

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE

Alan Oliveira Machado

**O LUGAR DO ÉDIPO NA PSICANÁLISE:  
reverberações de uma estrutura**

Goiânia  
2019



**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

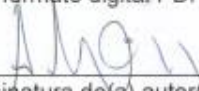
Nome completo do autor: Alan Oliveira Machado

Título do trabalho: O lugar do Édipo na psicanálise: reverberações de uma estrutura

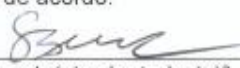
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
 \_\_\_\_\_  
 Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
 \_\_\_\_\_  
 Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 26 / 05 / 2019

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE

Alan Oliveira Machado

**O LUGAR DO ÉDIPO NA PSICANÁLISE:  
reverberações de uma estrutura**

Trabalho apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação sob a orientação do Professor Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli, na linha de pesquisa *Fundamentos dos Processos Educativos*, do PPGE, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás.

Goiânia  
Abril de 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

MACHADO, ALAN OLIVEIRA

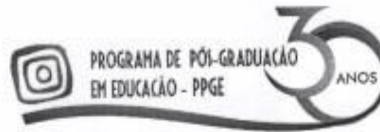
O lugar do Édipo na psicanálise [manuscrito] : reverberações de uma estrutura / ALAN OLIVEIRA MACHADO. - 2019.  
69 f.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli.  
Trabalho de Conclusão de Curso Stricto Sensu (Stricto Sensu) -  
Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE),  
Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2019.  
Bibliografia.


1. Édipo. 2. Linguagem. 3. Estrutura. 4. Metáfora paterna. I.  
Burgarelli, Cristóvão Giovani, orient. II. Título.


CDU 37

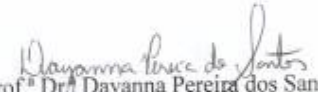
Faculdade  
de Educação




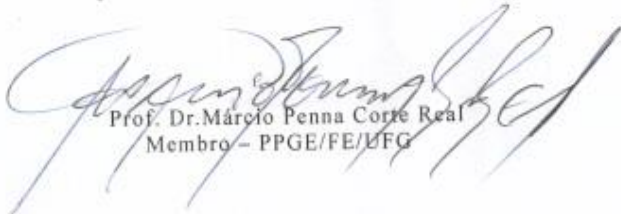
**ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE TESE DE ALAN OLIVEIRA MACHADO** – Aos vinte e nove dias do mês de abril do ano de dois mil e dezenove (29/04/2019), às 8:30h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: Prof. Dr. **Cristóvão Giovani Burgarelli**, orientador, doutor em **Linguística** pela Unicamp; Prof. Dr. **Suely Aires Pontes**, doutora em **Filosofia** pela Unicamp; Prof.ª Dr.ª **Dayanna Pereira dos Santos**, doutora em **Educação** pela UFG; Prof. Dr. **Eguimar Felício Chaveiro**, doutor em **Geografia Humana** pela USP; Prof. Dr. **Márcio Penna Corte Real**, doutor em **Educação** pela UFSC para, sob a presidência do primeiro e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da tese intitulada: **“O lugar do Édipo na psicanálise: reverberações de uma estrutura”**, em nível de Doutorado, área de concentração em **Educação**, de autoria de **Alan Oliveira Machado**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida ao autor da tese que, em 30 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu o examinando, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1537/2017 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação e procedidas às correções recomendadas, a tese foi **APROVADA** por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de **DOCTOR EM EDUCAÇÃO** pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega da versão definitiva da tese na secretaria do Programa. Cumpridas as formalidades de pauta, às 13h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de tese e, para constar, eu, Adenilde de Oliveira Souza, secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata que, depois de lida e aprovada, será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.

  
Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli  
Presidente – PPGE/FE/UFG

  
Prof.ª Dr.ª Suely Aires Pontes  
Membro – UFBA

  
Prof.ª Dr.ª Dayanna Pereira dos Santos  
Membro – IFG/Anápolis

  
Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro  
Membro – UEG

  
Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real  
Membro – PPGE/FE/UFG

Para Jaciane, Líris, Sofia e Ana Beatriz,  
mulheres que povoam os melhores momentos de minha vida.

## **Agradecimentos**

Ao Prof. Cristovão Giovani Burgarelli pelos valiosos ensinamentos, pela compreensão e pela oportunidade de acesso aos caminhos e descaminhos da psicanálise.

À Prof.<sup>a</sup> Dayanna pelas contribuições pontuais indispensáveis à organização do eixo deste trabalho.

À Prof.<sup>a</sup> Suely Aires Pontes pelas importantes sugestões e direcionamentos visando ao aprimoramento do texto.

Aos Professores Eguimar Chaveiro e Ildeu Coelho pelos comentários valiosos e pela disponibilidade.

Aos colegas do grupo de estudo e de pesquisa *Entraste*, em razão dos saudáveis momentos de reflexão e de inquietação teórica fundamentais a minha entrada no campo da psicanálise.

A minha mãe (em memória), ao meu pai e a meus irmãos, pelos laços que inspiraram sempre a minha caminhada.

## Resumo

Neste trabalho propomos desenvolver uma discussão em torno da constatação de que o Édipo persiste na psicanálise, até os últimos escritos de Freud. Entendemos que isso ocorre porque Freud, no decorrer de toda sua elaboração, está às voltas com uma estrutura psíquica sobre a qual se sustenta a dialética do desejo. Empreendemos nossa leitura a partir da ótica lacaniana, tomando a referida estrutura como uma estrutura de linguagem. Embora não diretamente revelada de tal forma na obra freudiana, liga-se, desde os textos iniciais, à compreensão do aparelho psíquico como aparelho de linguagem, já comparecendo consolidada na *interpretação dos sonhos*, livro alçado por Freud à posição de marco inicial da psicanálise. Veremos também como isso se desenvolve nos seus estudos iniciais sobre as afasias e em abordagens posteriores como a realizada em *Uma nota sobre o bloco mágico*. Numa articulação permanente entre Freud e Lacan, consideramos que essa estrutura tem como núcleo dinâmico, que move a dialética do desejo, o falo, o pai, o Nome-do-pai e a metáfora paterna, caminhando com as articulações de Lacan no seu retorno ao texto freudiano, apoiado nos estudos linguísticos de Saussure, Jakobson e nas elaborações feitas por Lévi-Strauss sobre a estrutura dos mitos. Ressaltamos, portanto, nosso entendimento de um Lacan freudiano, mas sem desconsiderar que a sua elaboração situa-se numa época que não é a de Freud, que lhe permitiu desencadear consequências para sua máxima de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. A partir daí podemos entender o percurso freudiano como um trajeto ao longo do qual a estrutura do Édipo reverbera o tempo todo, embora, em sua época, não tenha encontrado um suporte teórico na ciência da linguagem que o sustentasse.

**Palavras-chave:** Édipo, linguagem, estrutura, metáfora paterna.

## **Abstract**

In this thesis we aim at discussing the ascertainment that Edipus complex remains in the psychoanalysis until the last Freud's writings. We state that, during all Freud's elaboration, he emphasizes a psychic structure in which a dialect of desire is kept. We undertake our readings from the Lacanian point of view, taking the stated structure as a structure of language. Although not so directly revealed in Freud's work, it is linked, from the initial texts, to the understanding of the psychic apparatus as a language apparatus, since his *The interpretation of dreams*, a book that was the starting point of psychoanalysis. We will also discuss how it is developed in his early studies on aphasia and in later approaches such as that carried out in the Wunderblock approach. From Freud's and Lacan's theories, we observe that this structure has a dialect core: the phallus, the father, the name-of-the-father and the paternal metaphor, going through Lacan's enunciation on his return to the Freudian text, supported by the linguistic studies of Saussure, Jakobson and by the elaborations achieved by Lévi-Strauss on the structure of the myths. We see Lacan as a Freudian one without ignoring the age Lacan elaborated his thoughts, this permitted him to think and to keep the unconscious as language. Since Freud the language apparatus was in his theories, but it did not find scientific support in the linguistic field to be developed. We emphasize, therefore, our understanding of Lacan as a Freudian one, but without disregarding its origin in a situation that is no longer Freud's, which will unleash its importance as a structural unconscious as a language. Thus, we can understand that the Freudian development over a long period of time, although, in its time, no theoretical support has been found in the science of the language.

**Key-words:** Edipus, language, structure, paternal metaphor.

## Resumen

En este trabajo proponemos desarrollar una discusión en torno a la constatación de que el Edipo persiste en el psicoanálisis, hasta los últimos escritos de Freud. Entendemos que esto ocurre porque Freud, en el transcurso de toda su elaboración, está a las vueltas con una estructura psíquica sobre la cual se sostiene la dialéctica del deseo. Emprendemos nuestra lectura a partir de la óptica lacaniana, tomando la referida estructura como una estructura de lenguaje. Aunque no directamente revelada de tal forma en la obra freudiana, se vincula, desde los textos iniciales, a la comprensión del aparato psíquico como aparato de lenguaje, ya compartiendo consolidada en la interpretación de los sueños, libro alzado por Freud a la posición de marco inicial del psicoanálisis. Veremos también cómo se desarrolla en sus estudios iniciales sobre las afasias y en abordajes posteriores como la realizada en una nota sobre el bloque mágico. En una articulación permanente entre Freud y Lacan, consideramos que esta estructura tiene como núcleo dinámico, que mueve la dialéctica del deseo el falo, el padre, el nombre del padre y la metáfora paterna, caminando con las articulaciones de Lacan a su regreso al texto freudiano, apoyado en los estudios lingüísticos de Saussure, Jakobson y en las elaboraciones hechas por Lévi-Strauss sobre la estructura de los mitos. Resaltamos, pues, nuestro entendimiento de un Lacan freudiano, pero sin desconsiderar que su elaboración se sitúa en una época que no es la de Freud, que le permitió desencadenar consecuencias para su máxima de que el inconsciente se estructura como un lenguaje. A partir de ahí podemos entender el recorrido freudiano como un trayecto a lo largo del cual la estructura del Edipo reverberó todo el tiempo, aunque en su época no encontró un soporte teórico en la ciencia del lenguaje que lo sostiene.

**Palabras clave:** Edipo, lenguaje, estructura, metáfora paterna.

“Aquilo a que não podemos chegar voando, temos de alcançar mancando.

A Escritura diz que mancar não é pecado.”

Sigmund Freud

## Sumário

Introdução.....	13
Capítulo 1: Da emergência do Édipo em <i>A interpretação dos sonhos</i> .....	19
1.1 Uma estrutura de linguagem.....	25
1.2 O en-torno/in-torno, prazer-desprazer do tornar-se .....	31
Capítulo 2: Entornos de uma estrutura.....	37
2.1 Do gozo absoluto à castração.....	40
2.2 Quando o gozo não jorra, goteja como cultura.....	42
Capítulo 3: De um lugar na estrutura para uma estrutura de lugares.....	48
3.1 O pai como metáfora.....	61
3.2 Édipo, o pai da horda e o significante flutuante.....	66
Considerações finais.....	76
Referências.....	80

## Introdução

O curso de uma pesquisa nunca é linear. Entramos em um processo de formação e, quando implicados no universo teórico, nas questões e impasses comuns ao modo de pensar os objetos em nosso campo de formação e investigação, sentimos-nos tomados de estranhamento. Aqui recorro ao poeta Fernando Pessoa para lembrar que, nesse processo, “primeiro estranha-se, depois entranha-se”. É evidente que no campo psicanalítico em que nos situamos os impasses e inquietações resultantes do enfrentamento de uma verdade não-toda forçam-nos ao exercício constante de reelaboração como modo de atingir algum resultado a mais no trabalho de reflexão e entendimento dos fenômenos que interessam ao referido campo.

Em nossa primeira proposta de pesquisa, apresentada no projeto elaborado para a seleção deste doutorado, vinculando-nos à área de Fundamentos dos Processos Educativos, pretendíamos refletir sobre a ética da psicanálise, seguindo o que foi desenvolvido por Lacan no *O seminário, livro 7*, a ética da psicanálise, tendo como suporte a leitura de *O mal-estar na cultura*<sup>1</sup> (1930/2010), de Freud, ensaio mais de duas dezenas de vezes citado no referido seminário. Conforme Lacan, a dimensão ética “situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se como um sentimento de obrigação” (1959-1960/1988, p.11). Por essa razão, objetivávamos ver qual percurso seria possível fazer da ideia clássica de ética, depreendida de Aristóteles, para uma ética que, conforme a psicanálise, indaga- sobre o desejo.

O percurso de leitura e pesquisa aos poucos foi desvelando o ponto de tensão que constituía a relevância e a insistência na reflexão sobre a ética. O que nos tocava

---

<sup>1</sup> A Edição *Standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud, da Imago, prefere traduzir *Kultur* por Civilização. O uso destoante que estamos fazendo deve-se à tradução de Renato Zwick, direta do Alemão, que utilizamos nas citações. Embora haja nuances de sentido que particularizem o termos *Kultur* e *Zivilisation* na língua alemã, Freud não fazia distinção entre cultura e civilização, conforme ele mesmo afirma em *O futuro de uma ilusão*: “me recuso a separar cultura e civilização” (FREUD, 1927/2014, p. 36). O tradutor Paulo César Souza, em nota da tradução da referida obra, que preparou para a Companhia das Letras, considera simplismo traduzir os dois termos pelos seus correlatos em português. Segundo ele, mesmo em nosso idioma, os dois termos apresentam diferenças de sentido. Acrescenta ainda que Freud, ao se negar a fazer distinção entre os dois termos, guiava-se por uma diferenciação comum no romantismo alemão que situava cultura como algo interior e profundo e civilização como algo externo e superficial. Segundo esse tradutor o sentido de *Kultur* é usado por Freud, considerando-se o contexto, ora em sentido mais amplo, ora em sentido antropológico.

era um elemento subsumido à ética, qual seja, a lei. Nesse caso, a lei diz respeito ao pai, motivo pelo qual o Édipo freudiano ocupou destaque nas questões que foram surgindo em nosso processo reflexivo. Desse modo, o andar de nossa pesquisa foi delineando a questão que se tornou central neste trabalho, qual seja, a importância do complexo de Édipo para a psicanálise.

Freud permeia sua reflexão, em *O mal-estar na cultura* (1930/2010), com a tensão constante observada no seio social entre querer um estado harmônico, de totalidade com o meio, de felicidade e a condição precária da constituição humana fundada no sentimento de desamparo e na falta. Esse sentimento, já presente nos primeiros tempos do bebê, segundo Freud (1930/2010, p.56), “não se prolonga simplesmente a partir da vida infantil, mas é conservado de modo duradouro pelo medo das forças superiores do destino”. Nesse sentido, Freud diz desconhecer uma necessidade infantil que seja mais forte do que a necessidade de proteção paterna. Assim, sentimento de desamparo e busca dos pais alimentam o jogo de alternância, de presença/ausência, mais adiante simbolizado pela criança num processo de repetição, como o *fort-da* descrito por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920/2006). Esse jogo marca a presença do inconsciente como condição inalienável da constituição do sujeito. O *fort-da* traduz, de certa forma, o modo como o aparelho psíquico organiza e recupera situações traumáticas unicamente pela estruturação da linguagem.

Esse processo marca um momento em que desamparo e falta são atenuados pela recuperação, em um substituto, do objeto perdido. Esse empreendimento, processado na tentativa de recomposição da cena primária, da qual desamparo e falta são sinais, efetiva-se, segundo Freud, como modo de evitar o desprazer. Por sua vez, pela perspectiva teórica lacaniana que nos propomos a utilizar como chave de leitura, o recurso não nomeado que engendra e faz funcionar esse processo é a linguagem, como o próprio *fort-da* exemplifica. No âmbito linguageiro, o gozo interdito retorna precariamente na encenação que devolve certo gosto do real inacessível, pela via simbólica. Com esse entendimento, é possível observar que a teoria freudiana caminha para conferir aos pais, às primeiras relações da criança com o outro, um lugar que instaura aos poucos a condição simbólica da subjetividade humana, embora o faça sem dissipar a tensão entre falta e satisfação. Desse modo, as perspectivas de satisfação, de totalidade, de felicidade estarão intermitentemente afetadas pelo mal-

estar conservado nos sentidos de falta e desamparo, sobretudo porque no cálculo falta + satisfação o resultado nunca é zero.

Assim, a razão de aproximar a ética da psicanálise da ética aristotélica se desvanece uma vez que, como tal, a psicanálise não mira e nem encontra, em seu percurso investigativo, uma reta razão que unirá harmoniosamente desejo e realidade. Pelo contrário, a relação entre falta, desejo e necessidade sempre esbarra no nó não desatável da demanda. Em outras palavras, Freud (1930/2010) nos diz que o aparelho psíquico é impreciso e inadequado para a felicidade e que a aproximação máxima possível de tal intento não se dá sem que se abra mão de uma cota incômoda de moções pulsionais. Nessa perspectiva, a proposta inicial de cotejar a ética da psicanálise com a ética aristotélica ganha um direcionamento mais específico. Não se trata de compará-las, uma vez que a ética apreendida em Aristóteles, nesse caso, aproxima-se mais de uma pedagogia, enquanto que a consideração desta tese diz respeito a um processo constante no humano que raramente coincide com o ideal e que, quando coincide, não o é necessariamente pelas virtudes e motivos elencados por Aristóteles. Em vez de dizer que se pode alcançar a virtude, um bem maior, argumenta-se que, embora a demanda sinalize para a promessa do objeto na ordem, quer dizer, de fazer coincidir, no laço social, o desejo com um objeto que o atende ainda que parcialmente, o que se põe no cerne desse processo de estruturação é o furo para a intemperança.

Cabe aqui o questionamento feito por Lacan a respeito da ética aristotélica, quando o filósofo grego põe a questão de como aquele que sabe pode ser intemperante: “se a regra da ação está no *orthos logos*, se não pode haver boa ação senão conforme a este último, como é que subsiste o que Aristóteles articula como a intemperança? Como é que no sujeito os pendores dirigem-se para outro lugar? Como isso é explicável?” (1959-1960/1988, p.34). Encaminhar a reflexão por esse trilho não necessariamente nos daria a garantia de tirar implicações de uma aproximação da psicanálise com a ética de Aristóteles. Mesmo porque o mal-estar se instala nessa ambivalência que põe o sujeito na encruzilhada entre estar no desejo e na ordem ao mesmo tempo.

Ocorre que ao tentar responder essas questões nos demos conta de que tanto Freud quanto Lacan, fundamentos de nossa reflexão, tensionam a questão ética de outra maneira. Para Lacan, o passo dado por Freud nesse terreno “é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe,

o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral” (1959-1960/1988, p. 90). E toda essa questão do bem proibido leva o criador da psicanálise e seu perspicaz seguidor francês a insistirem em um ponto central da teoria psicanalítica: a questão do Édipo como uma questão em torno do pai. Assim, o pai atravessa toda a elaboração da Psicanálise, mas é um ponto com dupla face porque aparece sempre vinculada ao Édipo.

Desenvolver uma reflexão que desse conta da questão ética, portanto, passaria pelo entendimento do que isso significa na reflexão de Freud e Lacan, o que dependeria mais trabalho do que o disponível para uma tese, dadas as minúcias e os desdobramentos teóricos e reflexivos que tal tarefa impõe. Assim nos detivemos na questão do Édipo com a intenção de tentar entender o enigma de sua presença eloquente na obra freudiana e o sentido que tem essa presença na referida obra, a ponto de Lacan retomar essa discussão realçando-a como uma questão do pai, mas pelo viés da linguagem.

Pelo que a articulação teórica da psicanálise aponta, é o filho quem recorre a esse outro, e esse outro, tal como aparece no drama das crianças, dos neuróticos, das histéricas e psicóticos, tem uma característica que se funda numa dialética radical. À frente tentaremos articular a semelhança e a diferença que se destacam, quanto a esse ponto, com o que Saussure (1995) conceitua objetivamente como signo: a união de um significante com um significado em uma relação de pertinência. Se para este, como em uma moeda, as duas faces do signo são distintas, mas sua existência só é possível caso essas faces estejam inseparavelmente ligadas, para Lacan, o pai, como operador psíquico, constitui-se de filho e pai ao mesmo tempo. Trata-se, portanto, de um signo, porém constatamos que ele só ganha existência devido aos dois lados pai e filho que o constituem como significante. A forma como isso se realiza tem suas particularidades.

Convém perguntar então o que a convocação do Édipo no percurso freudiano sustenta, seja quando Freud toma o sentimento religioso como objeto de especulação, seja quando reflete sobre o homem submetido à condição de ser de massa ou como ele saiu de uma estrutura politeísta a uma monoteísta. O Édipo persiste, ao que tudo indica, porque é a própria estrutura de funcionamento do psíquico. Perguntando com Lacan, seria: porque o pai é o significante primordial que permite a emergência do sujeito na linguagem, garantindo o laço social? O pai introduz a lei que barra o gozo,

que não pode ser prerrogativa absoluta de quem está na linguagem. Nossa meta, assim, é perseguir os movimentos operados por Freud e Lacan tendo como ponto central a questão edipiana - o pai não na perspectiva de que ele seja um outro físico, mas como um terceiro de ordem, que Freud implica com o falo e Lacan nomeia, quando vai pensar as psicoses, como um significante fundamental, nome-do-pai.

A questão que nos desafia surgiu aos poucos, no correr dos estudos realizados no grupo de estudos Entraste, coordenado pelo professor Cristóvão Giovani Burgarelli, do qual participamos desde 2013. Da referida data até o presente momento, os estudos do grupo vêm perseguindo questões ligadas à articulação sujeito-linguagem e demais questões pontuais da psicanálise cujo procedimento teórico característico é, no percurso de pesquisa, ler os textos lacanianos lado a lado com os textos freudianos. Do exercício de leitura e pesquisa produzido até o momento tivemos como sínteses parciais os colóquios sobre *A ética da psicanálise*, *O padecer do significante: a questão do sujeito*, *A subversão do discurso da normalidade* e *O Édipo no século XXI*.

Antes de tudo faz-se necessário esclarecer que esta tese procura empreender a tarefa de ler Freud à luz do esforço de Lacan em retornar a ele no contexto científico do século XX. Isso não implica desconsiderar que o texto freudiano está circunscrito ao modo de pensar e fazer ciência predominante em sua época, final do século XIX. De Freud para Lacan, o advento da ciência da linguagem pensada por Saussure modificou o cenário da legitimidade científica, razão pela qual nos interessa entender o percurso freudiano pelo retorno feito por Lacan. Os pressupostos desse retorno são de que a elaboração de Freud encerra um esforço para pensar o psíquico como um movimento de linguagem. Embora em seu tempo Freud não dispusesse de uma ciência que oferecesse balizas conceituais objetivas para o entendimento da constituição das línguas desde seus elementos mais primários – sons, significantes e processos elementares de constituição de sentido – seu projeto de ciência não abandona essa perspectiva; ao contrário, ela se faz presente desde seus textos iniciais.

Lacan sabia dos limites instrumentais que acompanhavam a empresa científica de Freud mesmo que este já estivesse pesquisando numa ruptura de fronteira, com relação à compreensão científica de sua época. Por isso o psicanalista francês não se furtou em anunciar o hiato de tempo entre o fazer científico da época de Freud e o seu: “estou certamente, agora, na minha data, na minha época, em posição de

introduzir no domínio da causa a lei do significante” (LACAN,1964/2008, p. 28-29). Esse anúncio indica o *modus operandi* da prática lacaniana, que é fundado em postulados da linguística, de modo a entender o inconsciente como estrutura de linguagem. Isso o fará avançar com certas dificuldades da psicanálise freudiana.

## Capítulo 1: Da emergência do Édipo em *A interpretação dos sonhos*

Ah! gerações humanas, ah! mortais, não passa de ilusão a vossa vida. Qual mortal que, tendo conseguido provar um pouco de felicidade, bastante para se dizer feliz, não perdeu assim o que julgou que o destino jamais lhe roubaria? (Sófocles, *Édipo Rei*, séc. IV a.C., 2016)

Em *A interpretação dos sonhos*, livro considerado fundador da psicanálise, Freud levanta a problemática do filho como uma questão de pai, vinculada à escolha sexual. Embora ainda não nomeie como complexo de Édipo e não afirme a universalidade dos sentimentos dessa natureza, recorrentes nos sonhos, ensaia a possibilidade de que a frequência com que aparecem nesses eventos noturnos tem considerável relevância.

[...]os sonhos com a morte de pais se aplicam com frequência preponderante ao genitor do mesmo sexo do sonhador, isto é, que os homens sonham predominantemente com a morte do pai, e as mulheres, com a morte da mãe. Não posso afirmar que isso ocorra universalmente, mas a preponderância no sentido que indiquei é tão evidente que precisa ser explicada por um fator de importância geral. Dito sem rodeios, é como se uma preferência sexual se fizesse sentir numa tenra idade: como se os meninos olhassem o pai, e as meninas a mãe como seus rivais no amor, rivais cuja eliminação não poderia deixar de trazer-lhes vantagens. Antes que essa idéia seja rejeitada como monstruosa, é conveniente, também nesse caso, considerar as relações reais vigentes - desta vez, entre pais e filhos. Devemos distinguir entre o que os padrões culturais de devoção filial exigem dessa relação e o que a observação cotidiana mostra ser a realidade. Mais de uma causa de hostilidade se esconde na relação entre pais e filhos – uma relação que propicia as mais amplas oportunidades de surgimento de desejos que não podem passar pela censura. (FREUD, 1900/2001, p. 256-257)

O que percebemos aí é que desde os primórdios da pesquisa psicanalítica a relação conflituosa da cena familiar comparece nos termos em que o triângulo familiar formado por mãe, pai e filho produz neste último uma inclinação hostil dirigida ao membro tomado como o sexo ao qual a criança vai se identificar na disputa por um objeto amoroso e que, como indica Freud, essa querela esconde outras causas e desejos não nomeáveis. Mas, em princípio, os desejos posteriormente nomeados como edípicos, assevera Freud em 1900, podem ser observados nos mitos mais antigos da humanidade. Essa observação reflete, de certo modo, a busca por

universalização e, sobretudo, o direcionamento para o modo como a psicanálise tratará os fenômenos psíquicos que pesquisa.

Tais desejos, embora não passem na censura social, como aponta Freud, se manifestam nos sonhos seguindo uma possibilidade de realização. No capítulo três de *A interpretação dos sonhos* (1900/2001), Freud preparou a entrada nessa delicada discussão postulando que os sonhos, de certo modo, são a realização de desejos, “são fenômenos psíquicos de inteira validade – realizações de desejos; podem ser inseridos na cadeia dos atos mentais inteligíveis da vigília; são produzidos por uma atividade mental altamente complexa” (FREUD, 1900/2001, p.136) e afirma que, embora seja reconhecível a tendência à realização de um desejo em certo número de sonhos, em outros, esses desejos sofrem forte censura do inconsciente e ganham uma distorção que os torna irreconhecíveis na sua finalidade. A complexidade mental que representam pode ser decifrada em sua matéria de vigília possível, na medida em que é linguagem. Essa é a conclusão de Freud mais à frente: “poderíamos ter chegado mais depressa a nossa teoria do sentido oculto dos sonhos observando o uso linguístico” (*Idem*, p.145). É importante observar que, nesse texto escolhido por Freud como marco inaugural da psicanálise, já comparece consolidado seu pensamento de que o psíquico é um movimento de linguagem.

Essa operação de censura, operação de linguagem no entender de Freud, oferece alta complexidade aos sonhos. No emaranhado complexo dos sonhos, os conteúdos incestuosos e de parricídio abundantes em seus enredos encontram eco nos mitos antigos, nas desavenças da vida privada dos deuses da mitologia grega, por exemplo, a que Freud recorre, já convicto de que a repetição de tais cenas ao longo das eras, formuladas em linguagem, sinaliza algo de muita importância. O suficiente para vislumbrarmos a dimensão da capacidade reflexiva freudiana, pois é a partir desses pressupostos que ele estrutura a psicanálise, desde seus primeiros passos.

Ao circundar, em *A interpretação dos sonhos*, as cenas familiares por meio da análise e da interpretação de sonhos seus e de pacientes, o psicanalista-mor dá destaque a elementos que serão peças de fundamento da sua teoria. Investigando essa relação dos mitos com os sonhos, com a fantasia infantil e as queixas das hísticas, Freud procura aproximar as exigências psíquicas do presente às referências do passado que remontam à relação na cena familiar. Assim, nessa tentativa de aproximação, observa que “quanto mais irrestrita era a autoridade paterna

na família antiga, mais o filho, como seu sucessor predestinado, via-se na posição de inimigo, e mais impaciente devia ficar para tornar-se chefe, ele próprio, através da morte do pai” (FREUD, 1900/2001, p.257). Essa constatação encontra ressonância nos movimentos do desejo de crianças e de pacientes em análise.

Ao comentar atos e situações, nos mitos e na literatura, como os de Cronos a devorar os filhos, a de Zeus a castrar o pai e a tomar o seu lugar de liderança, como as de Édipo efetivando o parricídio e o incesto e de Hamlet, às voltas com o fantasma do pai morto pedindo uma vingança que ele vacila em realizar, Freud começa a dar forma a um operador que atravessará toda sua reflexão sem ganhar necessariamente *status* epistemológico de conceito. Esse operador reflexivo, nomeado em 1910 como complexo de Édipo, conforme Roudinesco (2003, p. 62-63), não recebeu um texto sequer dedicado exclusivamente a sua estruturação. Está espalhado ao longo da obra freudiana, resistindo a alguma coisa, como um sintoma. O único texto dedicado ao Édipo, como complexo, é de 1923 e trata da sua dissolução.

Em *A interpretação dos sonhos*, o complexo de Édipo, ainda sem nome, comparece na intrigante problemática dos sonhos, dos mitos, mas também na vida das crianças, como observa Freud:

Em minha experiência, que já é extensa, o papel principal na vida mental de todas as crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior. Não acredito, todavia, que os psiconeuróticos difiram acentuadamente, nesses aspectos, dos outros seres humanos que permanecem normais – isto é, que eles sejam capazes de criar algo absolutamente novo e peculiar a eles próprios. É muito mais provável - e isto é confirmado por observações ocasionais de crianças normais –, que eles se diferenciem apenas por exibirem, numa escala ampliada, sentimentos de amor e ódio pelos pais, os quais ocorrem de maneira menos óbvia e intensa nas mentes da maioria das crianças. (FREUD, 1900/2001, p.261, grifos nossos)

Essa passagem também mostra o dilema com que Freud está lidando, que é o de decidir se as patologias psíquicas são oriundas de rupturas de um funcionamento normal da psique humana ou se são traços constitutivos desse psiquismo. Nesse sentido, Freud começa a problematizar a fronteira entre o normal e o patológico. O normal não é uma estrutura dada, harmônica, que sofre alguma intervenção externa

de modo a avariar seu funcionamento, tornando-a deficiente. Pelo contrário, como podemos notar, Freud em 1900 afirma que o patológico é constituído por disposições normais intensificadas. Em 1931, ele reafirma essa tendência humana usando a metáfora do cristal: “Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas divididas e partidas do mesmo jeito”. (FREUD, 1932-1936/206, p. 64-65)

Embora tenha afirmado antes que não podia generalizar o problema da relação de amor e de ódio aos pais, identificado nos sonhos com mortes de entes queridos, Freud continua problematizando suas descobertas, pendendo para a universalização da questão. É possível perceber isso quando, logo em seguida à pontuação que faz sobre a manifestação dos sentimentos de ódio e de amor pelos pais, observada nas crianças, em sua “extensa” experiência, evoca o mito de Édipo:

Essa descoberta é confirmada por uma lenda da Antigüidade clássica que chegou até nós: uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome. (FREUD, 1900/2001, p.261)

Nesse ponto, a reflexão freudiana entra no campo dos mitos como suporte imemorial da cultura humana. Ao descobrir no mito de Édipo e em seus símiles uma estrutura que se replica nas representações do drama humano, recorrentes na clínica e nos sonhos, ele opera com essa estrutura buscando desvendar certa organização do psiquismo. Como dissemos na introdução, é fundamental para esta pesquisa o entendimento de que Freud está, desde o início de suas articulações, pensando essa organização, essa estrutura psíquica, como homônima à estrutura da linguagem.

O que estamos propondo aqui é pensar que os estudos de Freud, mesmo situados dentro de uma prática científica voltada à investigação das causalidades mecânicas das enfermidades, comum em sua época, ultrapassam essa barreira. Comentamos anteriormente que esse problema foi tema de nosso XV Colóquio linguagem educação e III Encontro entraste, com o título *subversão do discurso da*

*normalidade*, no qual pensamos juntos com a psicanalista Sonia Borges o significado desse discurso de normalidade em Freud.

Colado a esse entendimento freudiano, o referido colóquio tomou como direção a perspectiva de não considerar uma realidade objetiva ou subjetiva que seria, em certo sentido, ideal, exemplar ou normal. Nos trilhos do que Freud e Lacan elaboraram, o rumo contrário nos garante um grau de coerência consoante com a compreensão que se deve buscar na psicanálise. Merecem relevância então os acontecimentos que desfalcam o imaginário, este que serviria de muro à anormalidade, sinalizando para uma práxis que, em vez de se propor a reintegrar, propõe-se a perguntar pelas leis mais gerais que nos permitem, em seu funcionamento, (a)prender com a singularidade dos sintomas ou com a particularidade de cada verdade que derrubam a preeminência do que é normal.

A ciência médica da época de Freud não conseguiu, por seus meios, dar respostas plausíveis sobre a histeria. No balanço dos exames sobre as causas dessa enfermidade, as respostas fisiológicas, bioquímicas etc. não trouxeram nenhuma direção a não ser considerá-la como uma exceção, pois, se esse organismo estudado está igual aos demais, tal enfermidade pode ser desconsiderada. Assim, a histeria tornou-se o ponto no qual a prática médico-científica se esgota. Nesse rejeito que incomodava a ciência médica do final do século dezenove, a psicanálise freudiana surge. Na verdade, surge no hiato entre o limite da ciência médica e o real da histeria. Por causa da implicação de Freud com uma teoria da linguagem (como precursor da linguística) o enfrentamento da histeria tornou-se possível. Curiosamente, quem primeiro define a psicanálise é a própria histérica Ana O., que a nomeou como *talk cure*, cura pela fala.

Desde o princípio então, mesmo que Freud faça incursões teóricas para tentar elucidar as patologias psíquicas, recorrendo aos recursos que a ciência de sua época dispunha, ontogenéticos ou filogenéticos, a questão psíquica, sua primazia com relação ao *ontos*, conforme o entendimento desta tese, torna-se o carro-chefe para que Freud desenvolva sua teoria, diríamos, seu método, trazendo consequências importantes para uma teoria da linguagem na psicanálise e sua relação com a estrutura de funcionamento que ele chamou de *complexo de Édipo*. Por entender desse modo a questão é que recorreremos a Lacan, principalmente porque foi ele que se pôs à tarefa de reler a obra freudiana pelo prisma da ciência da linguagem. Inicialmente, ele dispõe para a psicanálise de Freud os recursos da linguística, com o

objetivo de livrá-la dos reducionismos. Depois, com suas constantes retomadas da frase *O inconsciente é estruturado como uma linguagem*, ele põe sua tônica na necessidade de distinguir esses dois domínios.

Assim, quando Freud recorre ao Mito para entender os movimentos psíquicos compreendendo-o como conteúdo manifesto, o faz sob qual forma? Sob a forma de linguagem, como uma representação, mas não do modo como era entendida pelas pesquisas de sua época. Por isso mesmo, podemos dizer que o trabalho de Freud não se desvincilhou das problematizações que ele ensaiara no seu escrito *A interpretação das afasias*, de 1891, trabalho em que tenta pensar um aparelho de linguagem. Essa constatação pode ser conferida na pesquisa cuidadosa desenvolvida por Santos (2013), que, ao vasculhar os textos considerados pré-psicanalíticos de Freud, chega à conclusão de que as questões que eles abordam são constitutivas da reflexão psicanalítica: “os textos erroneamente considerados ‘pré-psicanalíticos’ não pertencem a um tempo anterior à psicanálise; eles são desde sempre constitutivos da psicanálise” (SANTOS, 2013, p. 88, grifo da autora). O que baliza essa elaboração é o fundamento de que o psiquismo constitui-se como a estrutura de uma linguagem.

Segundo Santos (2013), ao contrário das tendências dos estudos neurológicos de sua época, Freud não entendia o funcionamento da linguagem baseando-se em relações causais localizacionistas. Quando ele exclui a relação causal entre estímulos físicos e representações, dá margem a uma noção “funcional” do processamento de linguagem. Se os estímulos não são a causa das representações, por extensão, a ideia de percepção como impressão sensível pode ser desprezada, e a compreensão do psíquico como uma “projeção” fiel do físico torna-se inválida por não haver essa relação unívoca entre eles. Nesse caso, passa a ser possível pensar a representação como desligada da consciência. E assim, o aparelho psíquico, embora do ponto de vista fisiológico esteja inevitavelmente ligado às áreas e percursos cerebrais onde inicialmente se desencadeiam as relações entre estímulos externos e impressões biofísicas, pelo modo como se estrutura e realiza seus processos, independe dessas áreas.

Para Freud, uma representação (*Vorstellung*), longe de ser um decalque dos estímulos, é um processo independente que não pressupõe diretamente esses processos mentais anteriores, assim a linguagem de que é constituído o psíquico não se origina necessariamente dessas ações anteriores, mas de um composto associativo de traços mnêmicos de toda ordem possível à percepção, que não

necessariamente tenha relação com os estímulos diretos. Esse composto cria o campo associativo que possibilita as variadas relações de objeto e incontáveis variações de sentido que constituem as representações e suas singulares e instáveis relações com o objeto. Assim, conclui Santos (2013):

[...] não é a percepção que determina o objeto com o qual a palavra poderá manter uma relação de associação e assim obter valor de sentido. Isto é, o significado do objeto advém para o sujeito da articulação entre as associações do objeto e da palavra, numa relação com o outro, estabelecida na e pela linguagem e não da coisa externa. (2013, p. 29)

Essa elaboração nos permite concluir que não há como o sujeito registrar e dar sentido ao mundo de forma idêntica a como este lhe chega pelos sentidos. A par dessas observações, podemos perguntar novamente sobre o Édipo freudiano e sua persistência no caminho clínico e reflexivo da psicanálise. Não se trata, pois, apenas de uma história inventada por Freud com base nas narrativas coligidas por ele a partir dos mais variados registros humanos. Trata-se do modo de funcionamento do aparelho psíquico e, nesse sentido, refere-se a uma estrutura cuja dialética de funcionamento Freud encontrou representação no mito edipiano. Ao compreendermos o aparelho psíquico como aparelho de linguagem temos que pensar então no que sustenta esse Édipo freudiano no âmbito simbólico

### 1.1 Uma estrutura de linguagem

Segundo Garcia-Roza, o objetivo de Freud nesses ensaios anteriores a seu *A interpretação dos sonhos* não era elaborar um modelo anímico, mas de linguagem. Naquele momento, Freud procurava compreender o psíquico em sua complexidade como algo detectável apenas porque era algo componível, decomponível e observável no campo simbólico:

Freud não concebe um aparelho que o indivíduo já traga com ele ao nascer, pronto e acabado, analogamente aos aparelhos físicos que compõem o corpo biológico. O aparelho de linguagem (*Sprachapparat*) forma-se aos poucos, elemento por elemento, na relação com um outro aparelho de linguagem, e é apenas por relação a esse outro que ele funciona. (GARCIA-ROZA, 1993, p. 30)

Nesse caso, é importante observar que sendo esse outro uma estrutura de linguagem, assim como os demais do universo que cerca a criança, a psicanálise se inicia abrindo um desvio gradual da referência biológica. No ambiente científico de Freud, todas as pesquisas se circunscreviam ao caráter biológico do funcionamento psíquico, seguindo filiações ora filogenéticas ou ontogenéticas, como vimos acima. O afastamento das preocupações biológicas tem vinculação com a marca inaugural do surgimento do modo de pensar na psicanálise que se deu com o abandono da teoria da sedução.

No trabalho com as histéricas, inicialmente, Freud concordava que os distúrbios das pacientes se ligavam a abusos familiares na infância, sobretudo do pai. Na carta número 69, a Fliess, de 21 de setembro de 1897, ele lamenta então o erro que cometera ao acreditar nas histórias de suas pacientes histéricas como sendo algo de ordem factual, o que o levava a concluir que a histeria estava ligada a traumas sexuais da infância, atribuídos pelas pacientes a abusos por parte dos entes familiares. Ao descobrir que tais histórias eram fantasias baseadas em coisas ouvidas ou vistas e elaboradas ao sabor do desejo das pacientes, Freud tinha agora a possibilidade de aproximar as histórias de ódio e amor aos pais do mito de Édipo e dos mitos correlatos, não como algo que de fato aconteceu, mas como algo da ordem do desejo, que tem uma força estruturadora e que por isso resiste ao longo das eras se repetindo em narrativas como a de Édipo, de Hamlet e nas fantasias infantis, assim como na elaboração das histéricas que estiveram sob sua escuta.

Na referida carta 69 ele anuncia: “o conhecimento seguro de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto” (FREUD, 1897-1904/1986, p. 265-266). Essa observação diz primeiro sobre o que caracteriza o psiquismo e sobre a natureza de seu funcionamento: não se trata mais de pensar a factualidade das histórias, mas de como o desejo e os afetos participam da construção da estrutura psíquica se sustentando em encadeamentos de linguagem. A observação de Freud diz também sobre como funcionarão os procedimentos de escuta e sobre a importância da técnica de associação livre. A escuta então deveria ser direcionada ao desejo e à forma como ele mobiliza afetos em uma trama de linguagem que não representa necessariamente a história factual dos sujeitos em análise. Esse entendimento torna-se possível porque Freud, como vimos anteriormente, desde os

estudos sobre as afasias, já não tratava a memória como uma representação dos fatos vividos.

Nesse sentido, pode-se pensar que a realidade, sob a perspectiva psíquica, é uma construção independente da materialidade dos eventos que marcam a percepção. Na condição mnêmica, essa realidade se forma a partir de uma confluência de fragmentos de características e épocas diferentes que, depois, devido à articulação significativa, ganha contornos de unidade. O que se observa todavia é que essa operação sela também uma divisão indissolúvel entre o real, suas marcas no psíquico, e o que se estabelece, por via da linguagem, como realidade. Sobre essa secção entre o que afeta e marca o humano e a elaboração mnêmica da realidade, Freud conclui que:

a verdadeira diferença entre uma representação lcs. (um pensamento) e uma representação Pcs. consistiria em que a representação lcs. se referiria a um material que permaneceria desconhecido, enquanto que a representação Pcs. estaria sendo conectada a determinadas *representações-de-palavras* (*Wortvorstellungen*) (FREUD. 1923/2007, p.33, grifos do autor).

Freud caracteriza essa impossibilidade de relação direta com o real, de fidedignidade entre experiência e realidade, observando que no aparelho psíquico onde ela se desenrola, mesmo na passagem dos registros do inconsciente para a consciência, nas vezes em que isso ocorre, se efetiva por meio de uma tradução de linguagem só possível a partir da instância pré-consciente.

As consequências dessa particularidade constitutiva da memória, e da criação do senso de realidade por meio dela, reforçam a compreensão de que não é possível ao humano se situar no mundo a não ser através de uma relação não unívoca com ele. Desse modo, a unidade, o algo apreensível pelo ser que desde sempre está na linguagem, só pode ser uma unidade insatisfeita, faltosa, do que se depreende a sua precariedade. Isso se deve sobretudo ao modo como as representações são montadas. Não ocorre um simples processo de decalque de imagens acústicas, visuais etc. Segundo Garcia-Roza:

A representação-objeto (*objektvorstellung*) não é a representação de um objeto externo existente no mundo, não é a coisa (*Ding*) do mundo que fornece à representação-objeto sua unidade e seu conceito (cadeira, mesa, pessoa, etc;) o que a coisa externa fornece são “associações de objeto”, isto é, imagens elementares visuais,

acústicas, táteis etc, que, a partir da relação com as representações-palavra, vão formar o objeto(...) A representação-objeto não é, portanto, uma representação icônica da coisa, não é semelhante, mas apenas *índice* da coisa. Seu significado é dado pela representação-palavra e não pela coisa. (GARCIA-ROZA, 1993, p. 42)

Retomando, nesse ponto, a ideia dos traços mnêmicos desenvolvida no *Projeto (Entwurf)*, de 1895, ou na experiência do “Bloco Mágico”, de 1925, a memória é uma série aleatória de recortes de linguagem que se organizam sincronicamente, na sua condição de restos, pela representação de palavras. O exemplo desse movimento, Freud demonstra em um curto texto de 1925, quando analisa um aparelho chamado Bloco Mágico, na época, destinado ao exercício da escrita. Em *Uma nota sobre o “Bloco Mágico”* (1925/2007), Freud faz a analogia entre o funcionamento desse engenho e o funcionamento do aparelho psíquico, como aparelho de memória, conforme ele descreveu. Em tal descrição, o aparelho psíquico aparece indiscutivelmente como aparelho de linguagem, conforme havia feito menção em, *Além do princípio do prazer* (1920/2007) e posteriormente retomado em detalhes descritivos em *O eu e o id*, de 1923.

O referido dispositivo, aparecido na época de Freud, consistia em uma placa de escrita composta de uma folha de cera com duas folhas de papel vegetal sobrepostas de forma a permitir escrever com um estilete sobre uma das folhas, uma vez que o estilete marcava a escrita na cera. Para apagar a escrita bastava ao usuário deslocar a duas primeiras folhas de modo a desfazer a ligação delas com a folha de cera. Sendo assim, a escrita que era visível, porque ficou marcada por pequenos sulcos na camada inferior de cera, desaparecia devido à interrupção do contato com as folhas superpostas. Freud argumenta que o processo de estruturação da consciência se dá inicialmente de forma semelhante. As percepções do dia a dia afetam a camada superficial do aparelho, mas como essa camada não tem suporte para acumular o excesso de excitação sofre constante apagamento.

No “bloco mágico”, analisado na referida nota de 1925, a constante escrita e apagamento deixa, aos poucos, na superfície da folha de cera incontáveis marcas do que foi escrito e apagado. Freud sustenta que o mesmo acontece no aparelho psíquico. Contudo, a analogia apara nisto: algo de fora faz registro no psiquismo, através dos sentidos, deixando ali restos na forma de marcas mnêmicas, traços, fragmentos de sons, imagens, sensações. O que segue como diferença nos processos comparados então está no fato de que, ao contrário do que acontece no

bloco mágico, em que as marcas, os traços simbólicos sobrepostos pela constante reescrita se guardam inertes, no aparelho psíquico essas marcas participam dinamicamente da escrita da memória, motivando e compondo montagens significantes que produzem cadeias simbólicas identificáveis como retratos da realidade factual.

Como notamos, se no bloco mágico as pausas na escrita ocorrem de fora para dentro, gerando interrupções, em nosso aparato perceptivo as interrupções são causadas por descontinuidades das ondas de fluxo de inervação; e se no bloco há periodicamente a efetiva destruição dos pontos de contato entre folha e placa de cera, em nosso sistema perceptivo há um estado de inexcitabilidade que periodicamente se instala. (FREUD, 1925/2007, p 141)

Nesse caso, a inexcitabilidade periódica a que se refere Freud não supõe que a comunicação entre as marcas e as novas excitações deixa de existir, pelo contrário, é a irrupção delas (das marcas) aqui e acolá que organiza, como memória, os resíduos da massa simbólica e demais impressões vindas de fora. Tendo em vista essa perspectiva, a memória jamais guardará correspondências fiéis e sincrônicas com as afecções externas que produziram os traços dos quais ela se origina. Nesse sentido, a fala e a escrita, formas que fazem circular substâncias como o pensamento, os sons, as imagens, formas que sustentam certa integridade do sujeito, não são mais que montagens simbólicas fragilmente arrançadas com sobras.

Essa elaboração freudiana, assim, torna visível a existência de dois lados que interagem na constituição do que é tomado como consciência. Um lado inconsciente em que atuam os restos mnêmicos de experiências antigas, muitas ocorridas nas vivências primárias da criança, nos primeiros tempos de sua constituição subjetiva, e outro resultado do arranjo simbólico permitido pela memória. O lado inconsciente é inevitável porque mesmo antes de nascer o bebê humano já é nomeado, já é construído pelas tramas simbólicas dos aparelhos de linguagem que o recebem e o garantem no mundo. Desse modo, não há propriamente uma existência anterior. Sua condição de *infans* só pode ser simbólica. Ele é moldado pelo simbólico e essas marcas não o deixam, porque são elas as bases da estrutura que permitirão que ele apareça, na emergência de encadeamentos, equívocos e jogos de linguagem até que se torne o que Lacan chama de “fala-ser”, pelos rastilhos desses outros que o

antecedem e que partilham o mundo da língua que o moldou. Para evitar incompreensões, mais de uma vez ressaltadas por Lacan, sobre pensar esse *infans* como uma anterioridade que não seja simbólica, recorreremos a Burgarelli (2017):

[...] não devemos nos apegar ao ideal mítico de que não existe nada para a criança em seu início de vida, ou pelo menos nada de sentido (puro *non-sense*), para num repente, como que num passe de mágica fornecido seja pelo aconchego de uma “representação” de certa demanda seja pelo prazer de uma atividade lúdica, ela possa situar-se no domínio da subjetividade, cunhando aí o seu modo de satisfazer-se como ser humano.(BURGARELLI, 2017, p. 44)

Não é o caso de se pensar uma psicogênese dos mecanismos do espírito humano, mas, como argumenta Burgarelli (2017), dando ênfase ao alerta lacaniano, trata-se de destacar como “um nó capaz de atar o uso do significante a uma satisfação ou prazer.” Assim, esse simbólico de que a criança padecera no início da vida e que lhe garantiu a existência de sujeito, de ser capaz de laço social, a constitui aos poucos nas fissuras e na urdidura de nós que o mundo simbólico vai produzindo na sua condição de ser vivente. Essa condição inicial de ser vivente, indiscernível da condição simbólica, é aquela a que se refere Freud quando afirma, em *O mal-estar na cultura*, que: “originalmente o eu contém tudo, mais tarde ele segrega de si um mundo exterior” (1930/2010, p.48). Se no início esse eu a que Freud se refere se mostra como um estado de totalidade do qual mais tarde ele separa um mundo exterior, podemos dizer que a vida psíquica, de certo modo, passa a independe desse exterior para se produzir. Certamente Freud está se referindo ao modo como o bebê entra no mundo, sem um aparelho psíquico formado, mas com os sentidos funcionando, o que garante a ele estar na vida em razão dos efeitos indiscerníveis das sensações e percepções ainda que inseparáveis dele.

O que produz a secção desse estado de totalidade, para Freud, são as primeiras perdas e as primeiras sensações desagradáveis que farão o bebê, em dado momento, separar o mundo interior do exterior, na medida do possível. Assim, diz Freud: “um outro estímulo para que o eu se desprenda da massa de sensações, ou seja, para que reconheça um ‘fora’, um mundo externo, é dado pelas frequentes, variadas e inevitáveis sensações de dor e desprazer” (FREUD, 2010, p. 46). Como vamos ver mais adiante, em algum momento essas sensações de desconforto encontram significantes aos quais se atam e, de certa forma, passam a significar. Uma

lógica de linguagem será organizada aos poucos sobre e em torno desses cortes e movimentos nos quais aparecem as sensações de dor e desprazer.

## **1.2 O en-torno/in-torno, prazer-desprazer do tornar-se**

A percepção da perda do seio materno, primeira fonte de prazer, talvez seja a marca mais incisiva da separação da vida em dois mundos. O que antes era tomado como parte de si e fonte de prazer, de repente, some produzindo o desconforto da fome, fazendo o bebê reagir ao sofrimento com o choro que em algum momento trará o objeto perdido de volta. Opõe-se desde aí, ao eu em formação, um objeto que já não é ele e do qual ele prescindir como fonte desde sempre de prazer e amparo. Esse corte no real tem implicações fundamentais na formação do eu, tal como Freud o concebe em seguida. Na descoberta do outro, esse corte vai consolidar a condição da criança de ser do mundo simbólico, como falante, como sujeito.

O eu originário que tem tudo, referido por Freud, passa a ser cada vez mais social, cada vez mais aquele que fala, que padece da falta, devido à angústia oriunda do vácuo do objeto perdido, efeito do primeiro corte na sensação de totalidade. O aperceber-se do fora que forçará continuamente a constituição de um dentro, um se haver, expôs o bebê ao sofrimento e criou barreiras e frustrações aos seus impulsos. De um lado dessa cisão, ele passará a reconhecer o outro no lado em que não está, e toda angústia e todo seu desejo não será mais que a busca desse outro como retorno de um objeto que supostamente lhe devolverá a totalidade e a quietude do amparo, perdidas.

Esse movimento, segundo Freud, é conduzido inicialmente pelo princípio do prazer, um princípio do funcionamento psíquico cuja função é regular a tensão entre um estado de repouso e outro de força intensa, partindo sempre de uma situação de dor, procurando sua atenuação, em busca do prazer.

Um outro estímulo para que o Eu se desprenda da massa de sensações, ou seja, para que reconheça um “fora”, um mundo exterior, é dado pelas frequentes, variadas, inevitáveis sensações de dor e desprazer, que o princípio do prazer, senhor absoluto, ordena suprimir e evitar. Surge a tendência de segregar do Eu tudo o que possa se tornar fonte de semelhante desprazer, de lançá-lo para fora, de formar um eu de prazer, ao qual se contrapõe um exterior desconhecido, ameaçador. As fronteiras desse primitivo eu de prazer não podem deixar de ser retificadas pela experiência. No entanto, muito daquilo

de que não se gostaria de abrir mão pelo fato de proporcionar prazer não faz parte do eu, mas é objeto, e muito sofrimento que se quer expulsar acaba por se revelar como inseparável do eu, como sendo de origem interna. (FREUD, 1930/2010, p. 46-47)

Nesse emaranhado em que reina o princípio do prazer, agora ordenando suprimir e evitar situações desagradáveis, o aparelho psíquico vai-se organizando, inicialmente, numa estrutura de eu por intermédio de um jogo de espelhamento com o outro apartado, operando processos de identificação ora pelo viés narcísico, ora por imitação passiva ou ativa. Esse movimento segue o trilho do objeto perdido, e todas as apropriações que servem dinamicamente como peças de montagem dessa estrutura imaginária de eu são tomadas como objeto. Apoiado na leitura freudiana, Lacan confirma essa tendência destacando de que “a imagem de si, do corpo, desempenha no homem um papel primordial e acaba dominando tudo” (1957-1958/1999, p. 284).

Quando a criança identifica um terceiro como origem das faltas que o atormentam, à medida que conclui que esse terceiro possui algo que é objeto de interesse da mãe e que é a causa das constantes ausências desta, a criança passa a outros modos de agir para não perder seu objeto. Nesse sentido, em *O Eu e o Id*, Freud observa:

Já frente ao pai, o menino logra se apoderar da figura deste por meio de uma identificação. Ambos os tipos de relacionamento coexistem por algum tempo, até que, pela intensificação dos desejos sexuais com relação à mãe e da percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, constitui-se o complexo de Édipo. A identificação paterna adquire agora uma tonalidade hostil, dirigindo-se ao desejo de afastar o pai para substituí-lo junto à mãe. (FREUD, 1923/2007, p.42)

Num primeiro momento, a criança identifica-se com a mãe, tendo como ponto de vínculo o seio materno, seu objeto inicial de prazer e as experiências simbólicas advindas desse tempo primário. Com os cortes provocados pela ausência do seio, ela a busca já como objeto outro, e descobre o terceiro da relação ao qual a mãe se dirige, e nesse processo retoma a mãe como alvo de desejo mediado pela relação com o terceiro, seja na condição de um igual que reivindica a posse da mãe, seja na condição de um rival que a disputa como objeto, tal como Freud já postulava em *A interpretação dos sonhos* (1900). O modo como se resolvem as intermitências e acidentes desse

percurso é que definirá o nível de dissolução do complexo de Édipo e a posição na escolha sexual.

No ambivalente processo de espelhamento na relação com o objeto, o eu se institui como instância limítrofe entre interioridade e exterioridade depois de ter ganhado certa consistência e enredo pela introjeção, aos poucos, do Outro como lei e unidade capaz de sustentar o laço social, conforme está esboçado em *O Eu e o Id* (1923). Embora não haja em *O Eu e o Id* a ideia do Édipo estruturado como conceito, Freud o articula como um dos elementos que fundamentam a tópica ali proposta em torno da relação de objeto. Essa relação lançará a criança no processo de escolhas e posicionamentos acompanhados pelas restrições do meio, da cultura, obviamente como lugar do outro. Essas restrições lhe chegam codificadas. O terceiro que ela vislumbra ser ou do qual sofre essas restrições em forma de lei é esse lugar mestre que o pai ocupa e que lhe fornece o tesouro da linguagem para que a partir dali se institua.

Não podemos compreender esse processo sem pensar no desejo. O desejo não se desvincula do trâmite que constitui a criança como ser falante, de linguagem, de ser de cultura. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud nomeia o desejo como uma “corrente no interior do aparelho, partindo do desprazer e dirigindo-se para o prazer” (1900/2001, p. 572). É a incidência do desejo, seja no corte operado pela castração seja pela insistência do desejar que deseja o desejo de outro, que torna possível à criança o encontro da lei e da ordem como encontro de si na língua, sujeito outro apagado, mas vívido e vivido como contorno de si.

Assim, instituir-se no simbólico, fazer-se na linguagem, não se dá por vias necessariamente tão retas e racionais. Dá-se por meio de uma dialética radical com síntese instável e cambiante nesse núcleo tenso criado pela condição edipiana. Como estamos lendo Freud aqui sustentados pela retomada feita por Lacan, essa dialética deve ser invocada no plano da linguagem. Inicialmente, trata-se de observar que a constituição do aparelho psíquico gira em torno das constantes discontinuidades entre prazer e desprazer. A persistência da busca do prazer, da evitação do desprazer, ao mesmo tempo, garante o princípio do prazer e o movimento do desejo, que Freud nomeia como uma meta que parte do desprazer para o prazer. No aparelho psíquico esse movimento é feito por significantes, por deslocamentos e condensações. Nos rastros de linguagem dessa meta esse ser de desejo constitui um eu a partir de um

outro e do encontro com um terceiro, com o qual trava uma disputa, fundando a instável cena simbólica de onde vai surgir como sujeito.

O emergir do sujeito, que se reconhece e reconhece o outro, nesse caso, é um trilho que se faz pela lógica do significante, pela fala, o único caminho que lhe resta para, aos poucos, fazer escoar os impulsos e, passo a passo, ir fazendo com eles o lastro significante no qual se reconhecerá como um em relação aos demais. Conforme Lacan, é imperioso para compreender o pensamento de Freud “assinalar a importância da linguagem e da fala. Isso nós dissemos desde o início, porém, quanto mais nos aproximamos de nosso objeto, mais nos apercebemos da importância do significante na economia do desejo, na formação e na informação do significado” (1957-1958/1999, p. 150).

A partir dessa perspectiva, podemos pensar na insistência de Freud em retomar o Édipo ao longo dos ensaios em que procura trabalhar com a psicanálise na tentativa de compreender importantes contextos humanos e os dilemas daí advindos, como *Totem e tabu* (1913), *Psicologia de massas e análise do eu* (1921), *Futuro de uma ilusão* (1927), *Mal-estar na cultura* (1930), *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). O Édipo não é uma mera historinha inventada para ilustrar uma possibilidade da condição humana. Em Freud, ele, aos poucos, se configura como uma estrutura psíquica fundamental que funciona tendo como núcleo um operador central identificado ao pai. Essa estrutura não se repete como o mito propriamente, mas evoca e tensiona dialeticamente uma experiência de satisfação perdida para sempre que cria as condições para a existência incontornável da pulsação do desejo e que em cada membro da espécie humana provoca as possibilidades de identificação necessárias ao laço social.

A obra freudiana possibilita essa leitura pela perspectiva linguística porque, embora sem os instrumentos teóricos oferecidos pela ciência da linguagem, desde o princípio o pensamento científico de Freud experimentou um constante debater com o mundo da linguagem. Lacan percebeu isso em seu retorno ao texto de Freud. Sob a égide da reflexão linguística que passou a conduzir os campos da ciência de sua época, o psicanalista francês deu à psicanálise elementos de sustentação e atualização dessa perspectiva.

Quando Lacan, amparado em Saussure e Jakobson, enxerga como metáfora e metonímia os movimentos de condensação e deslocamento propostos por Freud como principais mecanismos de funcionamento do inconsciente, ele, de certo modo,

torna evidente que os problemas com os quais Freud se debatia eram propriamente de linguagem. Nesse sentido, pensar o psíquico é principalmente pensar o funcionamento da linguagem. Os dramas, portanto, que a estrutura edipiana articula devem ser compreendidos no âmbito da linguagem. Só se instauram pelo trilho simbólico, tendo como via principal a articulação significante.

Segundo Lacan, o homem “está fadado, em razão da captação de seu desejo no mecanismo da linguagem, a essa aproximação infinita e nunca satisfeita, ligada ao próprio mecanismo do desejo” (1957-1958/1999, p. 127). Essa trama portanto é aquela urdida aos poucos no organismo por um aparelho de linguagem, o Outro: lugar onde pulsa o desejo e de onde o *infans* advirá como aparelho de linguagem, sujeito ao encontro de outros, sobretudo porque sempre insatisfeito devido à própria natureza de sua constituição simbólica.

O desejo é uma coisa que se articula. O mundo no qual ele entra e progride, este mundo aqui, este baixo mundo, não é simplesmente um *Umwelt* no sentido de nele se poderem encontrar os meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do desejo do Outro. A demanda do jovem sujeito, portanto, cruza com maior ou menor felicidade a linha da cadeia significante, que está ali, latente e já estruturante. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 194)

Pode-se perceber no recorte acima a sinalização de que o mundo em que o desejo se articula não é propriamente o que se chama de ambiente, mas o mundo da fala e é pela fala onde a cadeia significante primeiro se organiza que o desejo se inscreve numa condição de só poder funcionar em circunstâncias simbólicas que instituem limites. Como nos faz notar Lacan, o desejo do Outro se impõe como lei que regula o desejo de cada um. Como visto anteriormente, quando discutimos o aparelho psíquico freudiano como aparelho de linguagem, essa cadeia significante é precária e incompleta em razão do modo como se organiza no aparelho psíquico, a partir de restos. Estes advindos do Outro uma vez que “o Outro é o lugar onde se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito – é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (LACAN, 1964/2008, p. 200), certamente porque ele opera sempre com a divisão entre a parcela inconsciente que entra na estruturação da cadeia de linguagem. Por isso mesmo, constitui-se como um

elemento errante nessa usina de significantes e significado, transformando-a numa incansável errância languageira.

Como observa Lacan, mais uma vez na esteira de Freud: “os efeitos de significado têm o ar de nada terem a ver com o que os causa. Isto quer dizer que as referências, as coisas que o significante serve para aproximar, restam justamente aproximativas”. (1972-1973/1985, p. 31). Assim, podemos pensar que o Édipo freudiano, como estrutura, institui a articulação do desejo com a linguagem de modo a possibilitar a emergência da condição de sujeito. O sucesso dessa empreita se deve a um elemento que assume o lugar de primazia no jogo que propicia a sua estruturação, o pai. Nesse caso, o pai é uma função, um nome, um lugar de sustentação de ordem que permite à criança o encontro com certa ideia de si que a mantém na possibilidade de engajar nos valores do mundo.

É por essa qualidade estruturadora que o Édipo persiste na obra de Freud? Seria essa potência que o faz emergir já em *A interpretação dos sonhos* (1900/2001), persistindo em *Totem e tabu* (1913/2013), e em textos mais tardios como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2014), *O futuro de uma ilusão* (1927/2014), *O mal-estar na cultura* (1930/2010) e, por último, em *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939/2014), como sinal de algo que sustenta uma estruturação? É isso que estamos defendendo neste trabalho e que o percurso de reflexão até aqui empreendido, em nosso entender, permite conferir. Mas ainda temos que pensar sobre o funcionamento desse pai, que não é de carne, na estrutura do Édipo a partir do tratamento que Freud dá a essa figura da cena psíquica e, por conseguinte, Lacan. No tópico a seguir nos deteremos nos pontos que julgamos mais relevantes para essa discussão.

## Capítulo 2: Entornos de uma estrutura

Pois, como a psicanálise opera a partir do discurso que a condiciona, e que defino este ano tomando-o por seu avesso, não obteremos nenhum outro mito senão o que persiste em seu discurso: o Édipo freudiano. (Jacques Lacan, *Radiofonia*, 1970)

De *A interpretação dos sonhos* (1900/2001) para *Totem e tabu* (1913/2013), em um salto significativo de tempo, Freud tenta pensar uma origem mítica da civilização, apostando ainda na lógica do drama familiar. Propõe, em *Totem e tabu*, a existência de um pai da horda que tem a prerrogativa do gozo. Segundo Lacan, como veremos, nada mais que a metáfora paterna, mas que Freud “faz muita questão de que isso tenha sucedido efetivamente” (1969-1970/2007, p. 118). Como diz Lacan (1969-1970/2007), sabendo que Freud colheu a ideia de horda primitiva em uma especulação de Darwin, a “palhaçada darwiniana” de Freud, como se apresenta, precisa ser encarada com seriedade uma vez que não se trata ali de alguém que se possa dizer que é ingênuo e despreparado para o que se propôs fazer. O que *Totem e tabu* tem a dizer sobre o Édipo e o pai então, relevando-se a montagem antropológica urdida por Freud para sustentá-lo?

Certamente, os dois mitos fundam-se no território do não simbolizável numa tentativa de nomear algo que, poderíamos dizer, é da ordem da angústia. Algo que se aproxima de uma espécie de *tête-a-tête* com o real do Outro, sem o amparo da simbolização. Há um fosso central de não-sentido no Outro onde o desejo está enraizado. Desse vazio de nome, palpitante de moções e restos não cifrados, o desejo brota e pulsa incidindo como um para além da satisfação. Lacan chama esse vazio de objeto *a*.

Esse objeto não simbolizável aparece, num primeiro momento da leitura lacaniana de Freud, quando o psicanalista francês ensaia uma interpretação da Coisa, do *das Ding* freudiano, no *seminário, livro 7*: “*das Ding* é originariamente o que chamaremos de o fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário anterior a todo recalque” (LACAN, 1959-1960/1988, p.71). Ou seja, o sujeito se estrutura e faz laço a partir de algo enigmático que precisa manter afastado de si porque é da ordem do gozo e que, no entanto, o constitui a partir de suas afecções primárias.

Na articulação de *das Ding* empreendida por Lacan, no referido seminário, esse objeto, essa coisa impossível à simbolização, ainda não é apresentado como causa do desejo, mas é apresentado como aquilo que, no nível do inconsciente, “desde logo constitui a lei” (LACAN, 1959-1960/1988, p.93). Nesse entendimento, retomando os mitos freudianos, em *Totem e tabu*, por exemplo, a cena originária é um frente a frente com o gozo que passa a ser negado em razão de uma ordem simbólica. Nesse caso, o desejo se descola do gozo para se colar à lei que o nome institui para fazer prevalecer a ordem social. Apenas no *seminário, livro 10, a angústia* (1962-1963/2005), depois de um longo processo de reflexão, Lacan postula o objeto *a* como causa do desejo.

No que interessa especificamente a nossa discussão, na última lição do referido seminário, Lacan tenta situar o objeto *a* na sua relação com os Nomes-do-pai. O que podemos extrair do percurso dessa lição, “Do *a* aos Nomes-Do-Pai”, é que o *a* é o lugar vazio da cadeia significativa. No vazio entre o simbólico primário *mãe-eu* e o simbólico posterior *eu-Outro*, o desejo enraizado nos restos não simbolizáveis, em nichos pulsionais, é atraído ou se revela pelo recurso significativo. De acordo com Lacan, “somente no segundo nível, com a incidência da demanda do Outro, é que alguma coisa propriamente se destaca e nos permite articular de maneira complexa a constituição do *a* em relação à função do Outro, como lugar da cadeia significativa” (p. 354). Nesse caso, o *a* desempenha a função de vazio central que irradia o desejo, mas que, como lacuna de sentido, separa gozo e desejo.

[...]toda função do *a* refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói. (LACAN, 1962-1963/2005, p.359)

Seguindo esse entendimento do *a* como hiato em que gozo e desejo se separam, podemos entender a incidência da metáfora paterna como aquele momento em que o gozo cessa como promessa ao desejo. Mas apenas no sentido de que a partir daí que podemos situar o mito do pai da horda como a encenação do que deve ser negado ao humano na sua relação com o desejo. Nesse caso, o mito de Édipo se aproxima do mito do pai da horda na medida em que encena o que vai além do possível e suas consequências.

Segundo Porge, existem “dois aspectos do complexo de Édipo: aquele que se liga à versão do mito de acordo com a tragédia de Sófocles e seu ‘contrário’ que se liga ao mito de *Totem e tabu*” (1998, p.139, grifo do autor). Porge argumenta, recorrendo ao *O seminário, livro 17, o avesso da psicanálise*, que Lacan inicialmente separa os dois mitos insistindo na oposição entre eles, contudo, mais à frente, dedica-se a mostrar uma lógica entre eles. É possível observar de fato uma clara diferença entre os dois mitos que Freud faz operar na constituição psíquica. Embora ambos se refiram ao sexual, ao gozo, no Édipo de Sófocles observa-se que o pai obstáculo ao gozo é eliminado tendo-se em seguida o acesso ao objeto, enquanto que Édipo realiza, por vias tortuosas, o desejo assassino e incestuoso. O resultado do acesso e consumação é a desgraça que se instala no seu seio familiar. Tomando-se esses aspectos da fabulação, a *hybris* desse herói trágico, o resultado da não castração é desastroso e desagregador. Para Lacan, no *O seminário, livro 10*, o Édipo é aquele que

quer transgredir a proibição concernente à conjunção do *a*, aqui (-φ), com a angústia, aquele que quer ver o que existe além da satisfação, esta bem-sucedida, de seu desejo. O pecado de Édipo é a *cupido sciendi*; ele quer saber, e isso é pago com o horror que descrevi: o que ele acaba vendo são seus próprios olhos, *a*, jogados no chão. (p. 360, grifos do autor)

Nesse entendimento, ir além do que está cifrado, transgredir a ordem que garante sua estrutura com base no que falta, no que só mantém a estrutura por ser ignorado, sem sentido, proibido, é cair no desatino do Rei Édipo de Sófocles, que por querer saber, por desejar ir além violando a estrutura que o sustenta, encontra o horror que desagrega.

Mas, se esse movimento do desejo é um elemento constitutivo do humano, o que concorre para que ele exista, ainda que de modo irrealizado? Essa resposta é o que Freud tenta oferecer em *Totem e tabu*. Distintamente do que ocorre no mito de Édipo, em *Totem e tabu*, o pai rival é eliminado, mas num momento de hesitação os filhos assassinos recusam o acesso ao objeto do gozo do pai: as mães e irmãs. Ao contrário de Édipo, cuja eliminação do opositor abriu o caminho para o incesto, para o acesso ao gozo, o pai morto da horda significou a impossibilidade do gozo todo e assim tornou possível a materialização da lei, da norma, que fundou a sociedade de irmãos sustentada na proibição do assassinato e do incesto. Como postula Lacan(1959-1960/1988): “a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição

para que subsista a fala”. A fala como cadeia significante, como estrutura que funde lei e desejo, é necessária para regular a distância entre o sujeito e o gozo.

É possível observar em *Totem e tabu* que a interdição do gozo absoluto, mediante o assassinato do pai gozador, tem como resultado a prevalência de algo que serve de barreira ao gozo. Esse algo, como depreendemos da função da fala, não tem a mesma natureza da ação; é a lei, forma de linguagem que capturou o sentimento de culpa e o condensou em estruturas significantes que são acionadas na iminência de o desejo ceder ao gozo para movimentar os resíduos de mal-estar que propiciaram o recuo.

O pai da horda imaginado por Freud, senhor absoluto de uma época mítica, encontra correspondência, na estrutura do Édipo, com o lugar que o falo erige na dialética das escolhas objetais. É algo que contém e direciona o desejo no jogo de que, se é algo que você tem, você pode perder; se é algo que você não tem, já lhe foi tirado. As consequências desse movimento de ter e não ter indicam os caminhos de uma identificação aos possíveis laços.

## **2.1 Do gozo absoluto à castração**

No mito de *Totem e tabu* elaborado por Freud, observamos, desse modo, uma montagem que sustenta a passagem de um estado animal a um estado irreversível de cultura. Num primeiro momento, ocorre a saída da regência do gozo absoluto do pai da horda, mediante seu assassinato, para o impasse entre ocupar o lugar ativo do gozo absoluto ou continuar privado daquela condição. Entretanto, uma vez desfeita aquela primeira cena em que os filhos só podiam figurar na posição de objeto do gozo selvagem do pai, portanto, impedidos de gozar, qual posição assumir? Se todos estavam no mesmo lugar de objeto, restando agora a posição vazia do gozo absoluto, quem a ocuparia sem ser aquele outro assustador que se impunha sobre o grupo e que teve seu corpo despedaçado pela inédita ação daqueles que antes eram objetos?

Freud cria as condições para se pensar que, se antes o grupo mirava apenas o lugar do outro do gozo, naquele momento volta-se para aqueles cujas condições na cena primária eram as mesmas, de privação sobre demanda. Se o lugar do pai foi rejeitado, como manter a horda? A prerrogativa do gozo absoluto sobre o grupo seria de quem? Ao ser destituída a posição de objeto de todos os membros restantes da cena primária, o que fazer com o gozo? Paradoxalmente, a vitória resultante do crime

hediondo, dos que eram privados e queriam sua parcela de gozo, produziu o barramento do gozo. Ao que parece, Freud está indicando que ali onde o assassinato do pai, pelo direito ao gozo, barra o gozo, nasce o humano e, em certo sentido, é onde também se barra o animal. Nesse caso, sabendo que Freud não está contando uma historinha por contar, cabe perguntar qual é o significado do pai nesse imbróglio? A fraternidade supostamente surgida depois do assassinato do pai se sustenta como tal a partir de quê?

No ponto de hesitação produzido pela hiância que se instalou com a desobstrução do acesso ao gozo todo, elaborou-se algo de outra ordem que não o ato. Não ceder ao gozo absoluto fez surgir, no lugar do ato, o gesto, o gesto simbólico. Esse gesto estabeleceu o gozo possível, o gozo que sustenta um laço. Esse gozo é sempre um resto sobre o qual é garantida a lei, a linguagem, que o sustenta. É nesse lugar que o pai morto retorna e figura como o elemento simbólico que regula as relações. No imbróglio instalado pelo assassinato do pai, o pai morto volta como significante, como nome que estabelece a ordem. A fraternidade é garantida pela regra simbólica urdida a partir desse pai simbólico. De certo modo, as reivindicações de gozo anteriores à negação daquele primeiro tempo traumático (seja o primitivo postulado por Freud, seja o da criança) são fantasmas ocultados pela lógica insistente da fraternidade e pela seda vulnerável do mandamento de amar o próximo como a si mesmo.

Em *O mal-estar na cultura* (1930), Freud assevera que, ao se tomar certo distanciamento desse mandamento, pode-se perceber o estranhamento que causa tal exigência. É compreensível que se ame outros desde que haja espelhamento narcísico. Em outros termos:

A denominação de libido pode ser empregada outra vez para as manifestações da força de Eros, a fim de distingui-las da energia do impulso de morte. Isso significa admitir que se torna tanto mais difícil compreender o impulso de morte, que o percebemos apenas como resíduo, por assim dizer, atrás de Eros, e que nos escapa lá onde não é revelado graças à liga com este. (FREUD, 1930/2010, p.140)

O espanto manifestado por Freud diante dessas barreiras à reivindicação de gozo não significa evidentemente uma discordância a respeito da necessidade delas. Tais barreiras são um lado da realidade e, em certas circunstâncias, existem para proteger o homem de si mesmo, já que, conforme Freud, “a parcela de realidade por

trás disso tudo, que se prefere recusar, consiste no fato de que o ser humano não é uma criatura afável e carente de amor, que no máximo é capaz de se defender quando atacada” (1930/2010, p.123). Mais que isso, o ser humano traz em si uma tendência agressiva na sua cota de impulsos que, da forma como Freud articula, nos faz pensar no mito originário proposto por ele em *Totem e Tabu* (1913). O outro não é, pois, apenas um ajudante ou um objeto sexual, descobertas que sustentariam o senso de coesão coletiva, mas um objeto para satisfazer o desejo de agressão, de “explorar a força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo” (1930/2010, p.123). Ao recorrer à máxima hobbesiana de que “o homem é o lobo do homem”, Freud reforça o que parece ser mais real do que o próprio mandamento de amar ao próximo, como que a dizer que só há mandamento para tentar barrar aquilo que é inevitável, mas o mandamento não se desvincula desse algo repudiado e escondido, desse latejar do gozo que o implica.

Em razão do espanto freudiano, Lacan afirma que “a resistência ao mandamento [...] e a resistência que se exerce para impedir seu acesso ao gozo são uma única e mesma coisa” (1959-1960/1988, p. 232). Nesse caso, o psicanalista francês está ressaltando a não diferenciação entre desejo e lei. Paradoxalmente, o desejo que nos conduz à vida animal ou à desagregação humana é o desejo que nos garante no laço civilizado. Nessa ambivalência estrutural que põe em jogo o desejo, o filho, a mãe e o pai, o mundo humano aos poucos torna-se possível propiciando a tessitura da cena civilizada, da cultura.

## **2.2 Quando o gozo não jorra, goteja como cultura**

As demandas existenciais do homem mostram que ele não é um animal como outro qualquer. Mais do que considerá-lo como singular entre os animais por ter se movido, de certo modo, para fora da natureza e desenvolvido meios de alterá-la e de alterar-se no processo, os pontos com que avançamos até este momento permitem-nos afirmar que é importante, como forma de fundamentar os conceitos que instrumentalizam a intervenção psicanalítica, postular a existência de um elemento capaz de nortear os motivos que desencadearam o processo de mudança que fez o homem ser o que é. Em Freud é pertinente compreender que a cultura nasce naquele

entroncamento, naquele impasse que fez barramento ao gozo e pôs fim à horda primitiva. Portanto, ela é o diferencial, que permite ao homem a rejeição de ímpetos atávicos mediante a observação de uma ordem social, de um contrato para a convivência coletiva. Dizer assim implica mais do que considerar o nascimento do humano como um distanciamento da sua suposta natureza animal. A cultura, então, não é um após, um salto qualitativo na evolução, pois ela não se separa do que se estrutura como civilização, como o propriamente humano.

Aqui tomamos como referência a arqueologia etimológica que Bosi (1995) faz do termo cultura para tentarmos entender essa indiferenciação defendida por Freud entre cultura e civilização. Segundo Bosi, o termo cultura está ligado inicialmente ao domínio da agricultura. Assim, refere-se aos homens já na condição de seres que manipulam criativamente a natureza a seu favor, como modo de garantir a sobrevivência, como animais não mais submetidos à vida livre de coletores:

A palavra cultura é latina e sua origem é o verbo colo. Colo significava, na língua romana mais antiga, “eu cultivo”; particularmente, “eu cultivo solo”. A primeira acepção de colo estava ligada ao mundo agrário, como foi Roma antes de se transformar naquele império urbano que nós conhecemos. Os romanos começaram efetivamente pela agricultura. A palavra agricultura diz muito: “cultura do campo”. (BOSI, 1995: 10)

De acordo com Bosi, apenas após a intensa influência da civilização grega em Roma, o termo cultura ganhou sentidos além dos agrários. Nessa época, os serviços educacionais prestados por pensadores gregos já começavam a popularizar o termo *paideia*, conjunto de valores e conhecimentos que deveriam ser repassados às crianças, traduzido para o Latim, por falta de melhor expressão, pela palavra cultura. Dessa forma, cultura deixou de ser apenas o preparo do solo, a sementeira e o cuidado da lavoura para ser também o cultivo do saber, do conhecimento, dos valores sociais humanos. A cultura passa de uma necessidade de sobrevivência na natureza para uma necessidade de sobrevivência coletiva na *pólis* que, em latim, é *civitas*, cidade, palavra da qual originaram, cidadão, civil e, sobretudo, civilização.

Como é possível atestar, em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014a), Freud ainda que estivesse, num primeiro momento, apenas pensando a distinção entre homens e bichos, influenciado pelo evolucionismo de Darwin, descarta a possibilidade de separar cultura e civilização: “me refiro a tudo aquilo em que a vida humana se elevou

acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos” (FREUD, 1927/2014a: 36). Nesse sentido, o pai da psicanálise posiciona-se genericamente. Mais adiante, em *O mal-estar na cultura* (1930/2010), também traduzido por *O mal-estar na civilização* (1974), ele especifica a ideia de cultura referindo-se ao cuidado com a terra sugerido na etimologia feita por Bosi: “reconhecemos como culturais todas as atividades e todos os valores que servem ao homem na medida em que colocam a terra a seu serviço, protegem-no contra a violência das forças da natureza” (FREUD, 1930/2010: 87). Num sentido mais preciso ainda, o pensador alemão acrescenta:

Basta-nos, portanto, repetir que a palavra “cultura” designa a soma total de realizações e disposições pelas quais a nossa vida se afasta da de nossos antepassados animais, sendo que tais realizações e disposições servem a dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si. (FREUD, 1930/2010, p. 87)

A partir desse momento, é possível notar que Freud completa a ideia de cultura incluindo na reflexão o caráter de “regulamentação das relações dos homens entre si”. Então, para o psicanalista, a ideia de cultura segue uma progressão que vai da proteção contra as hostilidades da natureza para a sobrevivência biológica da espécie, via cultivo de alimentos, até a proteção do homem contra si mesmo. Com respeito a essas observações freudianas sobre a relação natureza/cultura é importante marcar a influência do evolucionismo de Darwin ainda perceptível em alguns recursos argumentativos de Freud. Não é ignorado que o psicanalista, ao longo de suas pesquisas, recorreu a grandes pensadores de sua época no afã de encontrar respostas a suas questões ou como ponto de partida para problematizações psicanalíticas. Segundo Ferretti, “o escopo da pesquisa psicanalítica, centrado no indivíduo e na ontogênese até esse momento, amplia-se e passa a abraçar também a cultura e a evolução do homem” (2014, p. 51). Isso quer dizer que a psicanálise não se prende a reducionismos biológicos. Aberto à especulação e à escuta, Freud transita pelas referências que as ciências lhe oferecem em busca de elementos que possam tornar sustentáveis as questões que a psicanálise enfrenta.

A partir das especulações sobre a relação natureza/cultura é possível evitar a confusão entre instinto e pulsão. O distanciamento da natureza, o desvinculamento completo que o desfecho do mito do pai da horda primitiva postulado por Freud enseja, nos leva a pensar que se há uma natureza humana ela é de ordem pulsional. Os

eventos humanos são primeiramente psíquicos, portanto se instauram a partir da dinâmica pulsional. As pulsões não são efeitos de ações externas nem propriamente internas. Freud supõe que elas sejam em parte “precipitados dos efeitos de estímulos externos que, no decurso da filogênese, atuaram de forma transformadora sobre a substância viva” (FREUD, 1915/2017, p.23). Se são precipitados de efeitos de estímulos exteriores ao organismo, não podem ser consideradas instintivas inatas a ele. Entretanto, não podem ser externas porque o precipitado que as constitui não são diretamente os estímulos de fora, mas apenas resíduos resultantes da ação dos estímulos no organismo. Assim, Freud conclui que as pulsões não são nem somáticas, nem psíquicas e as caracteriza como algo fronteiro “entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma” (1915/2017, p.25)

É importante destacar dessas especulações de Freud sobre os primórdios da cultura dois elementos que se alternam num jogo ambivalente que atravessará a teoria freudiana e que é o ponto diferencial que caracterizará as especulações freudianas sobre a cultura como um conceito passível de uso em qualquer instância da teoria psicanalítica. Esses dois elementos são a agressividade humana e a culpa, que Freud sustenta estarem presentes na trajetória da espécie desde sempre e que aparecem como suporte da ruptura da cena primária de gozo absoluto em *Totem e tabu* (1913/2013) e como estruturação da ordem fraterna. Essa prevalência da agressividade, embora atenuada pelo sentimento de culpa, marca uma posição coerente com relação às elaborações realizadas sobre as cenas primárias desde as observações sobre o complexo de Édipo até as propostas em *Totem e tabu*.

Essa linha de raciocínio faz frente àquela proposta por Jean Jacques Rousseau, no *Contrato social*, quando ao analisar o homem em sociedade, tentando fazer a distinção entre natureza e cultura, na impossibilidade de conferir essa natureza, cria um conceito operatório de natureza como um período paradisíaco em que o homem vivia de forma harmônica e moralmente equilibrada, estado distorcido e transformado em depravação em razão do surgimento da vida em sociedade. Essa tese favoreceu a ideia de que o homem é naturalmente bom. Ao contrário das tendências inspiradas no pensamento de Rousseau, que procuraram apontar essa bondade congênita no humano, uma docilidade destruída pela vida em sociedade, o mestre de Viena sustenta, como já havia sugerido no mito do pai da horda e, de certa maneira, no Édipo, que a agressividade é uma inclinação humana fundadora da

civilidade. Nesse caso, tanto a dialética constitutiva do Édipo quanto a presente em *Totem e tabu*, com sua visível ambivalência, não retiram totalmente (desde que ela não seja o cerne) a possibilidade aventada da passagem de um estado animal a um de civilização, mediante o surgimento de algo que bloqueia a meta do gozo promovendo um rearranjo da ordem.

O empenho de Freud para compreender a agressividade destrutiva, diante dos esforços civilizatórios que se sucedem na história humana, leva-o a enxergar um movimento ambivalente das forças pulsionais, que se reedita nos gestos humanos, alternando-se precariamente entre Eros e Tânatos, entre preservação e destruição. No aparelho psíquico, essa tensão entre agredir ou querer destruir e unir ou querer preservar produz a culpa como meio de regulação, o que explica, segundo Freud, como a agressividade é barrada.

A agressão é introjetada, interiorizada, na verdade mandada de volta à sua origem; portanto, dirigida contra o próprio eu. Ali ela é assumida por uma parcela do eu que se opõe ao restante na condição de supereu, e que então, como 'consciência moral' está pronta a exercer sobre o eu a mesma agressão severa que teria gostado de satisfazer à custa de outros indivíduos. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o supereu severo e o eu submetido a ele; ela se exprime como necessidade de punição. (FREUD, 2010, p.144, grifo do autor)

Freud recorre à estrutura de sua segunda tópica para explicar a regulação da agressividade. A consciência moral nasce da irrevogável agressividade humana, produzindo no eu uma outra instância, o supereu, que converte os seus impulsos com metas exteriores do eu em impulsos com metas internas. Curiosamente, como vimos em outro momento, essa instância se forja a partir dos movimentos de frustração e resistência residuais do jogo de escolhas objetais. Nesse caso, pai e Édipo ocupam esse lugar conflituoso e ambíguo. Nesse *locus* ambivalente, à medida que se impõe o imperativo "goza!", também se semeia a culpa e a condenação como reguladores da ação. Segundo Lacan, o supereu é "uma seqüela duradoura", fruto do declínio do Édipo.

O declínio do complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma seqüela duradoura: a identificação que se chama supereu. O Pai não amado torna-se a identificação que acumulamos de críticas sobre nós mesmos. Eis o que Freud introduz, compilando com as mil redes de seu testemunho um mito muito antigo. (LACAN, 1960/ 2005, p 30)

Essa instância de ambivalência, a se considerar o mito freudiano do pai da horda, encontra sua origem na fronteira final da horda, quando os irmãos hesitam em ocupar o lugar do gozo absoluto. Nesse caso, o pai assume o totem e vira a figura eminente que institui e protege a lei. O totem, por extensão, carrega toda a ambivalência do pai da horda, ou seja, é aquele que protege e supre o grupo, mas também é aquele que vigia e pune os que violam a lei. No complexo de Édipo, porque se opera o corte do gozo, o falo imaginário surge como regulador do desejo. Na instância simbólica esse lugar do falo será ocupado pelo nome do pai na condição de metáfora do primeiro tempo simbólico. A essa altura, a religião, a lei e conseqüentemente a cultura surgem do movimento dialético estabelecido a partir desse jogo tenso.

### Capítulo 3: Um lugar na estrutura para uma estrutura de lugar

Os primeiros pensamentos oníricos com que deparamos ao prosseguir na análise freqüentemente nos impressionam pela forma inusitada em que são expressos; não se revestem da linguagem sóbria que costuma ser empregada por nossos pensamentos, mas, ao contrário, são simbolicamente representados por meio de símiles e metáforas, em imagens semelhantes às do discurso poético. (Sigmund Freud, *A interpretação dos sonhos*, 1900)

Em *O Eu e o Id*,<sup>2</sup> ensaio de 1923, Freud retoma a primeira tópica, apresentada no capítulo sete de *A interpretação dos sonhos* (1900/2001), para uma avaliação. Essa retomada se deve às especulações desenvolvidas anos antes, em *Além do princípio do prazer* (1920), que o forçaram a repensar a estrutura triádica Consciente, Pré-consciente e Inconsciente (respectivamente: Cs, Pcs, Ics), tendo em vista as dificuldades oferecidas pelo surgimento da ideia de pulsão de morte na articulação do aparelho psíquico. A discussão sobre pulsão de morte certamente refere-se ao gozo. Sobre um trilho em que o humano está e que o conduz aos poucos à dissolução definitiva. O retardamento dessa meta, por obra da castração e do recalque, ocorre porque se colhem dali apenas migalhas, sobras. No entanto, para Freud, essa releitura da primeira tópica não visou desabonar as noções desenvolvidas anteriormente, mas problematizá-las à luz de novas descobertas, levando em conta as relações de objeto, a constituição e seus desdobramentos que ofereceram para a compreensão do aparelho psíquico.

Nessa releitura, a proposição da instância nomeada como supereu mais uma vez nos permite situar um lugar do Édipo na abordagem freudiana. A primeira tópica, figurada como uma espacialidade bem dividida nos campos Inconsciente, Pré-consciente e Consciente estendia-se como superfície primária para as especulações e questões que a clínica e o estudo dos sonhos impunham a todo momento. Como se sabe da inquietude científica de Freud, naquele território tripartido cabia a ele problematizar as fronteiras e a natureza de cada área. Perguntas como de *que forma algo consciente torna-se pré-consciente e como se constitui o lugar do eu naquele campo* exigiam respostas. O avanço das questões levou Freud à hipótese da segunda

---

<sup>2</sup> Como se verá à frente, preferimos os termos eu, isso e supereu. Eu, Id e Superego aparecem aqui somente como citações das traduções utilizadas.

tópica. Freud inseriu na primeira tópica um outro esquema triádico *isso*, eu e supereu, cuja articulação tentava responder a impasses.

Nesse novo esquema, de certo modo, o *isso* é da ordem do Inconsciente, mas ao mesmo tempo se sustenta sobre ele o eu, que é das ordem do sistema Pcp (perceptivo), Cs e Pcs, mantendo uma conexão de base para, conforme a imagem da célula germinal do ovo usada por Freud como ilustração, a acomodação dessas instâncias psíquicas. “Proponho que a levemos em consideração, chamando de *Eu* a entidade que parte do sistema *Pcp* e é inicialmente *pcs*, e de *Id*, segundo o uso de Groddeck<sup>3</sup> a outra parte da psique, na qual ela prossegue, e que se comporta como *ics*”(FREUD. 1923/2007, p.37, grifos do autor). O conceito de *isso*, retirado de Groddeck, certamente Freud o adota levando em consideração a ideia de inconsciente que ele comporta. Na acepção de Groddeck, o *isso* refere-se a forças desconhecidas e incontroláveis que decidem a vida e sob as quais o eu se porta de forma passiva. Para o referido autor a que Freud recorreu, no fundo “não existe nenhum eu, é uma mentira, uma desfiguração. Quando se diz eu penso, eu vivo, dever-se-ia dizer: isso pensa, isso vive. ‘Isso’ quer dizer o grande mistério do mundo. Não existe um eu”. (GRODDECK, 1909/2001, p.28, grifo do autor). Como vamos ver mais adiante, a existência do *isso* para Freud não implica a inexistência do eu. Trata-se de uma parte do Inconsciente que participa do Eu e cujas interferências certamente não são reconhecíveis para esse Eu. Possivelmente, por ser algo que age à revelia do eu, Groddeck, em 1909, prefere acreditar na inexistência do Eu. A propósito, a consistência dessa instância, o Eu, que responde por certa consciência já era questionada por Nietzsche em *Para além do bem e do mal, de 1886*, obra em que, de passagem, problematiza o eu do cógito cartesiano, questão que não pretendemos desenvolver aqui.

Voltando a Freud, a metáfora do ovo de que ele faz uso em *O Eu e o Id* permite visualizar uma topologia em que o *isso* é uma camada inconsciente, espalhada, sobre a qual o sistema Pcp faz incidir um núcleo de impressões que deixa restos mnêmicos, de toda natureza perceptiva, sobretudo acústicas, que vão concorrer para a constituição das instâncias Pcs e Cs. :

Um indivíduo é, então, um Id psíquico desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície assenta-se o Eu, o qual, por sua vez,

---

<sup>3</sup> Georg Groddeck, médico psicanalista de quem Freud diz ter tomado emprestado a ideia básica de *Id*.

desenvolveu-se a partir do sistema *P.*, o núcleo do eu. Se quisermos apresentar essa concepção de forma gráfica, acrescentaremos ainda que o Eu não envolve inteiramente o Id, mas somente recobre a parte da superfície do Eu constituída pelo sistema *P.* – analogamente a um disco germinal que se assenta sobre um ovo. O Eu não está nitidamente separado do Id; há uma zona de transição em que ele se interpenetra com o Id situado abaixo dele até o ponto em que ambos se fundem. (FREUD. 1923/2007, p. 37)

Essa ideia de indivíduo como um algo “desconhecido e inconsciente”, caracterizada por Freud como uma superfície parecida com a do ovo espalhado sobre o qual se instala o núcleo, nos faz pensar nas instâncias Pcs e Cs como um ponto de estofo do psíquico, uma zona de convergência nodulada que retém de fora e de dentro do aparelho algo do fluxo e opera com aqueles resíduos perceptivos de toda ordem na estruturação dessas instâncias. O pré-consciente, para Freud, como vimos mais atrás, comporta conteúdo inconsciente passível de consciência por meio de uma tradução verbal.

No Eu, então, Freud situa pela primeira vez uma área inconsciente na qual se estrutura o que ele chama de supereu. Como algo inconsciente se instala numa instância estruturada pela comunicação entre Pcs e Cs, se o Inconsciente é da ordem do que foi recalcado, do não acessível? Ocorre que Freud está repensando a primeira tópica à luz de novas observações clínicas, desse modo destaca que encontrou “no próprio Eu algo que é também inconsciente, comporta-se exatamente como o reprimido, isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se consciente, e requer um trabalho especial para ser tornado consciente” (FREUD. 1923/2007, p.15.) Ele chega a essa conclusão em razão da experiência clínica que lhe permite presenciar a resistência dos pacientes e passa a concordar que, embora todo recalcado seja inconsciente, nem todo inconsciente é recalcado. “Reconhecemos que o Ics não coincide com o reprimido; continua certo que todo reprimido é ics, mas nem todo Ics é também reprimido. Também uma parte do Eu — e sabe Deus quão importante é ela — pode ser ics, é certamente ics”. ( FREUD, 1923/2007, p.15.)

O novo esquema relativiza as fronteiras entre ics e cs, mais bem seccionadas na primeira tópica. A partir dessas observações com respeito à formação e natureza do eu, no sentido de ponto que retém algo de todo o processo psíquico, produzido pelas intermitências dos registros internos e externos das percepções e sensações no aparelho psíquico, pôde-se pensar o surgimento da memória como marca de

sustentação desse aparelho e como estrutura da realidade. É importante notar, dado o que discutimos até aqui, que essa memória é de ordem inconsciente. Conforme Garcia-Rosa (1993) comenta, com esse conceito tão importante para a psicanálise, o psicanalista-mor cria as condições para pensar mecanismos que propiciem a compreensão da memória dentro de uma perspectiva psicanalítica. Essa perspectiva difere do conceito bergsoniano, contemporâneo a ele, de que a memória é um todo guardado numa instância espiritual independente do psíquico, de que matéria e memória são coisas separadas. Ainda no que sustenta Garcia-Rosa, o que Freud mostra é que a memória é uma montagem precária de residual inconsciente que estrutura o psíquico, conforme vimos na análise do *Bloco Mágico*, e que a percepção por si só não traz objetos.

Aquilo que ela recebe do mundo não são imagens de objetos, mas imagens elementares (visuais, táteis, acústicas etc) que vão constituir o complexo das *associações de objeto* (e não da *representação-objeto*) Essas associações, por si mesmas, não formam uma unidade, não formam *um objeto*; é apenas na relação com a representação-palavra que essa unidade, (esse *um*) vai surgir. É a palavra que constitui o objeto como objeto, e é este que fornece à palavra seu significado. Portanto, o que fornece ao objeto seu significado, é a *fortiori* sua unidade, não é a coisa externa, mas a articulação das associações de objeto com a palavra. (GARCIA-ROSA, 1993, p.31, grifos do autor)

Nesse sentido, pode-se pensar que a realidade, sob a perspectiva psíquica, tem duas características fundamentais: inicialmente se caracteriza como uma ordem precária e depois, devido à captura significante, ao correr colada à verbalidade, ganha contornos de unidade. Entretanto, o que se observa é que essa operação sela uma divisão indissolúvel entre o real, suas marcas no psíquico e o que se configura, em estado de linguagem, como realidade. Essa condenação ao verbal Freud ilustra com a hipótese de que “a verdadeira diferença entre uma representação lcs. (um pensamento) e uma representação Pcs. consistiria em que a representação lcs. se referiria a um material que permaneceria desconhecido, enquanto que a representação Pcs. estaria sendo conectada a determinadas *representações-de-palavras (Wortvorstellungen)*” (FREUD. 1923/2007, p.33, grifos do autor). Desse modo, a unidade só pode ser uma unidade insatisfeita, faltosa, do que se depreende que há aí desde sempre o desencontro entre o mundo exterior ao psíquico e o mundo que este institui.

O enclave inconsciente que Freud insere no eu da segunda tópica com o nome de supereu ocupa um lugar de enigma. Se não é recalcado também não é do domínio do eu; na verdade o domina. Contraditoriamente ordena e pune, conduz o desejo e o barra. De acordo com Freud, essa instância que atua no eu, também chamada de ideal do eu, tem uma constituição diversa:

o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face do ideal do Eu deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta. (FREUD, 1923/2007, p.31, grifos do autor)

Um primeiro ponto a destacar das observações feitas por Freud acima é que o supereu deve sua existência à relação filho/mãe/pai e que essa instância que congrega desejo, culpa e punição encarna o poder de corte do pai. Assim, a ambivalência identificada por Freud, constitutiva do ideal do eu, está nitidamente vinculada ao corte inicial na identificação completa com o pai, empreendida pela criança. Esta, pelo desejo dele, do pai, quer alcançar o objeto mãe característica da entrada no Édipo. Uma vez frustrada, uma vez privada em suas tentativas, a criança encarna a severidade das proibições, simbolizadas pelo pai ou pelo que o encarna, no seu jogo imaginário. A tensão entre desejar e reprimir se traduz na culpa inquietante, sombra do pai como barreira. Nesse caso, os afetos de identificação e os afetos de frustração e punição aparecem numa dinâmica de amor e ódio. Essa tendência, de certa forma, é acolhida por Lacan também uma vez que para ele a “experiência mostra – e a análise articula como um momento decisivo de sua descoberta – a ambivalência pela qual o ódio segue como sombra de todo o amor por esse próximo que é, de nós, também o que é mais estrangeiro” (LACAN, 1960/2005, p 51).

O supereu, portanto, se caracteriza tanto para Freud quanto para Lacan como esse lugar tenso habitado pelo pai e pelo Édipo. Encarna o filho com o desejo barrado, desejo este semelhante ao daquele filho que miticamente levou às últimas o desejo, eliminou o pai e, tomado por certa ignorância, cedeu ao gozo absoluto. Também

encarna o filho que realizou o mesmo gesto, mas que atormentado pela culpa se viu no impasse entre ir adiante no trilho do gozo ou abdicar e, nesse caso, se sentiu coagido a não ocupar o lugar do pai. Desse modo, o pai venceu por uma última vez e se impôs como a lei que garantiu o laço social. Nesse último caso, o laço civilizado só é possível mediante a castração. Há então esse elemento que emerge entre o eu e a realização do desejo barrando seu acesso e fazendo ponte ou ponto de urdidura da cadeia significativa onde ela fica à deriva pelo veio do desejo.

No Seminário sobre as psicoses, Lacan destaca a importância desse drama que Freud quer universal, essa relação conflituosa do filho com seu próprio desejo que, no fundo, é o desejo do pai. Ao refletir sobre tal conflito o psicanalista francês o nomeia como “nome do pai”, ainda sem os hifens com que aparecerá mais adiante em sua obra. Diz ele:

O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma, está destinada ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de alguma coisa de bem-sucedido, o modelo de uma harmonia. Não é demais dizer – é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai. (LACAN, 1955-1956/1985, p. 114)

Esse nome do pai, como podemos ver, aparece na articulação lacaniana como um significante ordenador e garantidor do funcionamento do simbólico como ordem, como garante da cadeia de linguagem. Quando sua operação é bem-sucedida tem-se como resultado uma estruturação simbólica que se orienta sobre a impossibilidade do real, tomando seus restos como móbil da cadeia significativa. O ser de linguagem, assim, é o ser castrado a quem o gozo só pode ser o gozo do significante, quer dizer, é aquele que fala em vez de gozar. É aquele, então, que não pode ter acesso ao real, sem consequências devastadoras para a sua estrutura de sujeito.

Aqui, vale ressaltar que estamos situando o nome do pai lacaniano naquele ponto nervoso, o supereu, que Freud postula existir no eu, na medida em que este conjuga também matéria inconsciente. Essa instância surge em um segundo tempo simbólico. No primeiro, o domínio simbólico da mãe, embora permita a sobrevivência da criança não suporta a sua existência como sujeito. A inevitável ausência do objeto

desse primeiro simbólico deixa um vazio que será vivenciado e elaborado simbolicamente como um terceiro, um significante que possibilitará a reinstalação simbólica sobre o vazio ou dispersão simbólica da falta. Nesse sentido, Lacan insiste que “o sujeito só aparece depois de instaurada em algum lugar a ligação dos significantes. Um sujeito só pode ser produto da articulação significante” (1971/2009, p. 18). A partir dessa compreensão podemos retomar a questão pungente delineada com a história da horda primitiva uma vez que a lei só aparece naquela narrativa proposta por Freud no momento em que há um corte, quando o gozo é barrado.

A fronteira desenhada e ultrapassada em *Totem e tabu* pode ser entendida como a fronteira entre o real e o simbólico. O interdito do gozo naquele mito é o aceno freudiano para o único modo possível de sair de seu trilho devastador e sobreviver em uma outra condição. Uma vez alcançada essa condição, que é produzida pelo campo simbólico, não há mais volta. Muito embora soe paradoxal essa compreensão, uma vez que afirmamos com Lacan, em outro momento, a impossibilidade de qualquer existência humana que não fosse simbólica, precisamos ter em conta que estamos tratando de um tempo mítico criado por Freud para sustentar o surgimento da civilização. Mas, mesmo possibilitando que se imagine um período humano em estado de natureza, situação fadada a equívocos especulativos, esse mito freudiano não está obviamente desligado das suas articulações sobre a constituição psíquica que são propostas na segunda tópica. Como vimos, Freud diz existir no superego a ordem ambivalente de ser como o pai e ter o que ele tem e, ao mesmo tempo, de não poder ser como o pai e, conseqüentemente, não poder ter o que ele tem.

De todo modo, não é possível um retorno a essa condição de gozo suposta em *Totem e tabu*, pois qualquer apelo ao gozo é inevitavelmente cifrado no simbólico, portanto, sempre parcial. Assim, o exercício para torná-lo exequível, pela natureza de sua impossibilidade, seria a volta a um lugar que já não está lá, porque sequer existiu de fato. Seria a volta a um lugar que subsiste como eco de linguagem, miragem de temor e nostalgia. A referida tensão entre temor e nostalgia recorrente se deve a essa marca primária da impossibilidade da relação sexual, pois o que está em jogo é mesmo ter a mãe ou o pai como objeto sexual incestuoso, daí o dilema da castração.

A castração, esse corte que faz a linha de fronteira, permeia toda a obra de Freud, juntamente com o complexo de Édipo, certamente porque ambos são parte de uma mesma coisa. O Édipo é esse ponto de ambivalência, núcleo nervoso, que se instaura na linha entre o gozo e sua negação, cujo impasse só pode ser superado

parcialmente pela linguagem operando com a metáfora, processo com o qual a criança convive desde que manifesta os primeiros sinais simbólicos, mas que como vimos ganha uma função estruturadora a partir de um segundo momento simbólico.

Segundo Lacan (1971/2009), Freud considera a possibilidade dessa característica no psíquico, em *O mal-estar na cultura* (1930/2010), quando observa que nas relações sexuais se inscreve algo que as substitui por outros meios, situando essas relações como semblante. Nesse caso, Lacan refere-se possivelmente ao capítulo IV da obra freudiana em questão onde Freud se pergunta abertamente a respeito do fracasso da relação sexual; se ele não é “algo na essência da própria função que nos nega a satisfação completa e nos impele a outros caminhos” (FREUD, 1930/2010, p. 115). Essa questão difícil tem prosseguimento no capítulo V de *O mal-estar na cultura* (1930/2010), sendo que neste Freud retoma a discussão iniciada no anterior enunciando:

O trabalho psicanalítico mostrou que são precisamente essas frustrações da vida sexual que os chamados neuróticos não toleram. Em seus sintomas, eles criam para si satisfações substitutivas, as quais, porém, produzem sofrimento por si mesmas ou se tornam fontes de sofrimento, ao lhes causar dificuldades com o mundo circundante e com a sociedade. Este último fato é facilmente compreensível, o primeiro nos propõe um novo enigma. (FREUD, 1930/2010, p.117)

Em princípio, o que há de enigma nessa questão é que aquilo que foi barrado, que está perdido para, só poderá retornar pela linguagem, e nisso está o problema: só pode ser acedido pelo que exatamente não é e, principalmente, por um meio sobre o qual o sujeito não tem controle. Como assevera Lacan a respeito da articulação simbólica que constitui o sujeito: “O sujeito como tal nunca domina essa articulação, de modo algum, mas é propriamente determinado por ela” (1971/2009, p. 18). Essa condição de não poder estar no controle é enraizada como ponto de tensão, por exemplo, entre demanda e necessidade.

Freud finaliza seu ensaio sobre a horda primitiva com uma frase-chave para o enigma da origem da civilização: “no princípio foi o ato”. Com essa incisiva afirmação, colhida no *Fausto* de Goethe, que faz alusão ao Gênesis do Velho Testamento, por meio do Evangelho de João, Freud finaliza o longo percurso de *Totem e tabu* (1913). Se no *Gênesis* “no princípio foi o verbo”, para Freud, ele (o verbo) é um só-depois cuja

origem é o ato. O ato de matar o pai da horda foi o corte que tornou possível esse início simbólico porque após o ato o que veio não foi mais a repetição do que era. O só-depois instaurado pela presença do símbolo passou a ser o só-possível. O mundo natural caiu para sempre sob a prevalência do mundo da linguagem que encarna a lei, que encarna o pai.

Mas não resta razoavelmente claro ainda como os mitos freudianos, de Édipo e do pai da horda, fazem funcionar essa cadeia em que o humano surge. Como o impasse entre gozar ou não gozar se resolve? Que mecanismo entra em jogo para articular uma estrutura que suporte o sujeito? Segundo Lacan, do jogo substitutivo que aparece como suplência da relação sexual, decorre que todo discurso possível teria apenas um fim:

Só apareceria como sintoma que, no interior da relação sexual e em condições que, como de hábito, reportamos à pré-história, aos domínios extra-históricos, facilita, dá uma espécie de sucesso ao que poderia se estabelecer de artificial, de suplência ao que falta, e que está inscrito no ser falante. Mas isso se dá sem que possamos saber se é por ele ser falante que as coisas são assim, ou se, ao contrário, é pelo fato de a origem estar em que a relação não é falável que é preciso, para todos os que habitam a linguagem, que se elabore aquilo que possibilita, sob a forma da castração, a hiância deixada no que, no entanto, é biologicamente essencial à reprodução desses seres como viventes, para que sua raça continue fecunda. (1971/2009, p. 156-157)

Essa hiância que precisa ser elaborada, como castração, diz respeito provavelmente à pergunta fundamental sobre o que é um homem e o que é uma mulher. Sob certo aspecto, no Édipo está a tentativa de resposta que faz vibrar a velha dúvida shakespeariana: “ser ou não ser”? Nessa seara, ser ou não ser resulta de ter ou não um pênis. Esse drama, eivado de desejo e medo, Freud nos mostra no cerne do Édipo. No curto ensaio *A dissolução do Complexo de Édipo* (1923-1925) desvela o jogo tenso entre ceder ao desejo ou recuar sob o pretexto de não perder o pênis:

Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte do seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo. Descrevi noutra parte como esse afastamento se realiza. As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo

do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal. (FREUD, 1923-1925/1976, p.221)

Todo esse processo, de acordo com Freud, acontece em um período de organização genital infantil pelo qual passa a criança. E o que caracteriza essa organização é a prevalência do falo. Não se trata, pois, de uma situação em que os dois sexos estão igualmente presentes. Nesse sentido, Freud argumenta que tanto menino quanto menina, num primeiro momento, agem como portadores do falo e que a descoberta por um e outro da ausência da genitália fálica na menina e, em consequência, na mãe, instaura o conflito que se instala no menino como medo de perder o falo e na menina por tê-lo perdido.

Sabemos como as crianças reagem às suas primeiras impressões da ausência de um pênis. Rejeitam o fato e acreditam que elas *realmente*, ainda assim, vêem um pênis. Encobrem a contradição entre a observação e a concepção dizendo-se que o pênis ainda é pequeno e ficará maior dentro em pouco, e depois lentamente chegam à conclusão emocionalmente significativa de que, afinal de contas, o pênis pelo menos estivera lá, antes, e fora retirado depois. A falta de um pênis é vista como resultado da castração e, agora, a criança se defronta com a tarefa de chegar a um acordo com a castração em relação a si própria. (FREUD, 1923-1925/1976, p. 86)

Mais uma vez é o jogo de presença-ausência que propicia a organização simbólica da criança lançando-a nas possibilidades de identificação para uma vivência sexual futura e para uma alocação na qual seguirá trilhos significantes que conformarão um pertencimento aparentemente inquestionável de si, sujeito cujo o alvo do desejo lhe parece claro.

É importante notar que esse processo é o desenrolar do segundo tempo simbólico que dará emergência ao sujeito. Segundo Faria (2016), há um elemento central nesse processo: o falo. Ele é que vai operar a distinção entre sujeito e eu. Se no primeiro momento a criança é um eu preso ao desejo da mãe e objeto daquele outro, com a emergência do falo, como elemento imaginário que paira sobre a ausência produzida pela falta, ela encontrará condições para sua constituição desvinculada da mãe. O falo então é esse elemento em torno do qual giram os conflitos semeados pela ambivalência, pela indecisão tomada de desejo e que em determinado momento será fincado como marco divisório e de urdidura de um entorno no qual a criança achará a sua localização de ser desejante, com um objeto destinado à frente. Em um artigo de

1923, que leva o título de *A organização genital infantil*, Freud revela esse elemento central na divisão sexual que vai reger o conflito edipiano:

Ao mesmo tempo, a característica principal dessa 'organização genital infantil' é sua *diferença* da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. *O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo.* (FREUD, 1923-1925/1976, p. 86, grifo nosso)

É perceptível, no recorte acima, que Freud embora em um primeiro momento esteja se referindo biologicamente aos sexos, em seguida, realça o fato de que não se trata da primazia dos órgãos genitais, mas sim do falo. Nesse caso, o falo indiscutivelmente está sendo entendido como um operador psíquico. Aqui vale apresentar a questão de como se resolveria na criança do sexo feminino esse drama. Se no menino se resolve, segundo Freud, pelo medo da castração, preferindo o infante se privar da mãe em razão de manter aquilo que ele tem, frustrando portanto a possibilidade do gozo, na menina a ausência do falo leva a uma identificação com a mãe que concorre para reelaborar o sentido daquilo que perdeu. Essa castração de algo que supostamente teve é resolvida desejando o pai, pela intenção de obter o que ele tem. Desejando dele um filho. O filho aí, segundo Freud, seria o falo perdido. O falo então, nesse texto de Freud, é o elemento fundamental em torno do qual gira a dialética orientadora da divisão sexual. Ele aparece nesse texto como o elemento de dissolução da angústia fronteira entre ser ou não ser, querer e não querer, ter e não ter.

O caminho percorrido por Freud, como se pode constatar, parte da observação de dois tempos que operam com situações antitéticas. Mas a síntese produzida pela presença do falo tensionando ativo e passivo com ter e não ter, que abre o caminho simbólico para os sujeitos em andamento se acomodarem, não é tão pacífica assim. A ambiguidade, a ambivalência do desejo persiste mesmo nos meninos a que Freud reputa um processo mais simples de resolução do Édipo.

Uma primeira antítese é introduzida com a escolha de objeto, a qual, naturalmente, pressupõe um sujeito e um objeto. No estágio da organização pré-genital sádico-anal não existe ainda questão de masculino e feminino; a antítese entre *ativo* e *passivo* é a dominante. No estágio seguinte da organização genital infantil, sobre o qual agora temos conhecimento, existe *masculinidade*, mas não *feminilidade*. A

antítese aqui é entre possuir *um órgão genital masculino e ser castrado*. (FREUD, 1923-1925/2006, p. 86, pdf)

Por essa lógica freudiana, a feminilidade não existe. É um menos falo que se organiza simbolicamente nessa falta primária, satisfeita artificialmente pelo desejo de ter um bebê, um bebê-falo, sintoma do desejo de ter o falo. Para Faria (2016), na verdade, essa inexistência se estende também ao masculino. Não existe, dessa forma, “a inscrição simbólica própria ao masculino e ao feminino, o que existe é o atributo fálico a partir do qual a sexualidade é interpretada” (p.48). A problemática do falo protagonizando a escolha de objeto, fazendo portanto a criança incorporar um supereu, é delicada, mas é indiscutível sua relação com a castração e com o assentamento de uma ordem simbólica.

Segundo Lacan, embora a relação simbólica da criança comece a ganhar sentido ali na relação como a mãe, é preciso reconhecer o estabelecimento da tríade simbólica mãe, criança, pai, como fundamental. Isso diz respeito à “dialética primordial do desejo tal como Freud a descobriu, e que comporta uma relação terceira, a qual faz intervir, para além da mãe, ou mesmo através dela, a presença do personagem desejado ou rival, mas sempre terceiro, que é o pai” (LACAN, 1957-1958/1999, p.283-284). Para Lacan, esse terceiro é essencial na medida em que cai sobre ele a resposta sobre a proibição ou permissão. Nesse sentido, ele ultrapassa a experiência do *Fort-da*: “Ele se coloca para além da ausência ou presença da mãe, como sentido, presença significativa, o que lhe permite ou não manifestar-se. É em relação a isso que, a partir do momento em que a ordem significativa entra em jogo, o sujeito tem de se situar” (LACAN, 1957-1958/1999, p.284).

Todo esse movimento dialético protagonizado pelo desejo acontece inicialmente em razão da imagem. A relação imaginária, uma necessidade de reconhecer-se a si, ter um corpo, para Lacan, desempenha um papel capital na existência humana. A escolha ou construção dessa imagem é indiscernível da condição de estar disposto à dialética do significante. Assim, “essa relação com a tríade significativa introduz o termo terceiro através do qual o sujeito, além de sua relação dual, de sua relação de cativação com a imagem, pede, por assim dizer, para ser significado” (LACAN, 1957-1958/1999, p.284). Aqui Lacan não se descola do Freud de *A dissolução do complexo de Édipo* e da *Organização genital infantil*, ambos artigos de 1923. Porém, se não se descola é porque quer destacar o que é mais

importante: que o falo, originário da posição de pai, é um significante fundamental, de natureza imaginária, que desempenha essa função estruturadora do sujeito garantindo-lhe uma sobrevivência como ser de linguagem, de cultura:

A função constitutiva do falo, na dialética da introdução do sujeito em sua existência pura e simples e em sua posição sexual, é impossível de deduzir, se não fizermos dele o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate de homem ou de mulher. O fato é que o desejo, seja ele qual for, tem no sujeito essa referência fálica. É o desejo do sujeito, sem dúvida, mas, na medida em que o próprio sujeito recebeu sua significação, ele tem que extrair seu poder de sujeito de um signo, e esse signo, ele só o obtém ao se mutilar de alguma coisa por cuja falta tudo será valorizado. (LACAN, 1957-1958/1999, p.285)

Lacan situa nesse caso o falo como o significante que instaura a castração. Nele se concentra o poder, a incisão que permite ao homem ser viril, ser pai. No que se refere à mulher, a assunção da posição feminina se dá devido ao desapontamento. Ao se reconhecer castrada, ela se decepciona e busca na identificação com a mãe um caminho para o acesso ao falo. Falo, Nome-do-pai, significante mestre, terceiro, seja o nome que receber, esse significante primordial funciona com o mesmo intento: interferir num todo imaginário já parcialmente seccionado em duas partes e fazer cair dessa intervenção terceira um segundo delineado como sujeito, dentro de um campo de escolhas e pronto para se exercer junto aos outros. Por isso mesmo Lacan se põe em dado momento a fazer a pergunta retórica para a qual ele mesmo dá a resposta em sequência:

O que está em jogo no fim da fase pré-edipiana, e na borda do Édipo? Trata-se de que a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens. Trata-se, em suma, de que ela se confronte com esta ordem que fará da função do pai o pivô do drama. (LACAN, 1995, p. 204)

O movimento dialético trilhado pelo desejo na estrutura do Édipo, opera a passagem, via imaginário, de um tempo simbólico regido pela mãe, no qual a criança vive como um eu chapado a ela, para um segundo tempo simbólico regido pelo pai. Esse tempo conduz, pelo confronto e pelo drama, o descolamento do eu infantil da referência materna e o faz reordenando o simbólico e situando trilhos significantes

regidos por uma ordem simbólica central substituta da materna anterior e que funciona em seu lugar, lugar de outro. Essa ordem simbólica tem natureza metafórica já que pressupõe a sobreposição do significante pai na regência da cadeia instaurada pela mãe. Sobre essa questão nos deteremos a seguir.

### 3.1 O pai como metáfora

A insistência no Édipo que atravessa a obra de Freud e persiste em Lacan faz um trilho com muitos percalços. Em *Além do princípio do prazer* (1920/1998), em dado momento, Freud se propõe a “examinar o método de funcionamento empregado pelo aparelho mental em uma de suas primeiras atividades *normais*” (FREUD, 1920/1998, p. 17, grifo do autor). Uma das primeiras atividades, segundo ele, é a brincadeira infantil. A partir dessa afirmativa, Freud apresenta para análise um jogo que presenciou uma criança realizar certa vez na casa de um conhecido. É importante destacar que Freud discute o funcionamento da brincadeira infantil em questão como um modo geral de operar do aparelho psíquico. Ao descrever a atividade realizada pela criança de um ano e meio de idade, faz observações que serão retomadas por Lacan, em determinado momento, na perspectiva de sustentar a ideia de metáfora paterna.

No referido jogo, que ficou conhecido como *fort-da*, Freud viu uma elaboração por parte da criança que atenuava o mal-estar provocado pela ausência da mãe. Esse outro primário foi substituído por um carretel amarrado a uma linha que a criança lançava para longe de si e depois o trazia para perto, repetidas vezes, criando um movimento alternado de presença/ausência. Esse movimento era acompanhado da emissão simultânea dos sons *fort* (desaparecer, ir embora) e *da* (está aqui, está presente) para a ida e a volta do brinquedo. A aceitação da falta ou a convivência suportável com a falta da mãe, portanto, deu-se pela substituição do objeto-mãe pelo objeto-carretel, numa encenação em que a criança não faz ideia do significado do que elabora. Como dizia Freud alguns anos antes de relatar o *fort-da*, a respeito do significado, para a psicanálise, de recordar, repetir e elaborar: “o analisando não se lembra de mais nada do que foi esquecido e recalçado, mas ele atua com aquilo. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele repete sem, obviamente saber o que repete” (FREUD, 1914-2018, p. 154). A cena recalçada retorna como ato, mas principalmente como ato de linguagem, como uma abstração em que dificilmente se

pode reconhecê-la uma vez que a encenação repetitiva foi substituída pela operação de linguagem, como retrata o percurso evidenciado no *fort-da*.

Sob certa perspectiva, o jogo do *fort-da* funciona com a lógica de dois processos de linguagem tradicionais: a metáfora e a metonímia. Em dado momento o significante da cena originária é substituído por outro de natureza diversa e em outro tempo e seu sentido é recuperado por uma sequência de ações contíguas ao objeto substituto que, no entanto, guarda algum traço de semelhança com a cena original. Para entender esse movimento como o funcionamento dos dois *tropos* acima referidos, os conceitos de metáfora e metonímia que nos servem aqui derivam inicialmente da tradição linguística iniciada pelo genebrino Ferdinand Saussure. Roman Jakobson, um dos destacados tributários do pensamento do mestre de Genebra afirma:

O desenvolvimento de um discurso pode ocorrer segundo duas linhas semânticas diferentes: um tema (topic) pode levar a outro quer por similaridade, quer por contiguidade. O mais acertado talvez seria falar de processo metafórico no primeiro caso e de processo metonímico no segundo, de vez que eles encontram sua expressão mais condensada na metáfora e na metonímia. (JAKOBSON, 1969, p.55)

O efeito metafórico, no conceito clássico de metáfora, é resultado de uma transposição. Um nome de referência distinta é deslocado de seu posicionamento para o lugar de outro que não corresponde a sua referência própria. O efeito metafórico é produzido pelo vácuo estranho ocupado por algum resquício de similaridade encontrado entre o termo foracluído e o que ocupou o seu lugar na cadeia de linguagem. A analogia só é possível pela consideração do processo combinatório. Nesse caso, algum traço de semelhança tem que tornar possível o encaixe do termo no movimento de contiguidade. Assim, o *tropo* metafórico não se realiza isoladamente; sua natureza condensada se deve aos deslocamentos realizados na cadeia de linguagem. Essas características de condensação e deslocamento são semelhantes às que Freud observa no funcionamento do inconsciente e que Lacan, no seu retorno ao texto freudiano, de forma pertinente, identifica como um funcionamento de linguagem.

No caso do jogo infantil analisado por Freud, temos o processo metafórico de substituição de mãe por carretel. Ainda que objetos distintos no real da existência da criança, a troca de um pelo outro é possível devido ao traço de semelhança

característico que os une, ou seja, o fato de ambos irem e virem. O ir e vir encenado é um processo metonímico, uma relação de contiguidade que tem como ponto de partida a mãe/carretel. A operação simbólica realizada pela criança observada por Freud é um exemplo de como e a partir de que o simbólico se institui. Com o gesto encenado no *fort-da*, a criança apropriar-se de uma situação desconfortável e a mantém sob seu controle. Isso torna-se possível psiquicamente transpondo a situação e seus objetos para a linguagem.

Como estamos pensando a partir da perspectiva de que a reflexão de Freud a respeito da constituição do aparelho psíquico apoia-se na compreensão de que esse aparelho é de linguagem, a cena descrita nos oferece um processo constituído de sofrimento transformado em ação mecânica associada a objetos substitutivos e reelaborado como linguagem. Assim, pelo escopo de leitura que estamos adotando, é possível pensar que Freud estava diante de um jogo metafórico que convoca os processos linguísticos e articula a angústia de uma falta por meio de elaboração verbal. Embora o psicanalista não o nomeie como um processo metafórico, descreve-o como tal.

No caso em questão, podemos observar o processo no nível dos objetos, mas inseparável de significantes que são tomados e articulados em uma atividade de troca que, ao emergir, cifra a realidade psíquica. É importante destacar o lugar, o ponto em que emerge a articulação significante. Ela surge, a considerarmos o *fort-da*, exatamente no vazio angustiante que se instala entre a presença e a ausência do objeto. Nesse caso, a brincadeira é produção metafórica articulada pelo desejo que, sob o peso da frustração e da falta, precisa ser regulado. De acordo com Lévy (2004), o *fort-da* é:

o estopim surpreendente da metáfora paterna, na medida em que essa oposição significante, *fort-da*, está diretamente conectada, como vivido imaginário do desejo da mãe, ao vivido alternativo de suas presenças e ausências. Primeiro esboço aqui da metáfora paterna, que põe a criança no dever de refratar seus desejos pelo desfiladeiro do significante. (LÉVY, 2004, p. 226-227)

No jogo das forças que movem o desejo nesse vivido imaginário relativo à mãe e nos eventos vividos como presença ausência desse mesmo objeto se instala a Coisa, como disse Lacan no *Seminário, livro 7*, e essa Coisa “só se apresenta a nós

na medida em que acerta a palavra, como se diz *acertar na mosca*". (LACAN, 1959-1960/1988, p. 72, grifos do autor). Supomos ser esse o lugar onde nasce a metáfora.

Não se trata de um momento que prepara um processo comparativo, como ocorre nos níveis primários da metáfora clássica, com a figura conhecida pelo nome de símile. O símile exige a presença dos dois elementos díspares que vão ser comparados para que se obtenha um efeito metafórico. No caso da metáfora observada em Freud, um termo é elidido pela presença de outro, sem qualquer similaridade com ele, mas o efeito se dá pela recuperação do termo primeiro, mediante a relação de contiguidade com outros elementos. No *fort-da*, a mãe está ausente, já numa condição inconsciente, de recalque, e em seu lugar temos a presença do carretel, porém a relação metonímica, caracterizada pelo ir e vir da mãe, presente no ir e vir do objeto do jogo, possibilita a identificação entre carretel e mãe tornando-os equivalentes. Esse recurso à metáfora, recalçando o significante mãe e retomando-o pela emergência de outro significante, permite que a criança mais à frente encontre o pai como significante de reestruturação simbólica que se instalará no lugar do simbólico primário da mãe, em razão de que, devido a ausência cada vez mais recorrente da mãe, a criança, desfalcada como objeto central do desejo, procura o objeto desejado pela mãe.

Na criança, entre o significante mãe e o significante ao qual ela dirige o desejo resta um vazio de sentido tomado por moções não simbolizáveis nas quais o desejo está enraizado. Nesse enclave pulsional, então, pela sobreposição do significante paterno, se constituirão as condições de emergência do sujeito, mediante as quais virá a ser simbolizável naquele vazio quando ocupado pelo referido significante metafórico que urde a lei. Lacan reforça esse entendimento quando argumenta que a metáfora "brota entre dois significantes dos quais um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia" (LACAN, 1957/1998, p. 510). Esse significante que ocupa o lugar do outro elidido, por ser o lugar onde recai o desejo da mãe, é o pai, nome a partir do qual a cadeia simbólica se ordena. Ou seja, sobre um lugar vazio de sentido no qual está enraizado o desejo um nome se instala como metáfora de outro nome para se estabelecer como lei e ordem. Nesse vazio central entre significantes Lacan situa, como vimos em outro momento, o objeto *a*, causa do desejo.

Nesse enclave ocupado pela metáfora paterna a criança se insere na possibilidade de reconhecer o seu desejo e dele abdicá-lo, conforme vimos anteriormente, na ocasião em que discutimos sobre o supereu e a dialética do desejo construída por Freud em *Organização genital infantil* e *O declínio do complexo de Édipo*. No mesmo sentido, Lévy (2004), apoiando-se em Lacan, insiste na observação de que:

Pela metáfora paterna, a criança nomeia seu desejo e a ele renuncia. Seu verdadeiro desejo é expulso para o inconsciente: é o recalque originário que determina a possibilidade do acesso à linguagem, pela substituição do real da existência por um símbolo e por uma lei [...] O Nome-do-Pai não designa o pai da procriação, assim como também não é redutível ao patronímico; ele é o significante de uma operação de linguagem que alivia o sujeito de ter que se fazer significado do desejo da mãe. (LÉVY, 2004, p. 227)

Assim, o objeto do desejo da criança é retirado de cena, porém o desejo pulsa na estrutura de linguagem que está em seu lugar. Na dialética simbólica instaurada sobre uma experiência de falta, o pai, esse o simbólico distinto do simbólico encarnado pela mãe, é regulador do desejo e essa regulação se dá pela estruturação da cadeia significante, pelo poder de lei, de ordem, ao qual a criança tem que ceder. Conforme Faria, “a substituição do significante materno pelo paterno é metafórico porque resulta em um efeito de sentido, para o qual todo desejo passa a ser vetorizado” (FARIAS, 2016, p. 63). O pai como significante é esse vetor que orienta o desejo e propicia que ele circule em uma ordem simbólica passível de laço.

Retomando a nossa questão, podemos destacar que o Édipo é essa estrutura dialética, movida pelo desejo, que tem um significante central metafórico como regulador do seu funcionamento. Assim, percebemos que Lacan, tomado pela leitura de Freud, faz um esforço para situar essa estrutura no que de fato ela é desde os seus primeiros indícios na articulação psicanalítica: uma estrutura de linguagem. E em sentido amplo, uma estrutura regida por um significante mestre que, na dinâmica da dialética do desejo, assume seu lugar como falo, pai, nome-do-pai, metáfora paterna etc.

Conforme Soler(1991), contra aqueles que se empenhavam em apagar a insistência obstinada de Freud em retomar o pai como elemento crucial na estruturação psíquica, “Lacan situa-se absolutamente na continuidade desta obstinação de Freud e é uma questão que permanece completamente atual” (SOLER,

1991, p. 110). A metáfora paterna, como estamos vendo, é prova cabal dessa continuidade e começou a ser articulada a partir do *Seminário, livro 3*, sobre as psicoses, quando Lacan situa a psicose no campo da linguagem analisando-a como um acidente nesse campo. Tal acidente é caracterizado pela forclusão de um significante fundamental que deveria ser encontrado no Outro.

Lacan reitera, no *Seminário, livro 5*, que o pai é um significante que ocupa o lugar do Outro. Se pensarmos esse Outro como o lugar da experiência simbólica inalienável que se instaura ao sabor das pulsões e que precisa de algo para intervir de modo a abrir um trilho de identificação que sustente um sujeito, também temos que admitir com Lacan que

o Outro é o lugar da memória que ele [Freud] descobriu pelo nome de inconsciente, memória que ele considera como objeto de uma questão que permanece em aberto, na medida em que condiciona a indestrutibilidade de certos desejos. A essa questão respondemos com a concepção da cadeia significante, na medida em que, uma vez inaugurada pela simbolização primordial (que o jogo do Fort! Da!, evidenciado por Freud na origem do automatismo de repetição, torna manifesto), essa cadeia se desenvolve segundo ligações lógicas cuja influência sobre o que há por significar, ou seja, o ser do ente, se exerce pelos efeitos de significante descritos por nós como metáfora e metonímia. (LACAN, 1966/1998, p. 581-582, inserto e itálico nosso)

Do exposto, até o momento, podemos retomar nossa questão que situa o Édipo na psicanálise como uma estrutura fundamental da dialética do desejo freudiana, a partir da qual o sujeito é delineado e, por fim, construído como ente puramente simbólico, uma vez que a operação metafórica que se institui por um encadeamento significante é a condição de sua existência.

### **3.2. Édipo, o pai da horda e o significante flutuante**

De acordo com Zafiropoulos (2018), Lacan tirou das pesquisas de Lévi-Strauss, do final dos anos quarenta, dois elementos importantes na articulação da sua releitura de Freud. O primeiro foi o conceito de mito como estrutura, sobretudo configurado como mito individual, em seguida a ideia de significante flutuante. Esses dois pontos vão corresponder em Lacan especificamente à retomada do complexo de Édipo freudiano sob a perspectiva de mito individual, nos moldes articulados por Lévi-

Strauss em *A eficácia simbólica* e na postulação do conceitos de Nome-do-pai e de ponto de estofo, desenvolvidos no *Seminário, livro 3*, sobre as psicoses, realizado entre 1955 e 1956, sendo esse Nome-do-pai, em nosso entendimento, um correlato do significante flutuante, como vamos constatar mais adiante.

Distintamente do pai dos mitos freudianos, como afirma Porge (1998), esse é um pai dessexualizado e possivelmente assim seja porque é um pai psíquico alçado à condição de lei. É aquela força de flutuação, mana ou energia do pai morto, do pai que não sabe, por isso age incidindo na estabilidade do encadeamento significante. Tanto é assim que na psicose, momento, segundo Lacan, em que ele falta, em que ele não supre o suficiente para que o movimento das massas sob a linguagem culmine em um recorte de sentido capaz de sustentar o sujeito nesse funcionamento de linguagem, como essa regularidade suportável, capaz de se reconhecer porque reconhece o outro, quando ele falta, o pai, o sujeito se perde. Essa compreensão do pai como significante, desencarnado do real faz toda diferença na elaboração psicanalítica porque permite afastar de vez o biologismo do circuito de compreensão do desejo e das demandas humanas. Conforme Chatelard, “o ser humano passa por duas mortes: a do organismo que suporta o sujeito e a morte que é registrada pelo simbólico. Existem, portanto, dois nascimentos: o do organismo e o da entrada do sujeito no simbólico” (CHATELARD, 2005, p. 102, grifos da autora). Pela articulação que a psicanálise faz, sobretudo a partir de Lacan, a prevalência do humano é dessa ordem segunda que começa cedo e a que se reduz toda existência humana, por isso mesmo, quando tratamos de pai jamais estamos circunscritos a questões biológicas. Esse pai, portanto, é um operador psíquico que atua dialeticamente na estrutura edipiana, não pode ser confundido no âmbito da constituição do sujeito como o pai biológico ou qualquer substituto na tríade das relações familiares.

Como no princípio deste trabalho situamos em *A interpretação dos sonhos* (1900) o mito como um trabalho de linguagem, podemos situar no complexo de Édipo o pai e seus correlatos como modulações de um significante cuja função é dar liga à estrutura da cadeia significante na medida em que a partir dele a cadeia passa a se segurar também em uma ordem de sentido mais ou menos suportável. No mito como uma estrutura de linguagem vamos ver atuar esse significante que flutua em busca de pontos de liga.

Ao seu modo, Freud já assinalava uma antiga relação entre mito e linguagem numa perspectiva em que ambos estão relacionados com um simbolismo que vai além

da linguagem comum. Isso quer dizer que os elementos arcaicos que constituem o simbolismo dos sonhos podem muito bem estar presentes em histórias antigas e na própria linguagem uma vez esses eventos são também de natureza simbólica. No artigo *Psicanálise e teoria da libido*, de 1923, ele assinala que

a linguagem, a mitologia e o folclore contêm abundantes analogias com os símbolos oníricos. Tendo relação com problemas interessantíssimos, ainda não resolvidos, os símbolos parecem ser fragmentos de uma antiga herança psíquica. O âmbito do simbolismo comum ultrapassa aquele da linguagem comum. (FREUD, 1923/2011, p.255)

Os símbolos oníricos são fragmentos de um longínquo passado psíquico que reverbera nos mitos, histórias folclóricas e na linguagem certamente porque todos esses eventos fazem parte da cultura.

A concepção de mito como estrutura de linguagem Lacan conheceu no artigo publicado por Lévi-Strauss em 1950, com o título: *A estrutura dos mitos* (2013b). Nesse texto, o antropólogo francês critica o modo ingênuo como se tem lido os mitos ao longo dos tempos, elevando-os ao patamar de narrativas caóticas ou simplesmente reduzindo-os a um modo de explicação primitiva de algum fenômeno incompreensível da natureza.

A partir dessa crítica ele propõe um modo novo de ler e entender os mitos, dessa vez como uma estrutura simbólica. Para ele é preciso primeiro entender que o mito é linguagem, que há um funcionamento e uma estruturação nele feita de signos, mas que para entender o pensamento mítico e delimitar sua especificidade é preciso também compreender que o mito, embora seja linguagem, é também um além dela. Segundo Lévi-Strauss:

A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar do fundamento lingüístico no qual inicialmente rodou. (LÉVI-STRAUSS, 2013b, p 225)

O que permite que um mito seja o que é, por assim dizer, é certa atemporalidade que transcende a linguagem. O que ele faz circular atinge qualquer

época e qualquer língua. Aos que associam o mito com a poesia, Lévi-Strauss responde, como forma de demonstrar mais uma vez a singularidade do mito, que ele neutraliza aquela barreira da tradutibilidade representada pelo par traduzir/trair. Assim, se um poema, quando é traduzido para outra língua, perde sentido, um mito, pelo contrário, se conserva intacto à revelia da tradução. Esse algo a mais, que vence a barreira das línguas e se mantém, é da ordem do mito.

Essa noção de mito que Lacan busca na antropologia estrutural de Lévi-Strauss é provada pela análise que o antropólogo faz do mito de Édipo, e sua funcionalidade é exemplificada quando Lévi-Strauss analisa a eficácia simbólica de um mito indígena comparando o trabalho do xamã com algo muito próximo ao trabalho do psicanalista. Nesse ensaio, o antropólogo francês compara as duas práticas demonstrando que elas operam igualmente na reorganização da estrutura simbólica dos sujeitos, com a diferença de que o processo de cura xamanístico segue um percurso simbólico oferecido pelo xamã, oriundo das tradições do grupo a que pertence, enquanto que na psicanálise o percurso simbólico é elaborado pelo analisando como um mito pessoal. Lévi-Strauss ressalta ainda, tal como na prática psicanalítica, que “o fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê” (LEVI-STRAUSS, 2013a, p. 213).

Assim, o que acontece no trabalho de cura operado pelo xamã é uma manipulação de linguagem. O sacerdote disponibiliza uma narrativa mítica para o enfermo e o induz a entrar nessa narrativa. Aos poucos vai manipulando por meio da fala, de gestos e cantos, elementos simbólicos; deslocando signos como se a narrativa estivesse sendo contada no corpo do doente, de tal forma que o sofrimento desconhecido ganha nome e sentido. Com a resolução da história, ajustada sua estrutura, o enfermo também sente o corpo aliviado, livre do mal-estar. O que nos faz ver o antropólogo francês, ao analisar a atuação do xamã, é que essa é uma relação

entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significado. O xamã fornece a sua paciente uma *linguagem* na qual podem ser imediatamente expressos estados não-formulados, e de outro modo informuláveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da

sequência de cujo desenrolar a paciente é vítima. (LÉVI-STRAUSS, 2013a, p 213)

A técnica que propicia a colagem de significados como representantes de sentido desses “estados não-formulados” ou proibidos, de ordem inconsciente, se dá por meio de um significante de fora que, ao incidir no simbólico, liga significantes e significados impedindo o desacerto entre um e outro, que Lévi-Strauss considera comum nas línguas. Para o antropólogo francês, conforme Zafiroopoulos (2018, p.278-279), esse significante é uma força divina, a força do pai morto para os indígenas ou de algo que eles chamam *mana*. Lévi-Strauss o identifica como um símbolo puro que atua na rede simbólica organizando seu funcionamento, regulando os desajustes entre significantes e significados, para que os sentidos tenham garantia de eficácia.

Em uma conferência de 1952, sob o nome *O mito individual do neurótico*, realizada por Lacan, fica evidente a influência dessas ideias desenvolvidas pelo antropólogo em questão. Lacan afirma que a psicanálise preserva uma “relação de medida do homem consigo mesmo – relação interna, fechada sobre si mesma, inesgotável, cíclica, que o uso da fala comporta por excelência” (1952/2008, p.12). Em outras palavras o psicanalista francês refere-se ao mito individual, à narrativa que o paciente em análise vai elaborando, inventando a respeito de suas vivências individuais e de seu sofrimento e da qual vai aos poucos, ancorado na escuta do analista, tirando a sua própria medida. Levando em conta esse sentido de mito individual é que ele vê a obrigação de

introduzir no mito edipiano, na medida em que ele está no cerne da experiência analítica, certas modificações estruturais correlativas aos nossos próprios progressos na compreensão da experiência analítica. É o que nos permite entender, num segundo plano, que a teoria analítica está toda ela baseada no conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade com o pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial – mas isso, como verão, sempre em função de uma certa degradação concreta, talvez ligada a circunstâncias sociais específicas, da figura do pai. (LACAN, 1952/2008, p.14)

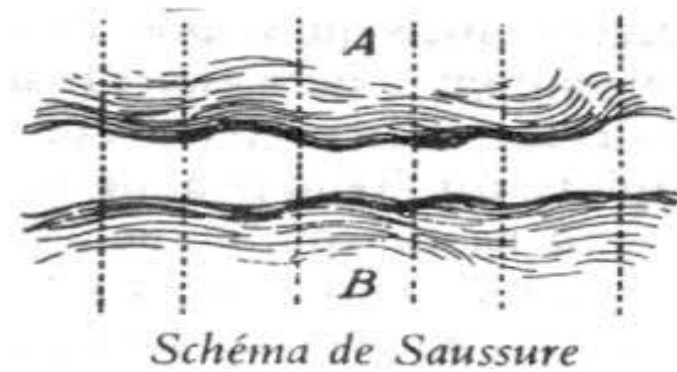
Esse “valor simbólico essencial” refere-se, considerando a direção que toma a reflexão lacaniana, ao significante estruturante abordado por Lévi-Strauss. Assim, Lacan, de certa forma, está situando o modo como tratará essas questões do Édipo no seminário seguinte, onde magistralmente relerá o caso Schreber pensando a

psicose como essa desorganização provocada pelo que ele chamou de forclusão do Nome-do-pai. Esse nome-do-pai podemos ler aqui como aquele “significante flutuante” que ajusta a cadeia de linguagem, fundando certa ordem simbólica. A psicose, então, é um problema, uma disfunção de linguagem que ocorre pela falha ou falta desse Nome-do-pai, desse significante primordial com consistência estruturadora. Podemos dizer que esse conceito é homólogo ao de significante flutuante, de Lévi-Strauss, porque como vimos Lacan está sob a influência desse antropólogo principalmente porque há um encontro de entendimento entre ambos possibilitado pelo acesso comum à Linguística. Provavelmente o conceito de significante flutuante foi inspirado pelo capítulo quatro da segunda parte do *Curso de Linguística Geral* (1995), doravante CLG, de Ferdinand Saussure, a cujo legado se atribui o nascimento do estruturalismo como modo de pensar e fazer ciência.

No referido capítulo desse curso, Saussure discute o valor do signo linguístico e ao fazê-lo recorre primeiramente ao argumento de que pensamento e som são duas massas amorfas e que a língua não emerge do fato de um se transformar no outro: ou som se espiritualizar, no dizer de Saussure, ou pensamento se materializar. Acontece é que de modo misterioso essas duas massas sofrem divisões e nesses cortes, que abarcam pensamento e som, sincronicamente, a língua realiza suas unidades, constituindo-se naquele entremeio. Com características semelhantes às do pensamento, a massa fônica não é rígida nem fixa:

não é um molde a cujas formas o pensamento deve necessariamente acomodar-se, mas uma matéria plástica que se divide, por sua vez, em partes distintas para fornecer os significantes dos quais o pensamento tem necessidade. Podemos, então, representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua, como uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B).” (SAUSSURE, 1995, p. 130)

Nesse “reino flutuante”, como ilustra o pai da Linguística, a língua se organiza como uma forma, como uma estrutura, antes de qualquer coisa, sujeita à instabilidade das substâncias que a constituem, ilustradas abaixo no esquema presente no CLG (1995, p. 131):



No esquema acima, os traços pontilhados na vertical representam os pontos em que sons e pensamentos se encontram para compor um ordenamento em unidades significantes vinculadas a significados. Esse campo duplo e desordenado que Saussure chama de “reino flutuante” perfeitamente pode ser onde habita o significante flutuante, esse que comparece para unir significante e significado, de forma mais ou menos estável permitindo o funcionamento da rede simbólica. É nesse movimento do símbolo vazio, cuja função é urdir o simbólico, que Lacan encontra também o seu conceito de ponto de estofo.

No lugar onde o sentido se perde, houve um desencontro entre significante e significado, ali a agulha do significante flutuante não atravessou as duas massas para fazer um ponto de basta, para segurar um lugar de sentido em que o sujeito pode se achar e se sustentar como cadeia de linguagem. Lá onde o nome do pai faltou, onde o falo declinou, vige a falha, o furo por onde as duas massas saussurianas vazam no seu fluxo contínuo e desordenado. É o que argumenta Lacan:

Se supomos que o significante persegue seu caminho sozinho, quer prestemos atenção a ele ou não, devemos admitir que há em nós, mais ou menos eludido pela manutenção de significações que nos interessam, uma espécie de zumbido, uma verdadeira zorra, com que fomos estonteados desde a infância. Por que não conceber que no momento preciso em que saltem, em que se revelam deficientes os enganchamentos daquilo que Saussure chama a massa amorfa do significante com a massa amorfa das significações e dos interesses, a corrente contínua do significante retoma então sua independência? (LACAN, 1955-1956/1985, p. 33)

Esse zumbido, essa balbúrdia, esse burburinho apontado por Lacan, do qual nos esquivamos, nos protegemos na segurança das conveniências significativas, de sentido, bem pode encontrar vazão nas falhas, nas deficiências da amarração

significante-significado permitindo o vozerio desordenado se sobrepor livremente. Esse vozerio, que, no dizer de Soler(2007), pode ser ilustrado como um inconsciente a céu aberto, encontra, por exemplo, no presidente Schreber, o delírio como modo de organização. Trata-se de se colocar ou se deixar urdir em uma narrativa que ofereça um operador substituto capaz de oferecer algum ponto de contato com a ordem simbólica.

Retornando a nossa questão de por que Freud insiste no Édipo, de por que Lacan, como bom freudiano, o acompanha, é possível observar, pelo percurso empreendido até aqui neste trabalho, que, primeiro a força do mito de Édipo reside no fato de que ele representa o suporte de um jogo dialético no qual o desejo sofre o crivo de um significante terceiro que o captura numa ordem simbólica, fazendo o existente encontrar a lei que o constituirá como ser falante, sendo que esse falante também garante, pelo apego à ordem que o criou, a continuidade dessa ordem. Como vimos, esse núcleo se instala sobre a tríade parental, traduzida em nível psíquico na dinâmica alojada nas instâncias eu, isso e supereu.

É na tentativa de dar um lugar de origem a esse terceiro, que justifique o modo como ele (o terceiro) decisivamente entra como ajuste do imbróglio do drama humano, que Freud se põe a urdir o mito de *Totem e tabu*. E ali mesmo ele se arrisca a colar o Édipo e o bebê humano ao pai da horda, como giros em torno de uma mesma questão:

Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem não ter relações sexuais com a mulher do totem – coincide com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe como esposa e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. (FREUD, 1913/2013, p. 136)

Trata-se, portanto, de uma resposta de Freud aos que estranharam, apensos à compreensão dos mitos como coisa fantasiosa, ficção, fabulação puramente artística. Resposta esta que reverbera até no último texto de sua lavra apegando-se a certa ideia de universalidade do simbolismo linguístico, bem próxima do que alega existir Lévi-Strauss quando fala da estrutura dos mitos, que os faz intemporais a ponto de sobreviverem às traduções, às corrosões e aos despedaçamentos provocados pelo tempo e pelas culturas que os acolhem. É o que se verifica lá em *O homem Moisés e*

a *religião monoteísta*, última publicação freudiana, de 1939, ano em que Freud calou-se para sempre:

Aí está, em primeiro lugar, a universalidade do simbolismo linguístico. A substituição simbólica de um objeto por outro – o mesmo é o caso quando se trata de ações – é usual para todas as nossas crianças, e como que óbvia. Não podemos investigar como foi que o aprenderam, e em muitos casos temos de confessar que um aprendizado é impossível. Trata-se de um saber originário, que o adulto mais tarde esqueceu. É verdade que emprega os mesmos símbolos em seus sonhos, mas não os compreende se o analista não os interpreta para ele, e mesmo então reluta em dar crédito à tradução. Quando ele se serviu de uma das expressões idiomáticas tão frequentes em que esse simbolismo se encontra fixado, tem de confessar que seu sentido genuíno lhe escapou inteiramente. O simbolismo também ultrapassa as diferenças entre as línguas; investigações mostrariam que ele é ubíquo, o mesmo em todos os povos. Aqui parece existir, portanto, um caso assegurado de herança arcaica proveniente dos tempos do desenvolvimento da linguagem, mas ainda poderia tentar outra explicação. Alguém poderia dizer que se trata de relações de pensamento entre representações, relações de pensamento que se estabeleceram durante o desenvolvimento histórico da linguagem e que precisam se repetir quando se passa individualmente por um desenvolvimento da linguagem. (1939/2014, p.140)

Por esse motivo Freud se agarra ao pai da horda até que a pena lhe caia da mão em seu último escrito. Sobre a frequência de *Totem e tabu* no texto de Freud, então, nunca é demais ressaltar que ela se faz não porque a tese principal dessa obra se aloja no discurso freudiano devido à consistência científica que Freud tentou dar ao texto, recorrendo à antropologia de sua época. O que vale no construto de *Totem e tabu*, como é possível observar, é a sua consistência de mito. Não por acaso Lacan (1971/2009) o chama de mito freudiano. Ora, a partir do mito ali desenvolvido, Freud apresenta e também mascara o pai como sintoma da lei, da cultura. Mascara na medida em que encobre o que persiste com o nome de Édipo, sombreando com o filho o operador estrutural, a função que, na verdade, o pai ocupa em toda a trajetória da investigação psicanalítica, instalada no suporte edipiano onde o desejo se ordena pelas flutuações e pontos de liga que ele cristaliza na cadeia de linguagem.

Para Lacan, essa qualidade de suturador, de ponto de liga, aproxima a noção de pai da noção de Deus com todos os créditos de temor a ele atribuído e é isso “que lhe dá o elemento mais sensível na experiência do que chamei de ponto de basta entre o significante e o significado” (LACAN, 1955-1956/1985, p. 303). O que fica do

pai real, o próprio pai não sabe, não tem controle, é uma força flutuante que marca os pontos de parada onde os significantes devem encontrar os sentidos, onde pensamento e sons copulam para gerar o sujeito, onde a ambivalência, em forma de culpa, vira lei. Na trama estrutural que é o complexo de Édipo o pai entra então como esse significante inaugural que permite o desenho e o funcionamento da estrutura.

## Considerações finais

Ao seguir com a pergunta sobre por que Freud insiste no Édipo até seu último escrito, procuramos nos ater a textos fundamentais da lavra freudiana tensionando-os com a ideia de que, mesmo que não explicitamente, o psicanalista alemão desde seus textos iniciais defende o psíquico como um aparelho de linguagem, pois o tempo todo o Édipo reverbera no texto de Freud porque se constitui como uma estrutura de linguagem, um lugar onde a dialética do desejo ataca moções pulsionais a significantes, a construtos simbólicos, a cadeias de linguagem capazes de instaurar e sustentar o mundo humano como um só-possível na linguagem.

No seu tempo, sem os suportes epistêmicos desenvolvidos pela linguística para se pensar a estruturação e o funcionamento das línguas, o fundador do pensamento psicanalítico não teve condições então de retomar as proposições que fez sobre o aparelho psíquico como aparelho de linguagem, mesmo porque ao longo da vida de Freud a psicanálise foi uma teoria em andamento, em construção. Pela própria natureza de seu objeto central, o inconsciente, objeto de entrada inacessível, perscrutável apenas parcialmente por meio das falhas de funcionamento na linguagem e pelas relações dos sintomas físicos com esse funcionamento, o próprio modo de ser da psicanálise reflete a necessidade de não acabamento do percurso do que ela investiga. Nesse sentido, podemos entender o modo refratário e quase sempre apenas parcialmente conclusivo que atravessa a escrita freudiana como uma coerência de posicionamento diante do objeto em torno do qual e sobre o qual se debruça a psicanálise. É possível compreender que Freud manteve a abertura de suas conclusões como maneira de operar o enfrentamento do inconsciente, mas esse entendimento não foi compreendido ou seguido pelas práticas psicanalíticas posteriores a sua morte.

Segundo Lacan, a psicanálise pós Freud passou a sofrer de “um formalismo enganador, que desencoraja[va] a iniciativa ao penalizar o risco, e que faz[ia] do reino da opinião dos doutos o princípio de uma prudência dócil onde a autenticidade da pesquisa se embota[va] antes de se esgotar”. (LACAN, 1953/1998, p. 240, insertos nossos) Para Lacan, fecharam a psicanálise nos seus conceitos sem sequer conhecer ao certo a origem deles e promoveram o apagamento do texto freudiano. Para ele (*Idem*, p. 247), “a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam”. Assim, Lacan

propôs-se a demonstrar não apenas a necessidade de um retorno ao texto freudiano, mas “que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala”. (*Idem*, p. 247) Com essa compreensão, Lacan disponibiliza a chave para a volta ao texto freudiano: a função da fala. Provavelmente o psicanalista francês constatava em seu retorno a Freud algo que a escrita freudiana propicia: a elaboração psicanalítica em Freud segue um plano investigativo que não se fecha em certezas. Fechar-se em certezas, calcificar conceitos certamente inviabilizaria o trabalho com o inconsciente, principal conceito freudiano. Seria concluir que o inconsciente entregou-se por completo, para isso bastando manejar os conceitos. Embora vivesse num ambiente de ciência tão propício a isso, é óbvio que o pai da psicanálise não foi ingênuo.

É provável que por esse motivo o texto freudiano é um trabalho constante de ida e volta, de fechamento e de abertura, de análise seguida de especulação. Isso certamente leva-nos a postular que para Freud não há outra forma de manusear o conceito de inconsciente senão nessa tensão constante instaurada entre analisar e especular. Lida com interesse, a escrita de Freud faz-nos falar. Faz o trabalho de funcionamento do inconsciente pulsar. A ambivalência dos conceitos, a tensão da incompletude força-nos a criar pontos de estofo que logo à frente são pulverizados pela especulação freudiana, lançando-nos a um ponto de deriva que desembocará possivelmente em outra síntese analítica situada à beira de novo feixe especulativo. A escrita de Freud, seu trabalho para dar caráter científico à psicanálise, é escandalosa para os moldes da ciência positiva e evolucionista de sua época. Mas a principal virtude do seu modo de articular o processo de desenvolvimento da atividade científica, dentro do campo de pesquisa que inventou, foi fazer o próprio modo de elaborar sobre o inconsciente funcionar numa proximidade como vislumbrou ser o inconsciente e, sobretudo, nesse *modus faciendi*, dar livre curso a um processo semelhante em seu leitor. Ora, as intermitências e reverberações do texto freudiano, suas hesitações forçam o leitor a elaborar para logo em seguida sofrer nova perda de sentido. O mover da cadeia significativa por um momento parece-nos mais importante que o sentido de fato.

A preocupação científica de Freud é flagrante e verdadeira, mas sobretudo arredia àquela ciência enrijecida por conceitos fechados. Por isso mesmo conclui sobre o fazer científico que “o progresso do conhecimento, entretanto, não tolera nenhuma rigidez nas definições” (FREUD, 1926/2013, p.17). Como desenvolver um

campo de pesquisa engessado em verdades inquestionáveis? A inquietação e a sensação de inacabado presente na obra de Freud, convergiu muito bem com o conceito de inconsciente, com seu funcionamento tomado por entregas parciais e enganosas sobrepondo-se e em contiguidade constante, que força um retorno incessante ao objeto pelo que se supõe sê-lo.

Isso foi provavelmente o que Lacan descobriu voltando a Freud. Descobriu a psicanálise em funcionamento. Descobriu um dínamo em atividade obliterado pela negligência dos doutos que enterraram a obra viva de Freud. Então nos damos conta de que Lacan estava sendo freudiano. E sua escrita barroca, oblíqua, espelha, a seu modo, o cerne da escrita do mestre de Viena, o *modus operandi* da psicanálise dado por Freud no seu fazer e desfazer, dizer e desdizer ao longo do percurso investigativo. E não é a isso que o texto lacaniano nos lança também? A lagos cristalinos que logo se turvam na primeira curva da sintaxe, no primeiro amálgama de significantes, no primeiro hiato longo que nos força a elaborar sofrivelmente até encontrá-lo (Lacan) novamente cheio de ironia desmontando o nosso espólio? O retorno a Freud então era inevitável porque era o retorno à psicanálise. E a própria escrita lacaniana alvo de tanta resistência e incompreensão não passa de artimanha, de método para operar com o trabalho do inconsciente, como que seguindo o mestre maior.

Em um ensaio de 1926, *A questão da análise leiga*, Freud, preocupado com o exercício da psicanálise e com as supostas acusações de não cientificidade da disciplina, posiciona-se sobre um conceito de ciência afirmando que “A ciência, como se sabe, não é uma revelação; muito depois dos seus primórdios ainda lhe faltam os atributos de determinação, imutabilidade e infalibilidade pelos quais o pensamento humano tão profundamente anseia”. (FREUD, 1926/2018, p. 214) A compreensão que salta dessa afirmação freudiana não causa estranhamento hoje, mas no início do século XX, dominado pelo positivismo, afrontava pressupostos caros à prática científica daquele momento. A ideia de controle dos fenômenos, pela apreensão do que é imutável, garantia a crença em certa infalibilidade dos métodos, característica do discurso da ciência positiva. A crença de atendimento a esses critérios supunha a possibilidade de alcance e domínio do objeto pelo sujeito pesquisador. Eis o ambiente em que Freud tentava se sobressair sem ser acusado de pseudocientista.

A psicanálise posterior à morte de Freud tratou de neutralizar a inquietude freudiana afastando-se cada vez mais dos seus textos. O movimento de cristalização da teoria e da prática psicanalítica cada vez mais se sustentava no abandono do texto

de Freud e na distorção de suas bases conceituais. Foi contra esse estado do campo psicanalítico que Lacan se insurgiu. A conferência que ele realizou na Itália, conhecida como *Discurso de Roma*, marca uma ruptura e, sobretudo, o início de uma fase de renovação na reflexão psicanalítica. O retorno a Freud proposto por Lacan, na referida conferência, se faria acompanhado pela ciência da linguagem que se oferecia como caminho metodológico das ciências de então. Se a psicanálise já era considerada uma *talking cure*, a linguística muito poderia contribuir para a reflexão no campo psicanalítico e por esse caminho Lacan deu relevância à obra de Freud e demonstrou a singularidade e a importância de trabalhos até então mal explorados como *A psicopatologia da vida cotidiana*, *O chiste e suas relações com o inconsciente*, *A interpretação dos sonhos*, oferecendo ao entendimento do texto freudiano elementos de linguagem aos quais o pai da psicanálise não teve acesso na instrumentalização de sua reflexão.

Convicto então de que podia se aproximar mais genuinamente do pensamento freudiano usando os recursos que a linguística oferecia para refletir sobre a estrutura da linguagem foi que Lacan buscou em Saussure e nos estudos de pensadores influenciados pelo pensamento do mestre genebrino, como Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss, as bases para reler Freud, pensando o inconsciente, os mitos e o aparelho psíquico como realizações do campo simbólico, materializadas em cadeias significantes. Essa dimensão linguística então permitiu ao psicanalista francês, sem deixar de ser freudiano, fazer avançar as questões de Freud e a atualização da psicanálise sem se afastar dos fundamentos ou distorcê-los. Em Saussure ele colheu a ideia de cadeia dinâmica, movida por ações combinatórias de pares alternantes e diferentes, bem como o conceito de signo dividido em significante e significado, para defender, ao contrário do conceito saussuriano, a prevalência do significante sobre o significado. Foi a Jakobson buscar as elaborações sobre metáfora e metonímia para identificá-las com as formulações freudianas sobre condensação e deslocamento. De Lévi-Strauss extraiu o conceito de significante flutuante, para situá-lo nas elaborações de Freud sobre o pai e o falo como operadores de estruturação do psiquismo, para tomar o mito como estrutura de linguagem em que esse operador atua organizando a cadeia simbólica. Todas essas contribuições nos permitiram pensar as reverberações do Édipo como uma estrutura insistente porque é onde o desejo, pelo engenho significante, pela metáfora paterna, produz a ordem que permite o sujeito se constituir para que o humano possa existir.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- AZEVEDO, Ana Vicentini de. *A metáfora paterna na psicanálise e na literatura*. Brasília: Edunb/Imprensa Oficial, 2001.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BURGARELLI, Cristóvão Giovanni. De que sujeito trata a psicanálise. In: BURGARELLI, C. G. (Org.). *Padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas-SP: Mercado das Letras, 2017.
- CHATELARD, Daniela Scheikman. *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.
- DOR, Joel. *O pai e sua função na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- FARIA, Michele Roman. *Introdução à psicanálise de crianças: o lugar dos pais*. São Paulo: Editora Toro, 2016.
- FARIA, Michele Roman. *Constituição do sujeito e estrutura familiar: o complexo de Édipo, de Freud a Lacan*. Taubaté-SP: Editora e livraria Cabral Universitária, 2017.
- FERRETTI, Marcelo Galletti. *Ontogênese e filogênese em Freud: uma visão de conjunto*. Campinas, 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- FREUD, Sigmund. (1891). *A interpretação das afasias*. Volume único. Lisboa: Edições 70, 2003.
- FREUD, Sigmund. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Volume único. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FREUD, Sigmund. (1887-1904). *Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Flies*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- FREUD, Sigmund. (1913). *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo: Penguin Classics, 2013.
- FREUD, Sigmund. (1914). Lembrar, repetir e perlaborar. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, Sigmund. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, Sigmund. (1920). *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

- FREUD, Sigmund. (1921). *Psicologia de massas e análise do eu*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2014.
- FREUD, Sigmund. (1923). Psicanálise e teoria da libido. *In: Obras completas*. Vol. **XV**. (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. (1923). *O eu e o Id*. *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Obras psicológicas de Sigmund Freud, Vol. **3**. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- FREUD, Sigmund. (1923). A organização genital infantil. *In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. **XIX**. (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, Sigmund. (1923). A dissolução do complexo de Édipo. *In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. **XIX**. (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1925). Uma nota sobre o *Bloco Mágico*. *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Obras psicológicas de Sigmund Freud, Vol. **III**. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- FREUD, Sigmund. (1926). A questão da análise leiga. Conversa com uma pessoa imparcial. *In: Fundamentos da clínica psicanalítica*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FREUD, Sigmund. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2014a.
- FREUD, Sigmund. (1930). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2010.
- FREUD, Sigmund. (1933). A dissecação da personalidade psíquica. *In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. **XXII**. (1932-1936). Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, Sigmund. (1939). *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2014.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana 2: a interpretação do sonho (1900)*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- GRODDECK, Georg. *Escritos psicanalíticos sobre literatura e arte*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

- LACAN, Jacques. (1952). *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. (1955-1956). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. (1956-1957) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LACAN, Jacques. (1957-1958). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). *O seminário, livro 07: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. (1960). Discurso aos católicos. In: *Triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. (1962-1963). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. (1963). *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. (1964). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. (1966). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. (1969-1970). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, Jacques. (1970). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. (1971). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LACAN, Jacques. (1972-1973). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. (1973-1974). *O seminário, livro 21: os não-tolos erram/os nomes do pai*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2013a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura do mito. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2013b.

- LÉVY, Robert. *O desejo contrariado: ensaio sobre a impossível transmissão em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- PORGE, Erik. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A Família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SANTOS, Dayanna Pereira dos. *O inconsciente nos primeiros textos de Freud: aparelho de linguagem, aparelho de memória e aparelho psíquico*. Goiânia, 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Goiás. UFG.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SÓFOCLES. (496 a. C.- 406 a. C.). *Édipo Rei*. Tradução de Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.
- SOLER, Collete. *Artigos clínicos: transferência, interpretação, psicose*. Salvador: Fator, 1991.
- SOLER, Collete. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951 a 1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.