

10,80

JACQUES LACAN

O MITO INDIVIDUAL DO NEURÓTICO

tradução

BRIGITTE CARDOSO E CUNHA
FERNANDA BERNARDO
MARGARIDA MEDEIROS
TITO CARDOSO E CUNHA

© Assírio e Alvim
Cooperativa Editora e Livreira, SCARL
Rua Passos Manuel, 67-B — 1100 Lisboa (1980)

Ilustração da capa: «A Cidade Encantada»
de Palle Nielsen (1953)

Arranjo gráfico de Manuel Rosa

Pelas bandas da psicanálise/2
Edição 124

Este livro foi composto e impresso na
Gráfica Boa Nova



PELAS BANDAS DA PSICANÁLISE/2

PREFÁCIO

por
Tito Cardoso e Cunha

Do mito colectivo ao mito individual

«Na civilização mecânica,
não há mais lugar para o tempo mítico,
senão no próprio homem».

Lévi-Strauss,
Anthropologie structurale, pág. 255

O texto que hoje apresentamos ao leitor português foi durante muitos anos desconhecido do grande público. Só recentemente, em Setembro de 1978, dele se publicou uma versão corrigida por J. Alain Miller. Por ela guiámos a nossa versão portuguesa depois de inicialmente o termos feito pela versão anterior a que Jacques Lacan fazia referência, em 1966, nos *Écrits* (p. 72, n. 1), nos seguintes termos: «Aí produzimos (no Collège philosophique de Jean Wahl) entre outros um **mito individual do neurótico**, "initium" de uma referência estruturalista em forma (o primeiro texto de Claude Lévi-Strauss sobre o mito). O texto policopiado, que veio a público não corrigido por nós, fará fé para ser ulteriormente retomado».

As diferenças são substanciais entre as duas versões e a tradução que aqui apresentamos corresponde inteiramente à versão corrigida (embora não pelo autor) e publicada na revista «Ornicar?», próxima da Escola Freudiana de Paris.

A importância do «mito individual do neurótico» na obra de Lacan e no aparecimento do estruturalismo psicanalítico está desde já patente na nota dos *Écrits* que acabamos de citar e onde o autor se lhe refere, precisamente como «o initium de uma referência estruturalista em forma» referência que, muito explicitamente, se reenvia para «o primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito».

Ora, o primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito data de 1949 e intitula-se «A eficácia simbólica» (1). Não se trata ainda da análise estrutural dos mitos, como será o caso em 1955 com «A estrutura dos mitos» (2), mas é precisamente aí que Lévi-Strauss forja a expressão «mito individual» ao fazer uma comparação entre a função terapêutica do mito e a psicanálise.

A relação com Lévi-Strauss é pois essencial para se situar e compreender a obra de Lacan e o presente texto em particular. Nesta relação o problema do mito e da sua interpretação desempenha um papel primordial.

(1) Forma actualmente o cap. X da *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1958, pp. 205-226. Um outro texto do mesmo ano, «o feiticeiro e a sua magia», aborda também a mesma problemática. Cf. id. pp. 183-203, cap. IX.

(2) Op. cit., cap. XI, pp. 227-255.

No artigo atrás referido, Lévi-Strauss conta-nos um caso de cura xamanística entre os índios Cuna do Panamá. Para ajudar a um parto difícil o xaman socorre-se de um longo canto de encantamento que é fundamentalmente uma narração mítica onde se explica e resolve o sofrimento da paciente: esta «sofre porque perdeu o seu duplo espiritual, ou mais exactamente um dos duplos particulares cujo conjunto constitui a sua força vital..., o xaman, assistido pelos seus espíritos protectores (nuchu), empreende uma viagem no mundo sobrenatural para arrancar o duplo ao génio mau (Muu) que o capturou, e, restituindo-o à sua proprietária, assegura a sua cura» (3). Durante a viagem, o xaman e os «nuchu» percorrem o «caminho de Muu» que representa, literalmente, a vagina e o útero da mulher grávida, enfrentando, nas suas profundezas, o combate libertador. Para além do mito nada mais intervém na cura. Como diz Lévi-Strauss, «o canto constitui uma **manipulação psicológica** do órgão doente, e é dessa manipulação que a cura é esperada» (4).

(3) Id. p. 207.

(4) Id. p. 211. E acrescenta ainda, na pág. 213: «Tudo se passa como se o oficiante tentasse levar um paciente, cuja atenção do real está sem dúvida diminuída — e a sensibilidade exarcebada — pelo sofrimento, a reviver de maneira muito precisa e intensa uma situação inicial, e aperceber-lhe mentalmente os mais ínfimos detalhes. Com efeito, esta situação introduz uma série de acontecimentos de que o corpo, e os órgãos internos

As **representações** míticas evocadas pelo canto provocam uma modificação nas **funções orgânicas** que vai no sentido daquilo mesmo que o mito descreve: o levantamento dos obstáculos e o desenrolar normal do parto⁽⁵⁾. Como diz Lévi-Strauss, «é a **eficácia simbólica** que garante a harmonia do **paralelismo** entre mito e operação»⁽⁶⁾. Eficácia simbólica que reside fundamentalmente na verbalização, operada pelo mito, de afectos anteriormente incompreensíveis porque desintegrados de um sistema e agora englobados num conjunto cultural estruturante de toda uma sociedade a que a paciente pertence.

É claro que, observa Lévi-Strauss, a eficácia simbólica funciona porque o paciente acredita no seu mito social. Nas nossas sociedades, o discurso científico, só por si, não nos curaria, mas é porque ele funciona numa relação exterior de causa a efeito enquanto que no discurso mítico o que se passa é uma relação, interior ao espírito, «do símbolo (entes míticos) à coisa simbolizada (a doença), ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de **significante** a **significado**»⁽⁷⁾. Ora, precisamente, este tipo de passagem à expressão verbal, resolutive de um conflito de outro modo incontrolável, foi descrito por Freud com o nome de **ab-reacção**. Escrevia ele, já em 1895: «é na linguagem que o homem encontra um

da paciente constituirão o teatro suposto. Vai-se pois passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao mundo interior».

Lévi-Strauss,

⁽⁵⁾ Cf. op. cit. p. 218 e sgg.

⁽⁶⁾ Id. p. 222.

⁽⁷⁾ Id. p. 218.

substituto para o acto, substituto graças ao qual o afecto pode ser **ab-reagido** quase da mesma maneira»⁽⁸⁾.

É assim que Lévi-Strauss aproxima a figura do xaman da do psicanalista forjando a expressão «mito individual» que Lacan depois utilizou. Diz ele: «O paciente atingido de neurose liquida um **mito individual** opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira identificando-se a um xaman miticamente transposto»⁽⁹⁾. E leva mais longe ainda a comparação entre os dois personagens e o respectivo processo de cura, mostrando como, em ambos os casos, se trata de constituir um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Num caso (psicanálise) trata-se de um mito que o indivíduo deve construir a partir de elementos fornecidos pela sua história pessoal, enquanto que no outro é um mito social que o paciente aceita do exterior. Para além de que, num caso o paciente fala e o psicanalista escuta (uma vez que é o paciente que constroi o seu próprio mito), en-

⁽⁸⁾ Citado in Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris, Puf, 1971, p. 1. No texto «O feiticeiro e a sua magia», o próprio Lévi-Strauss se refere ao conceito freudiano de «ab-reacção» nos seguintes termos: «É sabido que a psicanálise chama ab-reacção a esse momento decisivo da cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem da sua perturbação, antes de a superar definitivamente. Neste sentido o xaman é um ab-reactor profissional». *Anthropologie structurale*, p. 199.

⁽⁹⁾ Id. p. 219.

um papel de relevo. É precisamente a propósito dos «complexos» que Lévi-Strauss emprega a expressão «mito individual». Diz ele «...e os complexos, esses **mitos individuais**, reduzem-se também a alguns tipos simples, moldes onde se vem prender a fluída multiplicidade dos casos»⁽¹⁹⁾.

O complexo de Édipo, aliás, é particularmente significativo deste ponto de vista. Ponto de encontro onde se entrecruzam três dimensões: um mito social, mas também um mito «familiar», digamos assim, e um mito individual; e deste ponto de vista, fundamental na constituição humana do sujeito. Nela encontramos a estrutura formal vazia, isto é um conjunto de elementos que mantêm entre si um certo tipo de relações, independentemente da natureza desses elementos; muitos indivíduos diferentes podem preencher qualquer dos elementos (pai, mãe, filho), assim como o elemento «pai» pode ser, numa cultura, ocupado pelo progenitor biológico mas noutra pelo irmão da mãe, por exemplo.

Com tudo isto não se pretende afirmar que o mito social e o mito individual são uma e a mesma coisa. Eles distinguem-se obviamente, mas veremos adiante como.

O mito de Édipo trata-o Freud nos termos daquilo a que ele chama «complexo». Ora, os «complexos» são, como já atrás referimos, na expressão de Lévi-Strauss, «mitos individuais».

Como se passa, então, do funcionamento colectivo do mito de Édipo entre os gregos, ao funciona-

⁽¹⁹⁾ Id. p. 225.

mento individual do «complexo de Édipo» no homem moderno?

A questão é certamente complexa e tem a ver com a distância que vai de uma sociedade «fria»⁽²⁰⁾, produtora de mitos, animada ainda de uma eficácia simbólica assente em crenças comuns e estruturantes da totalidade cultural que cada uma é, e por outro lado, as nossas sociedades «quentes», históricas⁽²¹⁾, de mutação acelerada, civilização mecânica onde «não há mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem»⁽²²⁾.

Qual é, então, a natureza desse «tempo mítico» que hoje perdura apenas no homem e não mais nas sociedades? A estrutura do «tempo mítico» é, com efeito, complexa, porque dupla. Isto é, se o mito existe essencialmente na linguagem, há que distinguir nele, tal como nesta, dois níveis: enquanto a língua se situa num tempo reversível, a palavra situa-se num tempo irreversível⁽²³⁾. Ora, precisamente, o mito define-se por um sistema temporal que combina

⁽²⁰⁾ Sociedades «frias» são, para Lévi-Strauss, as sociedades selvagens cujo esforço fundamental de sobrevivência insiste na imutabilidade da sua estrutura assim como na prevalência do colectivo sobre o individual.

⁽²¹⁾ A história é, segundo Lévi-Strauss, algo que só em certas sociedades se encontra: «a história era uma categoria interior a certas sociedades, um modo segundo o qual as sociedades hierarquizadas se apreendem a si próprias, e não um meio no seio do qual todos os grupos humanos se situariam da mesma maneira.» Cf. J. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Paris, UGE, p. 71.

⁽²²⁾ É daí, acrescenta Lévi-Strauss, que «essa forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira os seus caracteres particulares...». in *Anthropologie structurale*, p. 255.

⁽²³⁾ Cf. op. cit. p. 230.

as propriedades do tempo reversível e do tempo irreversível. Isto é, no dizer de Lévi-Strauss: «Um mito refere-se sempre a acontecimentos passados... Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que esses acontecimentos, supostos realizarem-se num momento do tempo, formam também estrutura permanente.» (24).

O tempo do mito é reversível porque está sempre presente, mas cada vivência mítica particular é irreversível no tempo porque individual. E isto é válido tanto para o mito colectivo como para o mito individual. A psicanálise, cujo processo de cura se pode dizer que assenta na «procura do tempo perdido», mostra como o mito (complexo) de Édipo é a-temporal na sua estrutura formal, mas irreversível no seu conteúdo pessoal histórico.

O que é que vai diferenciar, então, o mito individual do mito colectivo (já vimos o que lhes é comum e que permite falar, em ambos os casos, de mito)? São sobretudo razões de ordem histórica que explicam a individualização da narrativa mítica pelo desaparecimento da crença colectiva no material mítico (25).

É sobretudo no domínio da história da arte que Lévi-Strauss aborda a questão referindo-a à transformação do estatuto social do artista. É com efeito no Renascimento (26) que se assiste, no domínio da

(24) Id. p. 231.

(25) Cf. J. G. Merquior, *A estética de Lévi-Strauss*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. p. 45.

(26) Não será certamente por acaso que o próprio Freud privilegiará este período nos seus estudos de Psicanálise aplicada: Miguel Ângelo, Leonardo da Vinci. Sobre Lévi-Strauss, cf. Charbonnier, *Entretiens...*, p. 70 e sgg.

arte, a uma ruptura fundamental que de algum modo recobre a diferença entre arte primitiva e arte não-primitiva. Essa diferença assenta em dois acontecimentos que então se podem observar (27): uma «individualização da produção artística» e o consequente enfraquecimento da função semântica da obra. Isto é, quanto mais a produção artística se individualiza, exprimindo cada vez mais e apenas uma «mitopoética individual» (28), tanto mais se esbate a «função significativa da obra», tornando-se esta cada vez mais figurativa ou representativa. Com efeito, nas sociedades primitivas onde uma «mitopoética social» está ainda actuante, e até pelas dificuldades técnicas de execução perante a resistência dos materiais e as carências tecnológicas para a vencer, o artista «não pode ou não quer reproduzir integralmente o seu modelo, e encontra-se assim constrangido a significá-lo. Em vez de ser representativa a arte aparece assim como um sistema de signos.» (29).

No entanto esta «individualização da produção artística» tem mais a ver com o espectador/consumidor do que com o artista. Com efeito, a individualização do artista/produtor podemos encontrá-la em sociedades primitivas, agora o desfrutamento dessa

(27) E não só. Lévi-Strauss aponta também, como semelhante, a arte grega do séc. V.

(28) A expressão é de J. G. Merquior, op. cit., p. 45.

(29) Lévi-Strauss in Charbonnier, op. cit. p. 72. Cf. ainda p. 73: «É na medida em que o elemento de individualização se introduz na produção artística que, necessariamente e automaticamente, a função semântica da obra tende a desaparecer em favor de uma aproximação cada vez maior do modelo, que se procura imitar e não já somente significar.»

obra é que deixou de ser social/colectivo para passar a ser individual. Isto acontece em sociedades (como é o caso do Renascimento europeu) onde a arte «se torna em parte reservada a uma minoria que nela procura um instrumento ou um meio de gozo íntimo, muito mais do que aquilo que foi nas sociedades a que chamamos primitivas, e que o é ainda em algumas delas, quer dizer, um sistema de comunicação funcionando à escala do grupo» (30).

Temos pois que esta «individualização da produção artística» é sobretudo encarada por Lévi-Strauss, do ponto de vista da sua finalidade, como «gozo íntimo» do «cliente» (a palavra é de Lévi-Strauss, op. cit. p. 72). É a integração da arte e da sua produção numa relação mercantil própria do Modo de Produção Capitalista (MPC).

A obra de arte com efeito passa a ser produzida como mercadoria e esse fenómeno, na Renascença Italiana, pressagia ou significa já o advento do MP capitalista, base da «civilização mecânica.» É disso também expressão a concomitante acentuação da representatividade na arte, do seu carácter mimético e figurativo a que Lévi-Strauss se refere como «possessividade em relação ao objecto» (31), acrescentando: «É nessa exigência ávida, nessa ambição de capturar o objecto em benefício do proprietário ou mesmo do espectador que me parece residir

(30) *Entretiens...*, p. 74.

(31) Possessividade essa também descrita como «uma espécie de concupiscência de inspiração mágica, uma vez que repousa sobre a ilusão de que se pode não só comunicar com o ser, mas dele se apropriar através da sua efigie.», id. p. 76.

uma das grandes originalidades da arte da nossa civilização» (32).

E esta «possessividade» do objecto na arte figurativa é o próprio Lévi-Strauss que a aproxima de um outro fenómeno a que sempre deu (desde *Tristes Tropiques*) uma certa atenção: a escrita. É que também ela tem uma função possessiva e se a Renascença italiana não inventa a escrita, é pelo menos contemporânea da invenção da imprensa, isto é, «uma mudança quantitativa do papel da escrita na vida social» (33).

É assim que a mesma «função possessiva» está presente na arte figurativa como na escrita: «parece-me que a escrita teve um papel muito profundo na evolução da arte para uma forma figurativa; porque a escrita ensinou aos homens que era possível, por intermédio de signos, não só significar o mundo exterior, mas também apreendê-lo e dele se apossar.» (34)

A «possessividade» do objecto artístico assim como a «individualização da produção artística, ambos encarados do ponto de vista do espectador-consumidor, marcam bem o estatuto mercantil da arte nas sociedades de forte predominância do MPC.

(32) Id. p. 77.

(33) Id. p. 74.

(34) Id. p. 74. Cf. também p. 76: «a única realidade sociológica concomitante da escrita era a oposição de fissões, de clivagens, correspondendo a regimes de cartas ou de classes, uma vez que a escrita nos apareceu nos seus princípios como um meio de dominação de homens por outros homens, como um meio de mandar nos homens, e de se apropriar das coisas».

Ora, o MPC é, precisamente, a «civilização mecânica» em que o mito desapareceu do colectivo para se ir alojar apenas no indivíduo.

A passagem do «mito colectivo» ao «mito individual» está assim intimamente ligada ao advento das sociedades modernas estruturadas pelo MPC.

Mas este processo de «individualização» nas sociedades modernas apresenta variadas dimensões a que certos autores têm prestado alguma atenção. A começar por Marx que, numa passagem célebre dos *Grundrisse* ⁽³⁵⁾, nos mostrou como o conceito de indivíduo isolado, de que Robinson Crusoe é o paradigma, não passa de uma projecção da sociedade burguesa; nessa sociedade em que reina a livre concorrência, o indivíduo parece liberto das ligações naturais e outras que, nas épocas históricas precedentes, o mantinham no seio de um conglomerado humano preciso e bem delimitado ⁽³⁶⁾.

Esse indivíduo isolado não é o ponto de partida, mas o resultado; não é o próprio da natureza humana, mas uma criação histórica. Em suma, o homem «não é somente um animal social, mas ainda um animal que não se pode individualizar a não ser na sociedade» ⁽³⁷⁾.

O indivíduo produzido pela «civilização mecânica» e que é o trabalhador moderno, descreve-o Marx como «um ponto animado, acessório vivo do conjunto do sistema.» ⁽³⁸⁾. No MPC não existe ligação

⁽³⁵⁾ K Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique* (trad. fr.), Paris, Anthropos, 1969. 1.º vol. p. 11.

⁽³⁶⁾ Id. p. 11.

⁽³⁷⁾ Id. p. 12.

⁽³⁸⁾ *Grundrisse*..., p. 434-5.

entre os indivíduos que trabalham associados, porque essa «associação» é uma «associação em si» ⁽³⁹⁾ decorrente apenas do Capital que é o que unifica o trabalho, mas que existe fora dele. O trabalho, numa palavra, é propriedade do Capital, sendo seu agente individualizado, reduzido ao «indivíduo nu» (*naktes individuum*), o trabalhador livre (*freier Arbeiter*) de que fala Marx: «O trabalho, assim como o produto já não são propriedade do trabalhador particular e isolado» ⁽⁴⁰⁾.

O processo de «individualização» tem pois as suas raízes nas relações de produção do MPC. A esse nível se situou a análise de Marx que brevemente referimos.

Um Poulantzas, por sua vez, reconhecendo embora que «a individualização do corpo social sobre o qual se exerce o poder do Estado moderno reenvia para as relações de produção e para a divisão social capitalista do trabalho» ⁽⁴¹⁾, pretende, sobretudo em «Poder Político e Classes Sociais», que aquilo a que ele chama «efeito de isolamento» do MPC nos indivíduos «agentes de produção» se passa ao nível das relações superestruturais nas instâncias ideológicas e jurídico-política ⁽⁴²⁾.

⁽³⁹⁾ Id. p. 435.

⁽⁴⁰⁾ Id. p. 435.

⁽⁴¹⁾ In *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris, Puf, 1978. p. 76.

⁽⁴²⁾ Cf. *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, Paris, Maspero, (col. Petit Bibliothèque), vol. I, p. 136-7: «O isolamento é assim o efeito, sobre as relações sociais-económicas, 1) do jurídico, 2) da ideologia jurídico-política, 3) do ideológico em geral. Este efeito de isolamento é terrivelmente real: tem um nome, a concorrência entre os trabalhadores salarizados e entre os capita-

Posteriormente o mesmo autor⁽⁴³⁾, em substancial consonância com as análises produzidas por G. Deleuze e sobretudo M. Foucault⁽⁴⁴⁾, reconhece no Estado, isto é no Jurídico-político, não só o registo ideológico do espaço-tempo fragmentado do taylorismo e da cadeia de produção, mas também «um factor constitutivo da organização da divisão social do trabalho, produzindo em permanência fraccionamento-individualização social»⁽⁴⁵⁾.

Mas é sobretudo a Foucault que se devem as análises que põem em relevo a materialidade dos mecanismos de poder no Estado moderno, materialidade essa que se inscreve no próprio corpo do indivíduo «sujeito» a esse poder. **Sujeito**, isto é, simultaneamente submetido e constituído como **sujeito individual**, antes do mais, na sua própria corporeidade.

É certo, como pretende Poulantzas, que «o indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas — acrescenta Foucault — ele é também uma realidade fa-

listas proprietários privados. Com efeito, é uma concepção ideológica das relações capitalistas de produção que as concebe como encontros de troca, no mercado, de indivíduos-agentes de produção. Mas a concorrência, longe de designar a estrutura das relações capitalistas de produção consiste precisamente no efeito do jurídico e do ideológico sobre as relações sociais económicas».

(43) In *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Sobre tudo o capítulo intitulado «L'individualisation».

(44) *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975. *La Volonté de Savoir*. Idem, 1976.

(45) N. Poulantzas, op. cit. p. 72.

bricada por uma tecnologia específica do poder...»⁽⁴⁶⁾. Com efeito, e isto é uma ideia fundamental tanto para Deleuze⁽⁴⁷⁾ como para Foucault, «é preciso deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos»: ele «exclui», «reprime», «recalca», «censura» (...). De facto o poder produz; produz real... O indivíduo e o conhecimento que dele podemos ter relevam dessa produção.»⁽⁴⁸⁾

E o mesmo Foucault faz notar⁽⁴⁹⁾ que se a «aventura» é, em todas as épocas, a narração de uma individualidade heróica o «epos» moderno, a que aludirá Lacan⁽⁵⁰⁾, é antes o da «procura interior da infância», não já o do feito memorável mas o da «secreta singularidade», a de um pequeno Hans, do presidente Schreber... ou do «homem dos ratos»⁽⁵¹⁾.

(46) *Surveiller et punir*, p. 195.

(47) Cf. por exemplo *Rhizome*. Paris, ed. Minuit. 1976.

(48) Foucault, op. cit. p. 196.

(49) Id. p. 195.

(50) Cf. adiante p. 49.

(51) Em termos muito próximos dos de Lévi-Strauss também Foucault chama a atenção para o funcionamento político da escrita: «Esta passagem à escrita das existências reais não é mais um processo de heroicização, funciona como procedimento de objectivação e de sujeição. A vida minuciosamente colacionada dos doentes mentais ou dos delinquentes tem a ver, como a crónica dos reis ou a epopeia dos grandes bandidos populares, com uma certa função política da escrita; mas numa outra técnica do poder». Op. cit. p. 193-4.

Voltando, no entanto, à questão inicial, isto é à presença de Lévi-Strauss no texto lacaniano, será interessante verificar como ela se manifesta não só a propósito da passagem do mito colectivo ao mito individual, como temos vindo a verificar, mas também, e isso não é menos importante, a propósito da metodologia de análise estrutural dos mitos, colectivos ou individuais.

Mas a influência estruturalista na leitura lacaniana de Freud foi marcada, antes mesmo do artigo de 1955 sobre «A estrutura dos mitos»⁽⁵²⁾, por uma outra obra publicada em 1949: **As estruturas elementares do parentesco**. Aí, o método estrutural, aplicado ao estudo das regras do parentesco, tinha fornecido uma ideia base: a prevalência do *significante* sobre o *significado*⁽⁵³⁾.

Esta predominância acentuada do *significante*, como princípio metodológico, generaliza-se a outros objectos de análise, nomeadamente aos mitos que, a partir dos anos 60, serão o objecto privilegiado da investigação lévi-straussiana nos 4 volumes das *My-*

(52) Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*. Cap. XI. p. 227.

(53) Cfr. «Intervention dans la discussion sur l'exposé de C. Lévi-Strauss sur les rapports entre la mythologie et le rituel». In J. Lacan, *Travaux et interventions*. Arp ed., 1977: «se eu quisesse caracterizar o sentido em que fui sustentado e levado pelo discurso de Lévi-Strauss, diria que foi no acento posto por ele... sobre o que eu chamaria a função do *significante*, no sen-

thologiques. O texto metodológico iniciador e fundamental é o artigo já citado sobre «A estrutura dos mitos»⁽⁵⁴⁾.

O próprio autor sintetiza os seus objectivos nesse texto nos seguintes termos: «Nesse artigo... pus-me o problema das relações entre as variantes de um

tido que o termo tem em linguística, enquanto este *significante*, não direi apenas se distingue pelas suas leis, mas prevalece sobre o *significado* ao qual se impõe». E ainda, sobre *As estruturas elementares do parentesco*: «ele mostrou-nos que as estruturas do parentesco se ordenam segundo uma série que as possibilidades da combinatória explicam em última análise; ao ponto de quase todas essas possibilidades se encontrarem realizadas algures no conjunto concreto das estruturas que recolhemos no mundo... E, no fim de contas o que faz com que uma estrutura seja possível, são razões internas ao *significante*, o que faz com que uma certa forma de troca é concebível ou não, são razões propriamente aritméticas», (nesta edição as páginas não são numeradas).

(54) Há aqui uma questão de datas que convém esclarecer. A nota dos *Écrits*, datada de 1966, refere-se a dois textos anteriores: o seu «Mito individual...» e aquele a que Lacan chama «o primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito». Ora o 1.º texto onde Lévi-Strauss fala do mito e mesmo do «mito individual» é o referido artigo sobre «A eficácia simbólica» que data de 1949. Simplesmente, o primeiro texto onde o mito é tratado como objecto da «análise estrutural» e onde se esclarece essa metodologia, data de 1955 («A estrutura dos mitos») e é portanto posterior ao «mito individual do neurótico» que data de 1953.

É no entanto o próprio Lévi-Strauss que nos esclarece (*Anthropologie Structurale*, p. 243) ter já de 1952 a 1954 (cfr. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1952-53, pp. 19-21; 1953-54, pp. 27-29) aplicado, verificado e validado essa metodologia «por uma análise exaustiva de todas as versões conhecidas dos mitos Zuni de origem e emergência...»

mesmo mito e procurei mostrar que cada variante pode ser assimilada a um grupo de permutações de elementos diferentemente dispostos nas variantes vizinhas, de tal modo que o mito progride, desenvolve-se, engendra novas variantes até ao esgotamento da totalidade das combinações.»⁽⁵⁵⁾

É, de novo, de uma combinatória que se trata e neste caso os elementos são **mitemas** cuja repetição tem precisamente por função **revelar**, tornar **manifesta** a estrutura do mito na sua invariância.

O caso de Édipo é tomado como exemplo, tanto por Lévi-Strauss como por J. Lacan. Ele é, com efeito, paradigmático. Até porque, e isso interessa-nos aqui particularmente, se encontra naquele ponto de charneira entre o mito social e o mito individual: é um mito «familiar». E não é, evidentemente, por acaso que dele o próprio Freud se ocupou. Aliás, Lévi-Strauss afirma mesmo que «não se hesitará pois em incluir Freud, depois de Sófocles, entre as nossas fontes do mito de Édipo. Cada uma dessas versões merece o mesmo crédito que qualquer outra, mais antiga e, aparentemente, mais «autêntica».⁽⁵⁶⁾

É aliás um princípio metodológico fundamental da análise estrutural dos mitos, o de considerar todas as variantes em igualdade de circunstâncias sem privilegiar qualquer uma delas em termos de maior ou menor autenticidade. Esse problema aliás é ultrapassado uma vez que se considera ser mais importante ter em conta as relações diferenciais entre as várias versões do que procurar uma hipotética origem «au-

⁽⁵⁵⁾ Resposta de Lévi-Strauss a J. Lacan in «Intervention...»

⁽⁵⁶⁾ Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 240.

têntica». A versão sofocleana do Édipo é certamente tardia e apresentará diferenças significativas em relação a outras mais antigas. Ela não é nem mais nem menos «verdadeira» do que todas as outras, uma vez que todas elas formam o mesmo mito⁽⁵⁷⁾.

É assim que todos os acontecimentos que precedem, como os que sucedem, o drama de «Édipo Rei» ao longo da série patrilinear que vai do seu tetravô Cadmo aos seus filhos Eteocles e Polinice, se integram num conjunto cuja análise estrutural permite, no dizer de J. Lacan⁽⁵⁸⁾, determinar «na diacronia interna às linhagens heróicas certas combinações — tais... que um agrupamento de termos que se produz na primeira geração, se reproduz na segunda mas numa combinação transformada».

É assim que aquilo que se passa na geração de Édipo quando este mata o seu pai Laio, encontra a sua figura homóloga⁽⁵⁹⁾ na geração de Eteocles e Polinice, seus filhos.

Com efeito, a relação de Édipo com seu Pai, que é de subestimação das relações de parentesco (neste caso de parentesco consanguíneo: a filiação) é homóloga da relação entre os seus filhos, que também se matam, manifestando assim uma igual subestimação do parentesco consanguíneo, embora neste caso

⁽⁵⁷⁾ Id. p. 242: «Não existe uma versão verdadeira de que todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito.»

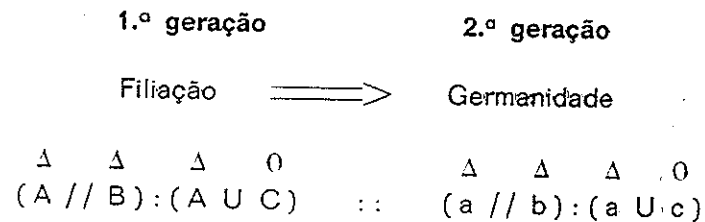
⁽⁵⁸⁾ In «Intervention...»

⁽⁵⁹⁾ O conceito de homologia é aqui empregue no seu sentido geométrico, isto é designando a relação entre dois elementos que, em figuras semelhantes, estão dispostos da mesma maneira.

a filiação tenha sofrido uma **transformação** («previsível no seu rigor», diria Lacan⁽⁶⁰⁾) numa relação também consanguínea, mas de germanidade⁽⁶¹⁾.

Por outro lado, e inversamente, a sobrestimação das relações de parentesco que Édipo também manifesta ao desposar sua mãe, é homologada, na geração seguinte, por Antígona prestando a seu irmão Polínice os cuidados fúnebres contra a interdição imposta. Também aqui se opera uma transformação, da filiação à germanidade, dentro da invariante sobrestimação do parentesco consanguíneo.

Sintetizando, num esquema, aquilo que se passa, temos:



O que quer dizer o seguinte: na 1.ª geração, a **disjunção** (//) entre Édipo (A) e Laio (B), seu pai, está para (:) a **conjunção** (U) entre o mesmo Édipo e sua mãe Jocasta (C), como (: :) a **disjunção** entre

⁽⁶⁰⁾ In «Intervention...»

⁽⁶¹⁾ De qualquer maneira a relação entre irmãos (germanidade) é um modo da filiação e portanto da consanguinidade entendida no sentido em que esta última se distingue do parentesco por **aliança**. Com efeito, a germanidade funda-se no facto de os irmãos terem os mesmos ascendentes.

Polínice (a) e seu irmão Eteocles (b) está para a **conjunção** entre o mesmo Polínice e sua irmã Antígona (c).

Verifica-se assim que apenas se transforma a relação de parentesco organizadora de cada uma das gerações e que a homologia é perfeita entre cada uma delas. A filiação transforma-se (⟶) em germanidade, embora ambas sejam relações consanguíneas e a segunda seja uma consequência da primeira. De resto, a disjunção (subestimação das relações de parentesco), em cada uma das gerações é homóloga entre dois elementos masculinos (Δ), o que torna congruentes (≡) Édipo e Polínice, Laio e Eteocles. Assim, (A ≡ a) e (B ≡ b).

Do mesmo modo que (C ≡ c), isto é Jocasta e Antígona são congruentes. Com efeito, a **conjunção** (sobrestimação das relações de parentesco) também é homóloga nas duas gerações. No primeiro caso, é o parentesco por aliança entre Édipo e Jocasta que se vem acrescentar ao parentesco consanguíneo da filiação. Infringindo assim o interdito do incesto, o mesmo é dizer, a prescrição de exogamia.

Semelhantemente, na segunda geração, a **conjunção** (U) entre Polínice (a) e Antígona (c) reúne de novo elementos de sexo diferente e exprime também a sobrestimação duma relação consanguínea de parentesco quando Antígona desafia o interdito da Lei para prestar honras fúnebres ao irmão. Também aqui a **conjunção** se faz contra a Lei, mas se na primeira geração isso acontecia pela vida, (no casamento) no segundo caso, isso acontece no elemento da morte.

Como diz J. Lacan ⁽⁶²⁾. «...a falta de arbitrário, se assim se pode dizer, do mito aparece no facto de que aos dois níveis encontramos uma coerência igual, correspondendo-se de um nível ao outro ponto por ponto.»

São precisamente estes os princípios que ele procurará aplicar a uma releitura do caso do «homem dos ratos».

O próprio Lacan o afirma ao escrever, a propósito da metodologia da análise estrutural dos mitos, ser ela por si «altamente apreciada no seu relevo, uma vez que, como Lévi-Strauss não o ignora, tentei quase de seguida, e com pleno sucesso, ousar dizê-lo, aplicar-lhe a grelha aos sintomas da neurose obsessiva, e especialmente à admirável análise que Freud deu do «homem dos ratos», isto numa conferência que intitulei precisamente «o mito individual do neurótico» ⁽⁶³⁾.

⁽⁶²⁾ In «Intervention...».

⁽⁶³⁾ Idem.

Não vamos aqui, repetitivamente, comentar o texto que apresentamos. Gostaríamos no entanto de chamar a atenção do leitor para algumas passagens particularmente interessantes.

É assim que as primeira e a última partes são importantes pelo facto de nelas serem apontadas muito explicitamente, o que nem sempre acontece no texto lacaniano, as duas referências filosóficas fundamentais que por vezes chegam a parecer tão determinantes como o próprio Freud, isto é **Hegel** e **Heidegger**.

Note-se aliás que Lacan pertence à mesma geração de um Sartre, por exemplo, para quem esses dois autores são igualmente fundamentais, nomeadamente a propósito (como é também o caso em Lacan) das questões do Outro e da Intersubjectividade ⁽⁶⁴⁾.

No que diz respeito à influência hegeliana, um dos nomes decisivos é precisamente o do atrás referido Jean Wahl que, com uma obra publicada em 1929, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, marca profundamente as jovens gerações de então pela sua leitura do pensamento

⁽⁶⁴⁾ Sobre a influência de Heidegger em Lacan, pode-se consultar a obra de V. Eco, *A estrutura ausente*. S. Paulo, ed. Perspectiva, 1976, p. 339 e segg.

hegeliano centrada sobretudo na **Fenomenologia do Espírito** ⁽⁶⁵⁾.

Um outro nome foi importante para esta geração (e nela se incluem os nomes de Merleau-Ponty, Koyré, Hyppolite, Klossowski e Bataille) que lhe frequentou as aulas sobre Hegel na École Pratique des Hautes Études entre 1933 e 1939: o de Alexandre Kojève ⁽⁶⁶⁾.

A marca hegeliana está, no «Mito individual...», desde logo presente na primeira parte. Depois de afirmar que toda a teoria analítica assenta no «conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade ao pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial», acrescenta — antecipando já um pouco em relação ao caso do «homem dos ratos» — estar esse valor, no real, sempre já degradado, desdobrando-se o pai simbólico num duplo negativo, o pai degradado do real, e o seu duplo positivo encarnando todo o valor simbólico e de que o próprio analista é uma figura. Ora é precisamente ao Mestre hegeliano da dialética com o escravo que Lacan reporta essa figura, enquanto é ela que guia o sujeito no acesso à sabedoria. É isso que ficará ainda mais claro na parte final do texto.

⁽⁶⁵⁾ Obra que viria a ser mais tarde traduzida e longamente comentada por J. Hyppolite cujas relações de profundo intercâmbio intelectual com J. Lacan estão bem patentes nas páginas dos *Écrits*.

⁽⁶⁶⁾ Este curso veio a ser mais tarde editado por R. Queneau, em 1947, nas ed. Gallimard, com o título: *Introduction à la lecture de Hegel*. Trata-se de um comentário minucioso da *Fenomenologia do Espírito* em que a tonalidade «existencial» do pensamento hegeliano é particularmente posta em relevo.

Antes porém há que referir, ainda nesta primeira parte, o que desde logo nos é dito da psicanálise como **arte**, não talvez no sentido de **techné**, de tecnologia actuando sobre o «objecto humano» ⁽⁶⁷⁾ mas como «relação intersubjectiva» em que o homem se mede a si próprio perante o **Speculum** do «Mestre moral» e, nele se reconhecendo, acede à consciência ⁽⁶⁸⁾, apossando-se assim da condição humana. Arte, portanto, mais no sentido, diríamos nós, de **poïesis**, enquanto também a psicanálise «comporta por excelência o uso da palavra» ⁽⁶⁹⁾ e uma referência certa ao mito como tivemos ocasião de verificar.

⁽⁶⁷⁾ Cf. adiante p. 148 onde são recusados, como «técnicas derivadas», «os métodos que tendem a objectivar os meios de agir sobre o homem». No entanto, será pertinente referir aqui as teses de M. Foucault em *La Volonté de Savoir* (Paris, Gallimard, 1976. Trad. port. ed. António Ramos) onde, pretendendo «mostrar como os dispositivos de poder se articulam directamente sobre o corpo» (p. 200), encara a psicanálise como uma dessas «tecnologias polimorfos do poder» que nos submetem a uma «injunção secular de ter de conhecer o sexo e de o pôr em discurso» (p. 210).

⁽⁶⁸⁾ Embora a expressão «acesso à consciência» seja empregue por Lacan no contexto da relação analítica, há que ter em atenção o problema posto por aquilo a que se chamou o «obstáculo consciencialista», verdadeiro obstáculo epistemológico imposto à constituição da psicanálise como ciência e de que toda a história da filosofia dá exemplos inesgotáveis.

Não é de «tomada de consciência» que se deve falar em psicanálise, diz-nos Lacan (cf. «Intervention dans la discussion sur l'exposé» de J. Favez-Boutonier «Psychanalyse et Philosophie», in J. Lacan, *Travaux et Interventions*) mas antes de «reconhecimento». Trata-se, ainda aqui, de um conceito hegeliano, bem no centro da dialética dominação-servidão. Embora seja, também, a própria filosofia, desde as suas origens que é posta em causa pela psicanálise. Com efeito, dando à antiga injunção socrática

«conhece-te a ti mesmo» um «sentido mais puro», diferente da tradicional injunção filosófica de realização do eu pela superação do seu desconhecimento, «o método analítico e a ciência freudiana põem assim em causa a primazia do eu como tal na organização do sujeito». E Lacan acrescenta, no mesmo texto: «Com o rigor da ciência e despojando uma aberração escolástica, Freud indica-nos que o sujeito humano não tem o eu por centro, que está descentrado em relação a ele. Isto implica que não há pior palavra que a de tomada de consciência para designar a realização que assim lhe é proposta.

Que a de reconhecimento lhe deva ser substituída, como é que isso não é evidente para todos os que praticam uma técnica cujo primeiro princípio é que não pode ser exercida pelo sujeito isolado, mas sempre com alguém?».

Já J.-P. Sartre (*L'Être et le Néant*, p. 293) tinha reconhecido a Hegel precisamente esse grande mérito de ter definitivamente estabelecido o papel decisivo do Outro na constituição do eu a que se refere o conceito de reconhecimento na dialéctica do mestre e do escravo.

Na «Fenomenologia do Espírito» (B, IV, A.P. 155 e sgg. na trad. Hyppolite), Hegel, afirmando que «para a consciência de si há uma outra consciência de si» que lhe vem do exterior, e que o movimento do reconhecimento é o que surgirá da análise desse carácter duplo da consciência de si, enquanto mediação «que é para si sómente por intermédio de um Outro». É esse Outro que, para a consciência de si «constitui a verdade da sua certeza de si mesma».

Enfim, nos próprios termos hegelianos: «A consciência de si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra consciência de si; o que quer dizer que só é enquanto ser reconhecido (id. *Ibid.*)».

(69) Cf. *Écrits*, p. 322: «A experiência psicanalítica reencontrou no homem o imperativo do verbo como a lei que o formou à sua imagem. Ela utiliza a função poética da linguagem para dar ao seu desejo a sua mediação poética. Que a psicanálise nos faça compreender enfim que é no dom da palavra que reside toda a realidade dos seus efeitos; porque é pela via desse dom que toda a realidade veio ao homem e é pelo seu acto continuado que a mantém».

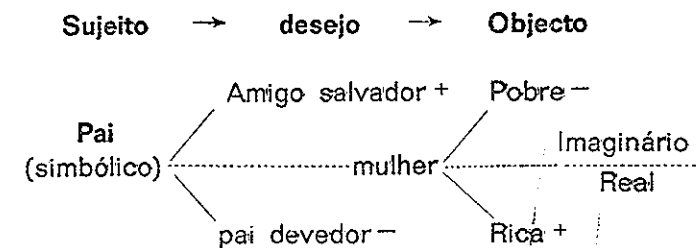
É neste contexto que J. Lacan retoma a análise freudiana do «homem dos ratos» (70).

Apenas aqui procuraremos contribuir, com algumas explicitações que nos parecem pertinentes, para a boa compreensão do texto lacaniano. Utilizaremos para isso um esquema que procurará reproduzir a estrutura essencial do mito individual do paciente de Freud.

Há, fundamentalmente, duas fases neste mito, correspondendo cada uma a gerações diferentes: a primeira fase corresponde à geração do pai de HR — é a «constalação original que presidia ao nascimento do sujeito, ao seu destino... à sua pré-história» — e a segunda corresponde à geração do próprio HR reproduzindo a estrutura da primeira, marcada embora por uma transformação.

A estrutura mítica da primeira geração — «mito familiar» — chama J. Lacan — pode ser esquematizada nos seguintes termos:

1.ª geração: mito familiar



(70) Personagem a que aqui nos referiremos sob a sigla «HR».

Isto é, o Pai (simbólico) desdobra-se entre um duplo Imaginário que é o amigo salvador e o seu personagem real de devedor. Para empregar expressões já aqui referidas, poder-se-á dizer que a «imagem do pai» enquanto «valor simbólico essencial» se encontra «degradada» no real, enquanto o Amigo salvador corresponderia ao que Lacan chamou anteriormente o «Mestre moral» (71).

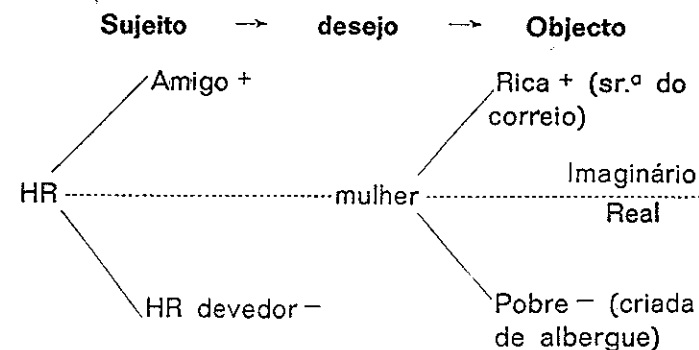
Os sinais + e - referem-se, no mesmo esquema, respectivamente à riqueza e à pobreza da personagem.

Por seu lado, a mulher objecto do desejo — também se desdobra, na constelação mítica do sujeito, entre a mulher rica mas real com quem o pai devedor afinal casou, e uma jovem pobre mas bela por quem ele anteriormente tinha tido um devaneio amoroso.

Ora a neurose de HR desencadeia-se precisamente no momento em que o pai o incita a desposar uma mulher rica. Assim o conflito mulher rica/mulher pobre da primeira geração vem a ser reproduzido na segunda. Aqui, o que se passa obedece ao seguinte esquema, perfeitamente homólogo do primeiro:

(71) A projecção deste personagem, feita pelo HR durante a sua cura, sobre o próprio Freud permitirá a este último começar a avaliar da importância do *transfert* na cura analítica.

2.ª geração: mito individual



A transformação que se observe, na relação ao esquema anterior diz respeito à intervenção das posições relativas da mulher pobre e da mulher rica.

Ora o que está na origem desta repetição da mesma estrutura mítica nos fantasmas de HR é a não resolução anterior da dívida do pai, tanto em relação ao Amigo como em relação à (sua) mulher rica (72). Daí que o esquema se repita embora HR, devendo o dinheiro à senhora do correio (+), lhe substitua, como destinatária da dívida, a criada do albergue (-), mulher pobre à qual ele dedica um amor idealizado.

Com efeito, aquilo que dá — nos termos de Lacan — o seu carácter mítico a este pequeno cenário fantasmático, «não é simplesmente o facto de pôr em cena uma cerimónia que reproduz mais ou menos exactamente a relação inaugural que aí se encontra como que escondida — modifica-a numa certa ten-

(72) É precisamente nesta duplicidade da dívida e na impossibilidade de unificação que «se joga todo o drama do neurótico», segundo Lacan.

dência». Tendência que vai no sentido da extensão da dívida, «não ao amigo, mas à mulher pobre, e através dela à mulher rica que o cenário imaginado lhe substitui.»

Enfim, diz ainda Lacan, «tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da organização mítica, como se o que num sítio não está resolvido se reproduzisse sempre noutro».

É finalmente no âmbito da cura analítica e com a identificação do personagem Amigo-Mestre ao próprio Freud, isto é na **transferência**, que um certo número de problemas se começam a resolver.

Lacan chama também a atenção para o carácter narcísico da relação Amigo/Mestre. É óbvio ser esta a imagem especular, como dissemos atrás, mas em positivo, do referente negativo que o próprio sujeito é. Com efeito, o neurótico — diz Lacan — sofre sobretudo de uma «divisão interior que faz do sujeito a testemunha alienada do seu próprio eu» e é precisamente nesta forma muito especial de desdobramento narcísico que reside o drama do neurótico» (73).

Esse drama descreve-o lapidariamente Lacan numa certa passagem dos *Écrits* (p. 314) que diz assim: «O obsessivo manifesta com efeito uma das atitudes que Hegel não desenvolveu na sua dialéctica do mestre e do escravo. O escravo esquivou-se perante o risco da morte, onde a oportunidade da dominação lhe era oferecida numa luta de puro prestígio. Mas uma vez que ele sabe que é mortal, sabe também

(73) Este «desdobramento do eu» é também interpretado por Lacan em termos onde, mais uma vez (cf. nota 68), a proble-

que o mestre pode morrer. A partir daí, ele pode aceitar trabalhar para o mestre e renunciar entretanto ao gozo; e, na incerteza do momento em que chegará a morte do mestre, ele espera» (74).

mática hegeliana está presente. Com efeito, esse eu que é «em si mesmo estranho a si próprio», que se descobre como um todo pela imagem reflectida no espelho, imagem essa que se lhe impõe como um outro, mais perfeito, numa «relação antecipada à sua própria realização», essa fenda, essa dilaceração é bem a que, em Hegel, habita a consciência de si desdobrada nas figuras do mestre e do escravo. Do mesmo modo que, em ambos os casos, a mediação da morte, necessariamente imaginária, está presente.

Diz-nos Hyppolite (in *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Tome I, p. 168) que «o escravo contempla o mestre, fora de si, como a sua essência — o seu ideal — uma vez que ele próprio, enquanto se reconhece escravo, se humilha. O mestre é a consciência de si que ele próprio não é, e a libertação apresenta-se como uma figura fora dele. Esta humilhação do homem ou este reconhecimento da sua dependência, e a posição fora dela de um ideal de liberdade que não encontra em si próprio, é uma dialectica que reencontraremos no seio da consciência infeliz...». Ou ainda (id. p. 169): «o mestre aparece pois ao escravo como a **verdade**, mas uma verdade que lhe é exterior. No entanto esta verdade está também nele próprio, porque o escravo conheceu o medo; teve medo da morte, do mestre absoluto».

E tal como na confrontação mestre-escravo, é na rivalidade edipiana ao pai, e no desejo da sua morte imaginária, que o homem se forma.

(74) Nas considerações finais do seu texto sobre o «Homem dos Ratos», Freud, depois de chamar a atenção para o papel da **dúvida** e da **incerteza** na vida do neurótico, afirmando que «a criação da incerteza é um dos métodos utilizados pela neurose a fim de atrair o paciente para fora da **realidade** e isolá-lo do mundo — o que é uma das tendências de qualquer distúrbio psiconeurótico» (in *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (1909). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas com-

O MITO INDIVIDUAL DO NEURÓTICO

pletas de Sigmund Freud, Vol. X, p. 233. Rio de Janeiro, Imago, 1977), descreve a situação aqui retratada por Lacan nos seguintes termos: «Mas esses neuróticos (os obsessivos) carecem do auxílio da possibilidade da morte, sobretudo a fim de que ela possa servir de solução dos conflitos que eles não resolveram. (...) Assim, em todo o conflito que se introduz em suas vidas, ficam à espreita de que ocorra a morte de alguém que lhes é importante, em geral de alguém a quem amam — como um dos seus pais, um rival, ou um dos objectos do seu amor entre os quais hesitam nas suas inclinações». (id. p. 237).

Vou falar-vos de um assunto que é preciso qualificar de novo, e que como tal é difícil. A dificuldade desta exposição não lhe é muito intrínseca.

Deve-se ao facto de que se trata de uma coisa nova de que me apercebi quer pela minha experiência analítica, quer pela tentativa que faço, durante um ensino dito de seminário, de aprofundar a realidade fundamental da análise.

Extraír esta parte original, para fora deste ensino e desta experiência, dela vos fazer sentir o alcance, supõe dificuldades particularmente especiais na exposição.

É por isso que desde já peço a vossa indulgência, se porventura alguma dificuldade vos surja, pelo menos numa primeira abordagem, na apreensão daquilo que se trata.

A psicanálise, devo lembrá-lo em preâmbulo, é uma disciplina que, no conjunto das ciências, se apresenta com uma posição verdadeiramente particular. Diz-se frequentemente que ela não é, propriamente falando, uma ciência, o que, por contraste, parece implicar que ela é muito simplesmente uma arte. É um erro se por tal entendermos que ela não é senão uma técnica, um método operacional, um conjunto de receitas. Mas não é um erro, se empregarmos esta palavra, uma **arte**, no sentido em que se empregava na Idade Média, quando se falava de artes liberais — conhecem a série que vai da astronomia à dialéctica, passando pela aritmética, a geometria, a música e a gramática. É-nos hoje seguramente difícil apreender a função e a dimensão na vida e no pensamento dos mestres medievais destas ditas artes liberais.

Contudo, é certo que o que as caracteriza e as distingue das ciências que delas teriam saído, é o facto de que sustentam em primeiro plano aquilo que se pode chamar uma relação fundamental com a medida do homem. Pois bem! A psicanálise é talvez actualmente a única disciplina comparável a estas artes liberais, pelo que preserva desta relação de medida do homem consigo mesmo — relação interna, fechada sobre si mesmo, inesgotável, cíclica, que comporta, por excelência, o uso da palavra.

É justamente por isto que a experiência analítica não é decisivamente objectivável. Ela implica sem-

pre no âmbito de si mesma a emergência de uma verdade que não pode ser dita, já que o que a constitui é a palavra, e seria preciso de alguma maneira dizer a própria palavra, o que é, propriamente falando, o que não pode ser dito enquanto palavra. Vemos, além do mais, surgirem da psicanálise métodos que, por seu lado, tendem à objectivação dos meios de agir sobre o homem, o objecto humano. Mas não passam de técnicas derivadas desta arte fundamental que é a psicanálise enquanto constituída por esta relação inter-subjectiva que não se pode, já o disse, esgotar, já que ela é o que nos faz homens. É portanto o que somos levados mesmo assim a tentar exprimir numa fórmula que disso dá o essencial, e é justamente por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito.

O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui. A palavra não se pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, enquanto verdade objectiva. Ela apenas a pode exprimir — e isto, de um modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação inter-subjectiva, e que é o complexo de Édipo, tem um valor de mito.

Trago-vos hoje uma série de factos de experiência que tentarei exemplificar a propósito destas formações que constatamos no vivido dos sujeitos que analisamos, por exemplo os sujeitos neuróticos,

e que são conhecidos de todos aqueles para quem a experiência analítica não é completamente estranha. Estas formações têm de trazer ao mito edipiano, enquanto este se situa no coração da experiência analítica, certas modificações de estrutura que são correlativas do progresso que nós próprios fazemos na compreensão da experiência analítica. É o que nos permite, em segundo grau, compreender que a teoria analítica é inteiramente sustentada pelo conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade com o pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial — mas isto, como hão-de ver, sempre em função de uma certa degradação concreta, talvez ligada a circunstâncias sociais e específicas, da figura do pai. A própria experiência se constrói entre esta imagem do pai, sempre degradada, e uma imagem de que a nossa prática nos permite apreender cada vez mais a importância, e de medir as incidências no próprio analista, enquanto que, sob uma forma seguramente velada e quase renegada pela teoria analítica, ele assume mesmo assim, de uma forma quase clandestina, na relação simbólica com o sujeito, a posição desse personagem muito apagado pelo declínio da nossa história, que é o do mestre — do mestre moral, do mestre que institui na dimensão das relações humanas fundamentais aquele que está na ignorância, e que lhe permite o que se pode chamar o acesso à consciência, mesmo à sabedoria, na tomada de posse da condição humana.

Se nos vamos guiar pela definição do mito como uma certa representação objectivada de um epos ou de uma gesta, exprimindo de forma imaginária as relações fundamentais características de um certo

modo de ser humano numa determinada época, se o vamos compreender como sendo a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada do seu sentido, deste modo do ser, poderemos então encontrar de certeza a sua função no próprio vivido de um neurótico. A experiência fornece-nos, com efeito, toda uma série de manifestações que se acordam com este esquema e de que se pode dizer tratar-se, propriamente falando, de mitos, e vou mostrá-lo com um exemplo, que creio dos mais presentes na memória de todos aqueles que de entre vós se interessam por estas questões, e que retirarei de uma das grandes observações de Freud.

Observações que beneficiam periodicamente de um recrudescimento de interesse no ensino, o que não impede que um dos nossos eminentes colegas manifestasse recentemente a seu respeito — ouvi-o da sua boca — uma espécie de desprezo. A técnica, dizia ele, é nelas tão desajustada quanto arcaica.

Isto pode além do mais sustentar-se se tivermos em conta os progressos que fizemos tomando consciência da relação intersubjectiva, e interpretando apenas através das relações que se estabelecem entre o sujeito e nós na actualidade das pressões. Mas deveria o meu interlocutor levar as coisas ao ponto de dizer que os casos de Freud eram mal escolhidos? Poder-se-á dizer, certamente, que estão todos incompletos, que para muitos são psicanálises deixadas a meio caminho, fragmentos de análise. Mas isso mesmo deveria incitar-nos a reflectir e a perguntar porque razão esta escolha foi feita por Freud.

Isso, bem entendido, se confiarmos em Freud. E é preciso confiar nele.

Porque não basta dizer, como pretendia aquele que emitia as opiniões que vos relatei, que isso tem seguramente pelo menos o carácter encorajante de nos mostrar que basta algures um pequeno grão de verdade para que ela transpareça e surja apesar dos obstáculos que a exposição lhe opõe. Não creio que seja esta uma visão justa das coisas. Na verdade, a árvore da prática quotidiana escondia ao meu colega o surgimento da floresta que emergiu dos textos freudianos.

Escolhi para vós o «Homem dos Ratos» (1), e creio durante a leitura poder justificar o interesse de Freud por este caso.

(1) «O Homem dos Ratos» é uma das cinco grandes análises de casos publicadas por S. Freud.

A narrativa deste caso é conhecida sob duas formas: por um lado, uma redacção bastante elaborada reconstruindo o caso e conhecida sob o título de «Notas sobre um caso de neurose obsessiva» (1909); e por outro lado, o texto das notas tomadas por Freud depois de cada sessão publicado pela primeira vez como adenda à tradução inglesa de «O Homem dos Ratos» sob o título de «Original record of the case».

O nome de «O Homem dos Ratos» aplicado a este jovem neurótico obsessivo, paciente de Freud, provém de um dos seus fantasmas. A problemática do homem dos ratos é típica da neurose obsessiva. Uma das dimensões mais importantes é a ambivalência afectiva caracterizada por Freud como clivagem entre o amor consciente e o ódio inconsciente. No homem dos ratos esta ambivalência manifesta-se em relação ao pai e à «senhora que ele venera». Formam-se então sintomas sob a forma de apreensões obsessivas (receio de que aconteça algo à senhora amada), obsessões-impulsões (de suicídio, por exemplo), pres-

crições minuciosas (como por exemplo contar o tempo entre o relâmpago e o trovão), ordens (apresentar-se a um certo exame). Todas as ideias obsessivas e impulsivas são combatidas da mesma maneira compulsiva de diversos modos: hesitações, dúvidas (assim por exemplo: está à espera da sua amada; no caminho, uma grande pedra poderia fazer voltar-se a carruagem em que ela chega; tira a pedra; depois acha que é demasiado estúpido e volta a colocá-la...), ordens contraditórias como a obrigação de reembolsar o tenente David pelo preço da remessa dos seus óculos quando de facto não é/a este mas a senhora do correio que ele a devia. Cena em que no problema do pagamento ou não da dívida, se joga a questão fundamental da identificação ao pai.

A análise do homem dos ratos é enfim um dos momentos importantes da descoberta freudiana da transferência. — (N. do T.)

Trata-se de uma neurose obsessiva. Penso que todos os que vieram assistir a esta conferência já terão ouvido falar do que é considerado como sendo a raiz e a estrutura desta neurose, a saber: a tensão obsessiva, a fixação instintual, etc. O progresso da teoria analítica pôs na origem da nossa compreensão da neurose obsessiva uma elaboração genética extremamente complexa, e sem dúvida que determinado elemento, determinada fase dos temas fantasmáticos ou imaginários que estamos habituados a encontrar sempre na análise de uma neurose obsessiva, se reencontram na leitura de «O Homem dos Ratos». Mas este aspecto reconfortante — que os pensamentos familiares, vulgarizados, possuem sempre para aqueles que lêem ou aprendem — mascara talvez ao leitor a originalidade desta observação, o seu carácter particularmente significativo e convincente.

Como sabem, este caso retira o seu título de um fantasma absolutamente fascinante, o qual tem na psicologia da crise que leva o sujeito ao alcance do analista, uma evidente função de desencadeamento. É a narração de um suplício que beneficiou sempre de uma espécie de notoriedade singular, mesmo de uma verdadeira celebridade, e que consiste na introdução de um rato excitado por meios artificiais, no recto do supliciado, por intermédio de um dispositivo mais ou menos engenhoso. É a primeira audição desta narrativa que provoca no sujeito

um estado de horror fascinado, que não desencadeia a sua neurose, mas actualiza-lhe os temas e suscita a angústia. Segue-se toda uma elaboração de que constataremos a estrutura.

Este fantasma é certamente essencial para a teoria do determinismo de uma neurose, e encontra-se em numerosos temas no decorrer da observação. Será caso para dizer que é isso que lhe confere todo o interesse? Não só não o creio, como estou seguro de que em qualquer leitura atenta nos apercebemos de que o seu principal interesse radica na extrema particularidade do caso.

Como Freud sempre o sublinhou, cada caso deve ser estudado na sua particularidade, exactamente como se ignorássemos tudo da teoria. E o que faz a particularidade deste caso, é o carácter manifesto, visível, das relações em jogo. O valor exemplificativo deste caso particular deve-se à sua simplicidade, à semelhança do que se pode dizer em geometria de um caso particular que pode ser superior em evidência em relação à demonstração, cuja verdade, devido ao seu carácter discursivo, permanecerá velada sob as trevas de uma longa série de deduções.

Eis no que consiste a originalidade do caso, que se apresenta a todo o leitor minimamente atento.

A constelação — e porque não? no sentido em que dela falam os astrólogos — a constelação originária que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino, e diria quase à sua pré-história, a saber as relações familiares fundamentais que estruturaram a união dos seus pais, mostra ter uma relação muito precisa, e definível talvez por uma fórmula de transformação, com o que aparece como sendo o

mais contingente, o mais fantasmático, o mais paradoxalmente mórbido do seu caso, a saber o último estado de desenvolvimento da sua grande apreensão obsidiante, o cenário imaginário ao qual chega como à solução da angústia ligada ao desencadear da crise.

A constelação do sujeito é formada na tradição familiar pela narração de um certo número de traços que especificam a união dos pais.

É preciso saber que o pai foi sub-oficial no início da sua carreira, tendo permanecido muito «sub-oficial», com o tom de autoridade, porventura um pouco irrisória, que isso conota. Acompanha-o permanentemente uma certa desvalorização na estima dos seus contemporâneos, e uma mescla de desafio e de ostentação retratam um personagem convencional que reencontramos através do homem simpático descrito pelo sujeito.

Este pai encontrou-se na situação de ter de fazer o que se chama um casamento por conveniência — a mulher pertencia a um meio mais elevado na hierarquia burguesa, e trouxe-lhe ao mesmo tempo os meios de subsistência e a própria situação de que ele desfruta na altura em que a criança lhes vai nascer. O prestígio situa-se assim do lado da mãe. E uma das brincadeiras mais frequentes entre estas personagens, que em princípio se dão bem e que parecem mesmo ligadas por um afecto real, é uma espécie de jogo que consiste num diálogo entre os esposos: a mulher faz uma alusão divertida a um forte apego do marido, precisamente antes do casamento, por uma rapariga pobre mas bonita, e o marido protesta e afirma continuamente que isso foi

qualquer coisa de tão fugitivo como de longínquo e esquecido. Mas este jogo, cuja repetição implica que talvez comporte uma parte de artifício, certamente impressionou profundamente o jovem sujeito que se tornará mais tarde o nosso paciente.

Um outro elemento do mito familiar não é de pouca importância. O pai teve, no decorrer da sua carreira militar, aquilo a que poderemos chamar, em termos púdicos, aborrecimentos. Dilapidou nem mais nem menos no jogo os fundos do regimento, de que era depositário por inerência de cargo. Ficou a dever a honra, a própria vida, pelo menos no âmbito da sua carreira, a imagem que pôde continuar a ter na sociedade, à intervenção de um amigo, que lhe emprestou a soma que convinha reembolsar, e que aconteceu ter sido assim o seu salvador. Ainda se fala deste momento como de um episódio verdadeiramente importante e significativo do passado paternal.

Eis pois como se apresenta a constelação familiar do sujeito. A sua narrativa sai, fragmento por fragmento, no decorrer da análise, sem que o sujeito de modo nenhum a relacione com o que quer que seja que se passe de actual. É precisa toda a intuição de Freud para compreender que existem aí elementos absolutamente essenciais ao desencadear da neurose obsessiva. O conflito **mulher rica/ mulher pobre** reproduziu-se muito exactamente na vida do sujeito no momento em que o pai o impelia a desposar uma mulher rica, e foi então que se desencadeou a neurose propriamente dita. Ao introduzir este facto, o sujeito diz quase ao mesmo tempo: «Estou aqui a dizer-lhe algo que certamente

não tem nenhuma relação com tudo o que me aconteceu». Então Freud percebe imediatamente a relação.

O que com efeito se vê numa primeira abordagem panorâmica da observação, é a correspondência estrita entre esses elementos iniciais da constelação subjectiva, e o desenvolvimento último da obsessão fantasmática. Este desenvolvimento último, qual é? A imagem do suplício engendrou primeiro no sujeito, de acordo com o modo do pensamento próprio do obsessivo, toda a espécie de temores, a saber: que este suplício pudesse um dia ser infligido às pessoas que lhe são mais caras, quer nomeadamente a essa personagem da mulher pobre idealizada à qual ele dedica um amor de que veremos a seguir o estilo e o valor próprio — é a própria forma de amor de que é capaz o sujeito obsessivo — quer, mais paradoxalmente ainda, ao seu pai, que está no entanto nesse momento falecido, e reduzido a um personagem imaginado no além. Mas o sujeito foi finalmente levado a comportamento que nos mostram que as construções neuróticas do obsecado acabam às vezes por aproximarem de construções delirantes.

Encontra-se na situação de ter de pagar o preço de um objecto que não é indiferente deixar de precisar, um par de óculos que, pertencendo-lhe, perdeu no decorrer das grandes manobras durante as quais lhe foi feita a narrativa do suplício em questão, e durante as quais se desencadeou a crise actual. Pede a substituição urgente dos óculos ao seu oculista de Viena — porque tudo isso se passa na antiga Austria-Hungria, antes do início da guerra de 14 — e por correio expresso este envia-lhe uma pequena encomenda contendo o objecto. Ora, o mesmo ca-

pitão que lhe ensinou a história do suplício, e que o impressiona muito por uma certa exibição de gostos cruéis, informa-o que ele a deve reembolsar a um tenente A, que trata dos assuntos do correio e que se supõe ter-lhe adiantado a soma. É em torno desta ideia de reembolso que a crise conhece o seu último desenvolvimento. O sujeito impõe-se com efeito o dever neurótico de reembolsar a soma, mas em certas condições bem precisas. Este dever, impõe-se-lhe sob a forma de um imperativo interior que surge no psiquismo obsessivo, em contradição com o seu primeiro movimento que se tinha exprimido sob a forma «não pagar». Ei-lo, pelo contrário, ligado a si mesmo por uma espécie de juramento, «pagar a A». Ora, ele apercebe-se muito rapidamente que este imperativo absoluto não é de modo algum adequado, porque não é A quem trata dos assuntos do correio, mas um tenente B.

Mas não é tudo. No momento preciso em que todas estas elucubrações se produzem nele, o sujeito sabe perfeitamente, descobre-se em seguida, que na realidade também não é ao tenente B que ele deve esta soma, mas muito simplesmente à senhora do correio que aceitou confiar em B, senhor respeitável que é oficial e se encontra nos arredores. Contudo, até ao momento em que virá confiar-se aos cuidados de Freud, o sujeito estará num estado de angústia máxima, perseguido por um destes conflitos tão característicos do vivido dos obsessivos, e que gira inteiramente em torno do seguinte cenário — uma vez que jurou a si próprio reembolsar a soma a A, convém, para que àqueles que ele mais ama não aconteçam as catástrofes anunciadas pela

obsessão, que ele mande reembolsar pelo tenente A a generosa senhora do correio, e que esta, na sua frente, devolva a soma em questão ao tenente B, e que este por sua vez reembolse então o tenente A, cumprindo assim o seu juramento à letra. Eis onde o leva, por aquela dedução característica dos neuróticos, a necessidade interior que o domina.

Não podem deixar de reconhecer, neste esquema que comporta a passagem de uma certa soma de dinheiro do tenente A à generosa senhora do correio que efectuou o pagamento, e depois da senhora a um outro personagem masculino, um esquema que, complementar em certos aspectos, suplementar outros, paralelo de um certo modo e inverso de um outro, é o equivalente da situação originária, enquanto ela pesa com um peso efectivo sobre o espírito do sujeito e sobre tudo o que faz dele aquele personagem com um género de relações muito especial com os outros, que se chama um neurótico.

Naturalmente que este cenário é impossível de seguir. O sujeito sabe perfeitamente que não deve nada nem a A, nem a B, mas sim à senhora do correio, e que se o cenário estivesse realizado, seria ela no fim de contas que arcaria com a despesa. De facto, como é sempre o caso no vivido dos neuróticos, a realidade imperativa do real passa antes de tudo aquilo que infinitamente o atormenta — que o atormenta mesmo no comboio que o leva efectivamente na direcção oposta àquela que ele deveria ter tomado para ir cumprir junto da senhora do correio a cerimónia expiatória que lhe parece tão necessária. Pensando em cada estação que pode descer ainda, mudar de comboio, regressar, é para

Viena que se dirige, onde se vai confiar a Freud e contentar-se-á muito simplesmente, uma vez começado o tratamento, em enviar um vale à senhora do correio.

Este cenário fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico.

Ele reflecte com efeito, de um modo sem dúvida fechado para o sujeito, mas não absolutamente, longe disso, a relação inaugural entre o pai, a mãe e o personagem, mais ou menos apagado no passado, do amigo. Esta relação não é evidentemente elucidada pela maneira puramente factua! como a expus, pois que ela só toma o seu valor em virtude da apreensão subjectiva que dela teve o sujeito.

O que dará o carácter mítico a este pequeno cenário fantasmático? Não é simplesmente o facto de ele encenar uma cerimónia que reproduz, mais ou menos exactamente, a relação inaugural que nela se encontra como que escondida — modifica-a no sentido de uma certa tendência. Por um lado, temos originariamente uma dívida do pai em relação ao amigo — pois esqueci-me de dizer que ele nunca reencontrou o amigo, é justamente isso o que permanece misterioso na história originária, e que não pôde nunca reembolsar a sua dívida. Por outro lado, há na história do pai uma substituição, substituição da mulher pobre pela mulher rica. Ora, no interior do fantasma desenvolvido pelo sujeito, observamos qualquer coisa como uma troca nos termos finais de cada uma destas relações funcionais. O aprofundamento dos factos fundamentais em questão na

crise obsessiva mostra, com efeito, que o objecto do desejo tãntalisante⁽²⁾ que o sujeito tem de retroceder na direcção em que está a senhora do correio, não é de modo algum esta senhora ela própria, mas um personagem que, na história recente do sujeito, encarna a mulher pobre, uma empregada de albergue que ele encontrou no decorrer das manobras, na atmosfera de calor heróico que caracteriza a fraternidade militar, e com a qual se entregou a uma daquelas operações de beliscões onde se expandem de bom grado esses sentimentos generosos. Para extinguir a dívida, é preciso restituí-la de qualquer modo, não ao amigo, mas à mulher pobre, e desta forma à mulher rica, que a substitui no cenário imaginado.

Tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da organização mítica, como se o que num sítio não está resolvido se reproduzisse sempre noutro. Para compreender bem, é preciso reparar que na situação originária tal como eu a descrevi, há uma dupla dívida. Há por um lado a frustração, ou mesmo uma espécie de castração do pai. Há por outro lado a dívida social, nunca resolvida, que está implicada na relação com o personagem, em último plano, do amigo. Trata-se de qualquer coisa de muito diferente, da relação triangular considerada como típica na origem do desenvolvimento neurotísante. A situação

(2) «Tãntalisant» no original. De Tãntalo, personagem mítico condenado a padecer incessantemente de sede perante a água que não lhe é possível alcançar. — (N. do T.)

apresenta uma espécie de ambiguidade, de diplopia⁽³⁾ — o elemento da dívida incide ao mesmo tempo em dois planos, e é justamente na impossibilidade de sobrepor estes dois planos que se joga todo o drama do neurótico. Ao tentar fazê-los coincidir, ele faz uma operação circular, nunca satisfatória, que não chega a fechar o seu ciclo.

É isto que se passa com efeito no desenrolar dos acontecimentos. Que acontecerá quando o homem dos ratos se confia a Freud? Num primeiro momento, Freud substitui-se muito directamente nas suas relações afectivas a um amigo que desempenhava um papel de guia, de conselheiro, de protector, de tutor tranquilizante, que depois de receber a confidência das suas obsessões e das suas angústias lhe dizia regularmente: «Nunca fizeste o mal que julgas ter praticado, não és culpado, não lîgues». Freud é portanto colocado no lugar do amigo. E muito rapidamente desencadeiam-se fantasmas agressivos. Que não estão unicamente ligados, longe disso, à substituição do pai por Freud, como a interpretação do próprio Freud tende incessantemente a manifestá-lo, mas sobretudo, tal como no fantasma, à substituição do amigo pela personagem dita da mulher rica. Muito rapidamente, com efeito, nesta espécie de curto delírio que constitui, pelo menos nos sujeitos muito profundamente neuróticos, uma verdadeira fase passional no interior da própria experiência analítica, o

(3) Diplopia: doença dos olhos que duplica a imagem de uma visão. — (N. do T.)

sujeito começa a imaginar que Freud deseja nada menos do que dar-lhe a própria filha, de quem ele fantasmaticamente faz uma personagem dotada de todos os bens da terra, e que se representa sob a forma bastante singular de uma personagem provida de óculos de excrementos. Trata-se portanto da substituição do personagem de Freud por um personagem ambíguo, ao mesmo tempo protector e maléfico, cujos óculos, desfigurando-o, marcam suficientemente a relação narcísica com o sujeito. O mito e o fantasma juntam-se aqui, e a experiência passional ligada ao vivido actual da relação com o analista, é trampolim, por intermédio das identificações que ela comporta, para a resolução de um certo número de problemas.

Tomei um exemplo muito particular. Mas gostaria de insistir sobre aquilo que é uma realidade clínica, e que pode servir de orientação na experiência analítica: existe no neurótico uma situação de quátuor, que se renova sem cessar, mas que não existe num só plano.

Para esquematizar, diremos que tratando-se de um sujeito de sexo masculino, o seu equilíbrio moral e psíquico exige a assumpção da sua própria função, — de se fazer reconhecer como tal na sua função viril e no seu trabalho, de lhe assumir os frutos sem conflito, sem ter o sentimento de que é um outro e não ele que os merece ou que ele próprio só os tem por um feliz acaso, sem que se produza essa divisão interior que faz do sujeito a testemunha alienada dos actos do seu próprio eu. É a primeira exigência. A outra é a seguinte: um gozo do objecto sexual que

se possa qualificar de pacífico e unívoco uma vez que ele é escolhido, de acordo com a vida do sujeito.

Pois bem! Cada vez que o neurótico consegue, ou tende a conseguir, a assumpção do seu próprio papel, cada vez que de algum modo se torna idêntico a si próprio, e se dá conta da segurança da sua própria manifestação no seu contexto social determinado, o objecto, o parceiro sexual, desdobra-se — aqui sob a forma **mulher rica ou mulher pobre**. O que é muito impressionante na psicologia do neurótico — basta entrar, já não no fantasma, mas na vida real do sujeito, para o sentir — é a aura de anulação que rodeia muito familiarmente o parceiro sexual que tem para ele mais realidade, que lhe é mais próximo, com o qual tem em geral os laços mais legítimos, quer se trate de uma ligação ou de um casamento. Por outro lado apresenta-se uma personagem que desdobra a primeira, e que é objecto de uma paixão mais ou menos idealizada, prosseguida de modo mais ou menos fantasmático, com um estilo análogo ao do amor paixão, e que leva aliás a uma identificação de ordem mortal.

Se por outro lado, numa outra face da sua vida, o sujeito faz um esforço por reencontrar a unidade da sua sensibilidade, é então no outro extremo da cadeia, na assumpção da sua própria função social e da sua própria virilidade — uma vez que escolhi o caso de um homem — que ele vê aparecer ao seu lado um personagem com o qual tem também uma relação narcísica enquanto relação mortal. É a este que delega o fardo de o representar no mundo e de viver no seu lugar. Não é ele verdadeiramente — sente-se excluído, fora do seu próprio vivido, não lhe pode assumir

as particularidades e as contingências, sente-se desaccordado da sua existência, e o impasse reproduz-se.

É nesta forma muito especial do desdobramento narcísico que reside o drama do neurótico, em relação ao qual tomam todo o seu valor as diferentes formações míticas de que vos dei há pouco o exemplo sob a forma de fantasmas, mas que se podem também reencontrar sob outras formas, por exemplo nos sonhos. Tenho numerosos exemplos disso nas narrativas dos meus pacientes. É aí que podemos, na verdade, mostrar ao sujeito as particularidades originais do seu caso, de maneira muito mais rigorosa e viva para ele do que segundo os esquemas tradicionais saídos da tematização triangular do complexo de Édipo.

Queria vos citar um outro exemplo, e mostrar-vos a sua coerência com o primeiro. Tomarei para esse fim um caso que está muito próximo da observação do «Homem dos ratos», mas que se aproxima de um assunto de uma outra ordem — a poesia, ou a ficção literária. Trata-se de um episódio da juventude de Goethe, que ele nos narra em «Poesia e Verdade». Não vo-lo trago arbitrariamente — é com efeito um dos temas literários mais valorizados nas confidências do homem dos ratos⁽⁴⁾.

(4) Lacan refere-se aqui à seguinte passagem de Freud nas suas «Notas sobre um caso de neurose obsessiva» (Vol. X da Edição Standard Brasileira... p. 206): «Por outro lado, um impulso em direcção a actividades masturbatórias acometeu-o quando tinha vinte e um anos de idade, pouco depois da morte de seu pai. Sentia-se muitíssimo envergonhado de si mesmo cada vez que se gratificava com esse acto, e logo abjurava do hábito. A partir dessa época este somente reaparecia em ocasiões raras e ex-

traordinárias. Contou-me que era provocado quando vivia momentos de especial beleza ou quando lia belíssimas passagens. Por exemplo (...) aconteceu quando ele lia em *Dichtung und Wahrheit* (III, 11) como o jovem Goethe se libertara, numa explosão de ternura, dos efeitos de maldição que uma amante ciumenta havia conjurado contra a próxima mulher que o beijasse nos lábios, depois dela; por muito tempo sofrera, quase de modo supersticioso, a maldição que o mantinha à distância; porém, agora, acabava de romper os grilhões e beijava repetidamente seu amor com alegria».

No «Registro original do caso» (op. cit. p. 263), Freud referindo-se a essa questão, escreve: «Eu não poderia evitar, aqui, de elaborar o material à nossa disposição dentro de um evento: como, antes da idade de seis anos, ele cultivara o hábito de se masturbar, e como seu pai o havia proibido, usando, como ameaça, a frase «Você vai morrer se fizer isso», e, talvez, ameaçando cortar-lhe o pénis. Isto explicaria o seu acto de masturbar-se em conexão com a libertação da maldição, as ordens e proibições em seu inconsciente e a ameaça de morte que acabava de se retransferir para seu pai».

Goethe tem vinte e dois anos, vive em Estrasburgo, e é então que acontece o célebre episódio da sua paixão por Frédérique Brion, cuja nostalgia não se lhe apagou até uma época avançada da vida. Permitiu-lhe superar a maldição que tinha sido lançada sobre ele por um dos seus amores antecedentes, a chamada Lucinde, quanto a toda e qualquer aproximação amorosa com uma mulher, e muito especialmente quanto ao beijo nos lábios.

A cena vale a pena ser contada. Essa Lucinde tem uma irmã, personagem demasiado fina para ser honesta, que está ocupada em persuadir Goethe dos danos que provoca na pobre rapariga. Ela pede-lhe simultaneamente para se afastar e para lhe dar a ela, a finória, o penhor do último beijo. É então que Lucinde os surpreende, e diz — **«Sejam para sempre malditos esses lábios. Que a infelicidade recaia sobre a primeira que lhes receba a homenagem»**. Não é evidentemente sem razão que Goethe, então com toda a ênfase da adolescência conquistadora, acolhe essa maldição como um interdito que doravante lhe vai obstruir o caminho em todos os seus empreendimentos amorosos. Conta-nos então como, exaltado pela descoberta dessa rapariga encantadora que é Frédérique Brion, consegue pela primeira vez superar a interdição, e sente a embriaguez do triunfo, depois dessa apreensão de algo mais forte que as suas próprias interdições interiores assumidas.

Trata-se de um dos episódios mais enigmáticos da vida de Goethe, e não menos extraordinário o abandono de Frédérique por ele. E por isso os Goethesforscher, ⁽⁵⁾ — como os stendhalianos, os bossuetistas, são destas pessoas muito particulares que se dedicam a um dos autores cujas palavras deram forma aos nossos sentimentos, e passam o seu tempo a rebuscar papéis nos armários para analisar o que o génio pôs em evidência — os Goethesforscher debruçaram-se sobre este facto. Deram-nos toda a espécie de razões, de que não quereria fazer aqui o catálogo. É certo que todas cheiram àquela espécie de filistinismo que é correlativo de tais investigações quando são proseguidas no plano comum. Também não está excluído que haja sempre, com efeito, alguma obscura dissimulação de filistinismo nas manifestações da neurose, pois que é bem de uma tal manifestação que se trata no caso de Goethe, como vo-lo mostrarão as considerações que vou agora expôr.

Há um certo número de traços enigmáticos na maneira como Goethe aborda esta aventura, e eu diria quase que é nos seus antecedentes imediatos que se encontra a chave do problema.

Em poucas palavras, Goethe, que vive então em Estrasburgo com um dos seus amigos, conhece de há muito a existência, numa pequena aldeia, da família aberta, amável, acolhedora do pastor Brion. Mas quando lá vai, rodeia-se de precauções de que nos conta, na sua biografia, o carácter divertido — na ver-

(5) Investigadores da vida e obra de Goethe. — (N. do T.).

dade, atendendo aos detalhes, não podemos deixar de nos espantar com a estrutura verdadeiramente complicada que elas revelam.

Primeiro crê dever lá ir disfarçado. Goethe, filho de um grande burguês de Frankfurt, e que se distingue no meio dos seus camaradas pelo à vontade das maneiras, o prestígio devido à maneira de vestir, um estilo de superioridade social, disfarça-se de estudante em teologia, com uma sotaina muito especialmente cocada e descosida. Parte com o seu amigo, e durante toda a viagem riem às gargalhadas. Mas achase, bem entendido, muito aborrecido a partir do momento em que a realidade da sedução evidente, esplendorosa, da jovem, surgida sobre o fundo desta atmosfera familiar, lhe faz ver que se ele quer causar uma melhor impressão, é-lhe preciso mudar, o mais depressa possível, o espantoso fato, que não o favorece no seu aspecto.

As justificações que ele dá para esse disfarce são muito estranhas. Evoca nada menos do que os disfarces que os deuses tomavam para descer junto dos mortais — o que lhe parece, ele próprio o sublinha, marcar seguramente, no estilo do adolescente que ele era então, mais do que ênfase — algo que confina à megalomania delirante. Se virmos as coisas em pormenor, o texto de Goethe mostra-nos o que ele pensa disso. É que através desta maneira de se disfarçar, os deuses procuravam sobretudo evitar aborrecimentos, e, numa palavra, era para eles uma maneira de não ter que sentir como uma ofensa a familiaridade dos mortais. O que os deuses mais se

arriscam a perder, quando descem ao nível dos mortais, é a sua imortalidade, e a única maneira de lhe escapar, é precisamente de se pôr ao seu nível.

É, com efeito, de algo como isso que se trata. O que se segue demonstra-o melhor ainda quando Goethe volta a Estrasburgo para retomar os seus belos adornos, não sem ter sentido, um pouco tardiamente, quanto é indelicado ter-se apresentado sob uma forma que não é a sua, e ter assim enganado a confiança dessas pessoas que o acolheram com uma hospitalidade encantadora — reencontra-se verdadeiramente na narrativa o próprio tom do *gemütlich*.

Ele volta, pois, a Estrasburgo. Mas, longe de dar execução ao seu desejo de voltar à aldeia perfeitamente enfeitado, não encontra nada melhor do que substituir ao seu primeiro disfarce um segundo que pede emprestado a um empregado de albergue. Aparecerá desta vez disfarçado de maneira ainda mais estranha, mais discordante do que da primeira vez, e além disso caracterizado. Sem dúvida que ele coloca isso no plano do jogo, mas esse jogo torna-se cada vez mais significativo — na verdade já nem sequer se situa ao nível do estudante em teologia, mas ligeiramente abaixo. Faz de bobo. E tudo isto é voluntariamente entremeado por uma série de detalhes que fazem com que, em suma, todos aqueles que colaboram nesta farça sintam muito bem que aquilo de que se trata está estreitamente ligado ao jogo sexual, à parada.

Há mesmo certos detalhes que têm o seu valor, se assim se pode dizer, de inexatidão. Como o indica

o título «*Dichtung und Wahrheit*», Goethe teve consciência de que tinha o direito de organizar e harmonizar as suas recordações com ficções que lhe preenchem as lacunas, que ele não tinha sem dúvida o poder de preencher de outro modo. O ardor daqueles de quem disse há pouco que seguiam os grandes homens de perto demonstrou a inexatidão de certos detalhes, que se tornam assim mais reveladores do que se pode chamar as intenções reais de toda a cena. Quando Goethe se apresentou caracterizado, com a roupa de um empregado de albergue, e divertindo-se grandemente com o mal entendido daí resultante, era, diz ele, portador de um bolo de baptismo que igualmente pedira emprestado. Ora, os **Goethesforscher** demonstraram que seis meses antes e seis meses depois do episódio de Frédérique, não tinha havido baptismo na região. O bolo de baptismo, homenagem tradicional ao pastor, só pode ser um fantasma de Goethe, e toma assim aos nossos olhos todo o seu valor significativo. Implica a função paternal, mas precisamente enquanto Goethe se especifica como não sendo o pai, mas apenas aquele que traz alguma coisa e só tem uma relação externa à cerimónia — ele faz de sub-oficiante e não de herói principal. De modo que toda a cerimónia da fuga em que ele se esquia aparece na verdade, não só como um jogo, mas muito mais profundamente como uma precaução, e insere-se no registo daquilo a que eu há pouco chamava o desdobramento da função pessoal do sujeito nas manifestações míticas do neurótico.

Porque age Goethe deste modo? Nitidamente porque tem medo — como mostrará em seguida, dado que esta ligação somente prosseguirá decaído. Lon-

ge de o desencantamento, o desenfeitiçamento da maldição originária se ter produzido quando Goethe ousou ultrapassar a barreira, pelo contrário apercebemo-nos por toda a espécie de formas substitutivas — a noção de substituição aparece indicada no texto de Goethe — que os seus temores foram sempre crescentes relativamente à realização deste amor. Todas as razões que foi possível invocar — desejo de não se ligar, de preservar o destino sagrado de poeta, a própria diferença de nível social — não são senão formas racionalizadas, disfarce, superfície da corrente infinitamente mais profunda, que é a da fuga diante do objecto desejado. Diante do seu objectivo, vemos de novo produzir-se um desdobramento do sujeito, a sua alienação em relação a si-próprio, as manobras por meio das quais ele se constrói um substituto ao qual devem dirigir-se as ameaças mortais. A partir do momento em que ele reintegra este substituto em si-próprio, fica impossibilitado de conseguir o seu objectivo.

Hoje posso somente dar-vos a tematização geral desta aventura, mas saibam que aparece nela uma irmã, o duplo de Frédérique, que vem completar a estrutura mítica da situação. Se retomarem o texto de Goethe, verão que aquilo que pode aparecer-vos numa rápida exposição como uma construção, é confirmado por outros detalhes diversos e impressionantes, mesmo e inclusivamente a analogia feita por Goethe com a história bem conhecida do vicário de Wakefield, transposição literária, fantasmática, da sua aventura.

haveria
parte

O sistema quaternário tão fundamental nos impasses, nas insolubilidades da situação vital dos neuróticos, possui uma estrutura bastante diferente da que é dada tradicionalmente — o desejo incestuoso da mãe, a interdição do pai, os seus efeitos de bloqueio e, à volta, a proliferação mais ou menos luxuriante de sintomas.

Creio que esta diferença deveria conduzir-nos a discutir a antropologia geral que se desprende da teoria analítica tal como ela é ensinada até ao presente. Não posso deter-me nisso hoje, mas no entanto não posso também deixar de tentar introduzir o quarto elemento em questão.

Temos por aceite que a situação mais normatizante do vivido originário do sujeito moderno, sob a forma reduzida que é a família conjugal, está ligada ao facto de o pai se encontrar como o representante, a incarnation, duma função simbólica que concentra em si o que há de mais essencial noutras estruturas culturais, a saber os prazeres tranquilos, ou antes simbólicos, culturalmente determinados e fundados, do amor da mãe, isto é do pólo a que o sujeito está ligado por um laço, esse incontestavelmente natural. A assumpção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente o real. Seria necessário que o pai não fosse somente o nome-do-pai, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esta sobreposição do simbólico e do real

é absolutamente inapreensível. Pelo menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, de algum modo, um pai discordante relativamente à sua função, um pai carente, um pai **humilhado**, como diria Claudel. Existe sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é apercebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica. É nesta in-coincidência que reside aquilo que faz com que o complexo de Édipo tenha o seu valor — de modo nenhum normatizante, mas mais frequentemente patogénico. X

Dizendo isto não adiantamos muito. O passo seguinte, que nos faz compreender aquilo de que se trata na estrutura quaternária, é o que constitui a segunda grande descoberta da psicanálise, não menos importante que a função simbólica do Édipo — a relação narcísica.

A relação narcísica ao semelhante é a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano. Enquanto experiência do eu, a sua função é decisiva na constituição do sujeito. Que é o eu, senão algo que o sujeito experimenta primeiramente como estranho no interior de si próprio? É em primeiro lugar num outro, mais avançado, mais perfeito que ele que o sujeito se vê. Em particular, ele vê a sua própria imagem no espelho numa época em que é capaz de a aperceber como um todo, ao passo que ele próprio não se sente como tal, pelo contrário, vive no caos originário de todas as funções motoras e afectivas que é o dos primeiros seis meses de vida. O sujeito tem sempre uma relação antecipada com a sua própria realização, que o reenvia a si-mesmo a um plano de profunda insuficiência, e testemunha nele uma fenda, uma dilaceração originária, um aban-

dono⁽⁶⁾, para retomar o termo heideggeriano. É por este facto que em todas as relações imaginárias, o que se manifesta é uma experiência da morte. Experiência sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que surge muito especialmente no vivido do neurótico.

Se o pai imaginário e o pai simbólico são a maior parte das vezes fundamentalmente distintos, isso não é somente pela razão estrutural que lhes estou a apontar, mas também pela forma histórica, contingente, particular a cada sujeito. No caso dos neuróticos, é muito frequente o personagem do pai ser desdobrado, por qualquer incidente da vida real. Ou porque o pai morreu precocemente, substituindo-se-lhe um sogro, com o qual o sujeito facilmente se encontra numa relação mais fraterna, que se estabelecerá muito naturalmente no plano desta virilidade ciumenta que constitui a dimensão agressiva da relação narcísica. Ou porque foi a mãe quem desapareceu e as circunstâncias da vida deram acesso no grupo fami-

(6) «Déréliction», no original (do latim «derelictio»: abandono). É o termo francês pelo qual Lacan traduz o conceito heideggeriano de Geworfenheit e que se aplica (utilizando ainda uma frase de Lacan (in *Intervention...*): a «esse ser singular atirado para a existência sob o nome de homem» (sublinhados nossos).

Traduzimos aqui «déréliction» por **abandono** tentando exprimir o sentido do homem como ser atirado para, abandonado à existência com toda a angústia correlativa à irreversibilidade disso.

Um outro autor (W. Richardson, *Heidegger — through Phenomenology to thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, p. 37) define a Geworfenheit heideggeriana como: «O não domínio pelo ser-ai da sua própria origem e a sua dependência referencial aos outros entes». — (N. do T.).

liar a uma outra mãe, que já não é a verdadeira. Ou porque o personagem fraternal introduz a relação mortal de forma simbólica e ao mesmo tempo a incarna numa forma real. Muito frequentemente, como o indiquei, trata-se de um amigo como em «O homem dos ratos», este amigo desconhecido e nunca reencontrado, que desempenha um papel tão essencial na lenda familiar. Tudo isto tem o seu desfecho no quatror mítico. Ele é reintegrável na história do sujeito, e desconhecê-lo, é desconhecer o elemento dinâmico mais importante na própria cura. Nós estamos aqui somente a pô-lo em relevo.

O quarto elemento, qual é? Pois bem, eu designá-lo-ei hoje dizendo-vos que é a morte.

A morte é perfeitamente concebível como um elemento mediador. Antes de a teoria freudiana ter posto o acento, com a existência do pai, numa função que é ao mesmo tempo função da palavra e função do amor, a metafísica hegeliana não hesitou em construir toda a fenomenologia das relações humanas em torno da mediação mortal, terceiro essencial à progressão pela qual o homem se humaniza na relação com o seu semelhante. E pode dizer-se que a teoria do narcisismo, tal como eu vo-la expus há pouco, dá conta de certos factos que permanecem enigmáticos em Hegel. É que, finalmente, para que a dialéctica da luta de morte, da luta de puro prestígio possa simplesmente iniciar-se, é necessário que a morte não seja realizada, é necessário que ela seja uma morte imaginada porque o movimento dialéctico cessaria por falta de combatentes. É com efeito da morte imaginada, imaginária, que se trata na relação narcísica. É igualmente a morte

imaginária e imaginada que se introduz na dialéctica do drama edipiano, é dela que se trata na formação do neurótico — e talvez, até certo ponto, em algo que ultrapassa de longe a formação do neurótico, a saber a atitude existencial característica do homem moderno.

Não seria necessário insistirem muito para que eu diga que o que faz mediação na experiência analítica real, é algo que é da ordem da palavra e do símbolo, e que numa outra linguagem se chama um acto de fé. Mas seguramente, não é isto o que a análise exige, nem sequer o que ela implica. Aquilo de que se trata é antes do registo da última palavra pronunciada por esse Goethe que não foi por acaso, deveis crê-lo, que eu trouxe hoje para aqui a título de exemplo.

De Goethe pode dizer-se que, pela sua inspiração, a sua presença vivida, extraordinariamente impregnou e animou todo o pensamento freudiano. Freud confessou que foi a leitura dos poemas de Goethe que o lançou nos seus estudos médicos e ao mesmo tempo decidiu do seu destino, mas isso é dizer pouco relativamente à influência de Goethe na sua obra. É pois com uma frase de Goethe, a última, que eu exprimirei a chave e o impulso da experiência analítica, com estas palavras bem conhecidas que ele pronunciou antes de mergulhar, de olhos abertos, no buraco negro: — «Mehr licht» (mais luz).