existir, ou, por outro lado, existir mas não ser borromeana.

É que a amarração borromeana dos três registros vai demandar igualmente um quarto nó: “Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano” (LACAN, 1975-76/2007, p.21). Esse quarto nó foi chamado por Lacan, sucessivamente ao longo de seu ensino, de ‘realidade psíquica’, ‘complexo de Édipo’, ‘função paterna’ e, finalmente, ‘sinthoma’. “A configuração (...) esquematiza o imaginário, o simbólico e o real como separados uns dos outros. Vocês têm a possibilidade de ligá-los. Com o quê? Com o sinthoma, o quarto” (LACAN, 2007, p.21).

Chama a atenção, nesta clínica, a possibilidade da superação da formalização do complexo de Édipo, pois a função paterna passa a ser vista como um tipo, entre outros possíveis, de amarração entre os nós.

Isso ficou patente com a análise lacaniana a respeito do renomado escritor irlandês James Joyce: para Lacan, ele poderia ser um caso de psicose não desencadeada. Não haveria em Joyce a função paterna (o Nome-do-pai foi foracluído), contudo, sua própria obra teria sido capaz de fazer suplência a essa falta, sendo, precisamente por isso, chamada por Lacan de seu *Sinthoma*. Ou seja, Lacan afirma que o *Sinthoma* pode equivaler ao Nome-do-pai.

Não existe mais, pois, nesta clínica, uma oposição estanque entre presença ou ausência do Nome-do-pai, pois o que importa são as maneiras muito individuais em que cada sujeito pode fazer-lhe suplência por meio do *sinthoma*. Nesse sentido, Leite conclui que “se a primeira clínica de Lacan foi chamada de estruturalista, descontinuísta e categorial, em contrapartida, esta outra clínica seria elástica, gradual e não-classificatória” (LEITE, 2001, p.37).

Ademais, na segunda clínica pluraliza-se o Nome-do-pai: para cada sujeito, há algo que faz sua função, o que também quer dizer que há algo de foracluído em cada um. Nem mesmo o Édipo como operador estrutural universal escapa dessa concepção.

Em *O Seminário 22*, RSI (1974-75), Lacan se refere ao Nome-do-pai não mais apenas no simbólico, mas também no real e no imaginário. Enfatiza o aspecto funcional do mesmo, como um elemento que cria um enlaçamento do sujeito com o mundo. É a partir daí que, já no *Seminário 23*, *O sinthoma* (LACAN, 1975-76), o Nome-do-pai vai equivaler ao sinthoma: “em suma, o pai é um sintoma, ou um sinthoma, se quiserem” (LACAN, 2007, p.21).

Ficamos, pois, levados a concluir que a incidência das neuroses e psicoses clássicas — referidas ao Édipo e à presença/ausência do Nome-do-pai único — está dentro de um contexto cultural preciso da modernidade, sendo sua ocorrência no mundo contemporâneo cada vez menor, dando lugar, paulatinamente, a formas de subjetivação que não permitem os mesmos critérios de classificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando as críticas foucaultianas em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976/1997), acredito ter enumerado argumentos suficientes para demonstrar que a psicanálise, com Lacan, vai muito além do Édipo, tornando-se injusto afirmá-la como simples sexualizadora do dispositivo de aliança. Além disso, se é indubitável que ela tem bases no dispositivo de sexualidade, deve-se fazer-lhe justiça e demarcar que esta práxis não serve, como outros saberes modernos, à reprodução das relações de poder do dispositivo: ao contrário do poder médico e psiquiátrico, cada vez maiores, o poder do analista é um poder de semblante, “sujeito-suposto-saber” destinado a cair, tornar-se resto, ao cabo de uma análise.

Por outro lado, percebe-se que há, em Foucault, uma forte preocupação em denunciar a psicanálise, principalmente por meio do Édipo, como possível prática de normalização do sujeito e de sua sexualidade. Acreditamos que a história demonstrou e demonstra, ainda hoje, que determinadas leituras da invenção freudiana podem, de fato, constituir-se em práxis de normalização e adaptação à ordem social. Assim, a crítica é bem-vinda como um alerta constante ao nosso ofício e permite entendermos um dos sentidos da conhecida declaração de Jean Allouch: “a posição da psicanálise, digo, será foucaultiana ou a psicanálise não será mais” (ALLOUCH, 1998, p.169).

Também com base em todo o exposto, retomamos o primeiro parágrafo deste estudo para afirmar que há aproximações possíveis entre o pensamento de Foucault e Lacan no que tange ao processo de subjetivação. Como destaca Eribon (1996), ambos os autores denunciam a falácia de um conceito de sujeito como categoria transcendental, demonstrando, ao contrário, a dependência do sujeito. É esta, aliás, a importância de Lacan para Foucault: “Nós descobríamos que era preciso procurar libertar tudo aquilo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome “eu” (je)” (FOUCAULT, 1999, p.298). E Lacan

destacará que seu ensino não trata da negação do sujeito, mas da dependência do sujeito, dependência em relação ao significante (ERIBON, 1996, p.150).

Como já se afirmou, não existe em Foucault uma teoria do sujeito, e a subjetividade para ele não é da ordem das essências — nem mesmo substância ou instância. Considerando o sujeito como efeito do deslizamento significante, entendemos que as concepções de Lacan têm compatibilidades com a ideia acima, ainda que cada um destes pensadores desenvolvam-na em âmbitos diferenciados. Lacan teoriza sobre o sujeito, e a psicanálise trabalha fundamentalmente com a cisão introduzida no psiquismo pela linguagem que produz o humano. Já para Foucault, os modos de subjetivação aparecem e se desenvolvem como práticas de si que vigoram dentro de práticas discursivas (saberes) e práticas de poder. Em outros termos, para o autor, a subjetividade é “um enunciado histórico e refere-se a toda uma multiplicidade de práticas sociais e políticas” (PRADO FILHO, 2005, p.44).

Não obstante, sabe-se que esta crítica foucaultiana de todos os essencialismos e naturalismos ainda atinge a psicanálise ao denunciar que o próprio sujeito de desejo seria uma invenção da história (FOUCAULT, 1984). Por outro lado, como a psicanálise entende que o desejo é consequência do advento da linguagem no campo do sujeito, os psicanalistas poderiam responder à crítica perguntando ironicamente em que momento da história o sujeito esteve fora da ordem simbólica.

Divergências (indissolúveis) à parte, este estudo tentou demonstrar que o pensamento de Foucault e Lacan dissolvem o homem, pois desconstroem, cada qual em seu âmbito, o sujeito cognoscente e transcendental da modernidade, e isso com um arsenal construído na própria modernidade. Mais do que isso, cada qual criou métodos de explicitação e dissolução de sentidos de forma que o tema da interpretação é tratado com muito cuidado: por um lado, as análises históricas de Foucault não podem ser consideradas interpretações, pois visam antes a desvelar sentidos e dispositivos de produção de sentido em cada época. E do outro vértice, a interpretação psicanalítica também não é hermenêutica que cria sentidos, pois que, como visto, o grande intérprete em questão é o eu (*moi*) do analisante, sendo a meta da análise não acrescentar, senão antes dissolver os sentidos que o constituem, confrontando o sujeito ao vazio estrutural de seu ser e à ausência de objeto último para seu desejo.

Recebido em 27/4/2010. Aprovado em 5/10/2010.

REFERÊNCIAS

- ALLOUCH, J. (1998) *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Litoral.
- ERIBON, D. (1996) "A dependência do sujeito (Foucault e Lacan)", in Michel Foucault e seus contemporâneos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FORBES, J. (2006) *A psicanálise além do Édipo - parte II*. Disponível em: <http://jorgeforbes.com.br/index.php?id=104>. Acesso em 20/04/2010.
- _____. (2005) Jacques Marie Émile Lacan: o analista do futuro. *Viver mente & cérebro*, São Paulo: Segmento Duetto Editorial. (Coleção Memória da Psicanálise, n.4)
- FOUCAULT, M. (1966/1987) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1976/1997) *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1984) *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1996) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed.
- _____. (1999) "Lacan, o 'libertador' da psicanálise" in *Ditos e escritos*, v.I. Rio de Janeiro: Forense/Universitária.
- FREUD, S. (1998) *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1905) "Sobre psicoterapia", v.VII, p.250.
- (1912) "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)", v.XI, p.182.
- (1915) "Pulsiones y destinos de pulsión", v.XIV, p.117.
- (1932-33) "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional", v.XXII, p.88.
- GARCIA-ROZA, L.A. (1986) "Sobre o conceito de pulsão / Pulsão e repetição", in *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- JORGE, M.A.C. (2005a) *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2005b) *As quatro dimensões do despertar: sonho, fantasia, delírio, ilusão. Ágora — Estudos em Teoria Psicanalítica*, v.8, n.2. Rio de Janeiro: UFRJ, p.275-289.
- LACAN, J. (1949/1998) "O estádio do espelho como formador da função do eu", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1957-58/1999) *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1959-60/1995) *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1964/1998) *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1966/1998) "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1969-70/1992) *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1974-75). *O seminário 22 - RSI*. Inédito.

- LACAN, J. (1975-76/2007) *Seminário 23: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LE VAGUERÈSE, L. (2000) *Entretien avec Jean Allouch*. Disponível em: <http://www.jeanallouch.com/document/95/2000-entretien-avec-laurent-le-vaguerese.html>. Acesso em 20/04/2010.
- LEITE, M. P. S. (2001) Diagnóstico, psicopatologia e psicanálise de orientação lacaniana. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano IV, n.2. São Paulo: Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, p.29-40.
- MARIE, P. (2004) *Psychanalyse, psychothérapie: quelles différences?* Paris: Flammarion.
- MEZAN, R. (2002) “Cem anos de interpretação”, in *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NASIO, J-D. (1997) *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . (1999) *Como trabalha um psicanalista?* Rio de Janeiro: Zahar.
- PRADO FILHO, K. (2005) “Uma história crítica da subjetividade no pensamento de Michel Foucault”, in FALCÃO, L.F. & SOUZA, P. Michel Foucault: perspectivas. Rio de Janeiro: Achiamé.
- REMOR, C.A.M. & WEINZIERL, G. (2008) Efeito de sentido. *Revista de Ciências Humanas*, v.42, n.1 e 2. Florianópolis: EDUFSC, p.217-226.
- SANTOS, A.A.L. (2004) “Foucault e a Psicanálise, um diálogo com Freud e Lacan”, in PASSOS, I. F. & BELO, F. *Na companhia de Foucault: 20 anos de ausência*. Belo Horizonte: Fale/UFMG.
- VALAS, P. (2001) *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Marlos Terêncio
marlosgt@gmail.com