

CASTRO, J. C. L. *Père-version*: a relativização do Nome-do-Pai. VI Jornada de Apresentação de Monografias da Clínica Lacaniana de Atendimento e Pesquisas em Psicanálise (CLIPP), São Paulo, 9 de maio de 2015.

Père-version*: a relativização do Nome-do-Pai

Julio Cesar Lemes de Castro

Sinthoma e perversão

No *Seminário XXIII*, Lacan (1975-1976/2005) introduz o conceito de sinthoma, que recupera a antiga grafia de sintoma em francês (*sinthome*). Diferentemente do sintoma (*symptôme*), uma formação do inconsciente, o sinthoma constitui uma suplência da carência paterna e permite o enlaçamento borromeano dos registros.

Em diversos momentos desse seminário, Lacan alude a um elo entre sinthoma e perversão (*perversion*), por meio do jogo de palavras *père-version*. Por exemplo:

A perversão não é definida porque o simbólico, o imaginário e o real estão rompidos, mas sim porque eles já são distintos, de modo que é preciso supor um quarto, que, nessa ocasião, é o sinthoma. Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano – perversão [*perversion*] quer dizer apenas versão [*version*] em direção [*vers*] ao pai [*père*] –, que, em suma, o pai é um sintoma, ou um sinthoma, como quiserem. Admitir o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma (ibid., p. 19).

Ou, mais adiante: “A pai-versão [*père-version*] é a sanção do fato de que Freud faz tudo se apoiar na função do pai. E o nó bo é isso” (ibid., p. 150).

Uma dimensão teórica fundamental embutida na ideia de *père-version*, que constitui o tema deste trabalho, é a relativização do Nome-do-Pai, em seus aspectos de abstração, universalidade, normatividade e efetividade.

A abstração do Nome-do-Pai em xeque

A chave de leitura para começarmos a entender a conexão entre perversão e sinthoma sugerida por Lacan está na primeira referência a *père-version*, que tem lugar na sessão de 21 de janeiro de 1975 do seminário anterior (LACAN, 1974-1975/s.d.):

Um pai só tem direito ao respeito, para não dizer ao amor, se o dito amor, o dito respeito está – vocês não vão acreditar em seus ouvidos – pai-versamente [*père-versement*] orientado, isto é, faz de uma mulher o objeto *a* que causa seu desejo. Mas o que essa mulher *a*-colhe disso, se posso exprimir-me assim, nada tem a ver com a questão. Aquilo de que ela se ocupa é de outros objetos *a*, que são os filhos, junto aos quais o pai, no entanto, intervém – excepcionalmente, na melhor das hipóteses – para manter na repressão, no justo meio-Deus [*juste mi-Dieu*, alusão a *juste milieu*, justo meio-termo], se me permitem, a versão que lhe é própria de sua perversão, única garantia de sua função de pai, que é a função de sintoma tal como a escrevi. Para isso, basta que ele seja um modelo da função. Eis o que deve ser o pai, na medida em que só pode ser exceção. Ele só pode ser modelo da função realizando seu

tipo. Pouco importa que ele tenha sintomas, se a eles acrescentar o da perversão paterna, isto é, que sua causa seja uma mulher que ele tenha conseguido para lhe dar filhos, e que a esses, querendo ou não, dispense cuidados paternos.

Père-version envolve pois uma alusão ao pai real, em sua relação com uma mulher e com os filhos que ele tem com ela. O aspecto perverso, no caso, está relacionado ao componente de gozo nele presente, como alguém que goza de uma mulher e cujo gozo serve de modelo para o dos filhos. A associação do gozo com a perversão, por seu turno, remete à concepção freudiana de uma natureza perversa da sexualidade, que evade os desígnios reprodutivos e qualquer padrão natural que autorize a falar em normalidade. “Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo que possa ser chamado de perverso ao alvo sexual normal” (FREUD, 1905/1968, p. 60). Essa concepção é citada, aliás, no *Seminário XXIII*: “Toda sexualidade humana é perversa, se acompanhamos bem o que diz Freud. Ele nunca conseguiu conceber tal sexualidade sem ser perversa” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 153). É no mesmo diapasão que Miller (1989/1996) aproxima a pulsão da perversão, deduzindo daí a ideia de uma perversão generalizada.

Levar em conta o pai real, com seu componente de gozo, contrasta com o modelo que vigorava anteriormente no ensino de Lacan. Na metáfora paterna por ele teorizada na segunda metade dos anos 1950, enfatiza-se um aspecto mais abstrato, asséptico, impessoal do pai: “O verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto” (LACAN, 1956/1966, p. 469). Ou seja, o que importa então não é tanto o pai de carne e osso, o “pai natural” (LACAN, 1955-1956/1981, p. 111), mas o pai como ser de linguagem, sustentado enquanto tal pela fala da mãe, e que por isso se autonomiza, subsistindo ainda que aquele esteja ausente, pois “essa ausência é mais que compatível com a presença do significante” (LACAN, 1958/1966, p. 557). O pai consiste pois em uma posição, uma função – a “função paterna”.

O aspecto abstrato do pai simbólico está relacionado à forma de atribuição da paternidade, que consiste numa operação mental, pois não há um vínculo evidente entre a criança e aquele que é designado como seu genitor, em contraste com a ligação imediata entre a criança e a mãe que a dá à luz. Num caso, a relação ocorre em torno de uma ausência, de algo não visível, sendo estabelecida com base em uma inferência; no outro, ela ocorre em torno da contiguidade material com a criança, sendo estabelecida a partir da simples percepção. *Mater semper certa est; pater is est quem nuptiae demonstrant*. Como observa Lacan (1968-1969/2006, p. 152), “a essência e a função do pai como Nome, como pivô do discurso, derivam precisamente do fato de que, afinal, jamais se pode saber quem é o pai.

Podem ir procurar, é uma questão de fé”. E ele acrescenta, fazendo referência aos avanços científicos em tal seara: “É absolutamente certo, aliás, que essa introdução da pesquisa biológica da paternidade de modo algum pode deixar de ter incidência sobre a função do Nome-do-Pai” (ibid., p. 152).

Na leitura lacaniana de Freud, o pai real corresponde, em termos filogenéticos, ao pai da horda primeva, que goza de todas as mulheres, no mito de *Totem e tabu* (FREUD, 1912-1913/1961). Ele remete a algo de real que se perdeu na bruma da história, mas que, ainda assim, está na origem da cultura humana: “Se, afinal, essa hipótese parecer bastante improvável, isso não representará uma objeção contra a possibilidade de que ela se aproxime com maior ou menor precisão da realidade tão difícil de reconstruir” (p. 4). Quando o pai da horda é assassinado pelos próprios filhos, observa-se então que, como totem, “o morto se tornou agora mais forte do que fora vivo” (p. 173). Em Freud, com efeito, é a morte como homem que abre caminho para a emergência do pai simbólico: “A necessidade de sua reflexão o levou a ligar a aparição do significante do Pai, enquanto autor da Lei, à morte, até mesmo ao assassinato do Pai” (LACAN, 1958/1966, p. 556).

Mesmo que o pai simbólico se tenha tornado prevalente na cultura, sua vinculação perversa ao pai real pode ser identificada na leitura psicanalítica de grandes edifícios simbólicos. Em Freud, o Nome-do-Pai aparece de modo equivalente como realidade psíquica e como realidade religiosa (LACAN, 1974-1975/s.d., 11 de fevereiro de 1975). Lacan (1965/1966) lamenta “ter precisado renunciar a relacionar ao estudo da Bíblia a função do Nome-do-Pai” (p. 873-874), mencionando o “Seminário que tínhamos anunciado para 1963-64 sobre o Nome-do-Pai” (p. 874n.1), num aparente lapso, visto que esse seminário tinha como objeto, na verdade, os Nomes-do-Pais, no plural, algo que antecipa sua formulação sobre a *père-version*¹. Não obstante, fica claro que, inclusive nas configurações mais sublimadas do pai simbólico, se conservam os traços perversos de sua origem.

No mito freudiano, a lei instituída subsequentemente ao assassinato do pai é acompanhada pelo sentimento amoroso:

É pelo menos o que Freud avança em *Totem e tabu* com a referência à primeira horda. É na medida em que os filhos são privados de mulher que eles amam o pai. Eis alguma coisa totalmente singular e

¹ Lacan (1967/2001, p. 587) incorre novamente nessa imprecisão na primeira versão da “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, ao referir-se a “um seminário sobre o Nome-do-Pai, sobre o qual mantenho que não foi por acaso que não pude fazer”.

perturbadora, que apenas a intuição de Freud sanciona (LACAN, 1975-1976/2005, p. 150).

Ela consiste, portanto, numa lei perversa, numa lei do amor. E, como em Freud a filogênese é replicada pelo ontogênese, isso se aplica também à lei edipiana.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939/1961) atribui a exaltação gerada pela instituição de um Deus único e onipotente pelo judaísmo, o sentimento de que isso preenchia expectativas longamente acalentadas, ao ponto culminante de um longo percurso de retorno do reprimido – essa encarnação da divindade perfaz, enfim, o resgate da memória do poderoso pai da horda primordial (p. 237).

Se o mito da origem da Lei se encarna no assassinato do pai, é daí que saíram esses protótipos que se chamam sucessivamente o animal totem, depois tal deus mais ou menos poderoso e ciumento, e no fim das contas o deus único, o Deus Pai (LACAN, 1959-1960/1986, p. 209).

Em princípio, trata-se de um conceito puro, despido de representações imaginárias:

O reconhecimento daquele que se anuncia como *Eu sou o que sou*, nomeadamente o Deus dos Judeus, exige recusar-se não somente à idolatria pura e simples, a saber a adoração de uma estátua, mas, mais longe que isso, à nominação por excelência de toda hipóstase imaginada (LACAN, 1957-1958/1998, p. 70).

Ora, até no Deus judaico, argumenta Lacan (1974-1975/s.d.) no *Seminário XXII*, pode-se detectar o ingrediente de *père-version*: “Deus é pai-verso (*père-vers*), é um fato tornado patente pelo próprio judeu” (8 de abril de 1975). Poderíamos pensar, a propósito, nas numerosas instâncias no Antigo Testamento em que os judeus incorrem em lapsos de fé, tendendo a representações sensíveis da divindade, como o Bezerro de Ouro, ou na própria postura dessa divindade, de vigilância implacável sobre seu povo e de colocar sua fé à prova, como no episódio do sacrifício do próprio filho demandado a Abraão. Entretanto, Lacan, na sessão seguinte do seminário, toma outro caminho:

Eles [os judeus] nos explicaram bem que isso era o Pai, o Pai que eles chamam, o Pai que eles fazem em um ponto de furo que não se pode mesmo imaginar: ‘Sou o que sou’, isso é um furo, não é? Bem, é daí que, por um movimento inverso... pois um furo, se vocês crêem em meus esqueminhas, um furo turbilhona, mais exatamente engole, e logo há momentos em que cospe. Cospe o quê? O Nome. É o Pai como Nome (15 de abril de 1975).

Esse movimento de engolir e cuspir tem algum paralelismo com o banquete totêmico, mas o que se descreve não parece a passagem do real para o simbólico: o ponto de partida já está no próprio simbólico (o furo, “Sou o que sou”), e é como se se tratasse de recuperar algo de real a ele inerente.

O passo seguinte ao resgate da memória do pai da horda primordial, argumenta Freud (1939/1961), é o retorno, com toda a intensidade, da culpa por sua morte. Instala-se então entre os povos mediterrâneos um mal-estar difuso, um anseio de remissão; uma vez associada a Jesus Cristo, a expiação pela culpa original redundava numa nova religião, que rapidamente se

espraia (p. 243-244). E, no cristianismo, o aspecto perverso é explícito:

A imaginação de ser o redentor, em nossa tradição pelo menos, é o protótipo da pai-versão [*père-version*]. É na medida em que há relação do filho com o pai que surge essa ideia tresloucada do redentor, e isso há muito tempo. O sadismo é para o pai, o masoquismo é para o filho (LACAN, 1975-1976/2005, p. 85).

Pode-se dizer que, na cultura ocidental, por influência do cristianismo, Deus funciona como o modelo do Outro de cujo gozo ele se coloca como instrumento: o perverso é “um defensor da fé”, “um auxiliar singular de Deus” (LACAN, 1968-1969/2006, p. 253). Vale notar que o conceito cristão de Trindade também é recuperado via nó borromeano, que pretende enodar “essa Trindade infernal do simbólico, do imaginário e do real” (LACAN, 1974-1975/s.d., 18 de fevereiro de 1975).

Até quando discute a proibição do incesto, nos anos 1950, Lacan admite que nenhum pai exerce seu papel de forma puramente simbólica. “Ele faz obstáculo entre a mãe e o filho, ele é o portador da lei, mas em direito, posto que, de fato, ele intervém de outro modo, e é também de outro modo que se manifestam suas falhas em intervir” (LACAN, 1957-1958/1998, p. 187). A *père-version*, de qualquer forma, vai mais longe, evidenciando a perversão do pai simbólico. De certa forma, há até uma *a-version* a este, uma oposição a ele da perspectiva do objeto *a*, no sentido do mais-de-gozar, do real. Em português, poderíamos explorar o sentido de “verso” como *envers*, o outro lado de alguma coisa: o pai-verso seria o outro lado do pai. E, em inglês, como observa Aubert (1976/2005, p. 176) a propósito de passagens de Joyce, perverso tem o sentido adicional de renegado. Uma asserção do último Lacan (1975-1976/2005) mostra que, neste, se pode observar uma reversão em alguma medida do processo de autonomização do pai em relação a seu suporte: “É na medida em que o Nome-do-Pai [*Nom-du-Père*] é também o Pai do Nome [*Père du Nom*] que tudo se sustenta” (p. 22). Ou seja, passa-se a enfatizar a dependência do pai simbólico (Nome-do-Pai) em relação ao pai real (designado simetricamente como Pai do Nome), concomitantemente, como veremos, com a abertura da possibilidade de outros Nomes-do-Pai.

A explicitação, por parte de Lacan, da contaminação da função simbólica pela dimensão de gozo do pai real que lhe serve de suporte coincide, não por acaso, com uma mudança progressiva em sua concepção de gozo. Essa mudança é indicada pelo esquema dos paradigmas de gozo proposto por Miller (1999). O gozo significantizado dos anos 1950 não dá conta efetivamente do gozo enquanto tal, enquanto o gozo do real ou gozo impossível (*das Ding*) do *Seminário VII* (LACAN, 1959-1960/1986), o mais distante do simbólico, não dá conta da relação com este. O desafio com o qual doravante se depara Lacan, manifesto nos

paradigmas seguintes – o gozo normal ou fragmentado (via pulsões parciais) do *Seminário XI* (LACAN, 1964/1973), o gozo discursivo (mais-de-gozar) do *Seminário XVII* (LACAN, 1969-1970/1991), e o gozo da não-relação (gozo do Um) do *Seminário XX* (LACAN, 1972-1973/1975) –, é justamente o de elucidar a articulação entre gozo e simbólico. Tal articulação, assim, espelha a aproximação entre pai real e pai simbólico via *père-version*.

Essa aproximação é viabilizada especialmente no contexto do nó borromeano, referido pela primeira vez por Lacan (1971-1972/2011) no *Seminário XIX* (p. 91) e associado pela primeira vez aos três registros no *Seminário XXI* (LACAN, 1973-1974/s.d., 13 de novembro de 1973). Nele, não mais se verifica a precedência do simbólico em relação ao real. Quando Lacan (1974-1975/s.d.) propõe uma “correspondência da consistência, da ex-sistência e do furo a cada um mesmo dos termos que eu avanço como Imaginário, Simbólico e Real” (18 de fevereiro de 1975), os três registros aparecem com idêntico peso, imbricados e interdependentes. E, na concepção de sinthoma como o quarto anel que permite o enodamento borromeano dos anéis dos três registros, isso se dá por meio de uma nomeação que não é necessariamente simbólica, podendo ser também imaginária ou real. Essas nomeações correspondem, respectivamente, ao sintoma, à inibição e à angústia (13 de maio de 1975), a tríade proposta por Freud (1926/1948) com a qual Lacan (1962-1963/2004) já trabalhara no *Seminário X*. Quanto ao nó borromeano por si só, como o dispositivo que articula os três registros, Lacan (1974-1975/s.d.) o situa ora no imaginário, ora no real, mas não no simbólico.

A universalidade do Nome-do-Pai em xeque

As incidências perversas do pai real no pai simbólico incluem a singularidade que o primeiro empresta ao segundo. Se o pai real mítico é a exceção que sustenta a universalidade do homem nas fórmulas de sexuação, quando consideramos o pai real concreto, submetido nesse caso à castração, a universalidade do pai simbólico é posta em xeque. Cada pai aparece em sua singularidade, a partir do acesso a uma mulher, e isso o dissocia do estatuto universal da divindade:

A perversão paterna é precisamente que o desejo do pai seja ligado a uma mulher entre todas, isto é, a uma mulher como única, e é na medida em que essa única, que esse Um o marca, que ele reconhece não ser Deus (MILLER, 2011/s.d., 6 de abril).

Mais precisamente, a singularidade do pai é definida a partir da assimetria e do fracasso que caracteriza o acesso a uma mulher, na medida em que ele se defronta a seu modo com o impossível da relação sexual: “Mas o que essa mulher *a*-colhe disso, se posso exprimir-

me assim, nada tem a ver com a questão. Aquilo de que ela se ocupa é de outros objetos *a*, que são os filhos” (LACAN, 1974-1975/s.d., 21 de janeiro de 1975). No caráter perverso da sexualidade humana, que não se atém à complementaridade anatômica entre os sexos, já está presente, aliás, a ideia lacaniana da não-relação sexual. “Dizer ‘não há relação sexual’ parte da ideia de uma *physis*, a saber, de alguma coisa que faria do sexo um princípio de harmonia. Relação, isso quer dizer até hoje, para nós, proporção” (LACAN, 1974-1975/s.d., 8 de abril de 1975). Dizer “não há relação sexual” envolve também, em alguma medida, a desconstrução da metáfora paterna, visto que essa “escreve, de uma certa maneira, a relação sexual sob a forma da prevalência viril sobre a posição feminina materna” (MILLER, 2013, p. 9).

Além disso, a universalidade do pai simbólico é diretamente questionada quando levamos em conta outro sentido de *père-version*, interpretando-a como versão do pai: “Perversão [*perversion*] quer dizer apenas versão [*version*] em direção [*vers*] ao pai [*père*]” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 19). Com efeito, quando se fala em *père-version*, a ênfase se desloca da função paterna para a versão paterna. A primeira tem algo de constitutivo e universal, a segunda, de eventual e singular. Por isso mesmo, não há uma só, mas múltiplas *père-versions* possíveis, eventualmente contraditórias entre si, as quais são tomadas uma a uma. “O Pai precisamente não existe na prática da análise, só existem pais, no singular” (MILLER, 2011/s.d., 25 de maio). Em outros termos, pai é o que funciona como pai para cada um. A perda da universalidade da função é contrabalançada pela multiplicação das versões singulares.

Essa é, na verdade, uma maneira alternativa de recolocar a pluralidade dos Nomes-do-Pai, título do seminário que seria o décimo primeiro, mas só teve uma sessão (LACAN, 1963/2005). Como se sabe, esse seminário é interrompido por ocasião da “excomunhão” de Lacan (1964/1973, p. 7) pela International Psychoanalytical Association, e seu título representa a gota d’água numa longa lista de atitudes desafiadoras da ortodoxia que despertam a contrariedade da IPA. O desconforto de Lacan com o incidente manifesta-se inclusive nas referências equivocadas, citadas anteriormente, ao tema deste seminário como sendo o Nome-do-Pai, no singular. Somente no contexto da borromeidade do nó a pluralidade dos Nomes-do-Pai é retomada com plena força: “Quando eu digo Nome-do-Pai, isso quer dizer que pode haver dele, como no nó borromeano, um número indefinido” (LACAN, 1974-1975/s.d., 15 de abril de 1975). A ideia de *veRSIon* do pai já inclui em seu *background* a articulação dos

registros.

A pluralização dos Nomes-do-Pai é preparada, por sua vez, pelo enunciado apresentado no *Seminário VI* como “o grande segredo da psicanálise”: “Não há o Outro do Outro” (LACAN, 1958-1959/2013, p. 353). Se o Nome-do-Pai aparecia até então em Lacan como sustentáculo da ordem simbólica, a ideia de que ela em última instância não está fundamentada num Outro do Outro a torna inconsistente. As consequências plenas disso são extraídas no último Lacan: o Nome-do-Pai dá lugar a uma multiplicidade de semblantes, nenhum dos quais podendo ser tomado em termos absolutos. “Mas o Pai tem tantos e tantos que não tem Um que lhe seja conveniente, senão o Nome de Nome de Nome. Não há um Nome que seja seu Nome-Próprio, senão o Nome como ex-sistência. Ou seja, o semblante por excelência” (LACAN, 1974/2001, p. 563).

A normatividade do Nome-do-Pai em xeque

Père-vers pode ser lido ainda, se considerarmos a preposição *vers*, como em direção ao pai. E um caminho adicional que podemos seguir é examinar como o sujeito se arranja com o modelo de gozo herdado do pai real.

Uma fórmula proposta por Lacan (1975-1976/2005) parece ser um ponto de partida apropriado: “É nisso que a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que se pode prescindir do Nome-do-Pai. Pode-se sobretudo prescindir dele com a condição de dele se servir” (p. 136). Essa fórmula recorda a passagem do *Fausto*, de Goethe, “*Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*” (“Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para possuí-lo”), citada em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-1913/1961, p. 190) e em *Esboço de psicanálise* (FREUD, 1940 [1938]/1941, p. 138). Note-se que é a figura paterna propriamente dita que está aí na berlinda, pois “pais” refere-se a vários pais, do sexo masculino (*Vätern*), não ao casal composto de pai e mãe (*Eltern*). Temos um movimento duplo, que envolve a negação pelo sujeito do modelo paterno, mas simultaneamente sua aceitação.

Desde cedo, Lacan (1938/2001) faz igualmente referência ao “duplo papel que desempenha o pai, na medida em que ele representa a autoridade e é o centro da revelação sexual” (p. 79). São as tarefas, respectivamente, da repressão e da sublimação. “Por esse processo duplo, o progenitor do mesmo sexo aparece ao mesmo tempo para a criança como o agente da interdição sexual e o exemplo de sua transgressão” (p. 46). Mais tarde, esses papéis são associados aos conceitos freudianos de supereu (*Überich*) e ideal do eu (*Ichideal*): “Há aí

duas concepções que, desde que as façamos intervir numa dialética qualquer para explicar um comportamento patológico, parecem dirigidas exatamente em sentido contrário. O supereu é constrangente e o ideal do eu exaltante” (LACAN, 1953-1954/1975, p. 118). Ou seja, o pai desdobra-se em duas vertentes, o pai que diz não e o pai que diz sim ao sujeito confrontado com o gozo (conquanto a interdição associada à ação do supereu constitua também uma fonte de gozo). A relação entre pai simbólico e pai real ecoa essa duplicidade: um remete ao bloqueio ao gozo, outro a sua afirmação.

Quando se considera tal duplicidade, faz-se mister supor uma divisão semelhante no próprio sujeito confrontado com ela, que teria uma certa homologia com a *Verleugnung*. Cabe lembrar que Freud (1940 [1938]/1941), no final de sua vida, sugere que uma divisão do eu, na linha da *Verleugnung*, está presente em todo o mundo:

O ponto de vista que postula uma divisão do eu em todas as psicoses não poderia chamar tanta atenção caso não se mostrasse aplicável a outros estados mais semelhantes às neuroses e, finalmente, às próprias neuroses. Convenci-me primeiro disso nos casos de *fetichismo* (p. 133, destaque do autor).

Se na perversão a castração materna é negada, mas a mesmo tempo aceita, na *père-version* a relação com o pai simbólico é minada pela relação com o pai real. Na proporção em que, em cada sujeito, a conciliação entre atitudes divergentes em relação ao pai é algo contingente, a normatividade, já problematizada de forma embrionária e sutil em Freud, agora se vê francamente em discussão.

Posto diferentemente, a associação do pai simbólico com a *père-version*, sua contaminação pelo gozo do pai real, sugere em princípio algo fora dos cânones, perturbador, transgressivo – patológico, em suma. No entanto, a normatização simbólica a partir de um pai morto, evacuado de gozo, reduzido a puro significante, seria algo impossível, pois ninguém seria capaz de cumprir tal papel. “Na verdade, a imagem do Pai ideal é uma fantasia do neurótico” (LACAN, 1958/1966, p. 824). Contrapondo-se à concepção tradicional do pai como encarnação da norma, Lacan (1974-1975/s.d.) assevera que “a normalidade não é a virtude paterna por excelência” (21 de janeiro de 1975). Se ao caracterizar a sexualidade humana a perversão representa o que está fora da norma, ao ser alçada à posição em tese normalizadora do pai a perversão a descaracteriza como tal. O pai agora é sintoma, ou *sinthoma* (LACAN, 1975-1976/2005, p. 19). Quando o pai simbólico é associado ao gozo do qual o pai real é portador, algo muda na relação do sujeito com o pai. Se este aparece como alguém que goza concretamente, e não como uma função evacuada de gozo, tal fato não é indiferente a quem se relaciona com ele. E não apenas a subtração do gozo ao sujeito pelo pai

é deficiente, mas o próprio gozo do pai é afinal transmitido ao sujeito: “Esse nódulo de gozo faz lei para o sujeito, lei de sua conduta, lei de seu estilo de vida: é, em suma, seu traço perverso” (LAURENT, 1997, p. 130). O gozo do sintoma e, em seu aspecto irreduzível, o gozo do sintoma, em sua singularidade, e na singularidade do desejo a ele subjacente, sabota de certa forma a normatização simbólica. Em princípio, pode até ser favorecida uma postura perversa *tout court*, porquanto se evidencia um gozo no Outro e o perverso é justamente alguém que se coloca como instrumento do gozo do Outro.

A ideia de versão paterna, em lugar de função paterna, aponta, ademais, para a ausência de um padrão. Podemos considerar que a versão do pai no sentido de genitivo objetivo ou passivo (ou seja, cada versão que pode assumir o pai) se desdobra na versão do pai no sentido de genitivo subjetivo ou ativo (ou seja, cada versão fornecida pelo pai). Trocando em miúdos, cada avatar do pai oferece um modelo distinto a ser seguido. Da multiplicidade de modelos decorre a ausência de normatividade. Tendo apresentado, no *Seminário XXI* (LACAN, 1973-1974/s.d.), os Nomes-do-Pai como “os não tolos erram” (*Les non-dupes errent*, título desse seminário, faz um trocadilho com *les Noms-du-Père*, expressão homófona em francês), Lacan (1974-1975/s.d.) comenta no seminário seguinte: “Evidentemente eles não podem senão errar, pois, quantos mais deles existirem, mais eles se confundirão” (15 de abril de 1975). Talvez seja possível traçar uma homologia estrutural com a customização da lei que ocorre na perversão: o perverso está ligado à autoridade paterna, mas de uma forma particular, via um contrato.

E, se o *mont Nébo* é onde Moisés teria recebido as tábuas da Lei², *mon nœud bo* é a via pela qual em Lacan a normatividade da Lei é repensada:

A essa intuição eu tento dar um outro corpo em meu nó bo, que é tão adequado para evocar o monte Nebo, onde, como se diz, a Lei foi dada – essa Lei que não tem absolutamente nada a ver com as leis do mundo real, as quais são, aliás, uma questão que permanece inteiramente em aberto. A Lei da qual se trata aqui é simplesmente a lei do amor, isto é, a pai-versão [*père-version*] (LACAN, 1975-1976/2005, p. 150).

Para recorrer uma vez mais à homofonia, essa é a heresia de Lacan, a *hérésie* sugerida na pronúncia de RSI e que o identifica com Joyce – “como eu, um herético” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 15).

² Na verdade, segundo o relato bíblico, o monte Nebo é o lugar de onde Moisés contempla a Terra Prometida antes de sua morte (ver Deuteronômio 32:49 e 34:1), enquanto as tábuas da lei lhe são entregues no monte Sinai (ver Êxodo 31:18, Levítico 26:46 e 27:34, Neemias 9:13).

A efetividade do Nome-do-Pai em xeque

Outro caminho ainda para explorar os sentidos da *père-version* é constatar que a efetividade do pai simbólico se depara com limitações, pois o pai real nunca está à altura dele, pecando pela falta ou pelo excesso em relação a seu mandato.

O questionamento dessa efetividade, na verdade, perpassa todo o ensino de Lacan. O texto sobre os complexos familiares contrapõe à família estendida das sociedades tradicionais, na qual as tarefas de repressão e sublimação não são exercidas por uma única pessoa, a família nuclear da sociedade moderna, na qual ambas são desempenhadas precipuamente pelo pai. O resultado dessa concentração é que, dividindo-se entre duas tarefas, enfatizando ora uma, ora outra, o pai normalmente não consegue desincumbir-se delas satisfatoriamente, mostrar-se a sua altura. Isso manifesta-se como uma falha “na personalidade do pai, sempre carente de algum modo, ausente, humilhada, dividida ou postiça” (LACAN, 1938/2001, p. 61). A diminuição de poder e prestígio social do pai é constatada também em “O mito individual do neurótico”: “Pelo menos em uma estrutura social tal como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante em relação a sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria M. Claudel” (LACAN, 1953/1979, p. 305). No pequeno inventário dos estatutos do pai em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, enfatiza-se sua desvalorização:

Ainda nessa pesquisa tateante sobre a carência paternal, cuja repartição não deixa de inquietar-se entre o pai tonitruante, o pai bondoso, o pai todo-poderoso, o pai humilhado, o pai atarracado, o pai derrisório, o pai do lar, o pai em perambulação... (LACAN, 1958/1966, p. 578).

O *Seminário VIII* contém uma extensa discussão sobre a trilogia *Coûfontaine*, de Claudel, que engloba as peças *L’otage*, de 1911, *Le pain dur*, de 1918, e justamente *Le père humilié*, de 1920 (LACAN, 1960-1961/2001). Numa intervenção no congresso de Estrasburgo, Lacan (1968/1969) chega a usar a expressão “evaporação do pai” (p. 84) para designar o que acontece em nossa época.

A inadequação do pai a seu papel desempenha importante papel em diferentes categorias clínicas. Nos casos paradigmáticos de Freud, deparamo-nos com a impotência do pai de Dora, a mediocridade do pai do Homem dos Ratos, a tibieza do pai de Hans, a doença do pai do Homem dos Lobos, a extrapolação indevida de seu mandato por parte do pai de Schreber. E, analisando este último caso, Lacan (1958/1966) chega a sua primeira formulação paradigmática sobre a psicose, distinguindo na forclusão do Nome-do-Pai “o padrão que dá à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose” (p. 575). Quando

malogra na criança a referência ao pai simbólico, é colocada em xeque a metáfora paterna e compromete-se a castração simbólica. Nos termos de Santner (1996), Schreber representa o exemplo mais agudo de um problema de investidura simbólica disseminado socialmente numa dada conjuntura histórica.

Por ocasião da segunda formulação paradigmática de Lacan sobre a psicose, em torno de Joyce, o problema de investidura simbólica é generalizado. Idealmente, os registros entrelaçam-se num nó borromeano de três. Na prática, porém, o enodamento é inevitavelmente imperfeito, e é necessário que os três anéis sejam completados por outro: “Esse quarto termo, sobre o qual quis simplesmente lhes mostrar hoje que ele é essencial ao nó borromeano” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 38). Trata-se do Nome-do-Pai, ou *sinthoma*:

Nosso Imaginário, nosso Simbólico e nosso Real estão talvez para cada um de nós ainda num estado de dissociação suficiente para que só o Nome-do-Pai faça nó borromeano e mantenha tudo isso junto, faça nó do Simbólico, do Imaginário e do Real (LACAN, 1974-1975/s.d., 11 de fevereiro de 1975).

Num nó com unicamente três anéis estes se dispõem homogeneamente e é impossível distingui-los entre si, a não ser pela cor. Ademais, a necessidade do quarto anel decorre de lapsos existentes entre os demais, que variam segundo as estruturas clínicas, como mostra Soria Dafuncho (2008, 2010). Além de o dispositivo depender de correção, quem faz esse papel, o Nome-do-Pai, se desdobra em Nomes-do-Pai, versões do pai, *père-versions*, a pluralidade destas indicando as diferentes declinações do pai simbólico a partir de sua determinação pelo pai real. Assim, o efeito esperado de um modelo único e puramente simbólico já não se sustenta, e fica mais claro por que o pai costuma de algum modo falhar. A agência do pai simbólico, que em princípio é uma defesa contra a perversão materna e previne a psicose, é viabilizada pela agência do pai real, que tem um efeito perverso. E certas versões do pai, ligados a certos estilos de gozo paterno, têm mesmo um papel psicotizante. Moritz Schreber é o pai excessivo, o “protofoucaultiano pai disciplinar” (ŽIŽEK, 1997, p. 11) de Schreber. Nele, a normatização é levada às últimas consequências; como o pai real não tem como sustentar nesse patamar o pai simbólico, este acaba aparecendo como uma impostura, uma fraude. “Nada pior que o pai que profere a lei sobre tudo: nada de pai educador sobretudo” (LACAN, 1974-1975/s.d., 21 de janeiro de 1975). Em contraposição, John Joyce é o pai insuficiente de Joyce: “Seu pai não foi jamais um pai para ele” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 88). Embora o questionamento da efetividade do pai atravessasse todo o ensino de Lacan, é só nesse momento que ele recebe uma fundamentação mais precisa.

Relativização do Nome-do-Pai via *père-version*

A insistência mesma das ocorrências de jogos de palavras em torno de *père-version* na época do *Seminário XXIII* de Lacan, em que prolifera a sobredeterminação da linguagem por efeitos de sentido (técnica que encontra um mestre justamente em Joyce, protagonista desse seminário), sugere uma diversidade de acepções, abrindo caminho para várias possibilidades de interpretação.

O que está em jogo aqui, certamente, não é a perversão como uma categoria nosológica determinada, mas a identificação de mecanismos constitutivos que têm homologia com a perversão e que perpassam as diversas categorias da clínica. No episódio de juventude em que apanha, descrito em *O retrato do artista quando jovem*, Joyce (1916/2004, p. 71) não extrai disso um gozo masoquista, o que indica, supõe Lacan (1975-1976/2005), não se tratar de um perverso: “Isso leva, aliás, a pensar que, se Joyce se interessou tanto pela perversão, talvez fosse devido a outra coisa. Talvez, depois de tudo, da surra, isso o repugnasse. Não era talvez um verdadeiro perverso” (p. 151). Também o neurótico, embora aspire ao gozo do perverso, não tem coragem de ir às últimas consequências em seu enalço. Seu gozo contém-se dentro de certos limites, ele satisfaz-se com uma espécie de gozo perverso virtual: “O neurótico é alguém que não chega àquilo que é para ele a miragem onde ele encontrará satisfação, a saber, uma perversão. Uma neurose é uma perversão falhada” (LACAN, 1974-1975/s.d., 18 de fevereiro de 1975). Constatar uma certa polivalência da perversão, assim, implica que há algo de perverso em cada um, mas não que todos sejamos perversos propriamente ditos. É verdade que considerar apenas a dimensão constitutiva da *père-version* pode não ser suficiente para dar conta, na clínica borromeana, das incidências específicas da estrutura perversa: se não há nós distintivos da perversão, será que esta se manifestaria como mera radicalização dos elementos perversos presentes em nós que em princípio seriam característicos da neurose ou da psicose?

O conceito de *père-version* serve, na verdade, para relativizar quatro diferentes aspectos do pai – abstração, universalidade, normatividade e efetividade. Quando se considera o pai real que lhe serve de suporte, fica evidente que, ao contrário do que pode parecer, o pai simbólico tem algumas limitações. Não por acaso, o seminário interrompido sobre os Nomes-do-Pai (LACAN, 1963/2005) segue-se ao *Seminário X* (LACAN, 1962-1963/2004), sobre a angústia, que abre caminho para a valorização do real no ensino de Lacan. O movimento de “relativização do Nome-do-Pai”, detectado por Miller (1991/2010, p. 79) já por ocasião da

pluralização dos Nomes-do-Pai, torna-se passível de ser completado justamente quando, no âmbito do nó borromeano, o simbólico claramente perde a preeminência em relação aos outros registros. E o limite ao simbólico é dado justamente pelo real. Na representação borromeana dos registros, aliás, o anel correspondente ao real passa duas vezes sobre o anel correspondente ao simbólico.

Pode-se considerar, de outro ângulo, que abstração, universalidade, normatividade e efetividade não são atributos em si mesmos do pai simbólico, ou do simbólico em geral. Assim, a topologia ajudaria a corrigir impressões enganosas, associadas ao período mais conhecido do ensino de Lacan. No contexto de seu último ensino, a *père-version* funcionaria como antídoto contra uma certa nostalgia do simbólico, herança de uma época em que este, tanto na psicanálise como no tecido social em geral, gozava de maior prestígio.

Quiçá tudo isso se manifeste de modo ainda mais acentuado numa proposta de Lacan em *A topologia e o tempo*. Nessa altura, a idade e os problemas de saúde cobram seu preço, que transparece no tom claudicante e nos erros frequentes em sua fala. Ainda assim, Lacan (1978-1979/s.d.) logra chegar, com a colaboração de matemáticos próximos, ao que denomina “nó borromeano generalizado” (13 e 20 de março de 1979), que representa o corolário de suas investigações topológicas. O ponto de partida é um nó borromeano de quatro anéis, que corresponde aos três registros mais o *sinthoma* (*père-version*) garantidor do enodamento. Estabelecendo-se uma continuidade entre dois desses anéis, chega-se a um nó borromeano de três. Este, que é o nó borromeano generalizado, tem três pontos de homotopia: invertendo-se, nesses pontos, a linha de cima e a linha de baixo (que fazem parte de um mesmo anel), o nó desfaz-se. O que se indica é não só uma reversão (via continuidade) da passagem do nó de três ao nó de quatro, que fora proposta no *Seminário XXII* (ao longo do qual Lacan constatara a necessidade do quarto anel), mas também o desfazimento potencial (via homotopias) do próprio nó.

Qualquer leitura do nó borromeano generalizado do ponto de vista da psicanálise seria uma extrapolação, pois Lacan não especifica quais são de fato os anéis postos em continuidade, nem, mais genericamente, qual o sentido desse nó para a clínica, chegando a declarar na época, provocado pelo auditório, que “o que me inquieta no nó borromeano é uma questão matemática, e é matematicamente que pretendo tratá-la” (LACAN, 1978-1979/s.d., 20 de fevereiro de 1979). Se tomarmos, todavia, um outro contexto em que Lacan (1965/1966) aborda a questão da generalização, ele indica nessa operação a permanência de

algo anterior a ela:

Sabe-se que a teoria física ou matemática, após cada crise que se resolve na forma pela qual a expressão “teoria generalizada” não pode de nenhum modo ser tomada como querendo dizer “passagem ao geral”, conserva frequentemente em sua classe o que ela generaliza em sua estrutura precedente (p. 869).

Ora, se a generalização do nó proposta em *A topologia e o tempo* coroa anos de uma reflexão que articula o estatuto do pai com o nó borromeano, é legítimo inferir que ainda se trate disso. E, mais concretamente, com relação aos anéis em continuidade na passagem do nó de quatro para o de três, inferências mais específicas também são possíveis. Certamente um desses anéis é o do *sinthoma*, que é reabsorvido nessa passagem, visto que, no novo anel de três, esses naturalmente correspondem aos registros. E o outro, que ao reabsorver o anterior acaba destacando-se dos demais? O mais razoável é supor que se trata do real, levando em conta a importância do real no último ensino de Lacan, o fato de que o nó como um todo se situa no real (em que pese ter uma dimensão imaginária) e, mais diretamente, a circunstância de que o real está por trás da relativização do Nome-do-Pai. Ora, tomando-se os anéis do real e do *sinthoma* como aqueles que são postos em continuidade e considerando que isso abre caminho para a possível dissolução do nó, evidencia-se que o real não apenas suporta a *père-version*, mas concorre para sua precariedade. O nó borromeano generalizado funcionaria assim como o limite da *père-version*, se esta fosse levada às últimas consequências.

Observe-se que relativizar o Nome-do-Pai via *père-version* significa explorar suas limitações e desfazer equívocos em torno dele, mas não anular simplesmente sua potência simbólica. Esta resiste, por exemplo, na homofonia alternativa entre *père-sévère* e *persévère*, à qual Lacan (1980/2001, p. 318) recorre para situar a si próprio no final de sua trajetória. Nesse sentido, a relativização do Nome-do-Pai, e por extensão do simbólico, concorre para o equilíbrio entre os três registros.

***Père-version* no laço social contemporâneo**

O movimento de relativização do simbólico, interno ao ensino de Lacan, coincide com um contexto social em que se patenteia o declínio da importância do simbólico. Nesse ponto, é possível um paralelo com o desenvolvimento da psicanálise por Freud numa conjuntura histórica de enfraquecimento da figura paterna, como mostra Lacan (1938/2001, p. 61). A *père-version* corresponde a uma quadra ainda mais pronunciada de declínio, e ela própria retoma a generalização freudiana da *Verleugnung* no “Esboço de psicanálise”. Não se trata de mostrar que nas condições vigentes em nossa época há mais perversos, mas que nelas aparece de forma mais evidente o aspecto constitutivo da perversão. Se a “economia libidinal”

(LYOTARD, 1974), ou regime de gozo, muda ao longo da história, a *père-version*, que leva em conta o gozo, dá conta disso.

Em termos de laços sociais, é o discurso do capitalismo, proposto por Lacan (1972/1978) em Milão, que parece levar a *père-version* às últimas consequências.

Nele a abstração é comprometida, pois, com o rearranjo das setas, desaparecem as disjunções de impossibilidade, na linha superior, e de impotência, na linha inferior, que estão presentes nos demais discursos, e isso indica que não há limitações ao gozo. Além disso, o gozo parece determinar o sujeito (seta $a \rightarrow \$$, que remete, aliás, à fórmula da perversão). Esse discurso, portanto, expressa melhor que qualquer outro “a ascensão ao zênite social do objeto chamado por mim de pequeno *a*” (LACAN, 1970/2001, p. 414) ou, posto de outro modo, o “imperativo do gozo” (LACAN, 1972-1973/1975, p. 10). O próprio pai aparece como imbuído de gozo. “O mais-de-gozar provém da *père-version*, da versão *a-père-itiva* do gozar” (LACAN, 1974-1975/n.d., 8 de abril de 1975).

No discurso do capitalismo, variante do discurso do senhor, que é o discurso do inconsciente, é como se este passasse a seguir outra lógica, na qual a universalidade é comprometida: a lei é customizada (o sujeito parece comandar o significante-mestre, indica a seta $\$ \rightarrow S_1$) e cada sujeito tem de haver-se por conta própria com o gozo ($a \rightarrow \$$).

Também a normatividade encontra-se comprometida nesse discurso. O que se retrata nele não é tanto a situação do neurótico, que deseja por conta da lei (isto é, deseja *o que* é proibido, *porque* é proibido pela lei) e não é capaz de entregar-se ao gozo, mas justamente o oposto. A seta $a \rightarrow \$$, *a* completando $\$$, indica que este, como o perverso, nega a falta, não é movido por ela. Ademais, $\$$ na posição dominante, e parecendo comandar S_1 , remete ao perverso que, de sua posição, conjura a função paterna e a lei, tenta fazer com que elas se realizem; como o sujeito neoliberal do discurso do capitalismo, o perverso parece estar sempre em controle.

No discurso do capitalismo, enfim, a efetividade é comprometida, visto que o colapso das disjunções problematiza o modelo de operação do simbólico.

De qualquer forma, cabe não perder de vista que a ideia de *père-version*, formulada no último Lacan e evidenciada no laço social contemporâneo, apresenta-se também, sob outros aspectos, conforme foi mostrado anteriormente, em traços disseminados na cultura judaico-cristã ocidental, como se operasse aqui o que Freud denomina *Nachträglichkeit* e Lacan, *après-coup*, ou seja, um efeito de retroação.

Referências

- AUBERT, Jacques (1976). Exposé au séminaire de Jacques Lacan. In: LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre XXIII: le sinthome**. Paris: Seuil, 2005. p. 171-188.
- FREUD, Sigmund (1905). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: **Gesammelte Werke, fünfter Band: Werke aus den Jahren 1904-1905** (4te Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer, 1968. p. 27-145.
- _____ (1912-1913). Totem und Tabu. In: **Gesammelte Werke, neunter Band: Totem und tabu** (3te Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer, 1961.
- _____ (1926). Hemmung, Symptom und Angst. In: **Gesammelte Werke, vierzehnter Band: Werke aus den Jahren 1925-1931**. London: Imago, 1948. p. 111-205.
- _____ (1939). Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: **Gesammelte Werke, sechzehnter Band: Werke aus den Jahren 1932-1939** (2te Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer, 1961. p. 101-246.
- _____ (1940 [1938]). Abriss der Psychoanalyse. In: **Gesammelte Werke, siebzehnter Band: Schriften aus dem Nachlass 1892-1938**. London: Imago, 1941. p. 63-138.
- JOYCE, James (1916). A portrait of the artist as a young man. In: **A portrait of the artist as a young man and Dubliners**. New York: Barnes & Noble, 2004. p. 1-225.
- LACAN, Jacques (1938). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In: **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 23-84.
- _____ (1953). Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose. **Ornicar?**, n. 17-18, p. 290-307, 1979.
- _____ (1953-1954). **Le séminaire, livre I: les écrits techniques de Freud**. Paris: Seuil, 1975.
- _____ (1955-1956). **Le séminaire, livre III: les psychoses**. Paris: Seuil, 1981.
- _____ (1956). Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 459-491.
- _____ (1957-1958). **Le séminaire, livre V: les formations de l'inconscient**. Paris: Seuil, 1998.
- _____ (1958). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 531-583.
- _____ (1958-1959). **Le séminaire, livre VI: le désir et son interprétation**. Paris: La Martinière, 2013.
- _____ (1959-1960). **Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1986.
- _____ (1960-1961). **Le séminaire, livre VIII: le transfert**. 2ème éd. corr. Paris: Seuil, 2001.
- _____ (1962-1963). **Le séminaire, livre X: l'angoisse**. Paris: Seuil, 2004.
- _____ (1963). **Des Noms-du-Père**. Paris: Seuil, 2005.
- _____ (1964). **Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1973.
- _____ (1965). La science et la vérité. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 855-877.
- _____ (1967). Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École". In: **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 575-591.
- _____ (1968). Intervention sur l'exposé de M. de Certeau: "Ce que Freud fait de l'histoire. Note à propos de 'Une névrose démoniaque au XVIIe siècle'", Congrès de Strasbourg, le 12 octobre. **Lettres de L'École Freudienne**, n. 7, p. 84, 1969.
- _____ (1968-1969). **Le séminaire, livre XVI: d'un Autre à l'autre**. Paris: Seuil, 2006.
- _____ (1969-1970). **Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1991.
- _____ (1970). Radiophonie. In: **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 403-447.
- _____ (1971-1972). **Le séminaire, livre XIX: ...ou pire**. Paris: Seuil, 2011.

_____ (1972). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai. In: **Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan**. Milan: La Salamandra, 1978. p. 32-55.

_____ (1972-1973). **Le séminaire, livre XX**: encore. Paris: Seuil, 1975.

_____ (1973-1974). **Le séminaire, livre XXI**: les non-dupes errent. Inédit.

_____ (1974). Préface à L'éveil du printemps. In: **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 561-563.

_____ (1974-1975). **Le séminaire, livre XXII**: R.S.I. Inédit.

_____ (1975-1976). **Le séminaire, livre XXIII**: le sinthome. Paris: Seuil, 2005.

_____ (1978-1979). **La topologie et le temps**. Inédit.

_____ (1980). Lettre de dissolution. In: **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 317-319.

LAURENT, Éric. Nota sobre o 'pai real' na experiência do tratamento. **Opção Lacaniana**, n. 20, p. 129-130, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **Économie libidinale**. Paris: Minuit, 1974.

MILLER, Jacques-Alain (1989). On perversion. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire (Eds.). **Reading Seminars I and II**: Lacan's return to Freud. Albany: State University of New York Press, 1996. p. 306-320.

_____ (1991). Comentario del seminario inexistente. In: **Conferencias porteñas, tomo 2**. Buenos Aires, Barcelona y México: Paidós, 2010. p. 73-96.

_____. Les six paradigmes de la jouissance. **La Cause Freudienne**, n. 43, p. 4-21, 1999.

_____ (2011). Cours "L'être et l'un". Inédit.

_____. L'Autre sans Autre. In: CONGRÈS DE LA NLS, 11., 2013, Athènes. Disponível em: <http://amp-nls.org/downloads/JAM_Athenes2013.pdf>. Acesso em: 8 mai. 2015.

SANTNER, Eric L. **My own private Germany**: Daniel Paul Schreber's secret history of modernity. Princeton: Princeton University Press, 1996.

SORIA DAFUNCHIO, Nieves. **Confines de las psicosis**: teoría y práctica. Buenos Aires: Del Bucle, 2008.

_____. **Inhibición, síntoma y angustia**: hacia una clínica nodal de las neurosis. Buenos Aires: Del Bucle, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **The plague of fantasies**. London and New York: Verso, 1997.

* Monografia final do curso "Os casos clínicos de Freud e o ensino de Lacan" (2011-2013), na Clínica Lacaniana de Atendimento e Pesquisas em Psicanálise (CLIPP), sob orientação de Sandra Arruda Grostein.