

Capítulo 1 – Freud e a realidade do pai

Freud parte da clínica e mantém o intuito de atravessar os impasses que esta apresenta. Tomarei neste capítulo o caminho de delimitar o que guiava Freud em sua interrogação sobre o que é um pai. Veremos que esta carregava consigo o caráter problemático inerente à questão paterna.

Na busca de abordar a relação do pai com a transmissão da lei e do desejo, privilegiarei a opção de acompanhar Freud na passagem da teoria da sedução à fantasia. Uma vez feita tal passagem, constataremos que não é simples o modo como a referência ao pai é incluída na fantasia. Ao mesmo tempo em que Freud encontra uma forma de dar lugar a uma outra realidade em jogo na relação ao pai, observa-se que o aspecto filogenético da protofantasia de sedução abre a possibilidade de considerar essa outra realidade como algo mítico, prevalecendo aí o aspecto imaginário do pai. Anos mais tarde, com a fantasia de “Bate-se em uma criança” (1919), o ponto de origem do desejo é retomado de outro modo: no lugar do aspecto filogenético, aparece um ponto que carece de significação.

Em seguida, trataremos de pinçar pontos importantes da releitura que Lacan faz, em seu Seminário *O Averso da Psicanálise* (1969-70), do que ele chama os “mitos” de Freud, por intermédio dos quais este continua abordando o que de não-articulável opera na constituição do sujeito e do desejo. Com Lacan, veremos a importância clínica da noção de estrutura para sair do impasse gerado pela predominância de um aspecto imaginário do pai nos mitos. O intuito é avançar em relação à complexidade da questão paterna.

1.1 – O pai na Teoria da Sedução e na fantasia

Ao escutar as históricas, Freud inicia sua busca da etiologia da neurose em que a consideração da incidência traumática do pai sedutor na realidade o leva à sua Teoria da Sedução (1976¹[1896]).

O que era essa teoria da sedução? De acordo com sua construção, o sintoma histérico teria origem em um mecanismo de defesa pelo qual o ego

¹ Todas as citações de Freud são da Edição Standard Brasileira, Imago Editora, 1976.

procura recalcar uma idéia intolerável que lhe causa desprazer. Essa idéia intolerável consiste na recordação de um trauma sexual que pressupõe uma violência por parte de um adulto pervertido que a realizou, e que teria sido vivida de forma passiva e desagradável (Freud, 1896: 188). O que é traumático é a invasão do desejo do pai sedutor, que é vivida como algo de “fora”.

A escuta da narrativa desse suposto evento de sedução da histérica pelo pai “*produziu em Freud um efeito de evidência que o conduziu a convicção de sua verdade factual e desta verdade factual, pelo horror que ela produzia por sua realização suposta, a atribuir-lhe potência causal do quadro histérico*” (Fernandes, 1997: 60).

Em suas cartas a Fliess que acompanham a busca da causa do sintoma histérico, Freud se interroga sobre a perversão do pai. Inicialmente, ele procura a origem do desejo na realidade. Nesse momento, Freud liga a efetividade dessa realidade a um evento traumático que seria a causa dos sintomas.

É na clínica e também em sua auto-análise que Freud, ao seguir as pistas do que seria a causa da neurose, passa a reconhecer a importância etiológica da vida sexual e, especificamente, dos primórdios da sexualidade infantil (Freud, Carta 71, 1897). Intrigava-o a escuta de recordações sexuais acompanhadas de prazer, pois isso tornava contraditória a pedra de toque de toda a construção da teoria da sedução. Freud, então, postula a sexualidade infantil como um fato normal e universal, e começa a construir sua teoria do recalque com base no problema da “inversão do afeto”, ou seja, na constatação de que, sob recalque, uma fonte de prazer interno se transformava em uma fonte de aversão interna (Freud, Carta 75, 1897). Considerando uma fonte de prazer e de aversão “internas”, Freud situa a causa que procurava na realidade “externa” como algo inerente à sexualidade. Começa, então, a considerar que se há algo de “externo”, isso só se faz presente a partir de uma inscrição na lembrança, o que indicaria um exterior que não está fora do sujeito. Em outras palavras, a partir de uma sedução externa, algo age também do interior, e isso se referiria à inscrição, na lembrança, da cena de sedução da histérica pelo pai.

Na carta 69 a Fliess (1897: 350), em que diz não acreditar mais na sua teoria das neuroses, Freud abandona a idéia de fazer a análise chegar a uma “*conclusão real*”, com uma “*resolução completa*” e o “*conhecimento certo de sua*

etiologia na infância”². Com a descoberta da natureza dos impulsos pulsionais sexuais presentes na infância e a compreensão de que as fantasias podem operar com toda a força de experiências reais, ele pouco a pouco se dá conta de que o efeito traumático pertence à própria natureza da sexualidade.

Isso permite Freud dizer que as fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, acrescentando, posteriormente, que *“gradualmente aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva”* (1916-17: 430).

A fantasia passa a ocupar o lugar do trauma, e esse movimento desloca o valor traumático da realidade da cena para a sexualidade. A sexualidade estava sempre em questão nas cenas fantasmáticas que se apresentavam como montagens e que adquiriam valor traumático a partir dos traços de situações vividas. Essa montagem dava consistência de realidade ao trauma. Era, portanto, pela via da fantasia que o ser humano acedia a algo que se apresentava como um irredutível, mas que se articulava em uma determinada concatenação de representações.

Essa sexualidade, por sua vez, introduzia-se a partir de um complexo que Freud chamou de Édipo. Esse complexo, por situar a sexualidade da criança se estruturando na relação com os pais, define-se como núcleo de todo caso de neurose (Freud, Carta 71, 1987). Freud reconhece como um evento universal os impulsos infantis em relação ao incesto, que persistem no inconsciente como tais. Como sublinha Lacan (1957-58: 167), a importância da revelação do inconsciente é a amnésia infantil que incide sobre os desejos infantis pela mãe e sobre o fato de esses desejos serem recalçados.

Freud fala desse Complexo como “um fenômeno determinado e estabelecido pela hereditariedade”, “o fenômeno central do período sexual da primeira infância” (Freud, 1924: 217), mas ao mesmo tempo experimentado na contingência particular da vida de cada um. O que se dá na experiência é o que vai levá-lo à sua destruição por falta de sucesso ou *“pelos efeitos de sua impossibilidade interna”* (Freud, 1924: 217).

Não ocorre o mesmo para a menina e para o menino, mas o que importa destacar no momento é que os impulsos incestuosos direcionados à mãe e ao pai

² É ainda nessa carta 69 (1897) que Freud diz que *“no inconsciente não há indicação de realidade”*, e que ele abandona a expectativa de que o inconsciente possa ser totalmente dominado pelo consciente.

estão fadados ao fracasso e que, nesse momento, Freud atribui tal fracasso à ameaça de castração³ – ou à sua constatação, no caso da menina – que costuma se referir à autoridade do pai (1924: 219). Freud diz que, mesmo não ocorrendo nenhum evento especial, “a ausência de satisfação esperada” (no caso da expectativa do menino em relação à mãe) e “a negação continuada do bebê desejado” (no caso da esperança da menina em relação ao pai) levam à destruição do Complexo de Édipo “pelos efeitos de sua impossibilidade interna” (1924: 217). A função central do pai é representar a lei que proíbe a realização do impulso incestuoso (a satisfação esperada) e dá acesso a essa “impossibilidade” necessária.

Voltando à questão da sedução, Freud, embora a abandone como teoria, não a abandona como fantasia. A fantasia encena a realização dos impulsos incestuosos recalcados, mas nela, à diferença da teoria da sedução, o sujeito está incluído. Além disso, levando em conta suas considerações acerca do Édipo, o pai também aparece com a função de marcar uma impossibilidade. Já o horror que produzia a realização suposta na cena de sedução se devia justamente à transposição de uma impossibilidade por um pai que aparece como transgressor. Então, essa passagem da teoria de sedução para a fantasia é feita. No entanto, para manter o peso de sua efetividade e a presença de algo que é “externo” ao sujeito, Freud acaba mantendo também a referência a uma realidade que teria acontecido “outrora”. Quando chega no ponto de se encontrar com a necessária “invenção” da sedução, ele fala de fantasias originárias ou filogenéticas que marcariam essa invenção como algo que não é nem “interno”, nem “externo”.

A idéia de que todos os pais teriam de ser apontados como pervertidos é abandonada e passa a ser considerada uma “invenção” necessária que se liga a uma “disposição”. Há algo de necessário que se apresenta a partir das diversas dimensões dessas fantasias. O importante é que Freud dá lugar nessas fantasias a algo que afeta o sujeito e que pode incidir nele de modos diversos.

³ Freud se refere à castração como ameaça de perda do pênis ou constatação de sua ausência, considerando-a a responsável pelo abandono do Complexo de Édipo. Destacamos aqui que, ao considerá-la responsável pelo abandono do Complexo de Édipo, torna-se possível relacioná-la ao que é chamado por ele de uma “impossibilidade interna”. Para Lacan, Freud “*jamais articulou plenamente o sentido preciso, a incidência analítica precisa deste temor, ou dessa ameaça...*”, acrescentando que “*a castração é o signo do drama do Édipo*” (1956-57: 221). Para além de seu aspecto imaginário, Lacan a situaria como uma operação que introduz uma impossibilidade.

De acordo com Melman (1991:10/01/91), as fantasias originárias põem em jogo três dimensões sobre as quais o sujeito se apoiará para ter acesso à castração. Nesse momento, é importante recorrer às três dimensões identificadas por Lacan como constitutivas da realidade psíquica: as dimensões do real, do simbólico e do imaginário⁴.

A fantasia da cena primária ou do coito parental instaura uma dimensão propriamente simbólica, ou seja, ela explicita uma questão relacionada à origem do sujeito decorrente de uma diferenciação de lugares que o faz cair de um lugar privilegiado que teria para sua mãe. A fantasia da ameaça de castração, por sua vez, organizaria uma dimensão imaginária a partir da idéia de que algo pode lhe ser cortado no corpo, caso ele leve adiante seu impulso incestuoso, ao passo que a fantasia de sedução estabeleceria uma dimensão real, que é aquela da intrusão da sexualidade como vinda de um “fora” que não é externo ao campo do sujeito.

Vejamos, então, o lugar dado por Freud a essas fantasias na etiologia das neuroses e de que modo essa questão se liga ao pai.

A fantasia originária

Freud postula uma etiologia das neuroses (1916-17: 423) que articula uma temporalidade que não é cronológica em duas séries complementares. Ele fala de uma relação entre as experiências ou lembranças infantis e o que chama de disposição hereditária como uma primeira série complementar, relacionando o resultado dessa série com uma experiência posterior. Na primeira série, com a chamada experiência hereditária, ele atribui a efetividade de um ponto inarticulável (para Lacan, um real) que não se reduz ao registro das representações (ou ao simbólico e ao imaginário) a um “*outrora*”. Nessa disposição, encontramos as fantasias originárias em que o pai sempre aparece. Na série composta pela experiência infantil e pela fantasia originária, sempre há a presença de uma cena

⁴ Lacan diz que, enquanto no mundo animal os registros do real e do imaginário já funcionam, é o simbólico que permite o acesso ao mundo humano, tendo uma prevalência sobre os outros dois (1953). O simbólico, então, é o registro que nos reenvia ao modo como nosso mundo é organizado pela linguagem e suas leis; o imaginário reenvia ao modo como o sujeito é constituído a partir da imagem de seu semelhante, sendo o registro da relação dual e da agressividade; e a dimensão do real designa, em Lacan, isso que a intervenção do simbólico – o fato de que se fala – torna irredutivelmente inacessível ao sujeito (Melman, 2002: 257).

que inclui a violência remetida ao pai, seja na fantasia da cena primária, seja na ameaça de castração ou na própria fantasia de sedução.

Duas problemáticas diferentes se encontram relacionadas. A problemática dessas séries que possibilita a expressão de um irreduzível articulado em uma cadeia de representações, e de que modo isso se relaciona à questão do pai.

Em relação à primeira questão, destaca-se que embora a construção dessa equação retire a ênfase do acontecimento em si, uma certa oposição ou dualidade se mantém entre o que seria a *experiência infantil e a experiência pré-histórica ou fantasia originária*. E é nessa dualidade, a via pela qual Freud aborda o caminho da formação dos sintomas, que uma obscuridade se faz presente na incidência remetida ao pai, articulando a lembrança com o impulso sexual. Nesse primeiro momento, Freud considera que, a partir de uma experiência, a lembrança reavivada produziria, por ação retardada, a libido ou sua aversão, que teria como resultado, no lugar da possibilidade de passar à ação ou à tradução em termos psíquicos, o deslocamento obrigatório em uma direção regressiva, chegando a pontos de fixação libidinais que levariam à produção de sintomas. A obscuridade a que Freud se refere é a de como se articula, na ordem do investimento facilitado pelas representações, esses pontos de fixação que se referem à presença de impulsos pulsionais inconscientes. Em outras palavras, de que modo a realidade psíquica inclui um ponto que, para Freud, é um ponto de fixação.

Vejam um pouco mais isso antes de relacionarmos essa problemática com a questão paterna. Com sua equação etiológica (1916-17: 423), portanto, ele introduz uma temporalidade que conjuga precipitação e defasagem, e enlaça o que é lembrança com o que é impulso. Há, vale dizer, uma construção em jogo na entrada na neurose que depende de uma articulação entre algo que é necessário – expresso pela fantasia originária – e algo que é contingente – expresso por alguma experiência vivida.

Com essa referência ao filogenético explicitada pelas *Urphantasien* Freud toca no ponto obscuro do originário que presentifica algo de uma fixação necessária que, no entanto, não está dada previamente sem a ocorrência do que é contingente.

Adiante, veremos que, pouco antes da postulação da pulsão de morte (1920), Freud se refere à construção de uma ficção com a fantasia do “Bate-se em uma criança” (1919). Com a ficção em jogo nas várias fases desta fantasia, um

outro valor é dado a um ponto que escapa à significação e constitui o fundo de todas as significações filogenéticas.

Desde esse primeiro momento de construção do que seria o caminho da formação do sintoma, no entanto, importa sublinhar que é somente em um *a posteriori* que toda “experiência sexual infantil” pode vir a ter lugar na etiologia da neurose.

Se Freud pôde dizer que, “*na base de todo caso de histeria, há uma ou mais ocorrências de experiência sexual prematura*” (Freud, 1896 c: 230), ele também afirma que nem sempre as circunstâncias acidentais dessas cenas sexuais infantis adquirirão, posteriormente, poder determinante sobre os sintomas da neurose. Em suas palavras: “*Não importa se muitas pessoas experimentaram as cenas sexuais infantis sem tornar-se histéricas, desde que todas as que se tornam histéricas tenham experimentado cenas dessa ordem*” (Freud, 1896 c: 237).

Na investigação analítica, a temporalidade que importa não é cronológica. Não se trata de antecipar que determinados acontecimentos podem dar nisso ou naquilo, mas sim de investigar, a partir do que nos chega – e, para Freud, a investigação partia dos sintomas histéricos –, os laços lógicos e associativos entre os sintomas e essas cenas. Mesmo sem ultrapassar uma oposição entre uma realidade e a fantasia, Freud dizia que o problema decorria não do fato de existirem experiências sexuais infantis, mas sim da presença das cenas como lembranças que operam inconscientemente. O inconsciente não era mais apenas um conjunto finito de lembranças recalcadas, e sim, sobretudo, um certo modo de funcionamento dos traços inscritos no aparelho mental. Não era a experiência em si que tinha importância, mas sim o fato de que se tornava importante dentro de uma relação entre as representações. Dito de outro modo, tais experiências sexuais infantis constituiriam uma precondição fundamental da histeria ou uma disposição para esta, mas só exerceriam uma ação patogênica ao emergir sob a forma de lembranças inconscientes.

Isso não quer dizer que uma experiência vivida na infância não pudesse ter um efeito traumático, e sim que a ênfase incidia não sobre o acontecimento, mas antes sobre os efeitos que viriam sempre *a posteriori*, por intermédio da relação com um evento posterior incluído nesse jogo das representações. Mesmo que Freud marque que as experiências infantis exigem consideração especial, já que “*elas determinam as mais importantes conseqüências, porque ocorrem numa*

época de desenvolvimento incompleto e, por essa mesma razão, são capazes de ter efeitos traumáticos” (Freud, 1916-17: 422), ele acrescenta que é preciso levar em conta dois tempos do trauma.

É nesse momento que ele diz algo fundamental sobre os eventos da infância. Segundo ele, tenham esses eventos ocorrido ou não na realidade, o resultado é o mesmo. Em suas palavras:

Se ocorreram na realidade, não há o que acrescentar; mas, se não encontram apoio na realidade, são agregados a partir de determinados indícios e suplementados pela fantasia. O resultado é o mesmo, e até o presente, não conseguimos assinalar, por qualquer diferença nas conseqüências, se foi a fantasia ou a realidade aquela que teve a participação maior nesses eventos da infância. (Freud, 1916-17: 433.)

É impressionante como Freud escuta a importância decisiva da realidade psíquica como aquela que põe em jogo um irredutível. Freud toca nesse ponto, ao dizer que as crianças, *“em suas fantasias, simplesmente preenchem os claros da verdade individual com a verdade pré-histórica”* (1916-17: 433). Faz diferença, todavia, se é dada a esse irredutível alguma significação filogenética ou se ele aí é sustentado como o próprio limite à significação. Trata-se de uma diferença presente na clínica. Se o real é entendido como tendo uma significação, ele é praticamente tomado como uma outra realidade, e não justamente como o que faz limite a esta.

Em relação à distinção entre o que é verdadeiro e o que é falso, também problematizada pela oposição entre realidade material e realidade psíquica, Freud atribui uma verdade às recordações que nunca se caracterizam pela realidade material. Não é sem surpresa, no entanto, que ele se depara com o fato de as cenas da infância nem sempre serem verdadeiras, como se também buscasse aí algo da verdade.

A partir de Lacan, consideramos que a ênfase em um irredutível, que resiste a qualquer significação, permite que não estejamos mergulhados no sonho⁵. Nesse momento de Freud, com a recorrência feita por ele a uma pré-história ou à fantasia originária para dar conta desse ponto inarticulável, o imaginário pode ganhar peso em detrimento do que seria propriamente o real,

⁵ Fazemos referência ao que Lacan considera o sonho de Freud em seu Seminário *O Avesso da Psicanálise* (1969-70:120), quando trabalha a questão do mito e da estrutura.

embora tal recorrência fosse um modo de apontar algo fora do campo das representações.

A recorrência à realidade mítica ou ao filogenético, mesmo que Freud diga que os eventos da infância, ocorrendo ou não na realidade, podem ter os mesmos resultados, permite que, em muitos momentos, não só se mantenha uma oposição entre realidade e fantasia, como também pareça haver algo “já lá”, em um antes (na fantasia originária), a suplementar o que não se manifeste na experiência infantil.

De todo modo, o que há de *necessário*, segundo Freud, é que a fonte das fantasias está situada em algo que é um ponto de fixação da pulsão. Esse ponto “interno-externo”, embora adquira uma significação filogenética, situa na entrada da sexualidade a exigência de algo que vem de “fora”.

Para retornar nesse momento à questão paterna, vale considerar o fato de que nas fantasias originárias é sempre o pai que aparece seja ameaçando, seja abusando, violentando ou batendo. No caso da fantasia de sedução da histérica, como dissemos, a dimensão real se deve à introdução da sexualidade como vindo de “fora”. No entanto, se ela porta esse ponto irreduzível, o pai ao qual se atribui essa entrada é um pai transgressor.

De acordo com Fernandes, na fantasia histérica é como se a sexualidade só passasse a existir a partir do momento em que é registrada como sedução. Isso teria conduzido Freud a uma série de considerações.

É como se para a histérica a separação entre uma ordem dos ‘deveres’ a que o pai deve zelar através da interdição e uma outra na qual as coisas efetivamente acontecem só passasse a existir pelo fato mesmo do pai, através de sua manobra sedutora, tê-la suprimido” (Fernandes, 1997: 62).

Ainda nas suas palavras:

É exatamente porque o pai não cumpre com seus deveres que passa a existir a referência para o sujeito da necessidade de um pai que cumpra seus deveres. Ou ainda, e não menos absurdo, a transgressão não se define por sua oposição à lei, mas ao contrário, *é a lei que se define pela transgressão* (Fernandes, 1997: 62).

O delicado é que a idéia de sedução da fantasia histérica, mais que registrar a entrada da lei como de um irreduzível, situa o pai como transgressor. Fernandes propõe que Freud, por esse caminho, postulava uma cisão entre uma

ordem que ele chama aquela do que “deveria” acontecer e uma outra que seria a de “realização”. O que “deveria” se aproxima do que seria o esperado, e o que é “realizado” se aproxima do aspecto contingente de algo que se introduz (Fernandes, 1997: 62).

Nesse sentido, a questão do pai (para a histórica) se apresenta por um acontecimento contingente no sentido de que é pela presença de algo que se introduz, mas que não deveria, que *“se cria o campo do possível através do qual o real pode colocar-se como campo do impossível”*. Na proposição de que *“é o contingente que determina o necessário”* (Fernandes, 1997: 62), importa a possibilidade de vislumbrar uma construção que não se refere a algo *“já lá”* antes, nem a algo que é *“só depois”*. Tal construção está referida a algo que, no ato da contingência, faz surgir o necessário.

Mas se ao pai se atribui a instalação de uma cisão, não é ele quem a causa. Ele tampouco é o único envolvido. Se há na fantasia de sedução a presença de algo externo causando o desejo, na mesma incidência que causa a divisão do sujeito há também a idéia de que o pai (tomado como transgressor) poderia não ter feito isso, o que reduz o impossível a uma dimensão imaginária.

A complexidade dessa questão se deve ao seguinte: se com as fantasias originárias Freud aborda a entrada de uma impossibilidade necessária, na fantasia de sedução o horror pode ser relacionado ao fato de o pai transpor essa impossibilidade. E aí esse ponto irreduzível, na medida em que é tomado como algo que “não deveria ter acontecido”, pode ficar reduzido a uma dimensão imaginária.

A fantasia do “bate-se em uma criança”

Recorreremos à fantasia do “bate-se em uma criança” (1919) para avançar nessas duas questões que vimos problematizando: uma é a oposição entre uma experiência (contingente) e uma fantasia (que traria um aspecto necessário), e a outra, a relação disso com a questão do pai. Pretende-se demonstrar de que modo Lacan valoriza nessa fantasia do “bate-se” a possibilidade de explicitar que, na relação com o pai, o que está em jogo é a incidência do significante.

Pouco antes de postular a pulsão de morte, em seu texto sobre a fantasia do “bate-se em uma criança” (1919), Freud mostra como aparece na clínica, mais

uma vez remetida ao pai, a presença de algo que carece de representação. Nesse momento, ao reduzir as fantasias escutadas a apenas uma frase, dá outro peso à dimensão discursiva, tornando mais evidente que está em jogo um ponto “mais além” que afeta e detém potência causal, mas não possui memória e não pode ser localizável no tempo/espço habitual.

O que Freud diz é que essa fantasia passava por um certo número de estados sucessivos e alguma coisa permanecia constante. O *bate-se* era repetido em três fases: “meu pai bate no meu irmão que ele odeia”, “meu pai me bate”, “bate-se em uma criança”. Vejamos mais detalhadamente o que Freud diz do desdobramento desses três tempos.

Na primeira fase, considerando-se o campo de conflitos vivenciados imaginariamente no Édipo, o sentido dessa fantasia primitiva é que “meu pai não o ama”, o que, segundo Freud, pode gratificar o ciúme e se destina a ser recalcado.

A segunda fase – “meu pai me bate” –, não é um tempo recordado, uma vez que, segundo Freud, nunca aparece na lembrança e tem de ser reconstruído. O sujeito, nesse ponto, pára de associar e diz: “nada mais sei sobre isso”. A criança, de acordo com Freud, se oferece como objeto do desejo do pai e, por isso comportar culpa aparece sendo batida. Em outras palavras, um sentimento de culpa converte o sadismo da primeira fase em masoquismo, provindo a excitação libidinal de uma dupla satisfação, isto é, do sentimento de culpa pelo castigo decorrente da relação genital proibida e do amor sexual presente no substituto regressivo dessa relação: ser amado/ser batido.

Já na terceira etapa, Freud recorre a uma interpretação que situa o complexo parental e a fantasia como sustentáculos do desejo na relação da menina com o pai. O que Freud conclui da terceira etapa da fantasia parte da particularidade, observada na fantasia das meninas, de que a criança espancada era sempre do sexo masculino. Segundo este, nessa fase a saída do Édipo para a menina ganhava expressão pela via da identificação com os meninos ou pelo complexo de masculinidade. Em razão de sua insistência em obter o pênis, a menina se identifica com o pai, adquire um ideal de eu paterno e se apropria imaginariamente de atributos fálicos. Para resolver o problema de não ter o pênis, busca a via de ser o falo e se oferece como objeto na parceria sexual, o que a conduz a encobrir a castração.

Essa interpretação, segundo a qual o que tem lugar é a realização da situação imaginada de ser amada-batida pelo pai, é dada por Freud antes de seus últimos escritos. Destacamos, porém, que com sua conceituação sobre o masoquismo (1924) e a feminilidade (1932), sua interpretação dessa fantasia não se faz unicamente à luz do Complexo de Édipo. É ele quem destaca que a fantasia vela e revela, em um momento pontual, a falta de um objeto que satisfaça a pulsão, ou seja, o que ela, a um só tempo, vela e revela é a impossibilidade de um encontro amoroso e de uma simetria, ou seja, a ausência de uma significação.

Freud, nesse momento, dá à fantasia um estatuto que difere do que vimos em relação à fantasia originária. Com o “bate-se”, a fantasia ganha um estatuto mais enxuto que concentra as dimensões da experiência infantil e do que seria o aspecto filogenético. É como se nessa frase da fantasia se concentrasse a dupla incidência do que é acontecimento e do que há de necessário. Dito de outro modo, na própria narrativa há um lugar para o que não é redutível à narrativa. Não por acaso, Lacan valoriza essa passagem de Freud e equipara esse estatuto dado à fantasia à entrada do significante. Vejamos o que essa fantasia vem marcar sobre o que é essencial na relação do sujeito com o pai, retomando as três fases em Lacan.

De acordo com ele, não se trata, no primeiro tempo, de nos determos na realidade da relação com o irmãozinho que é batido pelo pai, mas sim de considerarmos que essa relação tem valor porque se inscreve em um desenvolvimento da simbolização. O pai recusa seu amor à criança que é batida, e é por haver uma denúncia da relação de amor que, segundo Lacan, “o sujeito é visado em sua existência de sujeito” (1957-58: 246). Se o outro não é amado, é como se ele não se estabelecesse na relação propriamente simbólica. Para Lacan, é por esse meio que a intervenção do pai assume seu valor primordial para o sujeito (1957-58: 246), ou seja, o estabelecimento da simbolização depende do reconhecimento de uma existência que nasce, de saída, em uma relação triangular.

Na segunda fase, Lacan sublinha que a mensagem se torna o contrário do que era. Enquanto na primeira fase a mensagem era “tu não existes, não és nada em absoluto”, o bate-se na segunda fase significa “tu existes e és até amada”. E aí, no lugar de falar do pai, Lacan diz que “*trata-se da intervenção, em Freud, da noção de significante*” (Lacan, 1957-58: 242). Ao introduzir a noção de significante em seu duplo valor, Lacan aborda algo que, em vez de incidir como

uma significação, incide como corte (ou como uma “chicotada”). O instrumento desse bate-se, chamado por ele o *chicote*, ganha importância por se tornar signo. Trata-se do “*objeto que permanece como um signo até o fim*”, tornando-se o pivô, quase o modelo da relação com o desejo do Outro”(1957-58: 252). É a mensagem “tu não és nada, és objeto, és negada enquanto sujeito”, que dá, paradoxalmente, um lugar ao sujeito, ou seja, é como só fosse possível advir em uma existência desse lugar de não ser nada.

Como desejo, o sujeito se sente escorado naquilo que como tal o consagra e o valoriza, ao mesmo tempo em que o profana. Há sempre, na fantasia masoquista, uma faceta degradante e profanadora que indica ao mesmo tempo a dimensão do reconhecimento e o modo de relação proibido do sujeito com o sujeito paterno. É isso que constitui o fundo da parte desconhecida da fantasia (Lacan, 1957-58: 255).

Com a noção de significante⁶, portanto, torna-se possível uma leitura desse “nada mais sei sobre isso” que revela o encontro, em sua contingência, com um fora da representação que não está escrito em nenhum passado e tampouco pode ser programado em algum futuro.

No último tempo, à diferença da interpretação freudiana, Lacan demarca o que seria a entrada de todo sujeito na ordem da simbolização ou da linguagem. Com Lacan, o caráter de generalidade da fantasia última – “bate-se em uma criança” – evidencia a relação com o outro e significa que os seres humanos, como tais, estão todos sujeitos ao jugo do significante. Em suas palavras:

Entrar no mundo do desejo é, para o ser humano, suportar, logo de saída, a lei imposta por esse algo que existe mais além, a lei da *Schlag* – o fato de o chamarmos aqui de pai já não tem importância, não vem ao caso. (...) A função da fantasia terminal é manifestar uma relação essencial do sujeito com o significante (1957-58: 252).

Pode-se entender dessa relação do sujeito com o significante que é este que, em sua incidência, lança-o no real. É por isso que Lacan nos diz que, embora o personagem que bate pertença à linhagem dos que detêm a autoridade, não há por que nos contentarmos com uma homologia com o pai. Para Lacan, portanto, é o significante que está no cerne da questão.

⁶ Lacan trabalha a noção de significante em seu texto “A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud” (1957). Em uma das definições dadas ele diz: “o *significante*, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (1957: 505). Voltaremos mais adiante a outras definições.

A cena traumática e o significante paterno

Pelo que vimos sobre a fantasia do “bate-se”, se o pai é um personagem da linhagem dos que detêm a autoridade, o que importa é que ele é alguém que se situa em outro espaço. Não é absolutamente necessário que aí seja de fato o pai. Além disso, a fantasia explicita que é o próprio sujeito que lança mão do pai como aquele que responde por sua entrada na sexualidade.

Nas palavras de Lacan:

O famoso trauma do qual partimos, a famosa *cena primária* que entra na economia do sujeito, e que funciona no cerne e no horizonte da descoberta do inconsciente, *o que vem a ser isso senão um significante*, tal como há pouco comecei a articular sua incidência na vida? (Lacan, 1957-58: 477, o grifo é meu).

O que podemos avançar aqui, com os elementos que já temos, para concluir esse item é isto: na relação com o pai, trata-se de estarmos sob o jugo do significante, ou seja, de algo cuja incidência pode ser depurada dessa cena. Mas se isso é o que se encontra no cerne da cena, é porque também é isso o que ela vela.

Quando Lacan diz que o “famoso” trauma ou a “famosa” cena não é senão o significante, uma diferença se faz. Essa diferença pode ser pensada com o que ele articula sobre a fantasia do “bate-se”. O trauma e a cena perdem um pouco a “fama”, e ganham a incidência de corte. Lacan depreende do *bate-se* um elemento (que ele chama o chicote) que é comparado ao significante-pivô ou ao significante da falta (falo). Esse significante, segundo ele, ao mesmo tempo em que institui a divisão do sujeito, institui uma barra no Outro.

Dito de outro modo, Lacan faz aí uma passagem. Se não é o pai, mas o significante que promove a condição do sujeito dividido, isso significa que nesse lugar não há pai algum, sendo essa passagem o que, segundo ele, institui uma barra no Outro.

Com a noção de significante, é possível não fazer coincidir aquele que detém o chicote com o pai. De acordo com Lacan, todavia, convém situá-lo no para além do pai, isto é, como significante paterno: “*aquele que, no lugar do Outro, instaura e autoriza o jogo dos significantes*” (Lacan, 1957-58: 328). Para

Lacan, “o significante é o que representa um sujeito para outro significante” (1957), e a condição do sujeito é que a cadeia significante o transmita em suas articulações, tendo sido nesse contexto que ele instituiu o pai como um significante específico.

Além desse significante paterno que Lacan chamará o Nome do Pai⁷, há o significante que, como dissemos, “*tem por efeito instituir no Outro uma coisa que modifica sua natureza*”, e que é o falo ou o significante-pivô comparado ao chicote. Dizer que o símbolo do Outro leva uma barra é marcar que o Outro também é marcado pela falta (Lacan, 1957-58: 328). A simbolização, a entrada no mundo do desejo, depende da incidência do falo como significante-pivô, ou seja, aquele que barra o Outro e também o sujeito, que nasce, então, dessa dupla “chicotada”.

Isso quer dizer que, na condição de seres humanos, estamos sujeitos ao jugo do significante. Como mostra Lacan, o que está em jogo no masoquismo presente no “bate-se”, para além do princípio do prazer, é a relação fundamental do sujeito com a cadeia significante. A fantasia aparece como uma solução porque vela, não sem revelar, a condição de existência do sujeito. Mas ela pode ganhar mais ou menos fama, mais ou menos consistência, mais ou menos pré-história.

Se considerarmos o retorno, sempre no horizonte, a uma encenação, constataremos que o destino trágico do sujeito de estar sob o jugo do significante nem sempre se apresenta em sua radicalidade em Freud. Não é simples articular que essa tragédia do sujeito depende de algo que, se por um lado vem de fora, não é de um exterior ao sujeito. É por isso que aí também não há um pai ou alguém que seja o responsável pelo que ocorre.

No próximo item, veremos que a releitura de Lacan do que ele chama os mitos de Freud permite situar o destino trágico do sujeito em relação ao pai morto, marcando com outros elementos a radicalidade da relação do pai ao Outro como lugar vazio.

⁷ Voltaremos a esse significante do Nome do Pai e ao falo como significante no capítulo dois, no qual serão mais trabalhados.

1.2 – O pai e a questão da origem da lei. Uma releitura de Lacan dos *mitos* de Freud

Pretendemos percorrer nesse subitem alguns pontos da releitura que Lacan faz, principalmente em seu Seminário *O Averso da Psicanálise* (1969-70), do que ele chama *os mitos* de Freud. De acordo com Lacan, “Édipo”, “Totem e Tabu” e “Moisés e o Monoteísmo” podem ser considerados mitos de Freud porque constituíram para ele uma forma possível de abordar o real, ou seja, de abordar o que não se inscreve, o que não tem representação.

Partindo do que Lévi-Strauss (1958) observou sobre o mito, ou seja, que ele, como todo fenômeno de linguagem, antes de ter um sentido, deve ter uma estrutura, Lacan mostra que, por intermédio do mito, podemos ter acesso a todo um rigoroso jogo estrutural que, por se dar sob um rigor em corte com o sentido, promove um dizer não dominado pelo saber.

Esse percurso aqui será feito tendo em vista a relação, situada por Lacan nesses “mitos”, do saber com a verdade. Para isso, Lacan parte da estrutura da linguagem⁸ (Lacan, 1957: 500), que é considerada feita de elementos que não têm significação em si, mas ganham valor em uma relação de um (elemento) a outro. Na retomada da psicanálise como experiência da fala, Lacan insiste que a linguagem se constitui de elementos submetidos a determinadas leis. Essas leis determinam o significante como um elemento descontínuo que reenvia incessantemente a outro significante, está à distância em relação a um referente e ganha seu valor por representar um sujeito para outro significante.

Considera-se aqui, portanto, o *saber* como uma articulação significante⁹ e a *verdade* como aquilo que “*nunca se pode dizer a não ser pela metade*” (Lacan, 1969-70: 34). Assim, o que nos interessa nesse momento é pensar que o mito encarna um *semi-dizer*. Não se trata de alcançar o que seria o enunciado da verdade, mas sim de seguir uma determinada articulação que há em cada um dos

⁸ Lacan parte da estrutura da linguagem tal como definida por Ferdinand de Saussure, introduzindo, no entanto, uma transformação no conceito de significante (1957: 500).

⁹ Lacan introduz o saber como articulação significante ao diferenciar a ordem que descobrimos na experiência da psicanálise da ordem do conhecimento ou da representação. Ele diz: “*Trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S_1 a um outro significante S_2* ” (1969-70: 28).

mitos e que funciona para *semi-dizer* a verdade, única forma possível, segundo Lacan, de acesso a ela.

Dito de outro modo, Lacan considera que, para abordar seriamente a referência freudiana, é preciso fazer intervir, “*além do assassinato (do pai) e do gozo, a dimensão da verdade*” (1969-70: 109). É nesse contexto, então, que o seguiremos em sua abordagem do que se encontra na estrutura dos mitos, ou seja, para além da história do assassinato e do gozo¹⁰, a relação da morte do pai com a introdução da questão da origem da lei e do desejo.

Na morte, está “*o ponto sensível de tudo o que se enuncia sobre aquilo com que a psicanálise lida*” (1969-70: 112), mas sob a condição de que não seja interpretada como o que libera, e sim como o que edifica a interdição, introduzindo um impossível. A passagem que Lacan introduz do mito à estrutura situa em sua complexidade o que está em questão na interdição do incesto e na transmissão da castração. Não está em jogo se “*se vai ou não trepar com a mamãe*” (Lacan, 1969-70: 104), mas sim uma determinada relação ao saber, entendido aqui como articulação significativa, sendo o pai, nessa passagem, esvaziado de consistência imaginária e tomado como um operador estrutural.

Édipo e o saber

Começemos pelo que Lacan chama atenção em relação ao Édipo. É com a preocupação de fazer com que os analistas articulem com maior rigor o que pode ser lido em Freud que ele demarca como a morte do pai deve ser tomada.

Interpretar a morte do pai como um acontecimento esperado que poderia liberar para o sujeito o acesso ao gozo, ao mesmo tempo em que lhe traz culpa, é um modo de não dar o peso devido à relação da morte do pai com a lei da castração ou com o destino trágico do sujeito. Foi assim, no entanto, que muitos pós-freudianos a interpretaram, e não sem encontrar em Freud elementos para isso.

¹⁰ Não trabalharemos nesta tese o conceito de gozo em sua complexidade. Importa marcar que o gozo remete ao prazer, mas também é o que se encontra, desde Freud, “mais além do princípio de prazer”. Lacan, aliás, indica que o prazer é uma maneira de se proteger do gozo. Nesse sentido, trata-se do gozo de que o sujeito é escravo, ou seja, aquele que o constrange a repetir incansavelmente tal ou tal comportamento. Lacan diz: “*na medida em que há busca do gozo como repetição que se produz, o que está em jogo no franqueamento freudiano – o que nos interessa como repetição, e se inscreve em uma dialética do gozo –, é propriamente aquilo que se dirige contra a vida*” (1969-70: 43).

Quando Freud aborda pela primeira vez o Complexo de Édipo, em "A Interpretação dos Sonhos" (1900), ele está interessado em marcar o papel desempenhado pelos pais na vida mental das crianças, da qual fazem parte os impulsos incestuosos. Segundo ele, *“estar apaixonado por um dos progenitores e odiar o outro é um dos constituintes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se forma naquela época e que é de tal importância no determinar os sintomas da neurose posterior”*. (1900: 276). E aí, tomado pelo drama dessa relação da criança com os pais, é levado a dizer algo que justifica a preocupação de Lacan com um *“rótulo libertário”* atribuído à psicanálise e que decorreria *“de que tudo estaria permitido”* com a morte do pai. Vejamos o que Freud diz, ao comentar um sonho de morte com o pai: *“um médico muitas vezes estará em condições de observar como a tristeza de um filho pela morte do pai não pode suprimir sua satisfação em ter finalmente alcançado a liberdade”* (Freud, 1900: 272).

Em Freud, no entanto, a trama edípica também é o modo como ele introduz a lei da castração e demarca uma impossibilidade fundadora do que é o registro do humano. Na referência a Édipo feita em “A Interpretação dos Sonhos” (1900), Freud situa a entrada no campo do desejo lançando luz sobre uma determinação da qual não é possível fugir. Ele sublinha que para além de vivermos, como Édipo Rei, na ignorância dos nossos desejos, estes trazem a marca de uma *“submissão à vontade divina”* que, ao mesmo tempo em que é o que nos constitui, só advém de sua própria busca. É na fuga de algo que Édipo acredita poder se afastar – do assassinato do pai e do desejo pela mãe – que ele o (se) realiza.

Não é à toa que Lacan nos alerta sobre essa leitura que toma a morte do pai como o que liberaria o acesso ao gozo. É intrigante que possamos encontrar, na construção de Freud, tanto um caminho que amorteça a tragédia da condição do sujeito quanto um outro que evidencie seu trágico destino. Estou tomando a interpretação que considera que a morte do pai traria a possibilidade de uma liberdade ou de um gozo, como se afastasse o sujeito de seu trágico destino de se constituir dividido, marcado pela morte como lei da castração e sem a qual o movimento desejante não se colocaria.

É no momento em que Freud confirma a descoberta dessa marca da morte pela lenda da Antiguidade clássica do Rei Édipo e pelo drama de Sófocles que traz o seu nome que a tragédia do sujeito ganha seu peso. E é nessa retomada que

Lacan, ao destacar de que morte se trata, situa nesse mito a relação do sujeito com o saber.

Ao introduzir a possibilidade de darmos à morte do pai um lugar na estrutura, ele diz que, se muitas coisas decorrem desta morte, “*até o rótulo libertário de que tudo estaria permitido*”, não é disso que se trata, residindo aí o sentido do que ele chama “*o avesso da psicanálise*”.

A ponta de lança da Psicanálise é justamente o ateísmo, mas desde que se dê a este termo um outro sentido diverso daquele de Deus está morto, sobre o qual tudo indica que longe de questionar o que está em jogo, a saber, a lei, ele antes a consolida (Lacan, 1969-70: 112).

A morte é, então, o que vem consolidar a lei. No drama de Sófocles, o que há de trágico no destino de Édipo, que leva à realização dos impulsos incestuosos, é a relação ao saber. É no Seminário intitulado o *Avesso da Psicanálise* que Lacan destaca a importância de observarmos dois pontos do drama. Primeiro, a dúvida de Édipo quanto à sua origem, que o leva, em busca de saber, a interrogar o oráculo e, conhecendo seu destino, tentar se afastar de onde acreditava ser o seu lar. Segundo, o ponto em que tem início a tragédia de Sófocles, quando mais tarde, já tendo Édipo cumprido seu destino (matar seu pai e casar com sua mãe), uma peste irrompe em Tebas e o oráculo, outra vez interrogado, responde que a peste cessará quando o assassino de Laio tiver sido expulso do país (Freud, 1900: 277). Nos dois pontos, o que se evidencia é uma determinada relação com o saber de expectativa de apreensão possível ou de uma resposta.

Mas há algo que ocorre entre esses dois pontos. Édipo, depois de assassinar o rei Laio em uma rixa, dirige-se a Tebas e resolve o enigma apresentado pela Esfinge que lhe barrava o caminho. À pergunta feita pela esfinge – o que anda com quatro pernas pela manhã, com duas pernas ao meio do dia e com três ao fim da tarde? –, ele responde “o homem”, sem se dar conta do quanto sua resposta ultrapassa seu próprio drama. Essa resposta é interrogada por Lacan: “*quem sabe o que é o homem?*”

Para avançar nessa questão, todavia, é importante nos determos no ponto em que Lacan anuncia, nesse Seminário, a introdução de algo novo relacionado ao saber.

É na via de romper com a ambigüidade da dialética hegeliana que postula, de início, que o sujeito se afirma *sabendo-se* (Lacan, 1969-70: 83) – sua

enunciação mais ingênua é a de que toda consciência *se sabe* ser consciência – que Lacan volta à experiência analítica para lembrar que, desde Freud, o recalque originário constitui um saber disjunto. Lacan, nesse momento, fala de um saber que é “sem cabeça” por se constituir a partir de algo que é recalcado desde a origem.

Ao marcar que o discurso analítico é um discurso que não pretende a solução, ele diz, como vimos, que o saber não ocupa nele um lugar colado ao conhecimento e à verdade “toda” ou como algo atingível. Trata-se antes, em suas palavras, do saber como uma relação de *razão entre significantes* (1969-70: 28).

Não se está mais, portanto, no terreno da representação, porém de uma estrutura que remete um significante não a um sentido, e sim a outro significante. É isso o que promove a diferença de que o sujeito é tributário. É em tal relação de razão entre significantes, e justamente porque se trata de um saber que não se sabe, que reside, segundo Lacan, a base do que se sabe.

Voltando à tragédia de Sófocles, podemos ver como é *saber sem saber*, e como é que isso opera. O saber no lugar da verdade se constitui como enigma, ou seja, ele toma emprestada da verdade a condição de não poder ser dito senão pela metade (Lacan, 1969-70: 34). A estrutura do saber comporta uma perda, traz um limite, uma impossibilidade imposta pelas leis da linguagem, pela estrutura significante. Acerca da especificidade do que seria a “aquisição” do saber, Lacan diz: “*a dificuldade do seu exercício é aquilo mesmo que realça a de sua aquisição*” (1972-73: 131). Ele considera uma apreensão que não repousa na troca, uma vez que o saber está no Outro:

Basta olhar para ver que por toda parte onde não os encontramos, esses saberes, tê-los feito entrar na própria pele por duras experiências, isto acaba a seco. Não se importa nem se exporta isso. Não há informação que fique, senão da medida de alguém formado no uso (1972-73:131).

Como expressa o mito, Édipo é bem esse alguém formado no uso, uma vez que sentiu na pele a informação recebida sobre seu destino. Depois da resposta de Édipo à Esfinge, os tebanos, por gratidão, fizeram-no rei e lhe deram a mão de Jocasta em casamento. E aí a procura que se instaura pelo assassino de Laio é comparada por Freud ao trabalho de uma psicanálise, por meio do qual nos encontramos com algo que supúnhamos fora de nós. Em outros termos, Freud busca no mito uma possibilidade de representar o fato de que o sujeito, por

intermédio de seu trabalho, encontra-se com os significantes que o determinam. É nesse caminho que Édipo, ao descobrir que ele próprio é o assassino de Laio – além de ser seu filho com Jocasta –, cega a si próprio e abandona seu lar.

Édipo quis ir até o fim e é justamente nisso que peca, ou seja, peca por querer saber onde teria sido conveniente jogar um véu. Segundo Melman, “*a partir do momento em que se pretende captar o próprio real, querer copular com ele é o empreendimento incestuoso por excelência*” (Melman, 2004: 152).

De acordo com Lacan, o discurso psicanalítico escancara o fato – de estrutura – de não haver possibilidade de superação disso que é nossa condição, qual seja, de sermos efeitos de um saber que “*fala por conta própria, eis aí o inconsciente*” (Lacan, 1969-70: 66).

O sujeito do inconsciente, porque não é idêntico a si mesmo, não é o sujeito do conhecimento. Como diz Lacan: “*ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco*” (1969-70: 96). Disso depreendemos que não há solução possível para esse desencontro fundamental.

Não é possível dominar o inconsciente justamente porque é o inconsciente que fala no sujeito como um saber não sabido. Por ser um saber que não se sabe, mas que tem suas próprias leis, está em ruptura com tudo o que é da ordem da cognição, o que talvez tenha levado Lacan a falar de um “saber sem cabeça” e mesmo de um “pensar com os pés”.

Em grego, Édipo significa “pés inchados”¹¹, mas *Oidipous*, do verbo *oida*¹², significa “eu sei”. Édipo, na busca de pensar com a cabeça e de não se submeter ao que seria “saber” com os pés, a partir da pista que lhe dá seu próprio nome, coloca-se em uma relação incestuosa com o saber, isto é, uma relação de apreensão ou possível captação do real.

Para Lacan, portanto, Édipo sobe ao trono não pela via da castração-sucessão, que dependeria de uma submissão ao que seria da ordem de uma impossibilidade de saber, e sim pela via da escolha, como se pudesse se furtar do que seria a tragédia própria ao humano. Como enfatiza Lacan, é da castração que

¹¹ Na *Trilogia Tebana* de Sófocles (1990: 98), temos que *oidao* = incho e *pous* = pés.

¹² No *Dicionário Grego – Português* (Porto, 1951: 262), consta que *oida* é também o verbo saber no intransitivo.

provém a sucessão, e nesse mito o destino funesto teria, então, relação com uma falsa sucessão que desconsidera a castração ou um furo no saber.

Lacan, então, mostra que não é às custas do assassinato e morte do pai que Édipo obtém o gozo da mãe. Ele o obtém por responder à Esfinge o enigma proposto. Em suas palavras, “*Édipo, ao responder-lhe, acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduz no povo*”. (Lacan, 1969-70: 113). Ele cai na armadilha da verdade, ou seja, por querer saber a verdade, que só pode ser meio-dita, ele acaba mal.

Lacan também relaciona a questão da verdade ao preço pago por uma castração, por uma morte. Se o pagamos, se submetemo-nos à castração, estamos condenados à verdade como um *semi-dizer*. E pagamos ou não pela castração segundo a posição em que nos colocamos em relação ao saber, isto é, como marcado ou não pela morte, quer dizer, como furado ou passível de ser apreendido.

Mas o aspecto trágico do mito se deve a imanência do sujeito a sua verdade, ou seja, Édipo, depois de matar o pai e casar com a mãe, quando lhe caem os olhos, não só os perde, como também se perde. Lacan pergunta: “*não é neste objeto mesmo que vemos Édipo reduzido não a sofrer a castração, mas antes a ser a própria castração?*” (Lacan, 1969-70: 114). Ele é reduzido a esse objeto produzido por efeito de um corte. O sujeito cai como objeto quando vem a verdade à tona. Dito de outro modo, o sujeito tem um lugar, representado de um significante a outro – ou seja, pontual – que depende de um velamento necessário no encadeamento significante.

Esse é o preço que pagamos na relação com o saber: não se trata de nos colocarmos em busca de uma recuperação possível, mas sim de agirmos a partir do que é perda, de nos responsabilizarmos por isso.

Com essa leitura do que seria o aspecto trágico do sujeito em sua relação com a morte do pai, o mito de Édipo mostra que o que é verdadeiramente interdito é o querer saber, pois o saber que busca se totalizar procura eliminar a impossibilidade, e isso leva ao horror da tragédia.

“Totem e Tabu” e a origem

Como vimos em Édipo, tanto a impossibilidade do saber como captação possível do real quanto a queda do sujeito são indicados pelo mito nas consequências de seu ato de cegar-se. Analisemos agora como o mito de Totem e Tabu traz outros elementos para avançarmos com relação à introdução do significativo ou com relação à origem da lei da castração.

De acordo com Lacan, veremos como, no enunciado desse mito freudiano, há a equivalência entre o pai morto e o gozo (1969-70: 116). Ele, porém, nos mostra como a apresentação que lhe é dada convida à derrisão, sendo necessária, por isso, uma leitura estrutural. Vejamos, então, como essa leitura é feita, a fim de entendermos a importância de situar de outra forma esse pai primevo todo poderoso.

Para explicar o totemismo em “Totem e Tabu” (1912-13), Freud toma como ponto de partida o fato de os homens primitivos descreverem o totem como sendo seu ancestral comum. Ele parte daí para pensar o sistema totêmico como um pacto com o pai. Nesse contexto, a religião totêmica teria surgido de um sentimento filial de culpa, em que a adoração de um substituto paterno, com toda a sua ambivalência, assumiria um lugar de destaque.

De acordo com o mito, em épocas primevas, o homem teria vivido em hordas dominadas por um pai violento e ciumento, que guardava todas as fêmeas para si próprio e expulsava os filhos à medida que cresciam. Certo dia, os irmãos, que tinham sido expulsos, retornam juntos, matam e devoram o pai, pondo fim à horda patriarcal.

Esse pai todo-poderoso, que aparentemente exercia ilimitadamente o seu desejo – representado no mito como uma vontade de gozo absoluta e irreduzível –, era um pai que precisamente situava o desejo como sua lei. E se seu assassinato parece ser, nas circunstâncias descritas, a única alternativa para o sujeito, notamos aí uma condição paradoxal: o assassinato do pai não representa o seu fim; ao contrário, é pelo assassinato que ele, como figura, reitera sua presença. O assassinato do pai é, portanto, o ato pelo qual o sujeito afirma que sua determinação está referida ao mesmo tipo de exigência de gozo que movia seu pai. Os filhos mataram seu pai porque queriam gozar como ele.

Devorando-o, identificam-se com ele, mas se, de um lado, eles o amavam e o admiravam, de outro, odiavam-no, uma vez que era visto como obstáculo ao anseio de poder e aos desejos sexuais. Com essa derrota, então, o pai morto se

tornou mais forte do que era quando vivo. Com o sentimento de culpa, o que antes era interditado pela suposta existência real do pai foi proibido pelos próprios filhos, que renunciaram ao ideal de adquirir a posição do pai para si. Teriam surgido, assim, o tabu do incesto e a injunção à exogamia, tornando possível a renúncia ao gozo uma primeira organização social.

Lacan questiona que seja pelo assassinato de um pai real que se dê a interdição ou a entrada na ordem da lei. Para ele, o pai da horda é o modo como Freud situa o real, mas isso o faz cair no aspecto imaginário, já que o pai fica em um lugar de todo-poderoso, como aquele que teria tido todas as mulheres. Desse modo, a renúncia dos filhos ao ideal de adquirir a posição do pai pode ganhar um caráter que é apenas provisório, no sentido de, no horizonte, poder existir alguém capaz de tomar o seu lugar.

Uma indicação fornecida pelo mito, segundo Fernandes, é que o pai onipotente nada mais é que um personagem “inventado” pelo sujeito, *“um lugar no qual ele deposita a relação suposta entre o acossamento e sua satisfação como realizada não nele mesmo e por ele mesmo, mas no Outro”* (Fernandes, 1997: 65). O que o pai realiza é exatamente o que o acossamento que o sujeito “experimenta” em si exige dele. O sujeito, assim como o pai, experimenta a si mesmo como exigência de gozo, com a diferença de que o pai realiza essa exigência e o sujeito não.

O sujeito por ser dividido experimenta tanto aquilo que resiste a ser assimilado à identidade que se produziria na satisfação caso ela fosse possível de ser realizada efetivamente, quanto a própria possibilidade de satisfação. A realização cabal da exigência de gozo é suportada pelo pai, e o assassinato do pai passa a ser simplesmente a manobra pela qual o sujeito afirma para si a impossibilidade de realizar a exigência de gozo no imediato (Fernandes, 1997: 65).

Como vemos, é totalmente diferente encarar o assassinato como uma “manobra” que possibilita ao filho sustentar o pai como o esconderijo do saber. Com a idéia de que se trata de uma manobra, temos a preservação de um pai imaginário e ideal. Mas é interessante que se isso, por um lado, mostra-se como ilusão, por outro, é como se também se mostrasse para o filho que não é bem isso o que faz sua condição. Não é automático que, pelo fato de haver um real (ou um irreduzível) nessa construção, o sujeito o sustente como tal, sem reduzi-lo a um imaginário. De certo modo, o imaginário também se faz sempre presente.

O que Lacan sublinha é o fato de ninguém ter se pasmado com os resultados contrários dos mitos de Édipo e de Totem e Tabu. Se no mito de Édipo, no plano manifesto, podemos pensar que o acesso ao gozo só se coloca via assassinato do pai – e aí a morte ou a lei antecede o gozo que é supostamente possível – em Totem e Tabu, a relação entre o gozo e a lei é invertida. O gozo do pai da horda é anterior à introdução da lei. O pai primevo gozava de todas as mulheres, e só depois de ser assassinado é que a interdição vale para os filhos (Lacan, 1971: 6/6/71).

Como dito, Lacan acha graça dessa idéia de um pai tão poderoso que fica imaginariamente guardado em um lugar sem barra, e introduz uma diferença ao considerar o pai real como aquele que trabalha, ou seja, como castrado, como inserido em uma cadeia de castração-sucessão.

Ao se referir ao seminário do *Ato Analítico* (1967-68), Lacan destaca que a interdição se apresenta por intermédio de um ato paradoxal.

Se é verdade que só poderia haver ato num contexto já preenchido por tudo o que advém da incidência significante, da sua entrada no mundo, não poderia haver ato no começo, nenhum ato, em todo o caso, que pudesse ser qualificado de assassinato. Aqui o mito – nos diz Lacan – não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível (1969-70: 118).

Lacan, portanto, sublinha que não poderia haver ato fora de um campo já articulado e em que a lei já tivesse seu lugar. Essa questão é o eixo da discussão sobre a origem, sobre a entrada na ordem da lei da castração. Há algo necessário que se apresenta como *já lá* antes, mas é preciso o ato que, como tal, inaugura um campo. O “já lá” se apresenta *a posteriori* com a entrada contingente de um ato.

A impossibilidade presente nos mitos, e que toda tentativa de explicação não consegue atingir, pode ser demarcada por uma leitura lógica. Dizer que há no assassinato do pai uma impossibilidade fundamental é marcar que se não há pai, não há a relação entre os irmãos antes do pai “primevo” ter sido morto, assassinado; esse assassinato não existe como tal senão depois do próprio ato. Nesse sentido, é o ato que constitui o real e é isso o que deve ser depurado de toda essa história.

Vejamos isso de outro modo. Lacan chama a atenção para o que pode mascarar isso, ao insistir que o pai real diz respeito a algo bem diverso desse pai “primevo” articulado por Freud. Segundo ele, “a *posição do pai real tal como*

Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador” (1969-70: 121). O pai real introduzido por Lacan como agente da castração é algo que justamente nos escapa e não se reduz a nenhuma imaginarização. Segundo ele, está fora de cogitação definir o pai real de uma maneira segura que não seja como “*agente da castração*” (1969-70: 121). E aí ele marca que a castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, resultando dela “*que não há causa do desejo que não seja produto dessa operação*” (1969-70: 121).

Se não há causa que não seja produto, o que se introduz é uma articulação nova que rompe com qualquer tentativa de origem. Lacan demonstra que esses mitos indicam uma equivalência entre gozo e morte, bem como estabelecem algo de irredutível que não se pode enunciar.

Isso significa que não se pode conceber uma psicologia desse pai original. Trata-se aí da referência à “*castração como princípio do significante-mestre*” (1969-70: 117). Lacan, ao considerar que o pai real é o que faz o trabalho da agência-mestra, propõe que sua função procede da natureza do ato no que este se refere à castração.

Passemos, assim, ao mito de Moisés, que também traz elementos importantes para pensarmos de que pai se trata para que haja lugar para o sujeito.

Moisés e a heterogeneidade do pai

Também nesse trabalho, um de seus últimos escritos (1937-38), Freud trata das origens da organização social humana, ao abordar o que está em jogo na relação com um pai ou no pertencimento a uma cadeia de filiação. Ele o escreve no momento em que está saindo de Viena e indo para a Inglaterra, deixando como questão o que o levava a escrevê-lo, no fim de sua vida, em um momento político tão delicado. Tão delicado não só por causa da guerra, mas também em razão dos caminhos que a psicanálise vivenciava com os “filhos” de Freud.

De acordo com Melman¹³, Freud assim o fez para tentar ultrapassar um limite colocado pelo Complexo de Édipo, que teria introduzido um corte entre o

¹³ Charles Melman, em um trabalho intitulado “Complexo de Moisés”, extraído do Seminário proferido em Sainte-Anne em 1998, posiciona-se em relação a essa questão sobre o que teria

sujeito e o objeto, mas não entre o sujeito e o ideal, já que se pode pensar a saída do Édipo pela via de uma identificação com a figura paterna. A apresentação, em Moisés e o Monoteísmo, do pai como uma alteridade radical inalcançável corrigiria essa imprecisão.

Freud diz, em um escrito cheio de irregularidades, que Moisés teria sido um príncipe egípcio que deixou o reino com a morte do faraó Akhenaton recusando o retorno do politeísmo. O monoteísmo, que teria vindo desse faraó, com seus valores de justiça, direito, ordem e liberdade, seria, então, egípcio.

Moisés, depois da morte de Akhenaton, teria levado com ele uma população de imigrantes, pela qual teria sido morto por ter desejado impor as regras de seu Deus, que não tinham mais curso no reino. Aí, esse grupo, que teria sido levado por ele para fora do Egito, teria encontrado à margem da Península do Sinai outra população semita que seguia a religião de um deus local, Yahvé, um deus dos vulcões, da guerra.

A religião hebraica teria, então, saído da fusão desses dois grupos e dessas duas correntes religiosas, e a partir dessa união uma outra figura central teria tomado o nome de Moisés para seguir a obra de seu predecessor.

Não me deterei nas minúcias dessa tese, sobre a qual há um consenso de que é extravagante do ponto de vista histórico. Apenas a recortei e resumi aqui com o intuito de abordar o que teria levado Freud a introduzir uma heterogeneidade radical no que seria uma cadeia de filiação divina. Isso porque, à diferença da lenda do nascimento dos heróis, as coisas teriam sido diferentes com Moisés. Ele era um egípcio aristocrata sobre quem a lenda foi inventada para transformá-lo em um judeu. Mas embora a suspeita de que Moisés fosse egípcio tenha sido enunciada com bastante frequência desde os tempos mais antigos, Freud nos diz que a idéia de que o homem Moisés pudesse ter sido outra coisa que não um hebreu pareceu monstruosa demais. Segundo ele, seu artigo visava apresentar novos materiais que auxiliassem no sentido de responder à questão, encarada como algo importante, da nacionalidade (ou filiação) desse grande homem.

levado Freud a se dedicar a escrever um conjunto de asserções que não têm nenhuma validação histórica.

O que destacamos nesse mito inventado por Freud é a presença de um corte irredutível entre o pai ou o ancestral morto e os filhos. Para Freud, esse ancestral é uma alteridade, mas ele só pode apoiar essa afirmação sobre um romance histórico, não como Lacan, que pôde contar com os traços de estrutura.

Segundo Melman, Freud se dedica a fazer valer essa alteridade, embora o fato de considerar o pai um estrangeiro não seja equivalente a considerá-lo Outro. Um estrangeiro tem um endereço e pode facilmente ganhar consistência reduzindo-se a uma dimensão imaginária. Mesmo assim, o que importa é que Freud dê todo peso a uma heterogeneidade radical.

Ainda segundo Melman, a tentativa de Freud consiste em responder ao que acontecia com sua obra nesse momento na Europa, à qual muitos se filiavam com o intuito de serem considerados os verdadeiros filhos, partindo da idéia de alcançar e assumir um ideal. Aos olhos de Melman, “Moisés e o Monoteísmo” é a correção trazida por Freud ao Complexo de Édipo, já que ele introduz o fato de que o sujeito é cortado não apenas de seu objeto, mas também de seu ideal.

Esse corte, aliás, teria consequências clínicas, uma vez que o fim das análises era pensado como a chegada à identificação com o analista. Se o corte se põe entre o sujeito e o seu ideal, se o Outro, mais que não falar a mesma língua, é heterogêneo, não há entendimento possível com ele, não há como saber o que ele quer.

Ao fazer referência a essa alteridade radical, Melman diz que “um adulto é aquele que aceita o fato de estrutura de que o Outro é um lugar vazio” (1998: 15). Não há nele uma figura com quem possamos reclamar a título de filiação.

Lacan sublinha, ao tocar nessa questão da filiação, que Moisés só pôde agir de uma posição radical de uma “ignorância feroz” (1969-70: 128), que em muito se difere da posição de onipotência em que se encontra o pai primevo em Totem e Tabu, levando-o a precisar o que seria o pai real. Lacan diz:

Falava a pouco de ignorância. Para ser pai, quero dizer, não só um pai real, mas um pai do real, existem certamente coisas que é preciso ignorar ferozmente. Seria preciso, de certa maneira, ignorar tudo o que não seja aquilo que tentei fixar da última vez, em meu texto, como o nível da estrutura, devendo este ser definido como da ordem dos efeitos da linguagem. Aí é que se cai, por assim dizer, sobre a verdade – podendo este *sobre a* ser substituído por um *da*. Cai-se sobre a verdade, ou seja, encarando essa referência absoluta, coisa singular, poder-se-ia dizer que aquele que se ativesse a ela – mas, naturalmente, é impossível ater-se a ela – não saberia o que está dizendo (1969-70: 127).

Lacan chama a atenção, a partir do que diz Freud, para a participação do deus Yahvé nas paixões fundamentais – o amor, o ódio e a ignorância –, porém marca a diferença entre a posição do pai – comparada à desse deus – e a do analista, que não deve ter essa paixão feroz que tanto nos surpreende quando se trata de Yahvé. Lacan considera que estaria aí o que teria atraído Freud, fazendo referência à temática do pai como uma espécie de “*nó mítico, um curto-circuito*”, ou ainda, segundo ele, “*um desacerto*” (1969-70: 128).

Nesse momento, Lacan diz que o Complexo de Édipo, considerado por ele um sonho de Freud, precisa ser interpretado. E de acordo com o que se destacou do texto de Melman, Lacan indica que pode ter se produzido na escrita de Moisés, por um efeito de deslocamento, algo que precisa ser acrescentado à interpretação do Complexo de Édipo. Em suas palavras:

O pai real, se é cabível tentar restituí-lo a partir da articulação de Freud, articula-se propriamente com o que só concerne ao pai imaginário, a saber, a interdição do gozo. Por outro lado, o que o torna essencial está ressaltado, é, a saber, essa castração que eu apontava há pouco dizendo que havia ali uma ordem de ignorância feroz, quero dizer, no lugar do pai real (1969-70: 129).

O pai real como agente da castração é algo que age de um lugar também submetido à estrutura do significante, e não de um lugar idealizado (ou não castrado), como se pode interpretar à luz da redução dos mitos de Édipo e Totem e Tabu a uma dimensão imaginária. Como Lacan destaca, a forma idealizada do pai mascara algo que uma leitura estrutural permite delimitar com precisão, ou seja, o pai “*ele é, desde a origem, castrado*” (Lacan, 1969-70: 94).

Lacan insiste sobre esse ponto, mas não é simples entender que o pai como agente é castrado e, ao mesmo tempo, necessariamente instituído como exceção em seu ato inaugural. Pela via do entendimento ou do sentido, não temos saída: o que há é um curto-circuito ou, nas palavras de Lacan, “um desacerto”.

Tomando os três dramas como mitos, ou seja, como articulações que portam um irreduzível, o que se destaca é que se trata de um encadeamento que é enigma, isto é, que não se reduz a algo que possa ser apreendido ou suposto a

alguém. O saber é uma articulação que, como vimos, não se apreende por nenhuma psicologização que tome como referência um suposto vivido. Se levamos em conta a perspectiva estrutural da linguagem, o que importa é a posição do sujeito em relação ao encadeamento que constitui o saber.

Há algo de escandaloso nisso que é introduzido pela psicanálise. Só existe a estrutura quando o sujeito é atingido por ela, e é aí mesmo que ele se constitui. Isso significa que é o significante que o lança no real, ou seja, algo de heterogêneo que inscreve um campo que, no entanto, só existe se vigorar como lugar onde o sujeito tem de se inscrever. Mas o modo como o sujeito se situa em relação ao Outro pode variar, e isso depende da posição em que se situa em relação ao saber.

Lacan sublinha que, em qualquer forma de discurso¹⁴, há uma estrutura necessária que depende da castração. Não é dado de antemão, todavia, que o sujeito assuma essa castração como sua. Nesse passo, há um abismo que se tenta estreitar cada vez que se supõe um pai a indicar a passagem. Como vimos em Édipo, é por um ato do sujeito que ele advém “onde isso era”, caindo aí como a própria castração.

Pensar o mito no lugar da verdade (ou como *semi-dizer*) é o que se coloca no discurso analítico, único discurso em que é possível ao sujeito se encontrar com o que faz sua condição, ou seja, com a dura constatação de que o Outro é um lugar sem nenhuma existência que o venha justificar. A tragédia do sujeito é essa. Não há nenhum pai responsável por ela. No mito, vê-se uma possibilidade de representar esse ponto em que o sujeito se encontra, pelo seu trabalho, com os significantes que o determinam ou com essa alteridade interna que o constitui.

O que se evidencia no discurso analítico¹⁵ com relação ao saber, segundo Lacan, é que o sujeito se encontra pontualmente com o fato de que é sabido. Mas, tratando-se de um saber que é “sem cabeça”, isso é algo que “entra na própria pele” (Lacan, 1972-73: 131), algo que é uma forma bem específica de

¹⁴ Lacan apresenta nesse Seminário *O Averso da Psicanálise* (1969-70) quatro discursos que seriam quatro formas ou posições diferentes em que o sujeito se situa em relação ao Outro. Não entraremos na especificidade dos discursos, importando por hora demarcar que, dependendo da experiência que se tem do Outro como exterioridade, o sujeito se encontra em determinado discurso.

¹⁵ Remeto o leitor ao Seminário *O Averso da Psicanálise* (1969-70: 9), em que Lacan introduz os discursos do mestre, da histórica, do universitário e do analista, e marca quatro modos específicos de atualização da estrutura ou de endereçamento ao Outro como resultado de uma maneira de abordar um irredutível. Esses discursos são mencionados aqui apenas com o intuito de articular de que modo a estrutura inclui o sujeito em sua própria operação.

“aquisição”. A articulação que aqui propomos disso com a questão do pai é esta: se no discurso da histérica, ou do neurótico, há um endereçamento do sujeito ao Outro, pelo qual interroga o valor que ele (neurótico) tem para o Outro (e aí nesse lugar pode ser colocado o pai), no discurso analítico o sujeito é que está no lugar do Outro, causado por um objeto. O que se produz aí é o significante que o constitui (S_1), mas que nesse lugar de produção não pode ser atribuído ao pai. E atribuir ou não o significante que o determina ao pai faz toda diferença. Dito de outro modo, é totalmente diferente se o sujeito toma como seu o que vem do Outro ou se fica preso a buscar satisfação com um suposto alguém colocado nesse lugar.

No Seminário “*A Relação de Objeto*” (1956-57), Lacan faz referência a uma metáfora que expressa como a estrutura não é uma realidade prévia e só tem lugar, por efeito retroativo, quando o sujeito é atingido por ela. É desse encontro com o real que o sujeito se constitui.

Desde esse Seminário, com relação ao tema do real *versus* realidade, Lacan fala da realidade por sua eficácia no sistema psíquico, a *Wirklichkeit* (1956-57: 31). Ele propõe que, no exercício da realidade analítica, quando conservamos a necessidade de falar da realidade última como se ela estivesse noutra parte que não nesse próprio exercício, desconhecemos a própria realidade em que nos deslocamos. E aí ilustra, com um exemplo sobre a energia e a usina, a confusão que é feita na prática clínica se não contamos com a estrutura da linguagem: é a máquina que está no princípio da acumulação de uma energia qualquer ou a energia já estava em estado virtual na corrente do rio? (Lacan, 1956-57: 32).

Segundo Lacan, aqueles que pensam que a energia existe antes apegam-se ao que vem antes que um funcionamento simbólico se exerça. Seria, como ele diz, uma maneira legítima de considerar a realidade, embora esta seja a maneira daqueles que fazem objeção ao que é proposto por ele. De acordo com Lacan, não é que não haja alguma coisa qualquer antes. Ele diz apenas que a energia só começa a ser levada em conta a partir do momento em que a medimos, o que só pode acontecer a partir do momento em que as usinas funcionam.

Lacan, então, compara a usina ao *isso*, que está estruturado segundo o modo de uma articulação significante. Em suas palavras, “*o isso não é uma realidade bruta, nem simplesmente o que está antes, o isso já está organizado, articulado, como é organizado, articulado, o significante*” (Lacan, 1956-57: 49 e

45). Ele marca que “*o isso é aquilo que no sujeito é suscetível, por intermédio da mensagem do Outro, de tornar-se eu*” (Lacan, 1956-57: 45).

O que interessa nessa comparação, e que faz o escândalo da posição analítica, é que partimos de algo *organizado*, mas que é *suscetível de tornar-se eu* sob a condição de passar pelo Outro. Em outras palavras, na psicanálise, a experiência não pode se reduzir à estrutura como simples dimensão de um “já dado”. Há, como vimos, a exigência do ato, que seria a atualização para cada sujeito de um impossível.

No exemplo da usina, ao dizer que “*o Espírito Santo é a entrada do significante no mundo*”, Lacan afirma: “*a usina não é construída pela operação do Espírito Santo. Mais exatamente, ela se construiu pela operação do espírito Santo*” (1956-57: 45 e 47). O escândalo é que, nesse “*se construiu*”, há a inclusão do sujeito, que se faz na operação que realiza a questão da estrutura.

Pudemos ver que as questões trazidas estão presentes desde Freud, mas é com o funcionamento simbólico instituído pela estrutura da linguagem que podemos pensar tanto o lugar do Outro (ocupado nos mitos pelo pai) quanto o lugar do sujeito. O pai (colocado nesse lugar Outro) não substitui o sujeito. Se, como vimos, há necessidade da incidência do pai real, isso não elimina uma parte que cabe ao sujeito na sua própria constituição, ou mesmo a necessidade de que ele advenha aí.

Quando Lacan diz que resulta da castração – na condição de operação real introduzida pela incidência do significante – “*não haver causa do desejo que não seja produto dessa operação*” (1969-70: 121), podemos entender que é de fundamental importância que o sujeito possa tomar o que se produziu como o que lhe causa.

E aí, lembrando o que vimos na comparação do mito de Édipo com o processo da análise, Édipo se encontra com o significante que o determina, que é o que se produz quando ele se põe em busca de desvendar o enigma. É curioso Lacan ter dito que “*talvez seja do discurso do analista que possa surgir um outro estilo de significante-mestre*” (Lacan, 1969-70: 168). O que se revela, como diz Lacan, é que aí, pontualmente, esse significante que o determina (S_1) não é atribuível a nenhum pai. Faz diferença, portanto, que o significante que determina o sujeito seja produzido e que caiba a ele assumi-lo como a marca que é a sua e pela qual responde.

É isso o que se destaca com a passagem do mito à estrutura. A morte do pai presente em todos os mitos é tomada com referência à castração, para além do assassinato e do gozo. Ela é definida por Lacan como princípio do significante-mestre, o que a esvazia de qualquer sentido. Como consequência disso, há o que cabe ao sujeito, ou seja, como vimos com Édipo, não é porque há o *isso*, que não se impõe a necessidade de o *eu* advir “*onde o isso era*”. Melhor dizendo, é só aí que há o “*isso*”. E é por esse ato que pontualmente se presentifica um esvaziamento do lugar Outro, ou seja, que se apresenta a chance de o destino do sujeito estar, de certa forma, aberto.

Bom, mas e o pai para a criança? É possível pensar que, para a criança, é da mesma relação com o pai que se trata? Lacan diz, no mesmo lugar em que situa o que permite articular, de modo verídico, o que corresponde à castração, que “*o pai é, mesmo para a criança, aquele que não sabe nada da verdade*” (Lacan, 1969-70: 122).

Consideraremos no próximo capítulo a entrada da função paterna nesse momento da formação do sujeito, a fim de avançarmos na direção de pensar a complexidade dessa função na clínica.