

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC - SP**

**RICARDO MONTEIRO GUEDES DE ALMEIDA**

**A Construção da Fantasia Fundamental como Limite à *Durcharbeitung*  
Freudiana: uma contribuição a partir de Lacan**

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**São Paulo**

**2017**

**RICARDO MONTEIRO GUEDES DE ALMEIDA**

**A Construção da Fantasia Fundamental como Limite à *Durcharbeitung*  
Freudiana: uma contribuição a partir de Lacan**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

**São Paulo**

**2017**

**RICARDO MONTEIRO GUEDES DE ALMEIDA**

**A Construção da Fantasia Fundamental como Limite à *Durcharbeitung*  
Freudiana: uma contribuição a partir de Lacan**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

Aprovado em: \_\_\_\_\_

**Banca Examinadora:**

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Data: 20/01/2017

E-mail: [ricardopsi@gmail.com](mailto:ricardopsi@gmail.com)

A237

Almeida, Ricardo Monteiro Guedes de

A construção da fantasia fundamental como limite à *Durcharbeitung* freudiana: uma contribuição a partir de Lacan / Ricardo Monteiro Guedes de Almeida. – São Paulo: [s.n.], 2017.  
253 p.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho

Tese (Doutorado em Psicologia Social) -- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, 2017.

1. *Durcharbeitung*. 2. Fantasia fundamental. 3. Construção. 4. Tempo para compreender. 5. Lacan. I. Almeida, Ricardo Monteiro Guedes de. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. III. Título.

CDD 302

***Dedico este trabalho à minha família e amigos.***

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Dra. Severina Monteiro Guedes de Almeida, pelo apoio e por garantir os meus estudos durante toda a minha vida, herança que ninguém pode tirar.

À minha amada amiga e mulher, Jamile Luz Morais, pelo companheirismo nos momentos de alegria e de tristeza.

Ao meu orientador, Prof. Doutor Raul Albino Pacheco Filho, pelas preciosas orientações e confiança.

A Conrado Ramos, por sua generosa ajuda, paciência e escuta.

À minha melhor amiga, Dra. Maria Dolores Fortes Alves, pelo exemplo de força e determinação.

Ao meu irmão, Rodrigo Monteiro Guedes de Almeida, que contribuiu como pôde para a realização deste trabalho.

À Banca Examinadora pela atenção e disposição.

**À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).**

ALMEIDA, Ricardo Monteiro Guedes de. **A construção da fantasia fundamental como limite à *Durcharbeitung* freudiana: uma contribuição a partir de Lacan.** 2017. 253 p. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

## RESUMO

O presente estudo teve como propósito pesquisar a noção de construção da fantasia fundamental em Lacan, visando uma possível articulação com o conceito freudiano de *Durcharbeitung*. Nossa questão norteadora consistiu em saber como a construção da fantasia fundamental impõe-se como um limite ao incansável trabalho de perlaboração do analisando. Partimos da tese de que a construção da fantasia fundamental sinaliza um limite para o insistente trabalho de articulação significativa, caracterizado pela *Durcharbeitung*, assim como, uma abertura para uma concepção de uma análise finita. Para desenvolver esta Tese, percorremos principalmente as obras de Jacques Lacan. Com esse fim, restringimo-nos ao momento de seu ensino referente aos anos de 1957 a 1967, período que vai do *Seminário 5: as formações do inconsciente* ao *Seminário 14: a lógica da fantasia*. Em nosso último capítulo, abordamos com base no Seminário 14, *a lógica do fantasma*, o quadrângulo de Klein e o uso que Lacan faz disso para representar o percurso de uma análise. Só então foi possível abordar a fantasia fundamental como o impasse do sujeito e o papel disso no percurso do processo analítico, mais especificamente no trabalho de *Durcharbeitung*. Defendemos, finalmente, que a fantasia fundamental, associada com o impasse do sujeito, representa, na análise, um ponto limite ao trabalho de *Durcharbeitung*. Concebemos que a fantasia fundamental se encontrava tanto no ponto de chegada do tempo para compreender como, também, no ponto de partida do momento de concluir.

**Palavras-chave:** *Durcharbeitung*, Fantasia fundamental, Construção, Tempo para compreender, Lacan.

ALMEIDA, Ricardo Monteiro Guedes de. **The construction of the fundamental fantasy as a limit to the Freudian *Durcharbeitung***: a contribution from Lacan. 2017. 253 p. Thesis (Doctorate in Social Psychology) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017

## ABSTRACT

The purpose of the present study was to investigate the notion of the construction of the fundamental fantasy in Lacan, aiming at a possible articulation with the Freudian concept of *Durcharbeitung*. Our guiding question was how the construction of the fundamental fantasy imposes itself as a limit to the tireless work of the analysand's perlaboration. We start from the notion that the construction of the fundamental fantasy indicates a limit to the persistent work of the significant articulation, characterized by the *Durcharbeitung*, as well as an opening for the notion of a finite analysis. To develop this thesis, we mainly cover the works of Jacques Lacan. With this purpose, we limited ourselves to his teachings from 1957 to 1967, a period that goes from *Seminar 5: the formations of the unconscious* to *Seminar 14: the logic of fantasy*. In our last chapter, based on Seminar 14, *the logic of fantasy*, we approached Klein's quadrangle and the way Lacan uses it to represent the route of an analysis. Only then was it possible to address the fundamental fantasy as the subject's deadlock and its role in the route of the analytic process, more specifically in the work of *Durcharbeitung*. In conclusion, we defend that the fundamental fantasy, associated with the subject's deadlock, represents in the analysis a limit point to the work of *Durcharbeitung*. We understand that the fundamental fantasy was present both at the point of arrival of the time of understanding and also at the point of departure from the moment of conclusion.

**Keywords:** *Durcharbeitung*, Fundamental fantasy, Construction, Time of understanding, Lacan

ALMEIDA, Ricardo Monteiro Guedes de. **Construction du fantasme fondamental comme une limite à la freudienne *Durcharbeitung***: une contribution de Lacan. 2017. 253 p. Thèse (Doctorat en psychologie sociale) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo 2017

## RESUME

La présente étude a eu le but d'examiner la notion de construction du fantasme fondamental chez Lacan, en vue d'une articulation possible avec la notion freudienne de *Durcharbeitung*. La question qui nous a guidé était de comprendre de quelle manière la construction du fantasme fondamental s'impose comme une limite au travail inlassable de perlaboration de l'analysant. Nous partons de la thèse selon laquelle la construction du fantasme fondamental indique une limite au travail insistant d'articulation signifiante, caractérisée par le *Durcharbeitung*, ainsi qu'une ouverture à la conception d'une analyse ayant une fin. Pour développer cette thèse, nous avons notamment navigué les œuvres de Jacques Lacan. Dans ce but, nous nous avons limité à la période de son enseignement comprise entre 1957 et 1967, une période qui va du *Séminaire 5: les formations de l'inconscient* au *Séminaire 14: la logique du fantasme*. Dans notre dernier chapitre, sur la base du *Séminaire 14, la logique du fantasme*, nous discutons le quadrangle de Klein et l'usage que Lacan en fait pour représenter le parcours d'une analyse. C'est alors seulement qu'il a été possible d'aborder le fantasme fondamental comme impasse du sujet et son rôle dans la parcours du processus d'analyse, en particulier dans le travail de *Durcharbeitung*. Nous défendons, enfin, que le fantasme fondamental, associé à l'impasse du sujet, représente dans l'analyse une limite au travail de *Durcharbeitung*. Nous concevons que le fantasme fondamental était à la fois au point d'arrivée du temps de comprendre bien qu'aussi au point de départ du moment de conclure.

**Mots-clés:** *Durcharbeitung*, Fantasme fondamental, Construction, Temps de comprendre, Lacan

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPÍTULO 1: A DURCHARBEITUNG</b> .....	24
1.1. Estudos sobre a histeria e a elaboração psíquica .....	25
1.2. O durcharbeiten, apesar e por causa da resistência .....	29
1.3. Uma fase de esforço tenaz .....	42
1.4. O durcharbeiten e o tempo para compreender .....	47
<b>CAPÍTULO 2: A FANTASIA COMO SUPORTE DO DESEJO</b> .....	58
2.1. O desejo: uma introdução .....	59
2.2. Che vuoi? A fantasia no grafo do desejo .....	70
2.3. A função da fantasia .....	88
<b>CAPÍTULO 3: A FANTASIA: UMA DEFESA FRENTE AO DESAMPARO</b> .....	96
3.1. A fantasia fundamental .....	96
3.2. A fantasia e o desamparo .....	108
3.2.1. O desamparo para além da impotência do recém-nascido .....	110
3.2.2. A situação de desamparo: o caráter traumático na vida psíquica e a angústia .....	120
3.2.3. A condição de desamparo e fantasia como defesa.....	133
<b>CAPÍTULO 4: A FANTASIA (<math>\\$ \diamond a</math>): A CONVERGÊNCIA E A DIVERGÊNCIA DE SEUS ELEMENTOS</b> .....	145
4.1. A fantasia ( $\$ \diamond a$ ) .....	145
4.1.1. O punção: zona de pulsação.....	146
4.1.2. O sujeito da cadeia significante e o sujeito na fantasia.....	149
4.1.3. Alienação e separação.....	157
4.1.4. O objeto da fantasia .....	167
<b>CAPÍTULO 5: A FANTASIA FUNDAMENTAL: UM LIMITE À DURCHARBEITUNG?</b> .....	182

5.1. O conceito de construção .....	183
5.1.1. A fantasia: da floresta à cicatriz .....	188
5.1.2. Uma criança é espancada .....	194
5.2.1. O quadrângulo de Lacan: a negação do cogito cartesiano e a alienação .....	210
5.2.2. Repetição, Acting out e passagem ao ato.....	218
5.2.3. O impasse do sujeito.....	224
5.2.4. Tempo para compreender.....	233
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>242</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho teve, como objetivo geral, abordar a noção de construção da fantasia fundamental em Lacan, visando a uma possível articulação com o conceito freudiano de *Durcharbeitung*, tão fundamental ao processo analítico. Para tanto, antes de desenvolver o objetivo em questão, faz-se necessária uma recapitulação de nosso percurso até então.

Em nossa pesquisa de mestrado, defendida em 2012, e intitulada de *A estabilização psicótica e o *sinthoma* joyciano: um nó, uma invenção*<sup>1</sup>, buscamos entender as soluções singulares que o sujeito psicótico pode apresentar frente ao próprio desencadeamento. Nessa pesquisa, constatamos que Lacan referia-se a James Joyce como um desabonado do inconsciente, ou, então, como “ex-assinante” do inconsciente, indicando que o escritor irlandês poderia ser concebido como aquele que promoveu uma abolição do simbólico em favor do sintoma.

Para Lacan, o sintoma de Joyce, singularmente, não conduzia a uma interpretação, pois não podia ser objeto de análise e, muito menos, comportava um saber inconsciente. Joyce elevou o seu sintoma “à potência da linguagem sem que, no entanto, nada dele seja analisável” (LACAN, 1975/2007, p. 163), de modo que o seu *sinthoma*, escrito com a grafia antiga, diferenciava-se das formações do inconsciente, como os sonhos e os chistes, por apresentar, tal como Laia (2001) afirma: “uma satisfação, uma dimensão avessa à representação, um gozo que não deixa de insistir para além de toda análise, de toda decifração” (LAIA, 2001, p.161). Essa passagem, por sua vez, corresponde a uma leitura de Lacan sobre Joyce extremamente fértil à clínica da psicose, mas que não implica que todo psicótico seja um desabonado do inconsciente, caso contrário, a clínica psicanalítica nada teria a oferecer. Sabemos que a psicanálise, como bem nos disse Lacan, não deve recuar diante da psicose.

---

<sup>1</sup> Dissertação de mestrado defendida no ano de 2012, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), no Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social.

Em contrapartida, nossa atual pesquisa se lança a partir do seguinte questionamento: quanto aos neuróticos “assinantes do inconsciente”, os “abonados” do inconsciente de estrutura neurótica? Quais são as alternativas para esses sujeitos, que buscam uma análise para encontrar diferentes formas de lidar com o seu sintoma? Tais interrogações influenciaram o nosso presente interesse em pesquisar sobre a clínica da neurose, mais especificamente, o trabalho realizado pelo neurótico no decorrer do tratamento psicanalítico. Se antes interessamo-nos pelas soluções que os sujeitos psicóticos apresentavam diante do desencadeamento, agora debruçamo-nos sobre as construções efetuadas pelo neurótico, dirigido pelo analista, em análise.

Curiosamente, a indicação inicial para possíveis respostas em torno dessas indagações sobre a clínica da neurose, encontrou-se em um fenômeno da psicose, abordado em nossa pesquisa anterior. Trata-se do delírio como uma das soluções psicóticas, uma forma de barreira contra aquilo que foi negado, mas insiste em retornar.

O delírio, em suma, representa uma forma de resposta possível do sujeito psicótico diante da castração do Outro, em outras palavras, é aquilo que ele edifica como barreira divisória: um modo de proteção contra o que lhe atormenta, uma barreira contra o gozo desenfreado do Outro, cujo papel, na neurose, é exercido pelo véu do Nome-do-Pai. Dessa maneira, se, na psicose, não há esse véu, um substituto é construído. Lá, onde o psicótico pode erigir o seu delírio como uma formação imaginária e significativa, o neurótico possui esse véu sobre o qual projeta a fantasia<sup>2</sup>, o que, em última instância,

---

<sup>2</sup> Certamente, aqui cabe uma observação sobre a tradução adotada para esse conceito tão caro em nossa pesquisa. Em muitos textos, podemos perceber o uso da expressão “fantasma” em lugar de “fantasia”: trata-se de uma discussão antiga que acreditamos que não se encontra próxima do seu fim. Nos textos, em francês, de Lacan, a expressão utilizada é *fantasme* e, naquelas traduções realizadas a partir do castelhano, o “fantasma” é adotado de forma mais unânime. O que se justifica, em parte, como Ari Roitman, o tradutor do livro *Percurso de Lacan: Uma introdução* (MILLER, 2002), em nota, esclarece que a expressão fantasia não foi adotada pelos tradutores desta língua por acharem que ela se encontrava impregnada pela escola psicanalítica de Melanie Klein e pela psicologia. Esse tradutor ainda comenta que o termo *fantasme* foi introduzido no vocabulário francês, já nas traduções das obras de Freud, mais especificamente para verter o termo alemão *phantasien*. Mesmo em meio a esse debate pertinente sobre a forma mais correta de tradução desse conceito psicanalítico, posicionamo-nos pelo uso do vocabulário “fantasia”. Tal escolha não parte de alguma justificativa teórica, mas simplesmente por percebermos que, nas traduções das obras de Lacan para o português, a fantasia foi adotada, tal como podemos observar nos textos publicados pelo Editor Jorge Zahar. Dessa forma, nossa tendência também será a de adotar

representa aquilo que o sujeito neurótico coloca no lugar da castração do Outro.

De certo modo, a fantasia e o delírio possuem essa função comum, ou seja, fazer frente ao Outro que, de outro jeito, seria aterrador. Essa dimensão da fantasia de tela protetora, a partir da qual o sujeito neurótico constitui a sua realidade, por conseguinte, foi o que despertou, em nós, o interesse pelo conceito da fantasia.

A fantasia foi referida por Freud (1900/1996), em *A interpretação dos sonhos*, como um “sonho diurno”. Já, em 1919, no texto *Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais* (FREUD, 1919/1996), ele apresentou a fantasia como um aspecto central da vida psíquica, na qual a clínica deveria estar orientada, e também como algo que dificilmente poderia ser pensado desarticulado da noção de construção. Essa noção, inicialmente elucidada no referido texto, ganha uma formalização mais consistente anos depois, em 1937, no artigo *Construções em Análise* (1937a/1996), mesmo período em que Freud publicou *Análise terminável e não-terminável* (1937b/1996).

Em Lacan, a fantasia fundamental é fruto de uma construção realizada pelo analisando e pelo analista. Trata-se de uma fantasia que não dá margem à interpretação, sendo marcada por uma profunda simplicidade, comparada a uma fórmula ou a um axioma, tal como Lacan afirma em seu *Seminário – Livro 14: a lógica da fantasia* (LACAN, 1966-1967, inédito). Ora, se a fantasia fundamental resulta de uma construção, ou seja, de uma decantação realizada em análise, como podemos articulá-la ao conceito freudiano *Durcharbeitung*?

Diante dessa interrogação, faz-se necessário, aqui, recorrermos à concepção de trabalho em psicanálise. Na obra de Freud, constatamos que o significativo *Arbeit* (trabalho) fez-se presente desde muito cedo, podendo ser rastreado inclusive nos textos anteriores à obra *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996). Claro que seu uso não foi unívoco. Freud o articulou em diferentes contextos, gerando, assim, expressões variadas e profundamente ricas. Elas foram traduzidas como: elaboração psíquica

---

esse termo, sem que, com isso, deixemos de considerar as escolhas feitas pelos autores e pelos tradutores que optaram por uma alternativa diferente.

(*Bearbeitung/Ausarbeitung/Aufarbeitung/psychische Verarbeitung*); trabalho do sonho (*Traurnarbeit*); trabalho de interpretação (*Deutungarbeit*); trabalho intelectual; trabalho psíquico, além de outras formas.

Nossa atenção, aqui, volta-se exclusivamente ao termo freudiano *durcharbeiten*. Esse termo, em alemão, é dividido em *durch*, traduzido como “através”, e em *Arbeit* (trabalho). Laplanche, como observamos no dicionário *Vocabulário de psicanálise* (LAPLANCHE; PONTALIS, 1996), teceu a alternativa conhecida por *perlaboração*. Lacan, por conseguinte, além de utilizar a expressão em alemão, também fazia uso de sua tradução em inglês, *working through*, assim como dos termos: elaboração, trabalho analítico e trabalho da transferência. Este foi utilizado por ele em seu escrito *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958/1998).

Em se tratando da clínica, muitas vezes, a *Durcharbeitung*, para o analisando, é discernida de uma forma muito intuitiva, quando ele questiona o desaparecimento de uma problemática anteriormente insistente, que agora se foi sem que se entenda como. Seja como for, a leitura do texto *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996) revela-se indispensável, assim como a necessidade de não esquecer a relação desses três elementos que compõem o título. Quanto a isso, Lacan não esqueceu e nos ensinou a tomar cada um desses conceitos em relação aos demais. Como veremos, a *Durcharbeitung* é o que permite buscar esses três lados e suas inter-relações, ou seja, a junção de recordação, de repetição e de elaboração. Após doze anos, Freud utiliza novamente essa expressão em sua forma verbal (*durcharbeiten*), no livro *Inibição, sintoma e ansiedade* (1926[1925]/1996).

O conceito de *Durcharbeitung* mantém uma aproximação com a elaboração psíquica, o trabalho espontâneo realizado pelo psiquismo visando à dominação das excitações. Mais íntimo da experiência analítica, a perlaboração diz respeito ao trabalho do tratamento analítico, realizado pelo analisando e dirigido pelo analista, um tipo de trabalho psíquico fomentado pelo próprio dispositivo analítico, o qual coloca o analisando a falar com base na regra da “livre” associação. Mais que isso, a *Durcharbeitung* é, segundo Freud, o trabalho que “exerce sobre os pacientes a maior influência modificadora”

(FREUD, 1914/1996, p. 115). Lacan, (1968-1969/2008) no *Seminário 16: De um Outro ao outro*, asseverou sobre a sua necessidade:

A elaboração analítica [*Durcharbeitung*] [...] Quem está num divã percebe que ela consiste em voltar o tempo todo à mesma coisa, que em todas as viradas se é levado ao mesmo troço, e isso precisa durar, para chegar [...] ao limite, ao término [...] (LACAN, 1968-69/2008, p.161, grifo nosso).

Esse movimento insistente por que tende a se chegar ao limite demonstra bem como esse trabalho, presente no cotidiano de uma análise, encontra-se afinado com a própria psicanálise como “práxis”. Diga-se, de passagem, a psicanálise, como distinguiu Lacan, em seu *Seminário - Livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, é aquela que, entre todas as “práxis”, destaca-se como a mais orientada para o núcleo do real, mas o que nos chama atenção nessa passagem do *Seminário 16* é o fato desse psicanalista defender que a elaboração analítica (*Durcharbeitung*) necessita durar, para que se chegue a algum lugar: ao limite, ao término.

Lacan nos traz uma questão de suma importância para a psicanálise: a questão do término. Assunto que preocupou Freud em um de seus últimos trabalhos, aquele considerado o seu testamento, *Análise terminável e não-terminável* (1937b/1996). O que, em nosso tema de pesquisa, exige, de nós, um comentário.

Em um período muito inicial da psicanálise, o método da associação “livre” de ideias foi adotado por Freud em substituição à hipnose. Ao encorajar os seus pacientes a dizer tudo o que lhes vinha à cabeça, o psicanalista visava à elaboração de um saber inconsciente, e, de fato, ele entendia, cada vez mais, que o efeito de uma análise era concernente a um ganho de saber, como podemos destacar nos trechos que poderiam ser entendidos como os objetivos de uma análise: preencher as lacunas da memória, tornar consciente o inconsciente etc., entretanto Freud encontrou, em sua experiência, um limite que fazia obstáculo a esse ganho de saber, pois, como o trabalho de rememoração na análise logo serviu para demonstrar, havia um ponto impossível. Existia um limite, algo correspondente ao que não se podia verbalizar. Sem se acovardar diante disso, Freud, com seu desejo de analista,

entendia que se deveria continuar avançando no objetivo de rememoração, mesmo que em direção a algo “fora do alcance” (FREUD, 1914/1996, p.168).

Essa coragem de Freud, frente ao limite do trabalho de rememoração, também pode ser encontrada em sua postura diante daquilo que ele mesmo veio a conceber como um ponto intransponível em uma análise, um limite ao dizer, comumente conhecido como rochedo da castração. Esse é o maior trauma do neurótico e o impasse inevitável no fim da análise, já que diz respeito a uma falha do saber inconsciente que nenhuma elaboração de saber seria capaz de remediar. Poderíamos ainda afirmar que esse rochedo é um ponto estrutural, sem retorno, o qual não deixaria ao analisando outra saída, senão prosseguir em sua análise de forma indefinida, sempre que for necessário ou, como Freud sugeria, a cada cinco anos. Condição à qual o próprio analista também deveria submeter-se, já que “não seria apenas a análise dos pacientes, mas sua própria análise que se transformaria de terminável em interminável” (FREUD, 1937b/1996, p. 266).

Sendo assim, o rochedo da castração não seria tão somente determinante para uma análise interminável nos termos freudianos, mas também a causa de um trabalho interminável do *durcharbeiten* em uma análise infinita, visto que não haveria ponto de chegada a ser associado com um possível fim de análise. Lacan não nega o rochedo da castração, contudo seu entendimento sobre o limite e sobre o término de análise não se detém a isso. Pelo contrário, partindo de uma concepção de análise finita ou infinita, ele propôs o fim de análise em direção a um além do rochedo da castração.

Dito isso, considerando a noção lacaniana de construção da fantasia fundamental, partiremos da tese de que essa construção, do modo como Lacan (1966-1967, inédito) concebeu-a, no *Seminário 14: a lógica da fantasia*, sinaliza um limite para o insistente trabalho de articulação significativa, caracterizado pela *Durcharbeitung*, assim como uma abertura a uma concepção de uma análise finita. Por fim, nosso problema de pesquisa converge no seguinte questionamento: de que maneira a construção da fantasia fundamental se impõe como um limite ao incansável trabalho do analisando, a *Durcharbeitung*?

A fim de discutir a questão levantada, passaremos agora à metodologia, traçando nosso percurso teórico em psicanálise. Percorreremos as obras de

Jacques Lacan. É importante destacar que nos restringiremos ao momento de seu ensino referente aos anos de 1957 a 1967, período que compreende do *Seminário 5: as formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999) ao *Seminário 14: a lógica da fantasia* (LACAN, 1966-1967). Desviaremos desse recorte teórico apenas quando julgarmos necessário, a considerar o tema pesquisado.

Quanto ao aspecto metodológico de nossa tese, houve uma exigência, dado o nosso aporte teórico, qual seja: que a metodologia adotada fosse fundamentada em uma concepção de psicanálise muito particular, aquela lacaniana que parte da ideia de que o sujeito do inconsciente, o sujeito da psicanálise, é nada menos que o sujeito da ciência. Com isso, fazemos menção a uma das frases mais surpreendentes da obra lacaniano intitulado *A ciência e a verdade*: “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (LACAN, 1966/1998, p. 873).

Certamente, tomar o sujeito da ciência como sendo o mesmo da psicanálise pode aparentar uma contradição, mas, quando consideramos que Freud, ao criar a psicanálise e, ao mesmo tempo, ao promover uma subversão do sujeito da ciência, ele o fez com base nos princípios mais científicos possíveis, “por força de sua obediência estrita, apaixonada e obstinada às exigências de rigor científico” (ELIA, 2008, p. 68), já que, ao trazer ao debate aquilo que a ciência moderna, desde Descartes e seu *cogito*, havia foracluído, a saber: o sujeito do inconsciente, Freud não abriu mão da dúvida, da certeza e do pensamento.

Justamente no que diz respeito ao pensamento, Freud e Descartes convergem, pois, para este, a certeza de si do sujeito é somente instituída quando se alcança o ponto mais extremo da dúvida, quando se duvida de tudo; enquanto que, para aquele, não é a dúvida que gera certeza, mas a certeza da dúvida, ou seja, a certeza de que existe um pensamento inconsciente em que a dúvida se apresenta. Sendo assim, o sujeito da psicanálise também é um sujeito do pensamento, porém, do pensamento inconsciente. Por fim, vemos uma situação paradoxal em que a ciência moderna, por um lado, exclui o sujeito do inconsciente e, por outro lado, gera as condições de possibilidade da

própria psicanálise. Assim, tomando o exemplo de Lima (2002), o questionamento em que nos pautamos não gira em torno de uma psicanálise que possa vir a ser incluída pela ciência, ou seja: que, na psicanálise, deve mudar? Ao invés disso, focamo-nos naquilo que a psicanálise tem a oferecer à atual noção de ciência, assim como as contribuições que ela pode oferecer ao campo de conhecimento da Psicologia Social. Como nos disse Freud (1921/1996), em *Psicologia do Grupo e Análise do Ego*, toda psicologia individual é também psicologia social. Não se pode falar de um sujeito, portanto, sem se remeter à sociedade em que ele está inserido. Nesse ponto, tocando o aspecto específico de nossa pesquisa, quando falamos da fantasia do sujeito, apontamos para algo estrutural e, portanto, trans-histórico e transindividual, a saber: o inconsciente. Askofaré (2009) afirma:

O inconsciente é estrutura, é certo, quer dizer, é lugar do Outro; mas ele é também saber, dito de outro modo, o que dessa estrutura se desenrola, se articula no discurso, no discurso do Outro. Esse Outro, do qual o inconsciente é o discurso, não se reduz aos pais; é o Outro do discurso universal que determina o inconsciente como transindividual (ASKOFARÉ, 2009, p. 169).

A descoberta fundamental freudiana de que o inconsciente é feito de pensamento, e, com Lacan, por sua vez, a ideia de um inconsciente estrutural, permite-nos, hoje, trabalhar a temática do cientificismo da psicanálise, pois não se trata de uma desrazão inconsciente, mas de uma razão inconsciente que segue uma lógica. Diante dessa lógica, o método psicanalítico se apresenta como que capaz não só de apreendê-la, mas também de conceituá-la e de transmiti-la, sempre de forma atrelada à prática clínica, ao tratamento, mas não sem a devida verificação (QUINET, 2008).

Quando nos referimos à clínica, não queremos cair no erro de limitar a pesquisa psicanalítica aos indivíduos. Não há dúvida de que a psicanálise encarrega-se disso na esfera do tratamento, contudo a compreensão que temos do ensino lacaniano, sobretudo aquele que aborda os discursos, leva-nos a crer em uma eficácia da psicanálise também no campo do social (SOLER, 2011). Não apenas na esfera do individual, a chamada psicanálise em intensão<sup>3</sup>, mas também no conjunto das coletividades, a psicanálise em

---

<sup>3</sup> Aqui não há um erro de ortografia, pois o conceito de *intensão* é um neologismo que deve ser escrito com a letra s.

extensão. Feito esse adendo, passamos agora aos capítulos desenvolvidos aqui:

No primeiro capítulo, *A Durcharbeitung*, versamos sobre o *durcharbeiten* como uma elaboração subjetiva propriamente analítica. No que tange a esse conceito, ele está profundamente ligado à transferência em análise e representa mais que simplesmente associar e dirigir ao analista os elementos necessários para que ele construa um saber. Como constatamos, trata-se de um conceito muito caro à psicanálise, embora Freud o tenha abordado em poucas passagens. Ainda assim, continua sendo essencial na prática psicanalítica. Percorremos, então, os textos em que esse conceito foi elucidado diretamente por Freud nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-95/1996), no artigo *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914/1996) e em *Inibição, sintoma e ansiedade* (1914/1996).

O segundo capítulo, *A fantasia como o suporte do desejo*, visou à relação da fantasia ( $\$ \diamond a$ ) com o desejo. Foi possível concluir que a fantasia apresenta um papel importante para o desejo, representando aquilo que lhe oferece suporte, o lugar em que o desejo aprenderá a se situar. Para entendermos melhor essa relação, foi exigido, de nós, um estudo, principalmente à luz do texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998), sobre o grafo do desejo. Apesar de sua importância, não nos focamos exclusivamente nesse texto de 1960, contido nos *Escritos* (LACAN, 1998). Já que, no *quinto seminário*, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999), e, no *sexto seminário*, *O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59/2016), o grafo do desejo também foi esboçado e erguido por Lacan. Nesses dois seminários, ele foi progressivamente elaborando o grafo para, em 1960, retornar sua esquematização no texto, sobre a subversão. Apresentamos uma proposta de leitura dessas obras com o intuito de localizar a fantasia no grafo do desejo e suas relações com os demais matemas (pulsão, fantasia, ideal do Outro etc.), porém nosso objeto principal continuou sendo a fantasia ( $\$ \diamond a$ ), como o correspondente e o suporte do desejo, pois, em função de uma determinada posição do sujeito em relação ao Outro, a fantasia permite uma fixação do desejo no objeto.

Nesse trajeto pelo grafo, algo que ficou claro é o encontro traumático do sujeito com o desejo do Outro, assunto extensamente desenvolvido por Lacan em seu *décimo seminário, A angústia* (1962-1963/2005). Desse modo, no capítulo seguinte, introduzimos, pela via do desamparo fundamental, o papel da fantasia como uma defesa nesse encontro inevitável e sempre traumático com o desejo do Outro.

No terceiro capítulo, *A fantasia: uma defesa frente ao desamparo*, primeiramente, abordamos as considerações de Lacan sobre fantasia presentes em seu *sexto Seminário, O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59/2016). Em seguida, realizamos uma leitura teórica com ênfase na hipótese lacaniana de que a fantasia é uma defesa contra o desamparo fundamental do sujeito, ou seja, uma fronteira intransponível frente à qual o sujeito confronta-se ao longo de toda a sua vida psíquica: o desamparo (*Hilflosigkeit*) fundamental, causador de angústia. Trata-se de uma noção metapsicológica cujos importantes desdobramentos teóricos, para articular os objetivos de nossa pesquisa, serão considerados. Diante disso, visamos a traçar uma articulação entre essa noção freudiana de desamparo e a concepção lacaniana de fantasia. Nessa perspectiva, concluímos que o sujeito recorre à fantasia como uma defesa diante do desamparo, resultante da opacidade do desejo do Outro, tal como Lacan argumenta em seu *sexto seminário*.

No quarto capítulo, *A fantasia ( $\$ \diamond a$ ): a convergência e a divergência de seus elementos*, abordamos as características do matema que escreve a estrutura de base da fantasia ( $\$ \diamond a$ ), cuja fórmula foi introduzida por Lacan na mesma época em que o seu grafo do desejo estava sendo construído, em 1958. Nesse sentido, focamo-nos em seus elementos constituintes, o sujeito do inconsciente ( $\$$ ) e o objeto perdido ( $a$ ), mas, sem nos esquecer da relação complexa entre eles, que Lacan descreveu como “envolvimento-desenvolvimento-conjunção-disjunção” (LACAN, 1958/1998, p. 641), e da figura algorítmica do punção ( $\diamond$ ), que se encontra no centro de sua fórmula, cuja função de borda foi amplamente explorada por Lacan no *Seminário – Livro 11, os quatro conceitos fundamentais* (1964/2008). Discutimos ainda as duas operações lógicas presentes nesse matema, alienação e separação.

Prosseguimos, considerando como essas funções essenciais, que operam no campo do Outro, são determinantes à causação do sujeito e ao desejo como “desejo do Outro”,  $d(A)$ .

Tendo isso em conta, no quinto e último capítulo intitulado de: A fantasia fundamental: um limite à *Durcharbeitung?*, seguiremos em direção ao conceito freudiano de construção. No que se refere à noção de construção em análise, promovemos um estudo sobre o texto *Construções em análise* (FREUD, 1937a/1996), considerando a leitura tradicional de que a construção é realizada pelo analista, mas também atentando ao entendimento, compartilhado por nós, de que esse é um trabalho do analisando, tal como Lacan sugere em seu *Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud*: “o fato de que o sujeito revive, rememora, no sentido intuitivo da palavra, os eventos formadores da sua existência, não é, em si mesmo, tão importante. O que conta é o que ele disso reconstrói.” (LACAN, 1953-54/1986, p. 22). Em seguida, abordamos a fantasia de *Uma criança é espancada* (FREUD, 1919/1996) com o intuito de preparar o terreno para a vertente mais fundamental da fantasia: aquela que diz respeito a uma operação restrita ao âmbito da análise e que, como nossa questão de pesquisa sugere, supostamente representa um limite essencial a *Durcharbeitung* do analisando. Desenvolvemos a construção concretizada pelo analisando, dirigida pelo analista, ou seja, a construção da fantasia fundamental que implica um trabalho de decantação até que ocorra a extração da frase (o axioma) que a sustenta. Para tanto, voltamo-nos ao “quadrângulo” de Lacan, cujas bases se encontram no Grupo de Klein, conforme apresentado em seu *Seminário Livro 14, A lógica da fantasia*, (LACAN, 1966-1967, inédito). O que exigiu de nós acompanhá-lo em seu retorno ao esquema da alienação, a sua nova articulação do *cogito* cartesiano e a distinção entre o isso (lugar onde “não penso”) e o inconsciente (lugar onde “não sou”).

## CAPÍTULO 1: A DURCHARBEITUNG

Iniciamos circunscrevendo a palavra de origem alemã, referida por Freud: *Durcharbeitung*. Salientamos quão difícil é encontrar uma tradução, na língua portuguesa, que lhe seja mais apropriada, existindo, assim, várias alternativas. Nesse sentido, houve um esforço no sentido de forjar um termo latino à expressão alemã, a saber: perlaboração. Em nossa tese, adotamos, excepcionalmente, traduções como “trabalho analítico”, mas usaremos, na maioria das vezes, a sua expressão original em alemão, seja na sua forma substantiva, *Durcharbeitung*, seja na verbal, *durcharbeiten*. Esses termos são utilizados por Freud, em sua vasta produção, de uma forma muito pontual.

Encontramos os termos supracitados, especificamente, em três de seus trabalhos: nos *Estudos sobre a Histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996); no artigo *Recordar, Repetir e Elaborar* (FREUD, 1914/1996); e em *Inibição, sintoma e ansiedade* (FREUD, 1914/1996).

Esses são os principais textos com os quais trabalharemos nesse primeiro capítulo, visando a entender por que Freud referiu-se ao termo *durcharbeiten* como uma espécie de trabalho que exerce, nos pacientes, “a maior influência modificadora” (FREUD, 1914/1996, p. 115). Trata-se de um trabalho de atravessamento que se faz sob transferência, mas que, desde já, esclarecemos que não se trata do mesmo atravessamento referente à fantasia e abordado por Lacan em seu *Seminário 11* (1964/2008). Como veremos, o primeiro é restrito ao contexto da análise, enquanto que o segundo diz respeito a um além da análise, o qual retomaremos ao longo de nossa Tese.

*Durcharbeitung*, no território freudiano, é uma noção que se destaca por demarcar sua diferença em relação às práticas psicanalíticas baseadas na sugestão e conhecidas como psicoterápicas. Ademais, por se tratar de algo inerente ao trabalho analítico, refere-se, desde que se estabeleça a transferência, a uma elaboração analítica que se faz presente ao longo de um percurso psicanalítico, estando associado ao tempo para compreender (o segundo dos três tempos lógicos de uma análise, somado ao instante de ver e ao momento de concluir).

### 1.1. Estudos sobre a histeria e a elaboração psíquica

*Estudos sobre a Histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996) foi escrito por Freud em parceria com o médico vienense Joseph Breuer. Eles acreditavam que os sofrimentos de seus pacientes eram decorrentes de memórias traumáticas sufocadas, sendo assim, elas deveriam ser trazidas à tona. Essa ênfase no trauma indica em que ponto esses autores se encontravam na teoria da histeria, ou seja, no ponto em os sintomas histéricos são decorrentes de um conflito entre dois impulsos contrários. Essa é uma das conclusões que Freud chegou após o caso da Srta. Elizabeth Von R. Aliás, a histérica já é pensada ali como sofrendo de reminiscências.

Para Breuer, a forma de trazer à luz as memórias traumáticas era a hipnose. Freud, inicialmente, utilizou-se desse método, porém logo percebeu que a hipnose não funcionava em alguns pacientes. Em 1892, ele a abandonou em favor do “método da associação livre”. No capítulo IV dos *Estudos sobre a Histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996), *A psicoterapia da histeria*, Freud disserta sobre esse novo método e, mais que isso, defende que, nele, ao contrário do que acontece na hipnose, as resistências do paciente não são dissimuladas, proporcionando-lhe uma vantagem inédita, porque ele entendia que, na resistência de seus pacientes, encontrava-se o jogo das forças psíquicas subjacente aos sintomas.

Nesse contexto, a data dos *Estudos sobre a Histeria*, 1893-1895, ganha relevância. Escrito dentro do período de 1892 a 1897, *Estudos sobre a Histeria* pode ser considerado como um dos textos em que Freud estava envolvido com a temática relacionada à descoberta da etiologia sexual da histeria. Já na Comunicação preliminar desse texto, é possível encontrar a “noção de defesa” tão cara à teoria psicanalítica. Ademais, nesse momento, a sexualidade passa a ganhar, cada vez mais, importância para Freud, sendo esse um dos motivos de sua separação em relação à Breuer.

Retomando o texto *Estudos sobre a Histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996), encontramos o relato de caso de cinco pacientes, entre os quais, destaca-se talvez o mais célebre e, quem sabe, o mais influente: o caso de Bertha Pappenheim, mais conhecida pelo pseudônimo Anna O. Ela, ao exigir a

oportunidade de falar, possibilitou a emergência do tratamento por meio da palavra, o qual passou a ser denominado de *talking cure*, cura pela fala. A cura pela fala, ou seja, o trabalho significativo frente ao impossível de simbolizar, fez surgir a posição do método psicanalítico.

Nesse texto, já encontramos o uso dos termos *Durcharbeitung* e *durcharbeiten*, embora eles não se apresentem ainda de forma substancial, ou seja, associados aos fundamentos que, posteriormente, permitiram a formalização da *Durcharbeitung* como conceito. Isso não tira, contudo, a importância dos *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996) para o nosso atual capítulo, porque, mesmo aí, já encontramos o entendimento de que o analisando realiza um certo trabalho. Isso, por sua vez, é possível observar na passagem sobre as conversões históricas, na qual Breuer utiliza a “elaboração psíquica” em termos de uma expressão decorrente de Charcot e relativa a um período de “incubação”. Conforme o exemplo apresentado por Breuer, em decorrência de um acidente ferroviário, cenas assustadoras tornam a ser vivenciadas por um sujeito, “tanto dormindo quanto acordado, e sempre com um afeto renovado de pavor” (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996, p. 233). Passado esse período de elaboração, “ocorre a conversão num fenômeno somático” (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996, p. 233).

Assim, podemos afirmar que a “elaboração psíquica” era associada, nesse texto, a um período de incubação determinante. Talvez por causa desse caráter decisivo, essa noção de elaboração foi abordada inicialmente como algo homólogo a ab-reação no tratamento hipnótico. Para entendermos isso, daremos enfoque, a seguir, ao importante caso da jovem Anna O., reconhecido pelo seu determinante papel na descoberta da função da fala no contexto da análise.

Anna O. fora uma paciente de Breuer, uma jovem mulher de 21 anos, cujo tratamento teve início em 1880. Seus sintomas surgiram no período em que cuidava de seu pai enfermo, que não conseguiu sobreviver. Um dos sintomas mais marcantes desse caso é justamente o primeiro de uma longa série de sintomas físicos, a tosse intensa. Breuer logo diagnosticou a jovem como um caso de histeria, submetendo-lhe a uma terapia baseada na escuta,

mas não qualquer escuta, já que a paciente se encontrava em um estado de hipnose.

Durante a hipnose, Anna O. recordava fantasias e sentimentos referentes ao período em que cuidara de seu pai. Curiosamente, esse relato, carregado de afeto, foi associado por Breuer ao desaparecimento dos sintomas. Por exemplo, a paralisia de braços, um de seus sintomas físicos, só desaparece após a recordação, durante o transe, de uma cena referente ao seu pai. Não por acaso, a paciente descrevia esse processo, marcado por uma intensa produção fantasmática e alucinatória, como uma “limpeza de chaminé”.

Foram muitos os exemplos relatados por Breuer nos quais os sintomas eram suprimidos após o relato de um acontecimento ou de uma fantasia, ligados à raiz dos sintomas. Consequentemente, o médico vienense concluiu que aí se encontrava a forma de curar o sintoma histérico, ou seja, um tratamento catártico em que a memória do acontecimento, responsável pelo sintoma, era recriada, não importando se ele consistia em uma fantasia ou em um incidente real, pois, com a sua reprodução verbal, ocorria o desencadeamento de uma catarse emocional, a eliminação do sintoma associado à memória do incidente originário. Os autores descreveram:

É que verificamos, a princípio com grande surpresa, que cada sintoma histérico individual desaparecia, de forma imediata e permanente, quando conseguíamos trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996, p. 42).

Em suma, nessa primeira fase da psicanálise, o que estava em foco era o momento em que o sintoma se formava. Ele consistia em um esforço persistente por reproduzir aquilo que se encontrava envolvido nesse momento determinante, ou seja, nos processos mentais. Seu objetivo era conduzir esses processos, ao longo do caminho da atividade consciente, à descarga.

Em sua *Comunicação preliminar*, datado de 1893, já encontramos um esforço de Freud e de Breuer, também graças ao caso de Anna O., no sentido de promover uma ligação causal entre os sintomas histéricos e os traumas psíquicos. No decorrer dos *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996), essa questão do trauma psíquico é retomada de uma forma mais

elaborada, associando inclusive o trauma como aquilo que “age como corpo estranho, que muito depois de sua entrada, deve continuar a ser considerado como uma agente que ainda está em ação” (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996, p. 42). Propõe-se, diante disso, que a máxima “cessando a causa cessa o efeito” fosse invertida, uma vez que o processo determinante continuava a atuar por anos a fio, seja de uma forma, seja de outra, por isso esses autores afirmam que os histéricos sofriam de reminiscências, ou seja, as manifestações sintomáticas possuíam, como fonte, uma ideia reprimida, por ser incompatível ao paciente.

O caso de Anna O. foi determinante não apenas ao método catártico de Breuer, como também às ideias posteriores de Freud. A descoberta, proporcionada por esse caso, da função da fala, foi um primeiro passo para o advento da psicanálise. Qual seria, então, o segundo? É difícil determinar, mas podemos afirmar que o reconhecimento, por parte de Freud, da ineficácia da hipnose e a proposição da associação livre como um método que não dissimula as resistências foram determinantes para o advento da psicanálise.

A resistência, logo, foi entendida por Freud como um efeito do próprio dispositivo psicanalítico e um obstáculo ao tratamento, uma força contrária a toda mudança subjetiva que surge quando se tenta acessar as representações inconscientes, tal como ele pôde constatar através do caso da Srta. Elizabeth Von R., não obstante, paradoxalmente, a elaboração do método psicanalítico só foi possível quando a resistência passou a ser reconhecida por Freud e não dissimulada. De acordo com Birman: “um dos traços geniais de Freud é o de ter tido a coragem de transformar os obstáculos com que se defrontava em questões a serem resolvidas” (BIRMAN, 1981, p. 171).

O analisando é induzido ao trabalho em decorrência de seu confronto com a resistência, pois “o elemento da ab-reação retrocedeu para segundo plano e pareceu ser substituído pelo dispêndio de trabalho que o paciente tinha de fazer por ser obrigado a superar sua censura das associações livres, de acordo com a regra fundamental da psicanálise” (FREUD, 1914/1996, p. 163). Na livre associação das ideias, o sujeito lida necessariamente com as próprias resistências, confrontando-as e sendo levado, por esse confronto e pelo próprio

método psicanalítico, a trabalhar. O sujeito já não se encontra de forma passiva, tal como acontecia no método da hipnose (BERNARDES, 2003).

No próximo tópico, discutiremos como Freud, posteriormente, vinculou a resistência com a exigência de satisfação pulsional. Nosso objetivo maior será entender como essa força contrária à análise será alvo do trabalho analítico, isto é, a *Durcharbeitung* propriamente dita, por parte do analisando.

## **1.2. O *durcharbeiten*, apesar e por causa da resistência**

Em *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996), Freud apresentou, pela primeira vez, o verbo *durcharbeiten*. Como veremos, essa expressão diz respeito a uma necessidade que se faz presente apesar e por causa dos obstáculos à rememoração. Para entendermos isso, será imprescindível uma análise dos conceitos clínicos de resistência, de atuação, de transferência, de recordação (*erinnerung*) e de repetição (*wiederholung*). Assim, antes de entrarmos no uso que Freud faz, nesse texto de 1914, do termo na forma verbal *durcharbeiten*, será necessário retomar o problema do método psicanalítico tal como foi apresentado aos psicanalistas daquela época. Dito de outro modo, seguiremos a reflexão freudiana sobre a passagem de um método baseado na hipnose e na sugestão, no qual a *Durcharbeitung* do analisando era desnecessária, e a resistência, suprimida, para uma concepção do tratamento focada no método essencial da associação livre, que impõe a necessidade da *Durcharbeitung*, apesar e por causa da resistência.

Freud começa o artigo de 1917 atualizando o seu leitor sobre as alterações que a técnica psicanalítica sofreu desde muito cedo. No tópico anterior, já comentamos sobre os efeitos determinantes que o abandono do método da hipnose trouxe para a psicanálise. Freud inicia esse texto de 1914 comentando sobre a passagem da fase da catarse de Breuer para a fase da associação livre do paciente. Ao sintetizar esses momentos e suas respectivas técnicas, destaca que a primeira fase visava a recordar e a ab-reagir com o auxílio da hipnose. O processo de recordar, até então, não era nada complexo: consistia em colocar o paciente de volta em uma situação anterior, enquanto

ele fornecia um relato dos processos mentais inconscientes ali encontrados. Esses processos inconscientes eram transformados em conscientes e os resultados dessa transformação eram acrescentados a todo o resto. Por meio da hipnose, os processos psíquicos únicos de análise foram expostos de forma esquemática, mas o recordar que ela induzia não passava de algo comparável a “um experimento realizado em laboratório” (FREUD, 1914/1996, p. 167), uma reprodução de uma situação anterior. Freud abandonou esse método, principalmente por causa da descoberta do fenômeno da resistência. Com a associação livre, o principal objetivo era descobrir aquilo que o paciente deixava de recordar. Assim, a finalidade permanecia sendo a mesma, independentemente da técnica adotada, isto é, preencher as lacunas na memória.

Essas lacunas deveriam ser preenchidas pela rememoração. Certamente, para Freud, esse era o objetivo primordial de uma análise: restabelecer o material que caiu no esquecimento por causa do recalçamento, contudo ele ainda encontrava, na resistência, um obstáculo, afinal, essa dificuldade continuava sendo um efeito do dispositivo psicanalítico. Apesar de ainda ter a rememoração como seu objetivo, nem sempre, ela era bem-sucedida quando, por exemplo, alguma lembrança não era evocada.

Essa impossibilidade de tudo lembrar serve de justificativa ao método que foi adotado e concebido, desde então, como fundamental, porque, se antes, o tratamento com a hipnose mantinha uma relação com a recordação, agora a associação livre se encontra ligada com a repetição que se manifesta na análise por meio da atuação. Nas palavras de Freud (1914/1996):

Sob a nova técnica, muito pouco, e com frequência nada resta deste deliciosamente calmo curso de acontecimentos. Há certos casos que se comportam como aqueles sob a técnica hipnótica até certo ponto e só mais tarde deixam de fazê-lo, mas outros conduzem-se diferentemente desde o início. Se nos limitarmos a este segundo tipo, a fim de salientar a diferença, podemos dizer que o paciente não recorda coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; repete-o, sem, naturalmente, saber que o está repetindo (FREUD, 1914/1996, p. 165)

Aquilo que não pode ser lembrado é repetido, em outras palavras, posto em ato. Freud percebeu que o paciente repete, na sua relação com o analista,

comportamentos e atitudes. Nisso, consiste o fenômeno da transferência na análise: atuação do paciente movida por componentes psíquicos recalcados que se atualizam, fazendo surgir, pela via do ato, aquilo que a lembrança não pode trazer à lembrança. Esses atos normalmente não são percebidos pelo analisando, por exemplo: “o paciente não diz que recorda que costumava ser desafiador e crítico em relação à autoridade dos pais; em vez disso, comporta-se dessa maneira para com o médico” (FREUD, 1914/1996, p. 165). Na análise, porém, a existência deles é marcada de forma que o sujeito se dê conta daquilo que o determina.

Vale ressaltar que, em nenhum momento da análise, o sujeito se vê livre disso que Freud denominava de “compulsão à repetição”, esta não deixa de ser uma maneira de recordar. Também é importante ressaltar o papel da resistência nessa substituição da lembrança pela ação: “Quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação (*acting out*) (repetição) substituirá o recordar, pois o recordar ideal do que foi esquecido, que ocorre na hipnose, corresponde a um estado na qual a resistência foi posta completamente de lado” (FREUD, 1914/1996, p. 166). Sendo assim, a resistência exerce um fator determinante sobre a repetição.

A compulsão à repetição (*wiederholungszwang*) não mantém uma relação estreita apenas com a resistência, pois, como Freud nos leva a entender, a transferência serve de palco onde as repetições são encenadas, e o passado do sujeito se encontra com o presente. O fenômeno da transferência é um fragmento da repetição, enquanto que este é uma transferência do passado esquecido ao analista, assim como aos demais aspectos que formam a situação atual. Certamente, quanto mais a transferência se revela hostil, mais se repete.

Nessa perspectiva, há uma conjunção entre o *Agieren*<sup>4</sup> (*acting out*) transferencial e a repetição, mas qual é a importância disso para a questão da elaboração analítica (*Durcharbeitung*)? É o que tentaremos responder ao longo de nossa leitura do texto de 1914, entretanto, antes, devemos compreender

---

<sup>4</sup> O *agieren* utilizado por Freud foi traduzido através da noção de *acting out* e diz respeito à atuação.

minimamente o conceito de transferência em Freud e sua conjunção com a repetição.

A transferência foi, desde muito cedo, pensada como um obstáculo à análise. Essa é uma questão que deve ser relativizada, porque esse “obstáculo”, aqui posto entre aspas, tal como fez Freud em várias passagens, traz consigo a possibilidade de se revelar o mistério por trás do adoecimento. A transferência (obstáculo) é um sintoma, algo que não se encontra restrito ao contexto da análise, sendo o seu mais poderoso auxiliar; ao menos, quando conseguimos adivinhá-la independentemente da situação e traduzimos o seu sentido para o sujeito (FREUD, 1905/1996).

Se, no texto *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996), o conceito de compulsão à repetição aparece, pela primeira vez, na obra de Freud e profundamente atrelada à questão da transferência, nos *Estudos sobre a Histeria* (BREUER e FREUD, [1893-1895]/1996), a questão da transferência já é pensada em termos de um tipo de repetição. Nesse panorama, a noção de transferência, que sofreu transformações ao longo do desenvolvimento da teoria freudiana, surgiu, pela primeira vez, no quarto capítulo, intitulado de *Aplicação da psicoterapia da histeria*, desse estudo de 1893-1895. Ali, a transferência é pensada em relação à perturbação que pode surgir na relação entre o médico e o paciente, devido a uma falsa relação. Por exemplo, Freud entendia que a ideia de alguém do passado do paciente, como uma representação incompatível, ligar-se-ia a uma ideia compatível com o ego, que, nesse caso, seria aquela do médico do tratamento. Consequentemente, o paciente dirigiria um afeto ao seu médico, o que só se justificaria quando esse afeto é remontado a alguém do passado do paciente. Freud exemplifica isso com base no atendimento de uma paciente que, ao fim do atendimento, desejava que o seu médico a beijasse. Após a paciente associar, em análise, sobre esse desejo, Freud conclui que, na verdade, ela desejava ser beijada por um homem de seu passado, o que retornava, em análise, acompanhado de um afeto aflitivo e incompatível com o ego da paciente. Sendo assim, nessa noção de transferência fundamentada em uma “falsa relação”, já encontramos a questão da repetição nessa reedição de um conteúdo do passado e seu deslocamento para a figura do médico.

Quanto a essa reedição e a esse deslocamento para a figura do médico, Freud, posteriormente, arrependeu-se por não ter sido capaz de analisar os múltiplos elementos transferenciais que se apresentaram no caso da Sra. Emmy Von V. e por ter agido como tal, pois, segundo ele, Dora teria transferido a sua pessoa algo referente ao Senhor K. Em função dessa negligência, ela atuou fugindo de Freud da mesma forma que anteriormente havia evitado o Sr. K, entretanto, o interesse de Freud em estabelecer uma antinomia entre o verdadeiro e o falso na transferência, que encontramos no texto *Estudos sobre a Histeria* (BREUER; FREUD, [1893-1895]/1996), foi desaparecendo nos trabalhos seguintes, chegando ao ponto de não mais encontrarmos a questão da “falsa relação” em textos futuros, como *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996).

Em *A Dinâmica da Transferência* (FREUD, 1912/1996), Freud retoma alguns aspectos da transferência trabalhados no texto *Estudos sobre a Histeria* (BREUER e FREUD, [1893-1895]/1996). Segundo esse texto de 1912, o paciente tenderia a atuar como forma de evitar a recordação de uma experiência infantil reprimida. Sendo assim, Freud aborda, nessa obra, a relação transferencial como uma resistência ao trabalho de investigação analítica. Nessa relação transferencial, encontraríamos, então, um processo defensivo do ego frente ao analista. Por que e como isso acontece? Por causa da atitude psíquica frente aos aspectos infantis reprimidos, as tendências pulsionais às quais o ego faz oposição e que se mantêm insatisfeitas, o que aconteceria por meio de uma transformação, isto é, na transferência, o analista é transformado em um representante dessas tendências pulsionais rejeitadas, em outras palavras, ele é integrado a uma das séries psíquicas já existentes no psiquismo do analisando. Assim, a transferência produz:

[...] o que se poderia descrever como um clichê estereotípico (ou diversos deles), constantemente repetido – constantemente reimpressos – no decorrer da vida da pessoa, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos a ela acessíveis permitam, e que decerto não é inteiramente incapaz de mudar, frente a experiências recentes (FREUD, 1912/1996, p. 111).

Encontramo-nos, novamente, diante da repetição, porém a distinção entre recordação e repetição só será abordada, de forma efetiva, por Freud no texto de 1914, *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996). Com base em

Lacan, podemos afirmar que a repetição descrita na passagem acima condiz com o *autômaton*, ou seja, a repetição dos significantes. Trata-se de uma das duas vertentes que Lacan (1964/2008) distinguiu no conceito fundamental de repetição, sendo a outra denominada de *tiquê*. Isso aconteceu enquanto ministrava o seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* em um momento, é válido ressaltar, marcado por uma ruptura decorrente de sua recente excomunhão da IPA.

O *autômaton* é um termo que foi tomado emprestado de Aristóteles, mas que, em Lacan, é usado para se referir à insistência dos signos, o automatismo inconsciente da cadeia de significantes no qual é marcado o retorno, essa volta insistente dos signos sob o domínio do princípio do prazer. Então, o sentido utilizado por Freud, na citação acima, de clichê estereotípico, caracteriza essa constante repetição que segue a lei do *autômaton*. Lacan indicará, em seu Seminário 11, algo que vai além dessa repetição, uma mais além do princípio do prazer que discutiremos mais a frente, sobre o título de *tiquê*, o encontro com o real.

De qualquer forma, não podemos esquecer que a transferência é pensada por Freud, no texto *A dinâmica da transferência*, como estando a serviço da resistência. Para ele, isso se apresentava como algo enigmático, já que “na análise, a transferência surge como a resistência mais poderosa ao tratamento, enquanto que, fora dela, deve ser encarada como veículo de cura e condição de sucesso” (FREUD, 1912/1996, p. 112). Sem dúvida, isso é motivo de estranhamento para qualquer um, não apenas para Freud, já que, como temos visto, a transferência, como a mola propulsora da análise, acaba por se revelar a arma mais forte da resistência à análise, porém Freud não descarta a possibilidade de as resistências geradas pela transferência serem identificadas e trabalhadas, até porque só há transferência quando ela satisfaz a resistência. Em suma, no texto *A Dinâmica da Transferência* (FREUD, 1912/1996), Freud entende a transferência como um fragmento da repetição, e esta é uma transferência do passado esquecido. Aliás, a resistência se encontra relacionada à repetição do que preside à formação do sintoma e encontra, na transferência, a sua principal arma.

Como já vimos, em *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996), Freud associa a transferência à repetição. A possibilidade de recordar é substituída quando o material inconsciente é transferido para o presente e repetido, mas sem que o sujeito diga aquilo que verdadeiramente deveria ser dito, pois, quando o analisando chega a um ponto em que a rememoração não é possível, a recordação é substituída pelo *Agieren* transferencial (repetição). Isso faz com que Freud entenda a repetição como uma resistência à análise. Na associação livre, o atuar faz resistência. Assim, a transferência é, paradoxalmente, uma resistência àquilo que a psicanálise exige no sentido da recordação e da verbalização, o que não muda o fato de que a transferência continua sendo outra forma de atualizar o passado, diferente da rememoração. Nas palavras de Lacan (1960-1961):

A presença do passado, pois, tal é a realidade da transferência. Não existe já alguma coisa que se impõe, e que nos permite uma formulação mais complexa? É uma presença um pouco mais que presença – é uma presença em ato, e como os termos alemães e franceses o indicam, uma reprodução (LACAN, 1960-1961, p. 177-176)

Encontramos aqui uma noção de tempo em que a cronologia sofre uma torção. Como indicado por Lacan (1960-1961), na citação anterior, somente a partir do aqui e do agora da transferência é que um passado se configura. Essa questão já estava posta em Freud, mais especificamente em sua análise do caso do *Homem dos Ratos*, na qual a questão do novo se apresentava a partir da relação transferencial com o analista. Como Freud comenta: “Assim, paulatinamente, nessa escola de sofrimento, o paciente logrou o sentimento de convicção que lhe faltava – embora, a uma pessoa de fora, a verdade fosse evidente quase por si mesma” (1909/1996, p. 183). Convicção sobre o quê? Sobre a existência inconsciente de seu ódio ao pai. Esse ódio ao pai, sua relação edípica, é vivenciado pelo *Homem dos Ratos* como algo novo e real graças à escola em que a transferência se configurou. Isso só se sustenta em uma compreensão da transferência que não se restringe simplesmente ao retorno do passado. É muito mais que isso, porque diz respeito a uma atualização que ocorre no presente da transferência, por meio da qual o sujeito tem a oportunidade de vivenciar o que lhe determina e, assim, produzir novas alternativas em sua relação com o Outro e com o próprio gozo.

Sendo assim, a transferência, assim como a rememoração, é uma atualização do passado. A realidade da transferência é a presença do passado, uma presença como reprodução em ato. Estamos, cada vez mais, caminhando no sentido da questão da produção do novo, da criação que aqui, no *Seminário 8*, é referido por Lacan através do termo “reprodução em ato”. Nesse sentido, podemos afirmar que existe algo de criação na transferência, ou seja, o sujeito constrói alguma coisa para a pessoa que se dirige (LACAN, 1960-1961). Essa questão do novo também foi abordada por Lacan, em seu *Seminário 11*, no que diz respeito à repetição. Como um dos conceitos fundamentais da psicanálise, a repetição possui duas dimensões, a do *autômaton* e da *tiquê*; nesta, há a produção do novo em função da repetição do encontro com o real, do encontro com o *nonsense* da fala. Nas palavras de Lacan: “A repetição demanda o novo. Ela se volta para o lúdico que faz desse novo a sua dimensão” (LACAN, 1964/2008, p. 65). Esse novo sentido possibilita ao sujeito a chance de se desvencilhar de algumas de suas repetições. Nesse encontro com o real, ele é levado a uma nova significação e a uma nova elaboração das fantasias, o que pode representar ainda uma inovação na sua forma de gozo e de relação com o Outro.

A *tiquê* se encontra ligada ao objeto *a*, esse objeto que, se por um lado, encontra-se fora da cadeia dos significantes, por outro lado, serve-lhe de motor. A cadeia gira e se repete em torno desse objeto. Na análise, isso se mostra quando o analisando, de forma vã, tenta articulá-lo, por isso fica, o tempo todo, girando em torno de algo de que não pode-se lembrar, que não pode ser encontrado. Nisso, consiste a repetição para Lacan, ou seja, algo estrutural à dinâmica das relações objetais do sujeito, visto que a repetição, paradoxalmente, não se configura em uma repetição propriamente dita, mas em um insistente fracasso em reencontrar o objeto da primeira e mítica satisfação. Sendo assim, esse conceito não pode, de forma alguma, ser confundido com a reprodução ou mesmo com a recordação. Lacan (1964/2008) indicou:

Assim, não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida. A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise, por causa da

identificação da repetição com a transferência na conceitualização dos analistas (LACAN, 1964/2008, p. 59).

A presença, em ato, do passado é uma forma de definir a *Agieren* transferencial freudiana, mas, se em Freud, encontramos a compreensão da transferência como a repetição de estereótipos inconscientes, Lacan (1964/2008), por sua vez, em seu *Seminário 11*, definiu-a como “atualização [*mise en acte*] da realidade do inconsciente” (LACAN, 1964/2008, p. 147, grifo nosso), pois Lacan não apenas concordou com a concepção freudiana de que a sexualidade era consubstancial à dimensão do inconsciente, como também se empenhou em retomar a concepção de Freud de que a realidade do inconsciente é a realidade sexual, no entanto, como isso se explica? Para tanto, devemos abarcar o desejo e o seu papel nodal, apesar de que, no próximo capítulo, retomaremos esse conceito em relação à fantasia.

Lacan (1964/2008) ressalta, em seu *Seminário 11*, que o sujeito só tem que lidar com aquilo da sexualidade que “passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante” (LACAN, 1964/2008, p. 174). Enfim, quando ele associa a questão da realidade do inconsciente com os efeitos e com as determinações da fala sobre o sujeito, ele aponta não só seu interesse pela temática da sexualidade, como também o papel determinante da dimensão do significante para a realidade sexual do inconsciente.

Diante da afirmação de que a realidade do inconsciente é sexual, devemos lembrar que Lacan (1964/2008) localiza o desejo em um ponto fundamental: em um lugar de ligação entre “a pulsação do inconsciente” e a “realidade sexual”. O desejo, como um “ponto nodal” (LACAN, 1964/2008, p. 152), mantém uma relação de dependência com o funcionamento do significante, ou seja, a demanda (a pulsação do inconsciente). Ele, o desejo, é pensado por Lacan como um resto metonímico que é produzido a partir dessa demanda e que desliza por debaixo de sua cadeia. Trata-se, na verdade, da articulação entre a necessidade e a demanda, na qual esta é incapaz de dar conta da falta. Por meio dessa impossibilidade, o desejo cai como “um elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido” (LACAN, 1964/2008, p. 152).

Somente graças ao desejo, é possível a junção entre a “instância sexual” e o “processo primário”. Isso fica comprovado na satisfação alucinatória do sonho da pequena Anna Freud, que recebeu o castigo de ir para cama, sem jantar, dando margem para um sonho que, contrariamente ao que se esperava, não foi povoado por objetos de sua necessidade alimentar, mas por objetos proibidos: “torta, morango, ovos, e outras guloseimas” (LACAN, 1964/2008, p. 153). Dessa forma, o sonho só foi possível devido à sexualização desses objetos, papel que é relegado ao desejo como “ponto nodal” que articula a sexualidade ao nível do inconsciente.

A atualização da realidade do inconsciente não deixa de ser outra forma de definir o *Agieren* transferencial. Podemos, então, contrapor a repetição (*wiederholung*) à recordação (*erinnerung*) com o intuito de entendermos como o verbo *durcharbeiten* é inserido por Freud em seu artigo *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996). Neste texto, Freud se encontra às voltas com a situação em que o analisando não consegue recordar tudo, uma vez que algo ficou recalcado e só pode ser expresso através da ação repetida. Dessa forma, a atuação e a impossibilidade de recordar são relacionadas por Freud (1914/1996) com a repetição presente na transferência.

Em um texto posterior, o limite da recordação é pensado por Freud (1920/1996) em termos de uma oportunidade: “O paciente não pode recordar a totalidade do que nela se acha recalcado, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial” (FREUD, 1920/1996, p. 29). A análise visa a marcar a existência dessa parte essencial que, normalmente, passa despercebida pelo analisando. Sendo assim, o método fundamental da psicanálise, diferentemente da hipnose, é, no fundo, caracterizado pela repetição. Em detrimento da recordação, a repetição possibilita, dentro da prática psicanalítica, a produção do novo, mas isso só é possível por causa do objeto *a* como motor e elemento excluído da cadeia dos significantes. Afinal, o que se repete é o impossível de se dizer, o impossível de recordar, porém não podemos esquecer que o objetivo da psicanálise não é a repetição. Lacan, ao entender que há uma distinção entre a repetição e a reprodução, mantém-se fiel às finalidades freudianas de cura, ou seja, substituir a repetição pela rememoração. Mediante a associação livre, a psicanálise pede por

verbalização e por rememoração, apesar de a transferência lhes fazer oposição por meio da repetição.

O objetivo da análise não é a repetição, a despeito de sua importância para ela, e a possibilidade do novo que ela oferece. No texto *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996), Freud notou que, quando os pacientes falavam de coisas esquecidas, na maioria das vezes, acrescentavam a seguinte observação: “Em verdade, sempre o soube; apenas nunca pensei nisso” (FREUD, 1914/1996, p. 164). Esses pacientes se mostravam, inclusive, desapontados em função da ausência de “coisas bastantes que possa chamar de ‘esquecidas’ – em que nunca pensou desde que aconteceram” (FREUD, 1914/1996, p. 164). A rememoração diz respeito a algo que não foi exatamente esquecido, até porque não havia necessariamente uma situação anteriormente notada. Para exemplificar isso, Freud menciona o mecanismo próprio do obsessivo em análise no qual o esquecer é limitado “principalmente à dissolução das vinculações de pensamentos, ao deixar de tirar as conclusões corretas e isolar lembranças” (FREUD, 1914/1996, p. 165).

Em contrapartida, nada disso supera a importância de certo tipo de experiência, em que a recuperação da lembrança se tornasse inviável. São aquelas que aconteceram na infância muito distante e que, na época, não foram compreendidas, para, só depois, através do conhecimento oferecido pelos sonhos, serem entendidas e interpretadas. Um grande exemplo dessa experiência é a cena traumática do *Homem dos Lobos*. Esse é um caso que abordaremos no último capítulo, justamente por representar uma reconstrução na análise, mas podemos adiantar e afirmar que ele serve para refletir sobre o encontro traumático que só pôde ser interpretado e compreendido *a posteriori*.

Mesmo no novo método, o objetivo de conduzir o paciente à rememoração não era completamente atingível, posto que se deparava com um limite. Freud entendia, assim, que esse objetivo deveria ser perseguido apesar de o novo método não ser capaz de alcançá-lo plenamente. De tal modo, nesse objetivo, o impossível de lembrar não deixa de lhe ser intrínseco. Não podemos tomá-lo por um simples desejo de Freud de tornar consciente todo e qualquer “esquecido”, de forma alguma, pois essa

impossibilidade de rememorar não se apresenta, no método da associação livre, como uma barreira a ser ultrapassada. Em lugar disso, ela deve ser entendida como algo a ser perseguido, mesmo que nunca venha a ser conquistado. Diante disso, somos tentados a associar a análise com o “tonel das Danaides”, isto é, um trabalho infindável, porque nunca encontra um resultado proveitoso, mas isso não estaria correto, principalmente com aquilo que poderíamos chamar de um término possível de uma análise. Como abordaremos no último capítulo desta tese, adotamos a leitura lacaniana de que é possível ir além do limite do rochedo da castração.

Não encontramos isso em Freud, pois ele permaneceu, até os seus últimos trabalhos, com a convicção de que se deveria continuar tentando, enfrentando, de forma insistente, a castração, que se dá no final de uma análise. Para ele, isso se tratava de um impasse a ser enfrentado por todo bom analista. Já em Lacan, não apenas a questão do impasse do sujeito estava posta, como também o *pas*se como um “dispositivo” proposto em 1967, no qual os psicanalistas têm a oportunidade de provar o ponto de finitude do percurso de uma análise, contudo nosso foco dirige-se não exatamente ao fim de análise, mas ao que possibilita isso, seu artifício, a saber: a *Durcharbeitung*. Segundo Bernardes (2003), esse artifício proposto por Freud diz respeito ao “fazer falar o não dito, recalcado, a fim de fazer a cada vez e exaustivamente, um contorno do impossível de dizer” (BERNARDES, 2003, p. 57). Essa comentadora entende que, justamente nessa dialética, a *Durcharbeitung*, na análise, encontra-se inserida, conforme observamos na seguinte passagem de Freud:

[...] o fato de dar à resistência um nome poderia não resultar em sua cessação imediata. Deve-se dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência com a qual acabou de se familiarizar, para elaborá-la, para superá-la, pela continuação, em desafio a ela, do trabalho analítico segundo a regra fundamental da análise (FREUD, 1914/1996, p. 170).

É necessário tempo. Não se pode fazer nada, senão esperar e deixar as coisas seguirem o seu curso dentro do tempo que for necessário para que o analisando, com relação à resistência, possa “elaborá-la”, ou, como encontramos em algumas traduções, “perlaborá-la”. Não basta o analista comunicar ao analisando a sua descoberta para que uma mudança seja

efetivada, uma mudança em seu estado psíquico. Sem a elaboração do analisando, isso nunca ocorrerá. Aqui, a diferença entre ouvir algo e experimentar algo, mais que nunca, torna-se evidente.

Freud, logo em seguida à passagem aqui citada, afirma que a “elaboração” das resistências não é uma tarefa fácil e exige, do analista, muita paciência, o que não muda o fato de que dela provêm as maiores mudanças no sujeito. A elaboração da resistência é um trabalho contínuo do analisando, conseqüentemente, não se admite que, um dia, toda resistência possa ser suprimida. Por conseguinte, a *Durcharbeitung* é um conceito no tocante ao trabalho efetuado pelo analisando sobre as próprias resistências. Após a interpretação destas por parte do analista, faz-se necessário tempo e paciência para que o analisando tente enfrentar e superar as próprias resistências em um verdadeiro trabalho psíquico, propiciando a possibilidade de recordação de uma memória outrora inconsciente. O sujeito pode, então, recordar as lembranças recalçadas, assim como furar a atuação (*acting out*) (repetição). Em relação a este ponto, a *Durcharbeitung* demonstra ser um trabalho por meio do qual o sujeito poderia libertar-se de seus próprios mecanismos de repetição e, assim, encontrar novas formas de se relacionar com o Outro e com o próprio gozo.

Não podemos confundir a *Durcharbeitung* com uma simples aceitação intelectual das resistências, já que ela se aproxima mais de uma convicção baseada na apropriação subjetiva do conteúdo de uma análise, ou melhor, estabelecida pela experiência vivida no campo transferencial. O verbo *durcharbeiten*, introduzido por Freud em seu texto de 1914, de fato, diz respeito a um trabalho exaustivo por causa das resistências e que continua insistindo apesar delas. Isso quer dizer que o trabalho de *Durcharbeitung* deva ser considerado infinito? A presente tese visa a abordar essa questão e a defender a construção da fantasia como limite a esse trabalho insistente. No próximo tópico, discutiremos, a partir do texto *Inibição, sintoma e ansiedade* (FREUD, 1926/1996), a *Durcharbeitung* em relação à exigência pulsional.

### 1.3. Uma fase de esforço tenaz

No tópico anterior, a resistência foi abordada como aquilo que se trata de “elaborar”. Agora, discutiremos os tipos de resistências e as distinções entre elas com o intuito de, assim como Freud o fez em *Inibição, sintoma e ansiedade* (1926 [1925]/1996), apreender melhor o fator dinâmico que torna a *Durcharbeitung* necessária e compreensível.

Esse texto de 1926 corresponde a uma época em que o ensino freudiano já se encontra no âmbito de sua segunda tópica. Freud retoma ali a questão da resistência que, como já discutimos aqui, foi abordada muito precocemente, podendo inclusive ser rastreada na origem do método psicanalítico. Trata-se de um fenômeno restrito ao tratamento, uma problemática que não ficou restrita ao início da obra freudiana. Para Lacan, a resistência não é um conceito fundamental da psicanálise. No *Seminário 11* (1964/2008), ele deixa claro que o inconsciente não resiste tanto quanto repete. Então, em lugar de aproximar-se muito do inconsciente como resistência, ele o vê mais como repetição, já que é por meio dela que a constituição do campo do inconsciente tira a sua garantia.

De toda maneira, no momento, estamos debatendo a resistência em Freud e o papel disso ao conceito de *Durcharbeitung*. Por essa razão, é mister observarmos que, em seu escrito *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), o inconsciente não caracterizava nenhuma forma de resistência no desenrolar do tratamento. Esse é um dado importante para a nossa leitura de *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926 [1925]/1996), porque já marca a resistência como proveniente do eu.

Essa delimitação da resistência só foi possível graças às torções teóricas proporcionadas após o texto de 1920. Quais foram elas? Em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), o conceito de pulsão de morte foi formulado, e uma série de reviravoltas teóricas teve início, marcando profundamente a psicanálise. A repetição não ficou de fora dessas mudanças, pois, se em 1914, os conceitos de repetição e transferência se encontravam no texto *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1996), unidos de forma indissociável, a partir de 1920, a manifestação clínica da repetição é retomada

por Freud e passa a receber um caráter pulsional. Trata-se de uma repetição que nunca foi prazerosa, uma repetição da vivência de dor, de experiências do passado que nunca trouxeram satisfação prazerosa, mas que curiosamente não deixa de ser um polo de atração. Valendo-se da análise dos sonhos traumáticos e da repetição do *for-da*, Freud (1920/1996) conclui que o sujeito repete, de forma inconsciente e insistente, o que lhe traz dor e sofrimento.

Estamos falando de uma compulsão à repetição que, após o texto de 1920, ganha uma dicotomia, já que temos, de um lado, uma repetição governada pelo princípio do prazer e, de outro lado, uma repetição centrada naquilo que nunca foi prazeroso. Isso é uma consequência de um dos pontos centrais desse texto: no questionamento sobre o princípio do prazer, que, até então, era mensurado com base na quantidade de excitação. Essa perspectiva quantitativa não se mostrava suficiente para dar conta de algumas questões, tal como as repetições centradas na força do traumático, exigindo de Freud a postulação de novos conceitos e mudanças teóricas. A pulsão de morte é o que marca essa virada teórica, com sua tendência de reconduzir o ser vivo ao estado inorgânico, o chamado retorno ao inanimado. Dessa pulsão, a repetição tira a sua força propulsora, a pulsão de morte rege a repetição, esta que é a única saída encontrada pelo essencial do material recalado. Ademais, a repetição deixa de ser algo restrito ao campo transferencial. Para além dos limites da análise, a repetição, com seu caráter pulsional é, então, entendida como algo inerente à condição humana, presente na vida de todos.

Se a repetição é o funcionamento normal da pulsão de morte, então fica fácil imaginar que ela não mais se encontra presa à resistência. A repetição como a única saída do material recalado e portadora de um caráter pulsional nos faz perceber que o material inconsciente não resiste, em lugar disso, ele insiste na tarefa de fazer o recalado aparecer. Consequentemente, a resistência não é ligada à repetição, mas ao “eu” que, por ser regido pelo princípio do prazer, nada quer saber sobre o recalado, caso contrário, isso lhe traria desprazer.

Assim, em 1920, a compulsão à repetição deixa de ser pensada como resistência, enquanto que esta passa a ser referida ao “eu”. Anos mais tarde, Freud mantém a resistência do “eu” e acrescenta a existência de mais quatro

tipos de resistências espalhadas pelas instâncias psíquicas. Das cinco, três encontram a sua fonte no “eu” e são diferentes entre si, em sua natureza dinâmica. São elas: o recalçamento, uma manifestação clínica do sujeito que visa à proteção daquilo que causaria sofrimento se emergisse na consciência, por exemplo: impulsos, recordações e sentimentos; a resistência de transferência que atua contra impulsos infantis que podem emergir em relação à pessoa do analista; o benefício secundário da doença. A resistência do supereu (reação terapêutica negativa) encontra-se enraizada no sentimento inconsciente de culpa do sujeito e na sua necessidade de punição. Em matéria de discernimento e de abordagem, é a resistência mais difícil para o analista por causa dos sentimentos de culpa que exigem punição. Deixamos, por último, a resistência do “isso” (compulsão à repetição), não apenas por causa do entendimento freudiano de que “depois de a resistência do eu ter sido removida, o poder da compulsão à repetição [...] ainda tenha de ser superado” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 155), mas, principalmente, porque a resistência do “isso” é aquela que torna necessária a *Durcharbeitung*. Ela é considerada por Freud como uma resistência de ordem pulsional que atua contra as mudanças. Na passagem de *Inibições, sintomas e ansiedade* (FREUD, 1926 [1925]/1996), em que se discute o abandono das resistências por parte do “eu”, Freud retoma o verbo *durcharbeiten*. Em suas palavras:

[...], pois, verificamos que mesmo após o eu haver resolvido abandonar suas resistências ele ainda tem dificuldades em desfazer as repressões; e denominamos o período de ardoroso esforço que se segue, depois de sua louvável decisão, de fase de ‘elaboração’ (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 155).

Nesse contexto, a *Durcharbeitung* é compreendida, em 1926, em termos de um enfrentamento da compulsão à repetição. Ao tentar furá-la, o sujeito poderá encontrar a possibilidade de construir novos caminhos pulsionais e de se libertar do jugo da pulsão de morte.

Anos mais tarde, no texto *Análise terminável e não-terminável* (FREUD, 1937b/1996), a resistência do “isso” (compulsão à repetição) é retomada no sentido de inércia psíquica:

Em outro grupo de casos, ficamos surpreendidos por uma atitude de nossos pacientes que só pode ser atribuída a um esgotamento da plasticidade, da capacidade de modificação e desenvolvimento ulterior, que comumente esperaríamos encontrar. É verdade que

estamos preparados para encontrar na análise uma certa quantidade de inércia psíquica. Quando o trabalho da análise descerrou novos caminhos para um impulso instintual, quase invariavelmente observamos que o impulso não ingressa neles sem uma hesitação acentuada. Chamamos esse comportamento, talvez não muito corretamente, de 'resistência do id'. Com os pacientes que tenho em mente, porém, todos os processos mentais, relacionamentos e distribuições de força são imutáveis, fixos e rígidos (FREUD, 1937b/1996, p. 258)

A inércia psíquica é um dos elementos que dificultam o trabalho da análise. Ela se encontra em todas as fases da cura do paciente e se caracteriza pela falta de mobilidade da libido que se recusa a abandonar suas fixações. Trata-se de uma manifestação da pulsão de morte, assim como esta também se manifesta como compulsão à repetição. Assim, a inércia se encontra vinculada à pulsão de morte e só pode ser explicada através dela. A inércia, que se encontra sempre pronta a se contentar com uma solução incompleta, é aquilo que Lacan denominou de gozo. Ao lutarmos contra ela, a possibilidade de mudança subjetiva se faz presente, uma mudança no que diz respeito à regulação de dor e de prazer, entretanto isso não quer dizer que, algum dia, será possível alcançar um controle completo sobre o gozo. Pensar diferente disso é admitir como plausível o saber completo.

Então, o aspecto pulsional, que, no texto de 1926, encontrava-se relacionado à resistência do "isso" e que não pode ser confundido com algo que tem relação exclusivamente à articulação significante, no texto de 1937, sobre os limites do término de uma análise, é valorizado de tal forma, que o fator quantitativo na neurose se encontra no cerne da discussão sobre o tratamento psicanalítico e sobre a possibilidade de êxito. A questão da inércia psíquica vem para demonstrar justamente isso.

As forças pulsionais marcam o fim de uma concepção de análise restrita à decifração das formações do inconsciente, afinal, nem tudo é da ordem do deciframento. Um grande exemplo disso que nos interessa profundamente, em nossa tese, é a fantasia. Segundo Pommier (1990), a fantasia não pertence à mesma natureza do saber inconsciente. Ela não é literal, conseqüentemente, não pode ser decifrada como um sonho. Este, como sabemos, pode ser lido como um rébus: "Não se desmonta como um caligrama. Pelo contrário, se constrói no sentido em que seu valor de verdade deve ser autenticado pelo

analista, sem qualquer equívoco que permaneça a seu respeito.” (POMMIER, 1990, p. 81). A questão da construção da fantasia nos interessa em nossa tese, mas será reservada para o capítulo posterior, aqui, voltamo-nos apenas para esse caráter indecifrável da fantasia como exemplo de que há duas vertentes do inconsciente em jogo na experiência analítica, uma do sentido a ser decifrado e outra do gozo a ser localizado e reduzido.

Em suma, na transferência, foi identificada a presença de algo que não pode ser decifrado como as formações inconscientes e que se apresenta como um fator quantitativo, por exemplo, a inércia psíquica (o gozo) é, na verdade, um fator não significativo e que diz respeito às forças pulsionais. Dentro deste contexto, em que o ensino de Freud, ainda sobre os efeitos das mudanças que aconteceram após os anos vinte, a *Durcharbeitung* é concebida como que articulada a um fator quantitativo (BERNARDES, 2003), uma fase de esforço tenaz que se faz necessária, devido ao fator não significativo presente na transferência.

Quais são as consequências da articulação da *Durcharbeitung* com o fator quantitativo? Para esclarecer isso, é importante lembrar o que foi dito sobre a advertência de Freud aos médicos iniciantes na prática psicanalítica, ou seja, não adianta simplesmente nomear a resistência sem antes dar tempo ao analisando para elaborá-la. Esse é um entendimento que se manteve em Freud, mesmo em seus trabalhos mais derradeiros, logo, no texto *Análise terminável e não-terminável* (FREUD, 1937b/1996), ele adverte aos seus leitores que não adianta antecipar conflitos possíveis, uma vez que a simples comunicação verbal não induz a resultados. Estamos falando da ambição de alguns psicanalistas da época de Freud os quais acreditavam na possibilidade de evitar, por meio de instrumentos transferenciais, conflitos ainda inexistentes através do tratamento profilático. Freud rejeita essa ambição juntamente à ideia de que, no falar aos pacientes sobre as possibilidades de conflitos futuros, a informação teria o poder de ativá-los. O paciente pode até escutar a mensagem, mas isso não provocará a reação desejada, sobretudo uma alteração. O que acontece é um ganho de conhecimento, nada mais. Freud compara isso à situação em que as pessoas, ao lerem trabalhos psicanalíticos, só se atentam às passagens relacionadas aos conflitos ativos no presente,

contudo permanecem indiferente a todo o resto do texto e a tudo aquilo que ele pode representar para a sua vida, portanto o saber simplesmente entregue pelo analista, de nada, tem valor, pelo menos, no que diz respeito às mudanças. Somente aquele saber construído pelo analisando, ou seja, decorrente do esforço tenaz e ligado ao fator quantitativo, que aqui relacionamos com a *Durcharbeitung*, é que teria algum efeito de transformação subjetiva.

#### **1.4. O *durcharbeiten* e o tempo para compreender**

Neste último tópico do capítulo, discutiremos a dimensão temporal do tratamento analítico com o intuito de abordarmos a relação entre o *durcharbeiten* e o segundo tempo lógico da análise, denominado por Lacan (1953-54/1986) de tempo para compreender.

Certamente, a análise demanda um tempo, principalmente pelo fato de que oferecer um saber ao analisando não é suficiente para que alguma mudança aconteça. O tempo de travessia de uma análise é imprevisível. Ele não pode, em hipótese alguma, ser determinado pelo analista, porém isso, em nada, explica a estrutura da temporalidade do tratamento analítico. Para tanto, será necessário compreendermos minimamente a temporalidade do inconsciente.

Não encontramos um texto de Freud que fale especificamente sobre o tempo, o que não diminui a importância dessa questão para a psicanálise. Podemos encontrá-lo em várias passagens, ao longo de toda a sua obra, inclusive nos últimos textos. Um grande exemplo disso é a maneira como o conceito fundamental do inconsciente fora apresentado, em seus escritos, como atemporal. Em seu artigo de 1915, *O inconsciente*, essa questão da atemporalidade do inconsciente é posta em relação aos seus processos:

Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs.* (FREUD, 1915/1996, p. 192, grifo do autor)

Diante disso, vemos que a temporalidade do inconsciente não é a mesma com que estamos familiarizados, ou seja, aquela que segue uma linha

de tempo na qual um acontecimento, em um fluxo encadeado de eventos, deve necessariamente se apresentar como posterior àquilo que lhe causa. O inconsciente é estruturado como uma linguagem, conseqüentemente, aquilo que sustenta seu tempo obedece ao funcionamento do significante.

O conceito de *Nachträglichkeit* de Freud, a retroação ou a ação *ex post facto*, serve muito bem para entendermos a temporalidade inconsciente. Esse conceito indica que um primeiro evento acontece em determinado ponto da estrutura temporal, mas não recebe significação alguma, podendo até passar despercebido pelo sujeito. Somente depois, quando o segundo evento ocorre, o primeiro poderá ganhar uma significação de um trauma. Seguindo essa lógica, o momento da cena do abuso, permanece em suspenso, podendo representar ao sujeito qualquer outra coisa, menos o assédio. Assim, afirmamos que, para o sujeito, o primeiro momento não aconteceu, não existiu, pelo menos até o segundo, quando ele, de fato, passa a existir, configurando, assim, este paradoxo em que o segundo engendra o primeiro.

Nessa perspectiva, a temporalidade do inconsciente exige dois momentos em que o primeiro é causado, em sua significação, pelo segundo. Em função desse efeito da retroação temporal, que, conforme o ensino de Lacan, deve receber um valor central na psicanálise, a lembrança infantil sofre uma re-significação. Essa característica também é fundamental para entendermos a cisão do sujeito em relação ao Outro, tal como descrito na passagem que segue:

O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador (LACAN, 1964/2008, p. 28).

Podemos falar aqui de um encontro, porque não deixa de ser uma das formas de entender esses dois momentos, que, na verdade, são simultâneos: o primeiro, em que o sujeito é contado, e o segundo, em que ele se reconhece como contador. Trata-se da cisão de alguém, por exemplo, de uma criança que tem que se haver com o Outro que a conta de diferentes formas, seja no sentido de contar uma história, ou no sentido de uma contabilidade daquilo que

se ganha ou se perde. Independente do sentido, ela está presa a isso e só lhe resta agir com base no que lhe é apresentado pela ordem simbólica. O exemplo curioso, proferido por Lacan, da criança que se inclui na contabilidade de irmãos, “Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu” (LACAN, 1964/2008, p. 28), demonstra a reprodução de um discurso de Outro, talvez aquilo que ela ouviu de seus pais. Nesse exemplo, fica clara a cisão da criança diante da tarefa de simultaneamente, por um lado, contar-se como mais uma do grupo de irmãos e, por outro lado, reconhece-se como aquela que conta. Somente, *a posteriori*, no segundo momento, descrito por Lacan (1964/2008), é que o encontro da criança com o Outro que lhe conta poderá receber uma significação, que permite ao sujeito “se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador” (LACAN, 1964/2008, p. 28).

Essa digressão sobre a estrutura temporal nos permite lidar melhor com outra forma de inteligibilidade frente aos relatos dos pacientes. Freud (1895-1950/1996) chegou a essa conclusão ainda cedo, quando pôde perceber, na etiologia das neuroses, principalmente nos casos de histeria, que os sintomas decorrentes de um trauma exigiam duas cenas, a primeira ganhava sentido somente *a posteriori*, com o advento da segunda. Em 1895, *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895-1950/1996), Freud já trabalhava com base nessa lógica temporal do *a posteriori*. Segundo esse texto, o acontecimento infantil só recebia um sentido traumático após a puberdade, ou seja, em função de um acontecimento posterior. Só que, para chegar à cena traumática, um caminho complexo e tortuoso demonstrava uma lacuna, ao invés de continuidade.

Para Freud (1896/1996), o sintoma histérico não é causado por uma única experiência real, ou, poderíamos dizer, por um único elemento da cadeia. A partir de um, estendem-se muitos outros que se associam de forma complexa e retroativa, formando ramos de uma “árvore genealógica”<sup>5</sup> (FREUD, 1896/1996), em que, inclusive, é admissível o casamento de membros da mesma família, não se resumido apenas a isso. Freud fala ainda de “árvores”

---

<sup>5</sup> Como forma para conceber a causalidade, Freud recorre a uma “árvore genealógica” cujos ramos, com suas interligações, melhor acolhem as cadeias de associações, possibilitando, inclusive, “a cada nova experiência, duas ou mais experiências anteriores entrando em operação como lembranças.” (FREUD, 1896/1996, p. 194).

(no plural) que se interpenetram. Em meio a essas complexas associações, torna-se incongruente tomar a causalidade dos pacientes em termos de uma sequência cronológica, portanto devidamente encadeada. Há lacunas que se evidenciam em suas associações, derrubando qualquer lógica simples, tal como é demonstrado por Freud na seguinte passagem, sobre os histéricos e sobre seus sintomas “estranhamente” ligados a causas precipitantes atuais:

[...] entram em ação as antigas experiências sob a forma de lembranças inconscientes. É como se a dificuldade de se desfazerem de uma impressão atual, a impossibilidade de transformá-la numa lembrança inofensiva, estivesse ligada precisamente ao caráter do inconsciente psíquico (FREUD, 1896/1996, p. 213).

Entre a causa e o efeito, há lacuna, há hiância<sup>6</sup>, que se evidencia pela complexidade das “árvores genealógicas”, o que nos remete àquilo que muito posteriormente Lacan defendeu: “só existe causa para o que manca” (LACAN, 1964/2008, p. 29).

Algo não anda bem em função dessa descontinuidade, o que, para Lacan, não era um problema que deveríamos tentar solucionar. Ele não esqueceu, ao contrário de seus contemporâneos psicanalistas, do ensino freudiano de que o caminho do inconsciente deve ser procurado nas lacunas das manifestações conscientes (parapraxias, chistes e sonhos). Essa indicação de Freud é encontrada em seu artigo *O inconsciente* (FREUD, 1915/1996) e, por causa dela, não nos surpreendemos quando Lacan (1964/2008) afirma: “Muito bem, o inconsciente freudiano, é nesse ponto que eu tento fazer vocês visarem por aproximação que se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (LACAN, 1964/2008, p. 29).

Lacan, em seu retorno a Freud e por meio de uma apreensão da linguística saussureana, abordou essa falta de continuidade em termos de uma

---

<sup>6</sup> De acordo com Lacan, a *hiância* é o que sempre sobra na função da causa. A lei, por sua vez, não sofre com esse problema. Por meio do filósofo escocês David Hume, que havia influenciado Kant, Lacan esclarece a distinção entre a causalidade e a lei. No texto, *Investigação sobre o entendimento humano* (HUME, 1748), o filósofo defende que a causa não possui, em si mesma, o efeito que produz. Ao contrário do que acontece na lei, como Lacan nos faz lembrar através da lei de ação e de reação, “Só existe aqui, se quiserem, apenas um titular. Um não anda sem o outro” (LACAN, 1964/2008, p. 29). Na lei, não existe hiância, não poderíamos afirmar que, entre a ação e a reação, “há um buraco e algo que vem oscilar no intervalo” (LACAN, 1964/2008, p. 29), isso deve ser reservado à causa em que “há sempre algo de anticonceitual, de indefinido” (LACAN, 1964/2008, p. 29).

significação enquanto efeito da retroação temporal, o que pode ser ilustrada através da experiência da fala, ou seja, em uma frase, o sentido só é alcançado em seu término. A sua significação só se torna possível com a revelação de todos os significantes, sendo assim, o sentido desliza por toda a longa cadeia de significantes. Enquanto não houver uma explicitação de todos os significantes de uma frase, o seu significado não será estabelecido. Afinal, o significado é o que um significante representa para outro significante e, conforme o esquema apresentado por Lacan, da significação, os significantes vão sendo apresentados um a um, ou seja, em cadeia; somente após o último ser revelado, o processo de significação encontra a sua conclusão em uma retroação em que o segundo atua sobre o primeiro.

Estamos-nos referindo ao “ponto de basta” para o qual toda uma cadeia de significantes converge, a espiral recorrente em que se apreende a significação de uma frase. Trata-se de uma operação em que o significante detém o deslizamento da significação com a sua função diacrônica na frase. No capítulo seguinte, sobre a fantasia como suporte do desejo, discutiremos, mais detalhadamente, essa operação do “ponto de basta”, mas podemos afirmar, desde já, que, nela, encontra-se a dimensão temporal do significante, tão cara à psicanálise, uma temporalidade retroativa.

Essa maneira de trabalhar o tempo, de uma forma diferente daquela linear, também se encontra no texto de Lacan, *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma* (1945/1998). Nele, a leitura lacaniana do conceito *Nachträglichkeit* de Freud é ainda caracterizada pela ausência do que depois veio a ser possível chamar de “uma articulação dos três registros” (real, simbólico e imaginário). Isso pode ser justificado pela precocidade do artigo, que é datado de 1945, um período muito inicial de seu ensino. Embora alguns comentadores se atrevam a especular sobre a presença do real em textos mais antigos, como *O estádio do espelho como formador da função do eu* ([1949] 1966a/1998). Seja como for, a produção do texto sobre o tempo lógico de Lacan foi motivada por conta da função do tempo e da sua pretensão de promover uma distinção entre o que é da ordem do simbólico e o que é da ordem do imaginário.

Apoiada no tempo lógico introduzido nesse texto de 1945, uma diferenciação entre o “eu” (*moi*) e o “eu” (*jê*) é introduzida, sem falar de uma maneira que já vinha sendo trabalhada, de conceber o tempo, ou seja, de uma forma não linear. Vejamos, então, o tão famoso sofisma introduzido, ali, por Lacan (1945/1998), após lhe ser apresentado por André Weiss. Trata-se do problema dos três prisioneiros que precisam tomar uma decisão para ganhar a liberdade. Esse problema de lógica se configura com o diretor de um presídio oferecendo a três prisioneiros um teste, que, se cumprido, traria o benefício de uma medida liberatória. Assim, cada um recebe um disco cuja cor é indeterminada, sendo que o total de discos são cinco, três brancos e dois pretos. Um disco é colocado nas costas de cada prisioneiro, e eles só poderiam observar a cor do disco do outro e não o do próprio, sendo-lhes negada a passagem de qualquer informação sobre as cores postas em jogo, o que não significava que eles não poderiam conversar entre si. Este dado é importante, porque indica que o prisioneiro, ou seja, o sujeito, não se encontra só: ele pode falar com o outro e com quem sabe ouvir o Outro. A tarefa, assim, consiste em determinar logicamente a cor do próprio disco. O primeiro que conseguisse adivinhar a cor e explicar a sua conclusão poderia sair pela porta da frente. Segundo Lacan (1945/1998), o diretor, sem utilizar os discos pretos, distribuiu três discos brancos, e as soluções apresentadas foram as seguintes:

Depois de se haverem considerado entre si por um certo tempo, os três sujeitos dão juntos alguns passos, que os levam simultaneamente a cruzar a porta. Em separado, cada um fornece então uma resposta semelhante, que se exprime assim:  
 “Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.’ E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer minha conclusão” (LACAN, 1945/1998, p. 198).

Nenhum dos prisioneiros conseguiu conquistar a liberdade. Como isso se explica? A solução é construída em razão de duas hesitações. Inicialmente, uma dúvida quanto à própria cor surge em função do movimento dos outros dois, na medida em que cada um dos prisioneiros entende a partida dos companheiros como a confirmação de que o próprio disco é preto. O momento de concluir foi precipitado em razão dos três pararem juntos. Assim, uma

dúvida lhes atravessa ao mesmo tempo, descartando a possibilidade de que haja um disco preto em jogo. Eles concluem que a segunda hesitação era a prova de que havia três brancos e agem como tal. Nas hesitações ou, melhor, nas paradas, existe de veras um progresso lógico que se realiza com a escansão precedente.

Nesse artigo de 1945, Lacan se encontra às voltas com a finitude do sujeito. De fato, o sofisma seria um apelo ao sujeito. Este deveria dizer o que é. Tal como os prisioneiros, ele não tem ideia da “cor que foi colocada em suas costas” pelo outro.

Em um primeiro momento, encontramos um valor instantâneo de evidência: o sujeito vê tudo que encontra fora de si, sem que, com isso, descubra quem é, eis o instante de ver. Passando ao momento seguinte, o tempo para compreender, uma elaboração é realizada, o que exige tempo. Nesse segundo momento, o sujeito não tem a convicção necessária para dizer quem é. Ele hesita e se detém para olhar os outros. O terceiro momento se apresenta no tempo lógico como a pressa, corresponde ao momento do ato em que há uma precipitação, apressando-se para concluir: os três prisioneiros se posicionam e saem da hesitação para uma certeza, mas sem nenhuma garantia. A certeza do sujeito encontra seu fundamento na expectativa do outro. É somente apoiando-se nisso que a urgência em concluir se torna possível. O momento de concluir é relativo à “asserção do sujeito” e se produz num instante de decisão em que há um desprender, por parte do sujeito, da suposição atribuída ao outro. Nessa suspensão do saber, correspondente, no sofisma, ao momento da hesitação dos outros prisioneiros, a decisão é precipitada em um ato, que confirma e produz a asserção do sujeito.

Os três tempos não cronológicos (instante de ver, tempo para compreender e momento de concluir) são apresentados por Lacan em seu texto de 1945, com base na intenção de assinalar, em uma situação muito precisa, a emergência do sujeito. De fato, eles são coerentes com a temporalidade lógica da constituição do sujeito, porém, posteriormente, essas escansões passaram a ser relacionados com os momentos do processo analítico. Para abordarmos isso, recorreremos não apenas aos três prisioneiros do sofisma, mas também à maneira como Lacan, em seu Seminário inédito

sobre o *Homem dos lobos*, de 1952, utiliza esse conhecido paciente de Freud, Sergei Konstantinovitch Pankejeff, para exemplificar as escansões temporais.

Assim, podemos afirmar que a entrada em análise estabelece-se após uma retificação subjetiva e corresponde ao primeiro dos tempos lógicos, o instante de ver ou de olhar, porém, antes desse instante inaugural da experiência analítica, há um tempo que não podemos esquecer e que é referente às entrevistas preliminares. O término delas acontece justamente em um ponto de virada, marcado pela subversão do sujeito, ou seja, em um vacilo inaugural do sujeito que precipita o instante de ver. Essa retificação subjetiva não deixa de ser aquilo responsável por bascular a relação fixa do sujeito com a realidade, uma implicação subjetiva (FINGERMAN, 2009), contudo essa entrada em análise é dependente da operação do discurso do analista, do ato do analista que conclui, com seu ato, o tempo das entrevistas e convida o analisando ao divã, quer dizer, à regra da associação livre e às suas consequências. Sendo assim, o instante de ver é um momento de interrogação referente ao desejo do Outro que necessita da validação do analista por meio do ato. Voltando ao sofisma, é certo, então, afirmar que a intervenção do diretor deflagra a passagem do instante do olhar para o tempo, para compreender o que representaria aos prisioneiros um momento de retificação subjetiva. O que pode ser relacionado, no caso do *Homem dos lobos*, com o momento do olhar petrificado e petrificante dos lobos, no qual o sujeito se pega em flagrante em uma satisfação no campo do Outro.

O tempo seguinte, diferentemente do instante de ver marcado por uma duração certa, possui um tempo cuja duração é incerta. Como vimos, no sofisma dos três prisioneiros, o tempo para compreender é caracterizado por um tempo de espera indefinido, pois ele objetiva o tempo de meditação e de reflexão a respeito dos demais prisioneiros, afinal, só é possível deduzir a cor do próprio disco refletindo sobre as reações dos outros e se relacionado com os demais prisioneiros. Na análise, o seu sentido também é o da espera, porque, sem isso, não haveria possibilidade de precipitação do sujeito em direção ao tempo seguinte. Entre um instante de um começo e a pressa de um fim, o segundo tempo lógico fica como que aspirado, precedendo a certeza do sujeito sobre si mesmo, ou seja, a certeza para responder se o seu disco é

preto ou branco. O tempo para compreender que atravessa a análise é abalizado pela regra fundamental da associação livre, tendo, como suporte, a orientação da transferência.

Esse segundo tempo se encontra implicado na transferência, que é a realidade do inconsciente posta em ato, na qual o sintoma, o *acting out* e a queixa se desdobram como repetições, atualizações das relações dos sujeitos com o Outro. Essa relação do segundo tempo lógico com a transferência é ilustrada através do sofisma dos três prisioneiros, mas especificamente quando a solução do enigma se dirige ao diretor da prisão, assim como um sintoma que se precipita em uma análise em direção ao Outro da transferência. Isso faz sentido, principalmente, quando assumimos que, na análise, o analista ocupa o lugar de diretor que promete uma saída para a prisão, convida-o para resolver o enigma da própria condição humana.

Em se tratando do caso *Homem dos Lobos*, o tempo para compreender pode ser relacionado ao trabalho de reconstrução das cenas apoiado nos sonhos, assim como a alucinação do dedo cortado, porém não podemos esquecer que, quanto a essa reconstrução, há uma controversa, já que alguns entendem que o trabalho foi realizado por Freud, assim como ele mesmo defendia, e que isso trouxe consequências para o caso. Uma questão que será retomada e debatida no último capítulo desta tese, mas, desde já, afirmamos que a nossa leitura será a de que, no tempo para compreender, o sujeito, na associação livre, constrói a sua cena fantasmática na transferência, enquanto que, por meio das intervenções e dos cortes que inserem a descontinuidade do inconsciente do sujeito, o analista maneja e dirige a análise em direção do momento de concluir. Com efeito, a conclusão do tempo para compreender é o momento de concluir.

O momento de concluir, assim como o instante de ver, é instantâneo, porém ele se diferencia do primeiro tempo lógico ao precipitar o sujeito, munido de uma certeza sem garantias sobre si mesmo, em direção ao prêmio. Quanto ao sofisma, sabemos que ele se trata da liberdade prometida ao primeiro, que é apostar corretamente na cor do próprio disco. Segundo Kehl (2009), há neste momento:

[...] algo da ordem de uma independência em relação ao que o outro sabe sobre ele se produz ali, no momento de concluir. O momento de concluir é o tempo do advento do sujeito propriamente dito, que se desprende do registro da identificação com seus companheiros de cela para afirmar, por sua contra e risco, quem ele é (KERHL, 2009, p. 114).

Feita essas observações sobre os momentos do processo analítico, podemos, então, voltar-nos ao Seminário 1, *Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954/1986), no qual o tempo para compreender é correlacionado, por Lacan, à noção freudiana do *durcharbeiten*. Essa é uma leitura que encontramos na última aula desse Seminário de 1954, em suas palavras:

Nem tudo é falso nessa concepção, porque há um fator tempo numa análise. E é aliás o que sempre foi dito, de maneira certamente confusa. Todo analista não pode senão aprendê-lo na sua experiência – há um certo desdobramento do tempo-para-compreender. [...] Mas esse tempo-para-compreender, vocês o reencontram nos *Escritos técnicos* de Freud a propósito do *durcharbeiten* (LACAN, 1953-1954/1986, p. 325, grifo nosso)

Assim, o *durcharbeiten*, que, em Freud, já estava intimamente ao tempo, nesse Seminário é relacionado, por Lacan, ao tempo para compreender, uma função lógica. Lacan (1953-1954/1986) continua sua aula criticando a chamada análise das resistências, justamente por ela desconsiderar a importância do tempo do *durcharbeiten*. Conforme afirma, haveria nela uma “pressa em desvelar ao sujeito os *patterns* do ego, as suas defesas, os seus esconderijos, e é por isso que a experiência no-lo mostra e Freud no-lo ensina [...] – ela não faz o sujeito dar um passo a mais” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 325, grifo nosso). Não por acaso, os teóricos da análise da resistência entendem a *Durcharbeitung* como trabalho pertencente ao analista. Como já foi dito, seguimos a assertiva de que a *Durcharbeitung* se encontra ao lado do analisando e que este, no processo analítico, está em uma posição incansável de produção de sentido, articulando significantes que lhe são próprios e que marcam sua história.

Apesar de toda essa corrente inglesa, cujo grande expoente, nos anos 20, foi Wilhelm Reich, ter-se centrado na análise das resistências no tratamento, aqui, entendemos que a *Durcharbeitung* não consiste na tarefa, por parte do analista, de eliminar tais resistências. Além disso, seguimos a assertiva de que a *Durcharbeitung* se encontra ao lado do analisando e de que este, no processo analítico, está em uma posição incansável de produção de

sentido, articulando significantes que lhe são próprios e que marcam sua história.

Encerramos este capítulo afirmando que o conceito essencial da *Durcharbeitung* é uma fase de esforço tenaz por parte do analisando, uma vez que é responsável pela maior influência modificadora na análise. Trata-se de um trabalho insistente que se faz sob transferência e que segue em frente, apesar e por causa das resistências, dos obstáculos à rememoração e da impossibilidade de se dizer tudo; um trabalho que atravessa a análise e que o próprio Lacan relacionou com o tempo para compreender.

Isso posto, da mesma maneira que o tempo para compreender dos prisioneiros era indeterminado, a *Durcharbeitung*, situada como tempo para compreender, não possui um tempo cronológico para ser calculado e delimitado previamente. Com seu tempo lógico, que atravessa análise, e ordenado pela retroativada temporal, ou seja, pela lógica do *nachträglich*, ela se encontra entre o instante de ver e o momento de concluir e se apresenta como um intervalo lógico, um tempo de re-significação, no qual, em relação aos significantes da própria história, o sujeito se reposiciona.

A *Durcharbeitung*, com sua busca incansável por sentido que poderia, muito bem, ser representada pelas voltas insistentes numa banda de *moebius* (BERNARDES, 2003), levou-nos a questionar se não haveria um limite. Um limite que não se resume ao ato do analista como corte da sessão, aquele que vai contra a tendência de dar sentido, ao dizer do sujeito, e que, em lugar disso, busca levantar questões, abrindo a cadeia significativa para que o sujeito possa deslizar nela. Não se trata disso, apesar de reconhecermos a sua importante incidência clínica e a intemporalidade do sujeito, um manejo da transferência que conduz a análise ao seu momento de concluir. Nosso foco de interesse é outro. O que nos interessa aqui não é o ato do analista como interrupção da sessão em momentos específicos da fala do analisando, mas a construção da fantasia por parte do analisando como um limite a sua própria *Durcharbeitung* a qual abre uma janela para o ato. Tendo isso em vista, no próximo capítulo, iniciaremos o nosso percurso pelo conceito de fantasia fundamental.

## CAPÍTULO 2: A FANTASIA COMO SUPORTE DO DESEJO

No capítulo anterior, abordamos a *Durcharbeitung* freudiana como um trabalho insistente que atravessa a análise e que foi associado por Lacan (1945/1998) ao tempo para compreender. Temos discutido a necessidade de que o tempo para compreender encontre um limite para que, só assim, possa-se ir além do “rochedo da castração”, ao qual se referiu Freud (1937b/1996) em *Análise terminável e interminável*. Além disso, propomos, como hipótese de trabalho, que a fantasia fundamental é justamente esse limite onde o sujeito se depara em análise. Posto isso, neste capítulo, iniciaremos uma discussão sobre a noção de fantasia.

Desde muito cedo, na obra de Freud, a fantasia mostra-se um conceito insistente na teoria. Seja no início de uma análise, seja em seu término, seja na psicanálise em intensão<sup>7</sup>, seja em extensão, a fantasia continua repercutindo. Mesmo que em diferentes contextos, ela surge, com frequência, no campo psicanalítico que vai de Freud a Lacan.

Em nossa pesquisa, recorreremos ao texto freudiano sempre que for necessário, mas nos deteremos principalmente na teorização lacaniana da fantasia e assumiremos a intenção de abordar a evolução que essa noção sofreu ao longo de seu ensino, pois, como pretendemos evidenciar no decorrer dos capítulos que se seguem, essa evolução do conceito de fantasia levou-o ao ponto em que se mostrou possível conceber a fantasia fundamental como axioma e limite a *Durcharbeitung*. Assim, neste capítulo, ater-nos-emos ao primeiro passo desse caminho, ou seja, a fantasia como sustentação do desejo.

Em seu quinto seminário, Lacan (1957-58/1999) indicou o matema ( $\$ \diamond a$ ) como o correspondente e o suporte do desejo, pois, em função de uma determinada posição do sujeito em relação ao Outro, a fantasia permite uma fixação do desejo no objeto. Ali, Lacan comenta sobre a importância das fantasias: “É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra

---

<sup>7</sup> Salienta-se que Lacan (1967/1998), no texto sobre a *Proposição do Psicanalista na Escola*, utiliza a grafia *intensão* em vez de *intenção*, indicando o sentido denotativo do termo que diz respeito ao aumento de tensão.

e situa seu desejo” (LACAN, 1957-58/1999, p. 455). De fato, o desejo é sempre sustentado pela fantasia, mas quais são os limites dessa proposição? Podemos-lhe outorgar um sentido de causa do desejo? Será que a fantasia funda o desejo? Essas são algumas questões que tentaremos responder ao longo deste segundo capítulo.

## 2.1. O desejo: uma introdução

Em *A interpretação dos sonhos*, o desejo já era designado por Freud (1900/1996) através do termo *Wunsch*. Desde esse momento, pertencia à ordem do sexual e representava uma conjugação, encontrada nos sonhos, entre desejo inconsciente recalcado e a realização de desejo. Certamente, são bem conhecidos os exemplos utilizados por ele para demonstrar a sua teoria do sonho. Havia também outro termo utilizado por Freud para designá-lo: *lust*. Sobre isso, Lacan (1958-59/2016) comenta em seu *Seminário 6: O desejo e sua interpretação*, em uma aula que veio a ser denominada de *A fantasia fundamental*:

[...] desde a origem da articulação analítica feita por Freud, o desejo se apresenta com o caráter que o termo *lust* em inglês designa, termo que quer dizer tanto *cobiça* quanto *luxúria*. Encontrarão a mesma palavra em alemão na expressão *Lustprinzip*, e vocês sabem que ela conserva toda a ambiguidade que oscila entre o prazer e o desejo. (LACAN, 1958-59, 2016, p. 385, grifo do autor).

No texto inaugural da psicanálise, Freud (1900/1996) comenta o desejar como sendo o “âmago do nosso ser” (*Kern unseres Wesen*) (FREUD, 1900/1996). Assim, por meio do conceito de desejo, somos remetidos a esse “âmago”, no entanto não podemos esquecer-nos da advertência promovida por Lacan (1957/1998), no texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*: “não é tanto a isso que Freud nos ordena visar, como fizeram muito outros antes dele através do vão adágio do ‘Conhece-te a ti mesmo’; são as vias que a ele conduzem que ele nos dá para revisar” (LACAN, 1957/1998, p. 531). Quando Freud (1900/1996), em *A interpretação dos sonhos*, ensina que o âmago do ser “consiste em moções [movimentos] de desejos inconscientes” (FREUD, 1900/1996, p. 629, grifo nosso), somos remetidos a essa exortação lacaniana e partimos do princípio de que tal revisão do desejo

não pode acontecer, a não ser quando tomamos o núcleo do ser como possuindo a materialidade do significante e o desejo, por sua vez, como aquilo que tem uma estrutura de falta e é produzido repetidamente de forma metonímica.

Lacan (1958-59/2016), com relação à experiência psicanalítica, atenta ao fato de existir, entre o sujeito e seu desejo, uma relação problemática: “o desejo se apresenta primeiro como perturbação. Ele perturba a percepção do objeto. Como nos mostram as maldições dos poetas e dos moralistas, esse objeto, ele o degrada, desorganiza, avilta, em todo caso abala” (LACAN, 1958-59/2016, p. 385). No ensino de Lacan, de acordo com Valas (2001), é possível identificar dois momentos na teoria do desejo. Inicialmente, Lacan define o desejo em termos de desejo de reconhecimento. O que era claramente uma leitura devedora de uma fonte filosófica, porquanto baseava-se na *Begierde*, palavra alemã traduzida como desejo (apetite, tendência ou concupiscência) e utilizada por Hegel (1770-1831/2013) em *Fenomenologia do espírito*, para determinar o movimento inicial da Consciência.

De acordo com Hegel ou, pelo menos, na noção que Kojève (2002) nos apresentou da *dialética do senhor e o escravo*, o “eu” humano é caracterizado como podendo advir somente por meio de algo não-natural, pelo desejo de um outro humano. Daí, para que o homem possa ser reconhecido como oposto ao “não-eu”, é necessário que seu desejo seja objeto de desejo do outro:

É em e por, ou, melhor ainda, como seu desejo que o homem se constitui e se revela – a si e aos outros – como um Eu, como o Eu essencialmente diferente do, e radicalmente oposto ao, não-Eu. O Eu (Humano) é o Eu de um – ou do – desejo (KOJÈVE, 2002, p. 11).

Kojève (2002) sustenta que: “Falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento” (KOJÈVE, 2002, p. 14). Desse modo, a origem da autoconsciência está ligada a um conflito entre dois *eus*, em que, um “eu” busca ser reconhecido pelo outro. A relação entre o escravo e o senhor foi abordada por ele como a solução mais adequada para esse impasse. Solução que se baseia em uma desigualdade entre autoconsciências e um reconhecimento *unilateral*: “Um, [...] deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como

senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor” (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Verifica-se, então, como Lacan aproxima-se de Kojève e de Hegel, ao tomar o desejo como aquilo que se constitui como desejo de reconhecimento, cujo objeto é algo não natural, o ser desejado, entretanto, a partir do texto *A instância da letra no inconsciente* (1957/1998), a definição de desejo muda de forma radical (VALAS, 2001). Nesse contexto, o desejo do sujeito, dividido pelo significante, passa a ser pensado como que submetido às leis da linguagem, regidas pela condensação e pelo deslocamento (respectivamente, metáfora e metonímia), conforme a descoberta freudiana do inconsciente. Lacan (1958-59/2016), em seu sexto seminário, afirma:

[...] a história do desejo se organiza num discurso que se desenvolve no insensato. Isso é o inconsciente. Os deslocamentos e condensações no discurso inconsciente são, sem dúvida nenhuma, o que deslocamentos e condensações são no discurso em geral, isto é, metonímias e metáforas (LACAN, 1958-59/2016, p. 385).

Certamente, essa é uma passagem correspondente a esse segundo momento da teoria do desejo em Lacan, o qual, de acordo com Valas (2001): “o desejo, aqui, não é mais do outro, mas do Outro do significante. O desejo se aloja na metonímia da cadeia significante, de modo que é impossível de dizer” (VALAS, 2001, p. 16).

O desejo pode ser pensado como um resto, o resultado da subtração da necessidade à demanda ( $N - D = d$ ). O homem não se encontra a mercê de uma pura necessidade, por pertencer ao campo da demanda. A fala, em si, já é uma demanda que se articula sempre na cadeia significante e, sendo assim, está ligada ao sentido. Como Quinet (2008) argumenta:

O enunciado é a própria dimensão da demanda, a qual não visa a um objeto, e sim ao Outro a quem dirijo minha fala: ela é um apelo ao Outro. O que caracteriza a demanda não é apenas a relação de um sujeito com outro sujeito, mas o fato de que essa relação se dá por intermédio da linguagem através do sistema de significantes. Isso leva Lacan a identificar a cadeia de significantes à demanda; assim, conseqüentemente, toda fala é uma demanda. (QUINET, 2008, p. 89)

Mesmo que toda fala seja uma demanda, devemos lembrar que nem tudo se alcança à dimensão do significante. Há algo que se localiza fora disso, não podendo ser articulado na demanda. Trata-se do desejo que, segundo Lacan (1960/1998): “se esboça na margem em que a demanda rasga a

necessidade.” (LACAN, 1960/1998, p. 828). Podemos entender que esse lugar de “margem” indica um ponto de fronteira em que o desejo, mesmo não podendo-se inscrever no significante, estando além da cadeia, ainda assim, pode ser deduzido a partir da fala, da demanda dirigida ao Outro em forma de enunciado. Conforme Lacan (1958/1998) assim indica em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*: “pois é como que em derivação da cadeia significante que corre o regato do desejo” (LACAN, 1958/1998, p. 629).

Estamos apresentando uma leitura de Lacan frente à problemática do desejo, mas que possui uma profunda ligação com a concepção freudiana das primeiras experiências de satisfação. Não nos ateremos a esse ponto, entretanto, para Freud, o desejo nasce do reinvestimento de um traço mnêmico de satisfação ligado à identificação de uma excitação pulsional. Era certo, em seu ensino, que a satisfação de um desejo não correspondia a um traço mnêmico específico. Além disso, a sua realização seria proveniente de uma realidade, de um objeto específico da realidade. Falamos aqui de uma satisfação parcial: o desejo nunca é plenamente satisfeito.

Frente à satisfação parcial do desejo, Freud (1900/1996), em *A interpretação dos sonhos*, assinala a indestrutibilidade dele, o que ganha sentido por causa dessa ausência de um traço ou de um objeto verdadeiramente satisfatório, permitindo, então, o seu infundável retorno.

A indestrutibilidade do desejo implica uma continuidade, uma relação entre passado, presente e futuro a qual se explica por meio da realização dos desejos nos sonhos. Como Lacan (1964/2008) afirma: “ora, se o desejo não faz mais do que veicular para um futuro sempre curto e limitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz, no entanto, *indestrutível*” (LACAN, 1964/2008, p. 38, grifo do autor). Esse trecho, certamente, faz alusão ao último parágrafo da obra inaugural da psicanálise, vejamos por extenso:

E quanto ao valor dos sonhos para nos dar conhecimento do futuro? Naturalmente, isso está fora de cogitação. Mais certo seria dizer, em vez disso, que eles nos dão conhecimento do passado, pois os sonhos se originam do passado em todos os sentidos. Não obstante, a antiga crença de que os sonhos prevêem o futuro não é inteiramente desprovida de verdade. Afinal, ao retratarem nossos desejos como realizados, os sonhos decerto nos transportam para o futuro. Mas esse futuro, que o sonhador representa como presente, foi moldado por seu desejo indestrutível à imagem e semelhança do passado (FREUD, 1900/1996, p. 645).

Por meio desse parágrafo, Freud (1900 [1899]/1996) apresentou uma resposta ao tema dos sonhos premonitórios. Em um apêndice intitulado *Uma premonição onírica realizada* (1900 [1899]/1996), escrito logo após a publicação de *A interpretação dos sonhos*, ele afirma: “Assim, a criação do sonho *a posteriori*, única coisa que torna possíveis os sonhos proféticos, nada mais é do que uma forma de censura, graças à qual o sonho pode irromper na consciência.” (FREUD, 1900 [1899]/1996, p. 648). Tal comentário foi dirigido ao caso da Sra. B., que havia relatado a Freud, com toda convicção, um sonho premonitório de um encontro. Os detalhes eram curiosos, ela supostamente sonhou que encontraria o Dr. K. (médico) em um exato lugar, e isso aconteceu. Após algumas perguntas, Freud a levou a concluir que não havia provas da lembrança do sonho no período anterior ao encontro e que somente passou a lembrá-lo, como tal, em seguida, pondo, assim, em dúvida, se ela realmente teve o sonho com o médico e amigo. Isso, em contrapartida, não significou que não houve sonho.

Freud (1900 [1899]/1996) concluiu que, por vários anos, ela teve sonhos cujo conteúdo era referente a outro encontro e com outra pessoa: também um Dr. K., só que ele era advogado e representava uma paixão antiga e proibida. Assim, Freud conjecturou que ela tivera um sonho em que revivera o desejado, porém conflitante, encontro com o seu amante do passado. Conteúdo que ela já não gostava de lembrar, por isso caía no esquecimento. Por essa razão, quando, na manhã seguinte encontrou o Dr. K. (médico), a sua figura lhe serviu apenas para encobrir a figura do amante e do advogado, pois lhe despertou a lembrança de um sonho, entretanto essa lembrança logo sofreu uma distorção, e o conteúdo do sonho (o encontro) foi transferido para a crença de que tivera um sonho premonitório. Então, Freud afirmou: “E, se ela teve então a impressão de que o sonho se havia realizado, estava apenas dando livre curso, dessa maneira, a sua lembrança da cena em que, em sua infelicidade, ansiara pela vinda dele e seu anseio fora prontamente realizado” (FREUD, 1900 [1899]/1996, p. 648).

Esse caso exemplifica como o inconsciente trabalha com base em uma temporalidade lógica, pois o sonho premonitório passou a existir como

lembrança graças ao efeito *a posteriori* de uma censura. Além disso, também fica evidenciado o papel do desejo no Sr. B., que perdurou mesmo com o passar das décadas, corroborando a ideia de sua indestrutibilidade, todavia a duração do desejo extrapola mais limites com que estamos familiarizados. Ultrapassa o próprio sujeito, antecede-o e perdura mesmo após a sua morte. Tal leitura ganha sentido através da compreensão de que o desejo que o sujeito procura decifrar é sempre o desejo do Outro, sendo o inconsciente é transindividual.

Essa última noção consiste em uma formalização do inconsciente apresentada por Lacan (1953/1998) no escrito *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, leitura oposta a que Laplanche defendeu, por meio da ideia de uma individualização: “O inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1953/1998, p. 260). Nesse sentido, a presença do inconsciente marca uma hiância no discurso concreto, uma descontinuidade evidenciada por tropeços do sujeito. Poderíamos imaginá-lo como uma parte ausente, um elo perdido da “corrente” da consciência que, ao ser recuperado, restabeleceria a sua continuidade e finalizaria essas rupturas incômodas. Muitos são os exemplos de tentativas de lidar com essa parte perdida, seja simplesmente lhe ignorando, ou lhe recobrando de significação, o sujeito neurótico é experiente nisso, em sua *Durcharbeitung*, conforme vimos no capítulo anterior.

No neurótico, a falta que o inconsciente introduz no discurso corrente mantém uma relação causal com a própria falta do grande Outro. A denominação do Outro de tesouro dos significantes, permite-nos imaginá-lo como um “baú de joias”, entretanto falta-lhe uma pérola. Se tomarmos a liberdade de insistir nessa alegoria, falta-lhe um significante último que lhe completaria. Ele é estruturalmente incompleto. Sendo assim, a falta é uma característica inerente do Outro<sup>8</sup>. Algo que o sujeito neurótico experimenta, mesmo com todos seus esforços para evitá-la: “O neurótico, de fato, histérico, obsessivo ou, mais radicalmente, fóbico, é aquele que identifica a falta do

---

<sup>8</sup> Retomaremos esse assunto, de forma mais detalhada, em um capítulo posterior.

Outro com sua demanda,  $\Phi$  com D.” (LACAN, 1960/1998, p. 838). Isso não acontece sem que haja consequências na fantasia do sujeito.

Uma questão muito evidente na clínica é que o neurótico define o seu objeto através da demanda do Outro, mais que isso, ele erroneamente toma a demanda do Outro como o seu desejo. Dito isso, o papel do objeto no matema da fantasia ( $\$ \diamond a$ ) é assumido pela demanda do Outro (D). Ao realizarmos uma troca simples de  $a$  por D, o produto final é o matema da pulsão: ( $\$ \diamond D$ ). Reduzindo a sua fantasia à pulsão, o neurótico encontra uma excelente estratégia, que consiste em enfatizar a demanda em detrimento do próprio desejo, com o objetivo de evitar a angústia decorrente da falta do Outro.

Indubitavelmente, o inconsciente é uma falta intransponível, que deve ser associada à dimensão do campo transindividual da linguagem ao campo do Outro; lugar dos significantes, no qual o inconsciente participa como cadeia de significantes. O Outro ultrapassa a história pessoal do sujeito. Nesse viés, aquilo que provém do Outro, muitas vezes, é recebido pelo sujeito como algo que lhe é estranho, algo que não poderia ter vindo senão desta “outra cena”, não obstante o sujeito é atravessado por desejos que não apenas pertencem a outros, mas o antecedem e, certamente, prosseguirão após a sua morte, por isso versamos sobre o desejo como desejo do Outro. O inconsciente antecede e transcende o indivíduo em uma temporalidade que não é aquela imposta pelos limites do biológico. Quando reconhecemos o inconsciente como transindividual, estamos efetivamente assumindo que ele não se encontra na complexidade do cérebro humano ou em uma realidade individual, pelo contrário, ele se interpõe aos sujeitos.

A indestrutibilidade do desejo é resultante de uma falta impossível de resolver. Como vimos, Lacan tomou o desejo como fruto de uma subtração da necessidade pela demanda. De fato, quando tentamos nomear o nosso desejo, uma inadequação se faz presente, pois ele se estrutura em relação a um objeto que está além da necessidade e, para sempre, perdido: um objeto que buscamos a partir de um encontro que, de fato, nunca aconteceu, por isso possui, em si, um caráter mítico. Por mais que tentemos dar um significado a ele, ao fazê-lo, estamos, na verdade, evidenciando, ainda mais, a sua impossibilidade de ser nomeado. Sendo assim, o desejo não pode ser satisfeito

não apenas em função da ausência de um objeto que lhe seria específico, mas, principalmente, por sua correlação com a falta. A dimensão do desejo se revela, assim, intrinsecamente ligada a uma falta irreduzível, algo que se manifesta pela característica do desejo de deslizar sempre em busca de um objeto metonímico do objeto perdido.

Observamos aqui uma articulação da metonímia com o desejo. Lacan (1960-61/1992), em seu *oitavo seminário, A transferência*, afirma: “o desejo se apresenta como tal numa posição que somente se pode conceber com base na metonímia determinada pela existência da cadeia significante” (LACAN, 1960-61/1992, p. 171). Logo em seguida, ele define a metonímia em termos do suporte da cadeia significante. Trata-se de um fenômeno que se produz no sujeito e que consiste em nada mais que a “possibilidade do deslizamento indefinido dos significantes sob a continuidade da cadeia significante” (LACAN, 1960-61/1992, p. 171). Todos os elementos associados à cadeia significante podem ser, em circunstâncias adequadas, tomados como equivalentes uns aos outros. Isso, somado ao deslizamento da cadeia, permite que um objeto seja tomado como privilegiado e capaz de estancar o deslizamento infinito. Além disso, um objeto pode assumir, ainda, um valor essencial que diz respeito à fantasia fundamental e traz consequências para o sujeito. Sobre isso, Lacan (1960-61/1992) precisa que:

O próprio sujeito se reconhece ali como detido, ou, para lembrar-lhes uma noção mais familiar, fixado. Nessa função nós a chamamos *a*. E é na medida em que o sujeito se identifica à fantasia fundamental que o desejo como tal assume consistência, e pode ser designado, que o desejo, também, de que se trata para nós está enraizado, por sua própria posição, na *Hörigkeit*, isto é, para utilizar a nossa terminologia, que ele se coloca no sujeito como desejo do Outro, grande *A* (LACAN, 1960-61/1992, p. 172).

No objeto eternamente faltante, o desejo se sustenta. Referimo-nos ao denominado “objeto causa do desejo”, pelo qual a falta é produzida, que o sujeito passa a vida tentando, em vão, preencher metonimicamente com objetos substitutivos, mas o desejo implica a falta, é signo dela e se estrutura por ela, razão por que Lacan (1960-61/1992) apresenta-lhes o conceito de “falta-a-ser”. Sob essa ótica, o “âmago de nosso ser”, abordado por Freud, corresponde a um ser em falta.

O desejo está fundamentado em uma falta impossível de ser remediada, ele cabe ao próprio Outro. Aliás, quanto a isso, o neurótico nada quer saber. É algo irreduzível ao Outro, que supostamente poderia, ao fim, proporcionar ao sujeito a garantia de uma última significação. Pelo contrário, o Outro, como tesouro dos significantes, também é marcado por uma falta.

Veremos, em um capítulo posterior, como essa dimensão da falta do Outro se faz presente pela via do desejo, ou seja, aquilo que escapa à articulação entre a demanda e a construção inconsciente e que é recebido pelo sujeito como a falta do Outro, não obstante, quando o sujeito busca uma garantia de resposta, o que ele encontra é uma pergunta: *Che vuoi?* (Que queres?). Na verdade, é a sua própria pergunta que lhe retorna de forma invertida: “na linguagem nossa mensagem nos vem do Outro, e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida.” (LACAN, 1966b/1998, p. 9). No caso paradigmático de Dora, isso fica evidenciado quando essa jovem histérica é levada, em análise, a se reconhecer naquilo que aparentemente é estrangeiro e fora de seu desejo, já que o desejo de Dora se encontrava profundamente vinculado ao desejo de seu pai, o desejo do Outro paterno.

No texto, *Fragmento da análise de um caso de histeria*, Freud (1905 [1901]/1996) comenta que a queixa de Dora era de que seu pai a estava utilizando em favor da própria satisfação, enviando a filha ao Sr. K, o marido de sua amante, a Sra. K, em uma espécie de permuta. Freud, então, atua no sentido de uma retificação subjetiva, ou seja, fazê-la perceber que ela mesma era responsável por essa posição de vítima assediada. Havia, em Dora, então, um desejo que lhe era desconhecido, o próprio desejo.

Há, por conseguinte, nesse caso, uma interversão analítica de Freud, uma “inversão dialética” (LACAN, 1951/1998, p. 207), no sentido de fazer o sujeito receber a sua própria mensagem de forma invertida. Para Lacan, apenas duas inversões foram realizadas por Freud, já que uma terceira não foi possível de ser elaborada por ele. De qualquer maneira, encontramos, em Dora, aquilo que Lacan havia indicado em seu escrito, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998): o desejo é o desejo do Outro, ou seja, o neurótico deseja como o Outro deseja. Ele se encontra

alienado a esse desejo, o que fica demonstrado na seguinte afirmação de Freud (1905 [1901]/1996) sobre Dora:

Ela tinha razão: seu pai não queria levar em conta o comportamento do Sr. K em relação à sua filha, isto a fim de não ser incomodado na sua relação com a Sra. K. Mas ela havia feito exatamente a mesma coisa. Ela havia sido cúmplice desta relação e tinha descartado todos os índices que testemunhavam sua verdadeira natureza (FREUD, 1905 [1901]/1996, p. 210).

De acordo com Lacan (1958/1998), Dora se queixa, mas ela se encontrava perfeitamente adaptada à realidade em que se encontrava, principalmente por não apenas participar dela, mas porque seu posicionamento não lhe permitia tornar-se outra coisa, senão a cavilha da desordem de que se queixava. Com relação a essa realidade em que a paciente de Freud se encontrava, Lacan afirma (1958/1998): “Não se trata de adaptá-la a esta, mas de lhe mostrar que ela está mais do que bem adaptada nela, uma vez que concorre para sua fabricação” (LACAN, 1958/1998, p. 602).

Nessa perspectiva, para melhor compreendermos essa cumplicidade de Dora e como o desejo do neurótico se encontra preso ao desejo do Outro, voltar-nos-emos agora à leitura de Lacan sobre a novela de Jacques Cazotte (2011): *O diabo enamorado*<sup>9</sup>. De acordo com Sérgio de Campos (2013), o personagem principal desse conto, Álvaro, buscava um saber. O saber buscado por Álvaro, mesmo que se dirigisse a um saber na esfera de um mundo mágico, de qualquer maneira, tratava-se de um desejo de saber. Esse

---

<sup>9</sup> A narrativa se passa em Nápoles, o personagem principal do conto é Dom Álvaro, que também atua como narrador. Ele se encontrava convicto de que os espíritos têm poderes sobre os vivos em função da fraqueza humana, hipótese que ele discutia com seu amigo, no início da história. Álvaro também acredita que o destino dos homens era o de governar esses espíritos. Em um ato de coragem e de pura convicção, ele evoca o diabo nas ruínas do palácio de *Portici*. Belzebu lhe atente ao chamado, manifestando-se com uma forma terrível, dotado de uma cabeça de camelo e uma voz gutural que diz “*Che vuoi?*” (Que queres?). Posteriormente, o diabo assume diferentes formas ao longo da história. Abandonando a forma de um cão, o diabo se apresenta como o bom servo Biondetto, em seguida, torna-se uma jovem, Fiorentina, a tocar docemente uma lira, porém a transformação que, de fato, deixa o herói da história envolvido é aquela que resulta em Biondetta, uma bela mulher. Após enfrentar fortes tentações, grandes obstáculos e a possibilidade de nunca mais ver a própria mãe com vida, Álvaro se entrega ao amor de Biondetta, eles dormem juntos e trocam juras de amor. Só então, ela revela que o amor pela mulher não era suficiente, seria necessário muito mais, pois ela era o diabo. Assim, Álvaro deveria amá-la como tal. Com palavras suaves, o demônio pede por adoração. Ao ouvir o seu verdadeiro nome, Belzebu, Álvaro é tomado pelo terror. Quando a mulher demoníaca declara que aquela união duraria para sempre, o quarto se transforma ao ser invadido por grandes lesmas que iluminam Biondetta, agora novamente com a cabeça de camelo dizendo: *Che Vuoi?* Diante dessa cena apavorante, Álvaro desmaia e só recupera a consciência quando o Sol já havia-se erguido.

mesmo comentador entende que o conto se refere ao “desejo e seu enlaçamento com o Outro, de sua condição com o desejo de saber, com a angústia e com o gozo” (CAMPOS, 2013, p. 7). Sabemos que Lacan extrai, desse conto, a pergunta, “que queres?” (*Che vuoi?*) que, além de representar o primeiro encontro com o desejo, o desejo do Outro, também condiz com o andar superior do grafo do desejo. Desenvolveremos esse último ponto mais detalhadamente no próximo tópico, mas, desde já, faz-se necessário comentar que a segunda etapa do grafo do desejo corresponde àquilo que não pode ser articulado pelo significante: o desejo. Ao contrário da demanda que se articula em significantes, o desejo permanece no interdito.

Como mencionamos, o neurótico pode até procurar, no Outro, um oráculo, aquele que lhe proporcionaria uma resposta desejada, contudo o que lhe retorna não passa de uma mensagem inversa de sua própria pergunta: “que queres?”. Ao invés de uma resposta, uma pergunta sobre o desejo lhe retorna. O uso que Lacan faz do conto do “Diabo enamorado” (CAZOTTE, 1719-92/1992) demonstra quanto esse encontro com a mensagem inversa pode ser angustiante. Esse “*Che vuoi?*” diz respeito à pergunta mais íntima posta pelo sujeito, aquela que segundo Bernardes (2003):

[...] é ao mesmo tempo uma pergunta do Outro e para o Outro. Essa questão que se coloca para o sujeito no encontro com o desejo do Outro – ao mesmo tempo a pergunta que o sujeito dirige ao Outro e a que o Outro lhe dirige – é a que o conduz em direção ao seu próprio desejo já que o desejo é essencialmente desejo do Outro. (BERNARDES, 2003, p. 137).

Mesmo quando o sujeito interroga o próprio desejo, tal interrogação lhe aparece fora de si, na segunda pessoa, “que queres?”. Afinal, o sujeito, por sua divisão, constitutiva sempre percebe o desejo fora de si. Lacan (1960/1998) enuncia que:

Eis por que a pergunta *do* Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “*Che vuoi? – que quer você?*”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo – caso ele se ponha, graças à habilidade de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um “Que quer ele de mim?”. (LACAN, 1960/1998, p. 829)

Lacan (1960/1998) comenta uma possibilidade, decorrente de uma escuta psicanalítica, ou seja, aquela que se recusa a atender à demanda e a aceitar o lugar de “oráculo”. A possibilidade da resposta do Outro retornar ao

sujeito como pergunta (“que quer você?”) faz com que esse sujeito tenha a oportunidade de se situar naquilo que ele mesmo lê na demanda do outro e, sendo assim, de situar-se frente ao seu próprio desejo. Afinal, com o retorno dessa pergunta, abre-se o espaço para a falta e, nesse sentido, para as questões do desejo do sujeito, fato que, em tempo algum, representaria uma mudança no estatuto do desejo como desejo do Outro. Em outras palavras, “é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana)” (LACAN, 1960/1998, p. 829).

Por outro lado, não podemos esquecer de que, diante do desejo do Outro, a resposta do sujeito vem pela via da fantasia. Isso nos aproxima das questões apresentadas no início do capítulo sobre a relação da fantasia com o desejo, mas ainda não é suficiente para respondê-las, pois, primeiramente, é preciso prosseguir em direção ao grafo do desejo, desenvolvido por Lacan no ano de 1957, através do qual é possível demonstrar o papel da fantasia como suporte do desejo.

## **2.2. *Che vuoi?* A fantasia no grafo do desejo**

No tópico anterior, tocamos a questão do conto do “Diabo enamorado”, do qual Lacan extraiu a pergunta “*Che vuoi?*”, o questionamento mais íntimo que o sujeito neurótico pode fazer e que mantém relação com o encontro com o desejo do Outro. Agora, debruçar-nos-emos sobre o grafo de desejo lacaniano, com base, principalmente, no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998). Temos, como objetivo, não apenas entender como a articulação da estrutura interna dessa pergunta (*Che vuoi?*) é fundamental para a elaboração do nível superior do grafo, como também buscaremos compreender o papel da fantasia frente ao vazio que esse questionamento representa, com sua respectiva localização em relação aos demais matemas desse gráfico.

Antes de adentrarmos no estudo desse texto denso de Lacan, é mister destacarmos dois pontos que julgamos essenciais para a sua compreensão: primeiramente, o grafo traz, em si, uma demonstração da estrutura do sujeito.

Nisso, está implícito a sua própria finalidade: formalizar as relações do sujeito falante com o significante e, em segundo lugar, a sua formação final, a saber: como o grafo do desejo é fruto de uma articulação sucessiva que não deve ser negligenciada em sua importância. Esse último ponto diz respeito às mudanças retroativas das formas que Lacan (1960/1998) foi apresentando, ao longo de seu texto, sobre a *Subversão do sujeito* e que, na verdade, foi sendo construído a “céu aberto”, durante uma apresentação oral, ou seja, ao mesmo tempo em que realizava a sua apresentação.

Como veremos, esse percurso não se trata de uma simples elaboração em que uma forma vai sendo sobreposta a anterior, de forma gradual, no sentido de um abandono de uma em favor de outra mais complexa, de modo algum. A anterior deve ser mantida em um raciocínio, para que não se desconsidere a lógica que sustenta esse trabalho e a importância para a determinação da forma que se segue. Nas palavras de Lacan: “É certo que o sujeito precisa ocupar seu lugar aí, mas não vejam nesses esquemas etapas típicas do desenvolvimento; trata-se, antes, de uma geração, de uma anterioridade lógica de cada um em relação ao que o segue” (LACAN, 1958-59/2016, p. 20-21). Há, sem dúvida, uma ordem sucessiva à medida que cada forma é apresentada, mas não desconsideremos o efeito retroativo e causador de mudanças nas formas precedentes (ZIZEK, 1992). Esse é o motivo por que dedicaremos uma atenção especial às quatro formas do grafo, em vez de nos limitarmos apenas a sua forma completa e final.

O texto sobre a *Subversão do sujeito* é datado de 1960, ano em que Lacan o apresentou como uma contribuição a um congresso realizado em *Royaumont*, contudo o grafo do desejo foi construído e ajustado numa experiência completamente distinta da escrita, “a céu aberto” (LACAN, 1960/1998, p. 819), ou seja, em uma apresentação oral de seu *quinto seminário: As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999), Lacan procurou investigar o fenômeno do chiste, retornando, assim, à lógica do significante e aos fundamentos do inconsciente freudiano. Esse grafo também foi esboçado e erguido no *sexto seminário, O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59/2016). Nesses dois seminários, Lacan foi, progressivamente, elaborando o grafo para, em 1960, retornar à sua esquematização no texto

sobre a subversão, entretanto, apesar da importância de todas essas referências, ater-nos-emos aqui, principalmente e não exclusivamente, ao texto de 1960, contido nos *Escritos* (LACAN, 1960/1998).

O grafo do desejo lacaniano foi formalizado em torno do desejo, como o próprio nome sugere, mas o seu significado não se resume a isso. Ele se fundamenta na oposição necessidade-demanda-desejo, envolvendo o sujeito mítico da necessidade, a demanda e seu atravessamento, assim como aquilo que vai além da própria demanda, o desejo.

Lacan se mantém firme na concepção de que o sujeito da psicanálise, em muito, separa-se do princípio da unidade subjetiva defendida pela psicologia, tal como fica evidente na subversão do sujeito que Lacan promoveu e que, nesse texto, de 1960, é evidenciado logo no título.

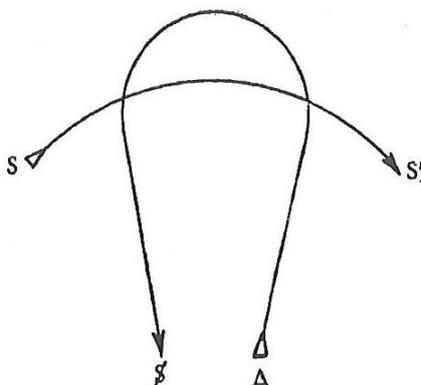
O critério da unidade do sujeito é desqualificado pela psicanálise antes de Lacan, porém este promoveu uma leitura que nos permite, hoje, entender que o sujeito unificado nada mais é que o Eu, tal como o texto *O estádio do espelho* (LACAN, 1966a/1998) leva-nos a compreender, especialmente em termos de um processo de identificações imaginárias. Por outro lado, estamos tratando de um sujeito da psicanálise que, com a descoberta de Freud sobre inconsciente pela via de suas formações metafóricas (chiste, sonho, lapsos, atos falhos etc.), não pode ser concebido, senão como não unificado, ou seja, falamos de um sujeito do inconsciente marcado por uma cisão entre a enunciação e o enunciado, algo que só pôde ser desenvolvido por Lacan em função da descoberta de Freud.

Considerando essa descoberta freudiana, Lacan promove uma demonstração da estrutura do sujeito por meio da elaboração do grafo do desejo, tal como Colette Soler (2012) assevera: “o grafo, que combina a estrutura da fala e a da linguagem e que esquematiza, portanto, ao mesmo tempo, estrutura do sujeito e a prática analítica.” (SOLER, 2012, p. 26). Devido a isso, podemos afirmar que o grafo foi construído no intuito de demonstrar que, mesmo em uma mínima operação significativa, é possível localizar o sujeito como uma entidade negativa. Segundo Lacan (1960/1998): “Ele [o grafo] nos servirá aqui para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante.” (LACAN, 1960/1998, p.

819). Assim, além de ter como finalidade uma esquematização da estrutura do sujeito, o grafo também serviu para demonstrar o que havia de estrutural no desejo.

É, portanto, preciso levar muito mais longe, diante de vocês, a topologia que elaboramos para nosso ensino, neste último lustro, ou seja, introduzir um certo grafo que prevenimos garantir apenas, entre outros, o emprego que faremos dele, tendo sido construído e ajustado a céu aberto para situar, em sua disposição em patamares, a estrutura mais amplamente prática dos dados de nossa experiência. Ele nos servirá aqui para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante (LACAN, 1960/1998, p. 819).

Considerando essa estruturação do sujeito, assim como o uso topológico que Lacan promove na construção de seu “grafo”, começamos, então, pelo nível elementar, sua primeira forma, chamada de “célula elementar de desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 820), o que pode ser concebido em termos da representação gráfica da relação entre o significante e o significado. Trata-se de outra forma de esquematizar aquilo que Ferdinand Saussure (1970), em seu curso de linguística, já havia concebido por meio de duas linhas curvas e paralelas, representando a cadeia do significado que corresponde a cada significante, ou seja, a progressão linear do significado avançaria paralelamente à articulação linear do significante. Não nos ateremos a isso, já que Lacan propôs esse duplo movimento de uma forma distinta, tal como na imagem abaixo:



**Fonte:** LACAN (1960/1998, p. 819)

Nela, identificamos as séries de significantes através do vetor S-S'. Na parte inferior, Lacan (1960/1998) localiza uma intenção pré-simbólica ( $\Delta$ ), conseqüentemente, mítica. A partir dessa intenção, inicia-se um circuito que promove um ponto de basta e se encerra no sujeito, que, somente nesse primeiro grafo, é apresentado como ponto de chegada. Entendemos, nessa etapa, o sujeito como produto do basteamento promovido quando o vetor da intenção subjetiva atravessa e ultrapassa o significante do vetor da cadeia significativa. De acordo com Zizek (1992): "O ponto de basta é o ponto através do qual o sujeito é costurado ao significante e, ao mesmo tempo, é o ponto que interpela o indivíduo como sujeito, [...]; numa palavra, é o ponto de subjetivação da cadeia significativa" (ZIZEK, 1992, p. 100).

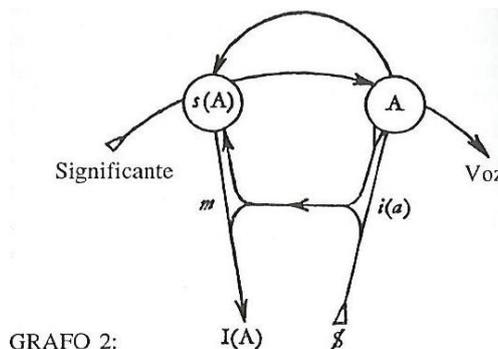
Ao construir essa célula básica, Lacan (1958-59/2016) logo evidencia o caráter retroativo de significação, pois como, fica evidente, o vetor da intenção subjetiva promove um ponto de basta na cadeia significativa a partir de um sentido contrário, em uma direção retroativa. Lacan (1958-59/2016), assim, afirma: "Com efeito, é sempre por um jogo retroativo da sequência de significantes que a significação se afirma e se precisa. É *a posteriori* que a mensagem toma forma, a partir do significante, do código, que está ali à sua frente" (LACAN, 1958-59/2016, p. 22). Dito de outro modo: esse vetor cruza a cadeia em um determinado ponto, mas, somente em um ponto anterior a esse, volta a cruzar a cadeia. Como se sabe, toda significação só é possível em função de um efeito retroativo, em um determinado enunciado, o significado somente é obtido com a última palavra.

Tomemos qualquer frase como exemplo: o sentido só pode ser alcançado a partir de sua última palavra, caso contrário, a frase permanece aberta, e seu sentido, indeterminado. A frase, como uma cadeia de significantes, tem o seu sentido causado de maneira *a posteriori* (*nachträglich*, nos termos de Freud), a partir de uma atividade que vai contra o fluxo, partindo do fim e determinando um sentido retroativamente. O sentido não está dado desde antes e, muito menos, brota de forma simultânea a um determinado significante, o que daria margem para a sua fixação. É necessário que haja dois, e esse funcionamento do significante permite uma ressignificação dos acontecimentos. Se hoje dou sentido a algo, amanhã terei a oportunidade de

lhe apresentar um novo sentido. Sem isso, estaríamos aprisionados e mais próximos de uma totalidade do inconsciente. Nas palavras de Lacan (1960/1998):

Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhe o sentido por seu efeito retroativo [...]. Mas a estrutura sincrônica é a mais oculta, e é ela que nos leva à origem. É a metáfora como aquilo em que se constitui a atribuição primária, aquela que promulga o ‘cachorro faz miau, o gato faz au-au’ com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofística da significação, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa (LACAN, 1960/1998, p. 820).

Então, nesse gráfico inicial, os significantes estão em um estado flutuante, pelo menos, até o momento em que um significante, aquele correspondente ao ponto de cruzamento entre os vetores, fixa retroativamente uma significação da cadeia, “de outro modo indefinido” (LACAN, 1960/1998, p. 820), detendo o deslizamento da cadeia e costurando uma significação ao significante. Dessa maneira, passemos à segunda forma do grafo do desejo, no qual encontramos algumas modificações que o diferenciam da etapa anterior:



GRAFO 2:

(LACAN, 1960/1998, p. 822)

Nela, encontramos, nos dois pontos de entrecruzamento, aqueles em que a cadeia significante é cortada,  $s(A)$  e  $A$ . O que se encontra no lado direito, dessa segunda forma, corresponde ao “tesouro dos significantes”, o grande Outro que, nessa representação gráfica, ocupa o lugar de ponto de basta, esse ponto que, como já sabemos, fixa a significação dos elementos precedentes. Não podemos cair no erro de supor esse grande Outro,  $A$ , como completo, em

sua bateria significante. Já falamos que a própria constituição do sujeito só é possível por causa de sua subtração da bateria significante instalada no Outro. Lacan (1960/1998) nos diz sobre a bateria de significantes: “o sujeito só se constitui ao se subtrair dela [a bateria] e ao descompletá-la essencialmente, por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta” (LACAN, 1960/1998, p. 821, grifo nosso).

O outro ponto de entrecruzamento é conhecido como significante do Outro. Conforme Lacan (1960/1998): “é o que se pode chamar a pontuação, onde a significação se constitui como produto acabado” (LACAN, 1960/1998, p. 820). No  $s(A)$ , ocorre a pontuação proveniente do Outro ( $A$ ), sem a qual a significação não seria possível. Nesse ponto, o significado pode ser encontrado, a partir do efeito retroativo de bastreamento. Lacan (1960/1998) nos chama atenção para a dissimetria entre esses dois pontos, no sentido de que  $s(A)$  é um momento, enquanto que  $A$  é um local.

Um aspecto que nos chama atenção nessa segunda forma do grafo é que, no vetor de significante ( $S-S'$ ), mais especificamente na parte direita e ao lado do grande Outro, encontramos a palavra voz. Ali, a voz é apresentada por Lacan como aquilo que prolonga o vetor da cadeia do significante, em um além do movimento retroativo de significação. Segundo Zizek (1992), essa voz deve ser pensada em termos da concepção lacaniana de objeto, ou seja, como um objeto desprovido de significação, um dejetivo objetivo, um resto da operação de significação. Na operação retroativa, em que a significação é produzida, a voz é o que resulta ou, conforme Miller (2013) afirma, é “o resto de subtração da significação ao significante” (MILLER, 2013, p. 6). Trata-se de uma passagem sobre a função da fala e sobre a voz, a qual julgamos interessante apresentá-la aqui, de uma forma mais completa:

Essa fala amarra um ao outro: o significado – ou melhor, o “a significar”, aquilo que se deve significar – e o significante. Esse enlaçamento comporta um terceiro termo, que é o da voz. Se estabelecermos que podemos falar sem voz, apenas por afirmar isso, podemos inscrever no registro da voz o que constitui resíduo, resto de subtração da significação ao significante. E, em uma primeira abordagem, podemos definir a voz como tudo que, do significante, não concorre para o efeito de significação. (MILLER, 2013, p. 6)

Entendemos que esse enlaçamento entre o significado e o significante corresponde à operação de significação. Ou seja, o efeito retroativo entre o vértice do significado e o da cadeia de significante, tal como posto no primeiro nível do grafo do desejo. Então, se a voz é um resto objetual desprovido de significação, isso só é possível após a subtração do significante (a operação retroativa de bastreamento, a mesma que produz a significação).

Na segunda forma do grafo, ainda encontramos algumas características distintas da forma anterior que devem ser consideradas. Primeiramente, na base, observamos uma mudança de posição: o sujeito que antes se encontrava no lado esquerdo e na condição de produto do bastreamento, agora se encontra no lado direito, no ponto de partida. A explicação para isso é dada por Lacan (1960/1998) no sentido de um “efeito de retroversão”, uma ilusão transferencial em que, de forma retroativa, o sujeito torna-se, a cada etapa, aquilo o que ele era antes. Em suas palavras: “e só se anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior” (LACAN, 1960/1998, p. 823). É preciso ressaltar que a psicanálise, em função da estrutura de linguagem do inconsciente, não considera uma forma linear do tempo, não obstante considera o tempo lógico em que é perfeitamente aceitável o sentido inverso por retroação e por inversão. Na citação acima, Lacan comenta o efeito de retroversão, aqui entendido como antecipação, fazendo alusão a um futuro anterior em que o sujeito é antecipado pelo Outro (CIRINO, 2001). O sujeito é percebido como se ali sempre tivesse existido, mas, ao fim, não passa de uma ilusão transferencial.

Com a mudança de posição do sujeito, a notação I(A) passou a ocupar o lado esquerdo e inferior do grafo, correspondendo ao produto da operação. Para entendermos essa notação, devemos ter em mente que, com o advento do sujeito, já não se pode conceber uma onipotência do Outro, pois, como já observamos, na bateria do significante instalada no Outro houve uma extração do significante. A partir dessa extração, o sujeito constitui-se como *fading*, desvanecido na cadeia significante, e esses aspectos devem ser lembrados devido ao sentido que o ideal e a alienação passarão a receber, ou seja, como uma saída encontrada pelo sujeito, uma manobra possível, uma resposta à castração.

Prosseguindo, a notação  $I(A)$  consiste na identificação simbólica, a identificação que ocorre com um traço significativo do grande Outro e que não deve ser confundida com a identificação imaginária, que também se encontra presente nesse grafo, ao lado direito, representado pela notação  $i(a)$ .  $I(A)$ , como identificação simbólica, trata-se de um ideal do eu sustentado por algum significativo proveniente do Outro, por exemplo, um nome. Estamos falando de uma alienação simbólica, de uma detenção do sujeito a um significativo. Por outro lado, versamos também sobre a fixação do sujeito em uma imagem, a alienação imaginária referente à fórmula  $i(a)$ , nessa alienação, o sujeito toma, para si, a imagem do outro e se fixa nela, como se ela correspondesse à imagem de si. Nesse tipo de identificação o que entra em cena é o Eu ideal; e Zizek (1992) promove uma distinção muito clara entre a identificação simbólica e a identificação imaginária, vejamos então:

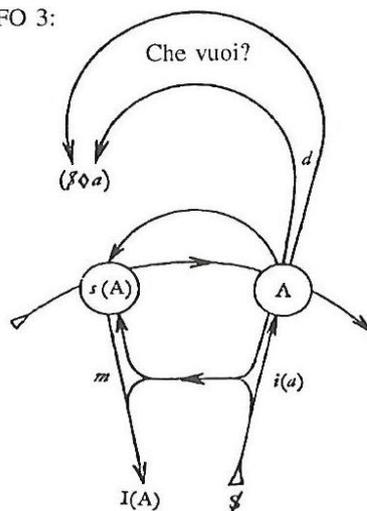
[...] a identificação imaginária é a identificação com a imagem na qual nos parecemos passíveis de ser amados, representando essa imagem “o que gostaríamos de ser”, ao passo que a identificação simbólica se efetua em relação ao próprio lugar de onde somos observados, de onde nos olhamos de modo a parecermos amáveis a nós mesmos, merecedores de amor. (ZIZEK, 1992, p. 104).

Para Zizek (1992), a identificação imaginária,  $i(a)$ , encontra-se subordinada à identificação simbólica,  $I(A)$ , uma vez que a imagem, aquela em que nos fixamos e pela qual nos tornamos passíveis de ser amados pelo outro, é dominada e determinada pela identificação simbólica.

Do ponto em que se encontra  $i(a)$ , parte um eixo em direção ao eu ( $m$ ), o que indica a identificação do sujeito com o outro imaginário, ou seja, a determinação do eu ( $m$ ) pelo eu ideal  $i(a)$ . Nesse eixo, identificamos uma seta que, apesar de se dirigir ao eu ( $m$ ), divide-se em dois percursos, indo, um deles, em direção ao  $I(A)$ , logo, nesse circuito, há um corte em função da inevitável petrificação em UM significativo do Outro. A outra via é marcada por um deslocamento infinito de significação, pois um circuito fechado torna-se possível, na verdade, torna-se um circuito de regressão, que passa de  $s(A)$  para  $A$  e, novamente, para  $i(a)$ , e, por sua vez, segue para  $m$  e depois retorna para  $s(A)$  e, assim, sucessivamente. Consequentemente, isso se trata de um

circuito infinito, a não ser que algo se interponha como um resto, isto é, que uma abertura se apresente, para que seja possível sair desse movimento circular entre a identificação simbólica e a identificação imaginária; é justamente isso que a terceira forma do grafo formaliza em outras palavras: uma saída dos ideais identificatórios.

GRAFO 3:



Fonte: LACAN (1960/1998, p. 829)

Após o bastreamento da cadeia significativa, há sempre um resto ou, como podemos dizer, uma abertura. Algo que permanece como uma lacuna e, no terceiro grafo, é indicado pela pergunta sobre o indizível do desejo: “*Che vuoi?*”. Não por acaso, Lacan (1960/1998) nos faz observar, como nesse grafo, um desenho semelhante a um ponto de interrogação, o qual se forma a partir do círculo do grande A. Essa pergunta diz respeito ao que há de mais íntimo do sujeito, pois ela indica que há uma lacuna entre o enunciado e a sua enunciação. No nível do enunciado, uma dúvida sempre persiste, por mais que o dizer seja claro e conciso: você me diz isso, mas o que realmente você deseja dizer-me com isso?

Essa dúvida, concernente ao desejo do Outro, pode ser relacionada como uma das razões que levaram Lacan (1958-1959/2016) a privilegiar a obra *Hamlet*, de William Shakespeare, no desenvolvimento do grafo do desejo. Esse drama foi ricamente trabalhado, em relação ao grafo, em seu *Sexto seminário, O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-1959/2016), e Lacan pôde

apresentar uma homologia entre a estrutura do grafo do desejo e a estrutura desse drama shakespeariano, mostrando, de outro modo, através de Hamlet, a tragédia do desejo.

Ao tomar essa obra como um drama do desejo em relação ao desejo do Outro, Lacan (1958-1959/2016) fez menção a várias passagens dessa peça, mas, infelizmente, não teremos a oportunidade de acompanhá-lo em seu percurso, em vez disso, restringiremo-nos à aparição do pai morto no primeiro ato e à cena quatro do terceiro ato, em que Hamlet conversa longamente com a sua mãe.

Ora, no início do drama, poucos dias após a morte de seu pai, Hamlet é interpelado pelo *ghost*, figura fantasmática do falecido rei, a fim de que cumpra a missão de se vingar do responsável pela sua morte, o tio de Hamlet, Cláudio. Esse espectro representava um Outro desprovido de qualquer falha no saber (BERTA, 2012). Ele sabia quem fora seu algoz, mantendo Hamlet subjugado a um mandato: vingue-me! Diferentemente de Édipo, de Sófocles, o qual agia sem saber, Hamlet, por sua vez, padecia com um saber. O encontro com a demanda do Outro, aquela que sai da boca desse pai morto, provoca, em Hamlet, uma desorganização subjetiva, uma vacilação fantasmática.

Como uma versão de Outro absoluto, o *ghost* faz com que Hamlet se perca de seu desejo e permaneça inibido em seu ato. De fato, o filho procrastina o agir, o máximo possível, mantendo, assim, o desejo em suspensão, tal como o seguinte comentário de Lacan (1958-1959/2016): “Hamlet está ali, diante do rei, que, ao que tudo indica, não só está pouco disposto a se defender, como sequer vê a ameaça que pesa sobre a sua cabeça. E, nesse ponto, Hamlet se detém, pois não é a hora.” (LACAN, 1958-1959/2016, p. 339). O príncipe, ao encontrar o seu tio desprotegido, rezando de joelhos, não cumpre a sua missão, já que aquela não era uma boa hora para a vingança. Ele se apega à crença de que haveria um momento certo, pondo, assim, em evidência, a sua submissão a *hora do Outro*. Esse sintoma de procrastinação se justifica, porque o seu próprio desejo se encontra imobilizado em função do excesso de saber proveniente do pai. Um saber *lhe* é apresentado como absoluto, como se houvesse um último significante no

Outro, porém vimos que esse significante não existe, o que há é o significante da falta do Outro S(A). Como Sandra Berta (2012) comenta:

[...] se não há um significante no Outro que diga de um saber absoluto, então o sujeito – em retroatividade – tem a possibilidade de acessar a um certo saber sobre o seu desejo e responde a isso com a construção da fantasia fundamental (BERTA, 2012, p. 167).

Apesar da missão de Hamlet lhe parecer clara, ou seja, ele deveria vingar o assassinato do pai, uma ordem enigmática é acrescentada pelo espectro: ele não deveria fazer mal algum a sua mãe, Gertrudes, a rainha da Dinamarca. Gertrudes é associada por Lacan ao sujeito primordial da demanda, aquele todo-poderoso que frequentemente é falado em análise. Gertrudes se apresentava, para Hamlet, como uma mãe que recusava o luto, uma mulher voraz cujo desejo se mostrava para Hamlet como:

[...] o desejo do Outro, o desejo da mãe, se apresenta essencialmente como um desejo que não escolhe entre o objeto eminente, idealizado, exaltado, que é o pai de Hamlet, e esse objeto depreciado, desprezível, que é Cláudio, o irmão criminoso e adúltero. Se a mãe não escolhe é devido a algo que, nela, é da ordem de uma voracidade instintiva. Digamos que o sacrossanto objeto genital de nossa recente terminologia se apresenta nela como não sendo nada mais que o objeto de um gozo que é realmente satisfação direta de uma necessidade (LACAN, 1958-1959/2016, p. 331).

Hamlet não entra em conflito com o desejo por sua mãe, mas com o desejo de sua mãe; é isso que se evidencia no terceiro ato, cena quatro, em que ele questiona, junto ao leito nupcial de seu pai, os atos da rainha. Nesse momento, Hamlet se encontra dividido, porque, por um lado, ele sabe muito bem que sua missão é vingar seu pai; por outro, ele não consegue colocar, em prática, a responsabilidade que lhe foi passada. A razão para isso é o seu confronto com o “*Che vuoi?*” do desejo do outro. Ele não sabe, ao certo, o que ela realmente queria, qual seria o seu desejo.

Na cena posta em questão, Hamlet lança um apelo a sua mãe: para que ela se abstenha e não volte para o leito de seu tio assassino, entretanto, mesmo recebendo a mensagem essencial enviada pelo falecido marido, ela não atende ao apelo de seu filho, então, como Lacan (1958-1959/2016) bem

observa, ocorre uma inversão do apelo, já que “Hamlet manda a mãe de volta para o leito de Cláudio, para as carícias do homem que, mais uma vez, não deixarão de fazê-la ceder” (LACAN, 1958-1959/2016, p. 331). Hamlet demonstra, assim, o seu esmorecimento frente à ação que tanto quer executar, o que se justifica pela dependência do desejo do sujeito com relação ao desejo do Outro.

De qualquer maneira, a dúvida frente a esse desejo da mãe se interpõe ao príncipe como um enigma que lhe assalta e paralisa, como o desejo do Outro. Nas palavras de Žižek (1992):

E se ela realmente gozar com a relação abjeta e dissoluta que mantém com o tio de Hamlet? [...] o que o incomoda é a dúvida concernente ao desejo do outro, o confronto com um “*Che vuoi?*” que anuncia o abismo de um gozo terrível e abjeto (ŽIZEK, 1992, p. 118).

Hamlet não tem outra saída, a não ser curvar-se e consentir ao desejo da mãe, já que ele mesmo não tinha mais desejo. Sua Ofélia já havia sido rejeitada, criando-se, então, um vazio, em torno do desejo do Outro, o qual o jovem protagonista não consegue preencher, dessa forma, uma resposta não é construída, e isso o paralisa.

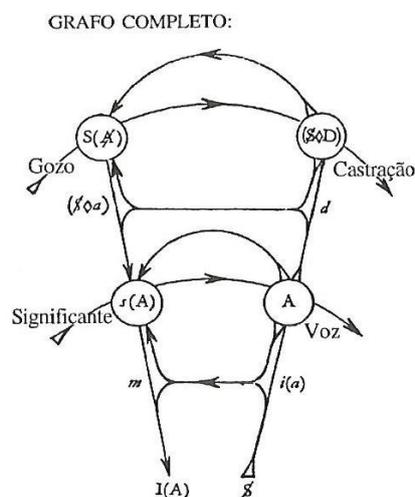
Não por acaso, como podemos observar na forma do grafo apresentado anteriormente, a fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ) foi localizada no ponto de chegada da curva que designa a pergunta “*Che vuoi?*”. A pergunta cria um vazio que o sujeito tenta preencher por meio de sua fantasia, que não deixa de ser uma resposta, uma tentativa de lidar com o vazio deixado pelo insuportável e com o enigmático desejo do Outro. Sobre essa pergunta, Marc Darmon (1994) afirma: “E sob o termo enigmático do *Che vuoi? Que quieres?*, [...], onde se revela o Outro como desejante, como barrado ele também; é com esse desejo do Outro que o sujeito identificará, então, seu desejo.” (DARMON, 1994, p. 102). Já François Leguil, em relação a esse desejo terrível, comenta que a fantasia para o sujeito é:

[...] o modo inconsciente pelo qual respondeu o que o angustiava como vindo do Outro. É um gozo fantasmado para preencher o Outro, a ideia que ele faz do que conviria ao Outro, tal como suas teorias sexuais infantis – o sujeito nada sabe do desejo de seus pais e lhe é,

portanto, necessário construir teorias (LEGUILL apud AIDAR, 2014, p. 57).

Essas teorias sexuais infantis, que o autor nos traz à lembrança, são construídas em resposta ao que não se sabe do desejo dos pais, então, nesse sentido, são artifícios fantasmáticos, para ser capaz de lidar com o desejo do Outro. Ao construir uma fantasia, o sujeito tenta responder a este enigma: “o que quer o Outro?”. Se, por um lado, a fantasia é a resposta ao enigmático desejo do Outro, por outro lado, é somente por meio dela que o desejo encontra o seu suporte, logo esse ponto se aproxima da questão central do presente capítulo, a fantasia como suporte do desejo.

No capítulo presente, temos relacionado à pergunta “*Che vuoi?*” com o desejo do Outro, e, à fantasia, com uma resposta do sujeito diante do insuportável enigma: “o que quer o Outro?”. Mas, conforme já assinalamos, a fantasia não se resume a isso, porque ela também fornece as coordenadas de nosso desejo, de modo a construir um contexto pelo qual somos permitidos a desejar algo (ZIZEK, 1992). Nesse ponto, surpreendemo-nos, quando somos confrontados com a questão posta no início deste capítulo: será que o desejo é determinado (causado) pela fantasia? Julgamos que a leitura de que a fantasia é a realidade que coordena nosso desejo não implica necessariamente uma resposta para a nossa questão inicial. Por ora, afirmamos apenas que, por meio da fantasia, o desejo do sujeito recebe uma consistência, passemos, agora, à forma completa do grafo do desejo:



(LACAN, 1960/1998, p. 831).

Se, até então, tínhamos apenas um nível, que era aquele em que a cadeia do significante sofre um efeito do ponto de basta ao ser cortado por uma intenção mítica, agora observamos um novo nível, referido como “do gozo” (ZIZEK, 1992), que se anuncia nessa representação final do grafo. Nesse nível, localizado na região superior, o vetor do gozo corta o vetor do desejo, fazendo um percurso em que passa por  $S(\bar{A})$ , significante de uma falta no Outro, indicando uma inconsistência do simbólico. Após esse primeiro encontro com o significante, o vetor continua e se dirige ao matema da pulsão ( $\$ \diamond D$ ), que se lê como o sujeito em *fading* na demanda.

Esse matema se encontra ao lado direito do nível superior, exatamente no ponto de intersecção entre o gozo e o significante. Por certo, a pulsão, no escrito sobre a *Subversão do sujeito*, é aquilo “que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece” (LACAN, 1960/1998, p. 831). Consequentemente, a demanda desaparece, restando apenas o corte, “pois este continua presente no que distingue a pulsão da função orgânica que ela habita: ou seja, seu artifício gramatical, muito patente nas reversões de sua articulação com a fonte e com o objeto” (LACAN, 1960/1998, p. 831-832).

De acordo com Valas (2001), a pulsão seria a redução da demanda ao corte: “daí, pode-se compreender que, se a demanda é falante, a pulsão é silenciosa, é uma demanda silenciosa, é o eco no corpo da incidência do significante” (VALAS, 2001, p. 67). No corpo, as zonas erógenas, sobre as quais a pulsão circula, são a prova de que nem todo gozo foi cortado. Restam, ainda, essas zonas referentes à demanda do Outro, do Outro primordial que erogeiniza o corpo por meio das demandas orais, anais etc. Sobre essas zonas, Lacan (1960/1998) afirma:

A própria delimitação da ‘zona erógena’ que a pulsão isola do metabolismo da função (o ato de devoração concerne a outros órgãos além da boca, perguntem ao cão de Pavlov) é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda: lábios, ‘cerca dos dentes’, borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha (evitamos aqui as precisões embriológicas) (LACAN, 1960/1998, p. 832).

Ao passar pela pulsão, o vetor superior chega à castração, confirmando a sua condição de circuito inconsciente que vai do gozo à castração, no entanto, antes de continuarmos essa descrição da forma completa do grafo do desejo, devemos compreender que o que está posto nesse nível superior é o encontro entre dois campos heterogêneos: o campo da ordem do significante e o do gozo, relacionado por Žižek (1992) como “a ‘substância’ pré-simbólica, o corpo como gozo materializado e encarnado” (ŽIŽEK, 1992, p. 119). Ele comenta sobre isso em termos de uma apreensão de um campo no outro, o que não acontece sem consequências, posto que é justamente o gozo o responsável pela inconsistência do simbólico. Dito de outra maneira, uma vez o corpo sendo desmembrado, ao passar pelo filtro do significante, o gozo lhe é cortado. Mesmo sendo submetido à castração, o corpo persiste mortificado e com apenas restos do gozo, a saber, as zonas erógenas do corpo filtrado pelo significante (ŽIŽEK, 1992).

Quando o gozo penetra no campo do significante, uma inconsistência passa a fazer parte desse campo: “o gozo é aquilo que não pode ser simbolizado, pois sua presença no campo do significante, só pode ser detectada pelos furos e faltas de consistência desse campo” (ŽIŽEK, 1992, p. 120). Verifica-se aí o motivo pelo qual Lacan localiza o significante da falta do Outro, o  $S(\mathcal{A})$ , ao lado esquerdo do nível superior, justamente, no ponto em que o vetor do gozo entra em contato, pela primeira vez, com o significante. Partindo dessa aceção, podemos dizer que é no nível desse encontro do gozo com o significante, que Lacan nos diz: “ não há Outro do Outro” (LACAN, 1960/1998, p. 833). Isso quer dizer que a falta aponta para uma impossibilidade estrutural, para algo que não pode ser simbolizado e, em torno do qual, a ordem simbólica se estrutura: o real do gozo, sendo assim, é por essa razão que, nesse ponto específico, localiza-se o  $S(\mathcal{A})$ , o matema, que, segundo Ana Beatriz Freire (1996, p. 30): “escreve a inconsistência do Outro, isto é, que indica uma contradição irreduzível de, a um só tempo, afirmar a falta de um significante e negar essa falta ao escrever como significante exatamente esse significante que falta”.

Segundo Lacan, há um significante que é “aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante,

todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo” (LACAN, 1960/1998, p. 833), portanto esse significante só pode ser “um traço que se traça por ser círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (LACAN, 1960/1998, p. 833), logo esse significante não se pronuncia. Há, ao menos, um significante que não pode ser pronunciado, o que indica a falta no Outro, isto é, não há metalinguagem. Logicamente, se o Outro é barrado, o sujeito também só poderá ser barrado, razão pela qual Lacan (1960/1998) o grafou da seguinte maneira:  $\bar{A}$ .

Se observarmos atentamente o grafo completo do desejo, veremos que, ao tomarmos o matema  $S(\bar{A})$  como ponto de partida e seguirmos o vetor que desce pelo lado esquerdo, passaremos pelo matema da fantasia ( $\$a$ ), antes mesmo de chegarmos em  $S(A)$ . Observamos, assim, que a fantasia, conceito nodal em nossa pesquisa, tem a função de servir de anteparo para a inconsistência no Outro, pois serve de barreira frente à falta inerente ao enigma do desejo do Outro; além disso, fica demonstrada a interferência da fantasia sobre o efeito de significação  $S(A)$ , ou seja, sobre o sintoma.

O sintoma no grafo do desejo se localiza logo abaixo da fantasia como um significado do Outro, uma mensagem que o sujeito recebe do Outro de forma invertida. Há, por conseguinte, uma interferência da fantasia sobre o efeito de significação  $S(A)$ , ou seja, sobre o sintoma, confirmando o importante papel da fantasia na formação dos sintomas. Essa é uma leitura que já se encontrava em Freud (1908/1996), em seu texto *Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade*, em que ele afirma que, no sintoma, há um fator sexual concernente a uma fantasia ou mais de uma.

Passando pelo  $S(A)$  e seguindo nessa direção descendente, o vetor incide sobre Eu e continua até  $I(A)$ , o que demonstra uma determinação do Eu proveniente do inconsciente, passando também pela fantasia, mas não esqueçamos, esse percurso teve início no significante da inconsistência do Outro,  $S(\bar{A})$ , uma falta que a fantasia tem a função de esconder. Curiosamente, é para esse lugar da falta que o psicanalista, mais especificamente, a sua interpretação, deve apontar.

Anuncia-se, então, uma questão clínica, mas pertinente em nossa pesquisa teórica: a interpretação. De acordo com Quinet (2015), Lacan no escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (LACAN, 1958/1998) comparava a interpretação com o oráculo. Aquele que não responde, mas, ao mesmo tempo, apresenta uma resposta enigmaticamente. Esse comentador entende que a palavra do analista deve desfrutar a mesma virtude de um enigma: “O enigma não equivale ao sem sentido; ao contrário, é, segundo Lacan, o cúmulo do sentido” (QUINET, 2015, p. 166), afinal, o analista em seu dito, de semelhante forma ao oráculo, desloca a atribuição de sentido para o lado do analisando; isso seguiria a indicação lacaniana de que a interpretação analítica faz alusão e aponta a uma direção.

Qual direção seria essa? Ora, visando à necessidade de que a interpretação psicanalítica encontre novamente o “horizonte desabitado do ser em que se deve desdobrar sua virtude alusiva” (LACAN, 1958/1998, p. 648), Lacan (1958/1998) no escrito sobre *A direção do tratamento* faz menção ao dedo indicador erguido de São João, tal como retratado na última tela de Leonardo da Vinci. O santo Batista, com seu dedo indicador aponta para o alto, para uma região indefinida (para o transcendental, quem sabe?), logo a referência de Lacan a essa obra diz respeito ao nível superior do grafo do desejo, o lugar da falta em que o matema  $S(\mathcal{A})$  se encontra, posto que a menção lacaniana ao “horizonte desabitado do ser” pode ser entendida como o horizonte “desabitado dos significantes que constituem o lugar do significante” (SOLER, 2012, p. 27), ou seja, o  $S(\mathcal{A})$ .

É na direção deste lugar, localizado à esquerda do grafo superior, que o dedo da interpretação deve permanecer apontando, ali onde, conforme a escrita do grafo, não deixa de ser um ponto de estofa entre duas cadeias significantes, devendo ser feita a interpretação da ordem do equívoco, e nunca do conselho, da resolução ou do imperativo, pois ela consiste em um apontar que nada diz; sem articular qualquer coisa, apenas indica de forma alusiva uma direção. A interpretação é um meio dizer e, por essa razão, não explicita nada nem deve dizer o objeto de gozo, devendo, assim, apontar para o vazio correspondente ao objeto de desejo.

Feito essa observação sobre a interpretação, finalizamos nosso percurso sobre o grafo do desejo, o que nos permitiu visualizar melhor a localização do matema da fantasia e o seu papel de resposta do sujeito ao desejo do Outro, ou melhor, uma resposta à lacuna significativa presente no Outro. Agora, finalmente, abordaremos de forma mais direta a questão que nos orienta neste capítulo: a fantasia como suporte do desejo.

### 2.3. A função da fantasia

Há um duplo sentido implícito no termo “suporte”, então, primeiramente podemos concebê-lo em termos de um “comportar” e, assim, afirmaríamos: a fantasia comporta o desejo, contendo-o; em segundo lugar, o “suporte” pode ser entendido no sentido de que a fantasia suporta, tolera o desejo, tal como assevera Návia T. Pattussi (2015). Essa autora comenta ainda sobre um mundo fantasmático em que a realização do desejo é dramatizada, logo entendemos que essa é uma referência ao aspecto de enredo da fantasia que não pode ser negligenciado. A fantasia como uma história, corresponde a uma leitura de Lacan (1957-58/1999) a qual encontramos em seu *quinto seminário, as formações do inconsciente*. Em uma aula que veio a ser denominada de *O obsessivo e seu desejo*, Lacan (1957-58/1999) define a fantasia “como o imaginário aprisionado num certo uso do significante. Por isso ela se manifesta e se observa de maneira característica, nem que seja quando falamos de fantasias sádicas” (LACAN, 1957-58/1999, p. 421).

Para Lacan (1957-58/1999), a fantasia deveria ser pensada em termos de cenas ou roteiros, pois é inegável que ela, não apenas, é uma imagem articulada ao significante, mas também possui um aspecto de história, algo que o sujeito articula como um enredo, mas não sem que ele mesmo seja incluído na cena. Nesse sentido, Lacan assevera que: “Vocês observarão que há sempre uma cena em que o sujeito é apresentado no roteiro sob formas diferentemente mascaradas, em que ele é implicado em imagens diversificadas” (LACAN, 1957-58/1999, p. 422). Anos mais tarde, ele ainda mantém essa mesma perspectiva em seu seminário sobre os *quatro conceitos fundamentais*

da *psicanálise*, conforme indica a seguinte afirmação: “Na fantasia, frequentemente o sujeito é despercebido, mas ele está sempre lá, quer seja no sonho, no devaneio, e não importa quais formas mais ou menos desenvolvidas. O sujeito se situa a si mesmo como determinado pela fantasia.” (LACAN, 1964/2008, p. 181). Ainda em seu quinto seminário, constatamos que ele aponta o matema ( $\$ \diamond a$ ) como o lugar em que se abre a possibilidade de “situar e articular a função da fantasia” (LACAN, 1957-58/1999, p. 421), porém qual seria essa função?

Com o intuito de encontrarmos uma resposta, passamos para o escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (LACAN, 1958/1998), em que encontramos uma afirmação muito esclarecedora sobre essa questão: “a fantasia, em seu uso fundamental, é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente” (LACAN, 1958/1998, p. 643). Nessa passagem, observamos que a função da fantasia é a de sustentar o sujeito como desejante, no entanto, como isso acontece? A resposta se encontra na noção de desejo como evanescente. Vejamos, então, o que Lacan (1957-58/1999) comenta sobre a função do desejo:

De maneira geral, não foi a análise que descobriu a função do desejo, mas ela nos permite perceber a que grau de profundidade é levado o fato de o desejo humano não está diretamente implicado numa relação pura e simples com o objeto que o satisfaz, mas está ligado a uma posição assumida pelo sujeito na presença desse objeto e a uma posição que ele assume fora de sua relação com o objeto, de tal modo que nada jamais se esgota, pura e simplesmente, na relação com o objeto (LACAN, 1957-58/1999, p. 331).

Sabemos que Lacan situa o desejo, em relação à demanda, como aquilo que se manifesta no intervalo aberto pela demanda, e que ele não se encontra implicado em uma relação simples com o objeto da satisfação. O desejo não está na relação com o objeto natural, apontando, assim, uma dissociação entre um e outro, uma vez que o objeto se encontra inserido na linguagem, assim como submetido as suas leis, então, quando o desejo é apresentado como evanescente, isso quer dizer que ele não possui um objeto fixo que o satisfaça, logo não se deve falar de objeto de desejo, em vez disso, falamos de objeto causa de desejo, em termos freudianos, objeto perdido.

Essa é uma questão importante, tratando-se da perspectiva psicanalítica sobre a fantasia, para que ela possa exercer a sua função fundamental, ou seja, representar aquilo pelo qual o sujeito se sustenta no próprio desejo evanescente, ela o faz fixando um objeto (LACAN, 1957-58/1999), ou, como poderíamos afirmar, oferecendo-lhe um objeto, mas não qualquer um, não o dito natural, pois, longe disso, ele não é o do instinto e nas palavras de Lacan: “é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro” (LACAN, 1957-58/1999, p. 455).

Quando, então, afirmamos que a função da fantasia é a de sustentar o sujeito como desejante, isso é possível porque o desejo não possui um objeto fixo. O objeto do desejo ou é uma fantasia que sustenta o desejo, ou um é engano (LACAN, 1964/2008). Daí a função da fantasia de introduzir um objeto no lugar da falta que sustenta o desejo, fixando, assim, o desejo em uma relação com um determinado objeto. De acordo com isso, Cotinho Jorge (2010) comenta: “Se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta essa falta radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente ‘o que falta’. Há falta, diz o desejo. É isso que falta, diz a fantasia.” (JORGE, 2010, p. 240). Nesses termos, a fantasia representa, no campo dos possíveis, o objeto causa de desejo, constituindo, assim, a sua função vital. Podemos, finalmente, afirmar que a fantasia não é responsável por fundar o desejo, mas, sim, por suportá-lo. Com efeito, a fantasia atua sustentando a falta. A causa do desejo envolve a questão da separação do objeto *a*, tal como Lacan (1964/2008) assim o articula no *Seminário os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*.

Lacan (1958-59/2016), em seu *sexto seminário*, mantém a leitura da fantasia como o lugar de referência em que o desejo se situa, tal como observamos na seguinte passagem e na definição da fantasia:

É isso o que define a fantasia. A função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação. Por isso é que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas sempre, essencialmente, a uma fantasia (LACAN, 1958-59/2016, p. 29).

Novamente avançamos no ensino de Lacan em direção ao *seminário 11*, com o intuito de constatar como certas questões insistem, nesse caso, o desejo sustentado pela fantasia:

A fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significante cada vez bem mais complexo. Isso se vê bem na forma de enredo que esse conjunto toma, onde o sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto (LACAN, 1964/2008, p. 181).

O neurótico, por meio de sua fantasia, sustenta o próprio desejo. Lacan (1957-58/1999) expressa isso, ao tomar a fórmula ( $\$ \diamond a$ ), essa que, como já vimos, diz respeito à relação do sujeito com o objeto, como o “correspondente e o suporte do desejo” (LACAN, 1957-58/1999, p. 455). A referência lacaniana ao matema da fantasia em seu *quinto seminário*, remete-nos a uma passagem do escrito, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998), em que Lacan trata daquilo que essa fórmula simboliza:

Pois, para descobrir disto tudo a pertinência, é preciso que um estudo bastante aprofundado, e que só pode situar-se na experiência analítica, nos permite completar a estrutura da fantasia, ligando-lhe essencialmente, sejam quais forem suas elisões ocasionais, na condição de objeto (cujo privilégio não fizemos mais do que roçar leve, acima, através da diacronia), o momento de *fanding* ou eclipse do sujeito, estritamente ligado à *Spaltung* ou fenda que ele sofre por sua subordinação ao significante. Isso é o que simboliza a sigla ( $\$ \diamond a$ ) que introduzimos. (LACAN, 1960/1998, p. 830)

Lacan (1960/1998) entendia que, na experiência analítica, a estrutura da fantasia é completada após um estudo aprofundado. Essa estrutura seria responsável por ligar as elisões ocasionais na condição de objeto pela via do *fanding* do sujeito. No momento em que o sujeito se torna barrado, aquele do recalçamento primordial, uma ligação essencial a um objeto é mantida. Segundo Muller e Richardson (2006), trata-se de um “‘objeto’ imaginário chamado ‘fantasia’ [...] uma imagem corpórea que é homologada à imagem da criança percebida por ele próprio no estágio do espelho e designado por Lacan como o eu” (MULLER; RICHARDSON apud CHAVES, 2006, p. 211). É sobre

isso que se trata essa citação, quando se comenta a ligação do sujeito barrado com o objeto, tal como simbolizado na “sigla” ( $\$ \diamond a$ ). Uma ligação devedora à fantasia, essa (fantasia) que Lacan (1960/1998) entendia neste mesmo escrito como “o estojo daquele [Eu] que é primordialmente recalcado, por só ser indicável no *fandring* da enunciação” (LACAN, 1960/1998, p. 831).

Ao abordarmos, aqui, a divisão do sujeito e sua relação na fantasia com o objeto, faz-se importante lembrar que no *sexto seminário*, ministrado um pouco antes da publicação deste escrito sobre a subversão, Lacan já concebia, em função da existência do discurso inconsciente, o sujeito apreendido em um corte, ou seja, em um intervalo. Assim, ele afirma que no momento em que a ciência, como ramo do conhecimento, indiscutivelmente proporcionou resultados, ao mesmo tempo, ela foi capaz de frustrar toda a esperança do conhecimento de alcançar a identificação com o objeto, porém, neste mesmo momento, entende-se que:

Na experiência da subjetividade tal como ela se estabelece na confiança, na confiança analítica, Freud nos designa essa cadeia onde as coisas se articulam de uma maneira estruturada de modo homogêneo ao de qualquer outra cadeia simbólica, ao que conhecemos como discurso e que, no entanto, não é acessível ao sujeito, na medida em que, diferentemente do que se passava na contemplação, ele não pode repousar ali como se fosse no objeto em que se reconhece. Muito pelo contrário, fundamentalmente, ele se desconhece ali. Na exata medida em que tenta abordar essa cadeia e nela se nomear, nela se localizar, precisamente ele não se acha. Ele só está lá nos intervalos, nos cortes. Cada vez que quer se apreender, nunca será senão num intervalo. É por isso que o objeto imaginário da fantasia, em que ele vai procurar se sustentar, é estruturado como tal (LACAN, 1958-1956/2016, p. 408-409).

Desta forma, o sujeito, ao tentar se nomear no discurso inconsciente, não se encontra ali de forma alguma. Para Lacan (1958-1956/2016), o sujeito não se reconhece nesse discurso, a não ser nos intervalos, nos cortes, “[...] cada vez que quer se apreender, nunca será senão num intervalo. É por isso que o objeto imaginário da fantasia, em que ele vai procurar se sustentar, é estruturado como tal.” (LACAN, 1958-1956/2016, p. 409). Com isso, Lacan articula perante os seus ouvintes a formulação ( $\$ \diamond a$ ), e apresenta não apenas o sujeito como um corte, um intervalo, no ponto final de sua interrogação, mas também, o próprio *a* como forma de corte, pela qual mostra a sua forma. Nesse

ponto de seu seminário, ele se dispõe a agrupar certos traços comuns concernentes às diferentes formas desse objeto, tópico a que acompanharemos, mais detalhadamente, no próximo capítulo. Contudo, atentamos para a leitura de Lacan de que o sujeito, como sujeito dividido, na medida em que se interroga, “só consegue se sustentar numa série de termos que chamamos aqui de *a* enquanto objetos na fantasia” (LACAN, 1958-1956/2016, p. 409).

Já comentamos que a fantasia é uma resposta do sujeito ao Outro, agora temos a chance de abordar uma passagem do escrito sobre *A direção do tratamento*, em que Lacan deixa isso claro: “É, pois, a posição do neurótico em relação ao desejo – digamos, para encurtar, à fantasia – que vem marcar com sua presença a resposta do sujeito à demanda, ou, dito de outra maneira, a significação de sua necessidade” (LACAN, 1958/1998, p. 644). É preciso notar que, nessa citação, a fantasia é articulada em meio a uma discussão sobre três termos muito caros para a psicanálise: necessidade, demanda e desejo, sendo esse último, apresentado em termos da própria tradução da fantasia, enquanto que a necessidade, já que se trata do homem, e não do animal, é referenciada como que atravessada pela linguagem. Essa passagem não deixa de conter um reconhecimento da importância da fantasia, já que, através dela, é revelada a posição do sujeito frente ao Outro. Podemos mesmo chegar ao ponto de identificá-la como algo fundamental para a experiência psicanalítica, por representar a posição do neurótico em relação ao desejo que responde à demanda do Outro.

Isso significa, em outros termos, que a fantasia mantém uma relação estreita com o desejo, tal como indica a seguinte afirmação de Lacan sobre a estrutura da fantasia: “Implicar o sujeito no desejo sempre faz aparecer essa estrutura, legitimamente prevalente nele. Dizer a alguém *Eu te desejo* é, muito precisamente, dizer-lhe *Eu te implico em minha fantasia fundamental.*” (LACAN, 1958-59/2016, p. 49). Isso é uma questão muito clara, quando se trata de uma figura contemporânea tão bem trabalhada por Maria Rita Kehl (2009), o depressivo. Essa autora, em seus ensaios, aborda a depressão como um sintoma social e ressalta as consequências da pobreza da elaboração imaginária dos pacientes depressivos. Sem a fantasia, não se concebe um

sujeito e, dependendo da postura que se adota frente a ela, um alto e doloroso preço pode vir a ser pago: “A incapacidade de fantasiar lança o sujeito em uma atitude fatalista. Tomar o mundo “como ele é”, como se fosse expressão do puro Real é uma ilusão fatalista à qual facilmente associa-se o cinismo.” (KEHL, 2009, p. 232). Em função de uma parca produção imaginária, o depressivo se encontra, às voltas, com um vazio psíquico; nele, não há apenas um desejo recusado e que se manifesta por meio da angústia mas também uma recusa a fantasiar. O seu vazio de significação, do qual resulta um desencantamento pelo mundo, é justamente devedor dessa abdicação frente à fantasia. Nas palavras da autora: “O depressivo, que recuou de sua posição fantasmática, teme a fantasia, portadora de notícias sobre seu desejo.” (KEHL, 2009, p. 232). Vê-se, bem aí, o papel da fantasia de articulador do desejo, pois, como temos visto, ela é o seu suporte, na medida em que sustenta o sujeito como desejante, ofertando objetos para o desejo e dando forma aos ideais. Conforme Juranville (1995) sugere:

A fantasia é o modo segundo o qual se efetua o relacionamento entre o desejo e o objeto e, mais exatamente, o lugar da constituição do objeto. Com relação ao desejo, a fantasia desempenha um papel duplo. Sustenta o desejo e lhe oferece os seus objetos. Mas, ao mesmo tempo, não é o que o mantém. Pois faz um anteparo entre o sujeito e a ameaça do real, a pulsão de morte (JURANVILLE, 1995, p. 168).

Antes de concluirmos este capítulo, há ainda um comentário a ser feito sobre o escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1960/1998), no que diz respeito à fantasia e à dimensão da castração. Através da fantasia, o sujeito evita essa dimensão, o que nos permite associar-lhe um aspecto de defesa, conforme Lacan (1960/1998) afirma em dois dos últimos parágrafos deste escrito:

O que o neurótico não quer, o que ele recusa encarniçadamente até o fim da análise, é sacrificar sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir-se dela [...]. E não está errado, é claro, pois, embora no fundo se sinta o que existe de mais inútil, uma Falta-a-Ser ou um A-mais, por que sacrificaria ele sua diferença (tudo menos isso) ao gozo de um Outro que, não nos esqueçamos, não existe? É, mas se porventura existisse, gozaria com ela. E é isso que o neurótico não quer. Pois imagina que o Outro demanda sua castração (LACAN, 1960/1998, p. 841).

Uma recusa que persiste “até o fim”, Lacan (1960/1998), nesse ponto, esbanja assertividade em sua colocação; nela, posiciona-se frente a uma questão que interessou a Freud, especialmente, nos seus últimos anos de vida, sobre a análise terminável e interminável. Aceitando ou não um fim possível da cura analítica, temos que concordar que o neurótico não admite que sua castração seja sacrificada ao gozo do Outro; isso pode parecer uma contradição, posto que, ao recusar o sacrifício da castração, o neurótico demonstra um apego com aquilo que ele nega. De fato, o neurótico já a assumiu desde o início e não quer mais largá-la. Finalizamos, então, este capítulo nesse ponto sobre o aspecto de defesa da fantasia, retomando-o no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 3: A FANTASIA: UMA DEFESA FRENTE AO DESAMPARO

Se na parte final do capítulo anterior trabalhamos principalmente o escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998) e os *Seminários V e VI*, no capítulo que se segue, daremos continuidade à leitura destes últimos, a fim de progredir em nossa pesquisa sobre a fantasia fundamental. *O desejo e sua interpretação* (1958-59/2016) é, certamente, um longo livro, com os seus 24 capítulos, que não teremos a oportunidade de explorar em toda a sua extensão e riqueza de detalhes. Em lugar disso, focaremos no fato de que Lacan, ao promover uma interrogação sobre o que é o desejo e o alcance de sua interpretação, trouxe novamente ao debate psicanalítico a fantasia fundamental presente em seu grafo do desejo através da expressão  $\$a$ .

Ainda nesse terceiro capítulo, apresentaremos uma proposta de leitura com ênfase na hipótese lacaniana de que a fantasia é uma defesa contra o desamparo fundamental do sujeito. A noção freudiana de *Hilflosigkeit* sempre esteve presente na obra psicanalítica, mesmo antes da publicação de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996), período caracterizado por alguns como pré-psicanalítico, persistindo até os últimos trabalhos de Freud. O desenvolvimento desta noção encontrará, assim, a sua serventia, para continuarmos a abordagem de nossa pesquisa.

### 3.1. A fantasia fundamental

No ponto em que estamos, já discutimos a fantasia como suporte do desejo, agora, voltaremos para o sexto seminário que se baseia no texto inaugural *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953/1998), retomando progressivamente a fórmula da fantasia.

Sabemos que o matema  $\$a$  (lê-se sujeito barrado punção de *a*), Lacan (1958-59/2016) o descreve como aquilo que dá forma ao que ele chama de “fantasia fundamental” (LACAN, 1958-59/2016, p. 393). Diante dessa

passagem do vigésimo capítulo do *Seminário VI*, primeiramente, devemos lembrar que a expressão fantasia fundamental só se encontra no singular, não localizamos em Lacan sua versão no plural, “fantasias fundamentais”; em segundo lugar, essa não foi a primeira vez que ele agregou o adjetivo “fundamental” à fantasia, como é possível constatar no artigo *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958/1998), cuja data corresponde ao mesmo ano do início desse Seminário. Separados por poucos meses, é possível observar um vínculo entre ambos, dessa forma, enquanto o escrito termina com uma reflexão sobre a interpretação do desejo, o Seminário, por sua vez, traz em seu início justamente essa questão a ser desenvolvida, além disso, já encontramos neste artigo, *A direção do tratamento*, duas passagens em que o termo fundamental é associado à fantasia, então, aqui destacamos uma delas:

É que esses objetos, parciais ou não, mas seguramente significantes – o seio, o excremento, o falo -, o sujeito decerto os ganha ou os perde, é destruído por eles ou os preserva, mas, acima de tudo, ele é esses objetos, conforme o lugar em que eles funcionem em sua fantasia fundamental, e esse modo de identificação só faz mostrar a patologia da propensão a que é impelido o sujeito num mundo em que suas necessidades são reduzidas a valores de troca, só encontrando essa mesma propensão sua possibilidade radical pela mortificação que o significante impõe à sua vida numerando-a (LACAN, 1958/1998, p. 620)

Nessa citação, assim como em todo o restante do artigo, Lacan deixa os seus leitores desprovidos de uma precisão clara do que, afinal, seria uma fantasia fundamental. Segundo Miller (2014), encontramos essa precisão somente no *Seminário VI*, logo, para esse comentador, o adjetivo fundamental diz respeito à “estrutura mínima da fantasia”. Mas em que sentido se pode dizer isso, estrutura mínima? Ele entende que o mesmo sentido que foi dado por Lacan, posteriormente, ao falar do par S1-S2, ou seja, aquele que a estrutura mínima da cadeia significante veio a receber.

Com relação ao porquê dessa fantasia ser referida de fundamental, Miller (2014) afirma que a resposta se encontra justamente “no fato de ser mínimo, ou seja, se escreve com os dois termos da fórmula e a relação de dupla entrada que liga os dois termos [...]”. Esses dois termos e a relação de

dupla entrada que os liga são supostos dar a estrutura mínima da fantasia.” (MILLER, 2014, p. 4). Sendo essa relação abordada por ele, em termos de uma dupla entrada, em que se pode ler tanto em um sentido como em outro, entendemos que essa relação de dupla entrada veio a ser trabalhada por Lacan, mais detalhadamente, no *Seminário XI*, quando ele promoveu um corte vertical no losango da fórmula  $\$ \diamond a$  e, assim, demonstrou os sentidos de divergência e de convergência entre o sujeito barrado e o pequeno *a*.

De fato, a fórmula construída por Lacan em seu quinto *seminário* traz em si uma relação entre dois elementos digna da expressão adjetiva “fundamental”. No capítulo XX do sexto seminário, ao apresentar a fórmula simbólica  $\$ \diamond a$ , ele descreve essa fantasia como a “forma verdadeira da pretensa relação de objeto” (LACAN, 1958-59/2016, p. 393). Por certo, a relação de objeto se encontra, até então, no nível da fantasia, e esse é um ponto que exige certa digressão quanto a essa fórmula mínima da fantasia. Vejamos, então.

Em primeiro lugar, nesse seminário, Lacan introduz a questão do objeto da fantasia e suas funções por meio da dialética do cofre e do avarento, o que não deixa de ser um exemplo da relação do sujeito com o objeto, tratando-se de uma referência à frase de *Simone Weil*, descrita por Lacan como a forma mais exemplar do desejo: *Se soubéssemos o que o avarento guarda em seu cofrinho, saberíamos muito sobre o desejo* (LACAN, 1958-59/2016, p. 393). Ele indica, assim, o avarento como uma imagem privilegiada nesse tema, já que é em sua relação com o cofre que se encontra a melhor forma, para se desvendar os segredos do desejo, pois é ali que ele guarda o seu bem, o *a* minúsculo, o objeto do seu desejo, enquanto que, ao mesmo tempo, o mantém “fora do circuito da vida, dela é subtraído, para ser conservado como a sombra de nada, e é a esse título que é o objeto do avarento” (LACAN, 1958-59/2016, p. 393). Esse fato cria um paradoxo em que o excesso coincide com a falta, desse modo, nessa dialética, podemos perceber que o objeto é assegurado em sua função de garantia do desejo, pois o desejo somente subsiste em função de certa retenção do objeto.

Em segundo lugar, quando Lacan (1958-59/2016) associa a pretensa relação de objeto com a fórmula mínima da fantasia, fica implícito que essa

relação não se encontra no nível da pulsão, ao menos, se levarmos em consideração o momento do ensino de Lacan onde esse seminário se encontra, conforme Miller (2014), assim, leva-nos a entender, uma vez que esse comentador se sustenta na leitura de que neste período não havia ainda propriamente um objeto pulsional. Essa é uma leitura que concordamos inteiramente, tal como será demonstrado no capítulo seguinte: a pulsão como não desprovida de objeto só será trabalhada por Lacan no Seminário 11.

Nesse sentido, até então, no ensino de Lacan, só estava posta uma concepção de objeto da fantasia, só havia objeto imaginário, procedente da relação imaginária instituída pelo estádio do espelho e derivado da imagem do corpo próprio. Dessa forma, o estatuto do objeto, na fórmula da fantasia, neste período de 1958-1959, consiste em um objeto imaginário articulado à cadeia significante. Essa é uma leitura do ensino lacaniano que encontra fundamento nas próprias palavras de Lacan (1968-1969/2008), tal como podemos constatar em uma afirmação realizada vários anos após esse seminário, diríamos em uma data mais avançada de sua obra, na qual afirma: “Como é pré-histórico essa época em relação à emergência como tal do objeto *a*! Este ainda não estava prefigurado senão na função do objeto metonímico, mas o estava de maneira incontestável, para quem entendeu o que veio depois.” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 49). Esse período “pré-histórico” é, justamente, uma referência de Lacan ao seu *Seminário VI*, um momento de seu ensino em que o objeto da fantasia coincide com o objeto do imaginário. Apesar de que, antes do término desse seminário, Lacan já insinua algo que só receberá o devido desenvolvimento anos mais tarde, ou seja, o estatuto de real do objeto *a*.

Isso é o que diz respeito à fantasia, mas e quanto à pulsão? Qual é a perspectiva de pulsão nesse *Seminário VI*? A pulsão estaria restrita a um estatuto de demanda inconsciente, e, sendo assim, a sua ligação se restringiria a significantes, e não a objetos. Nas palavras de Miller (2014): “Sobre esse ponto há, por vezes, variações de Lacan, mas creio poder dizer que a pulsão, no *Seminário 6*, assim como em ‘A direção do tratamento’, designa uma relação inconsciente com o significante e não com o objeto.” (MILLER, 2014, p. 5). Isso quer dizer que a pulsão não seria vinculada ao objeto pequeno *a*, mas apenas pelo significante da demanda, não havendo, portanto, para ela, outra

saída a não ser essa. Por todas essas razões, a relação com o objeto se situa, nesse momento do ensino de Lacan, em um nível diferente da pulsão. Por meio da fantasia, essa relação se situa no nível do desejo.

Continuando na temática da fantasia, na primeira parte do *Seminário VI*, Lacan (1958-59/2016) trabalha extensamente na análise do “sonho do pai morto”, o que não deve ser confundido com o “sonho do filho morto”. Trata-se de um conhecido trecho do escrito de Freud citado primeiramente no artigo *Formações sobre os dois princípios de funcionamento da vida psíquica* (FREUD, 1911/1996), publicado logo após o caso Schreber (FREUD, 1911/1996), sendo acrescentado, em 1930, ao texto de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996). Sabemos que, no sonho, é que a questão do desejo e sua interpretação são colocadas.

No sonho do pai morto, vemos “de modo simples, exemplar, significativo e não ambíguo como Freud entende a manipulação desses *Vorstellungsrepräsentanz*, já se trata, nesse artigo, da formulação do desejo inconsciente.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 64). Além disso, também é posta, em evidência, uma das questões básicas no ensino de Freud, sobre o afeto, ou seja, que ele não sofre o recalque, apenas o *Vorstellungsrepräsentanz*, traduzido como *representante da representação*, aquele que, como Lacan (1958-59/2016) bem nos lembra, “equivale estritamente à noção e ao termo de ‘significante’” (LACAN, 1958-59/2016, p. 62). De acordo com Miller (2014), justamente por meio do significante, Freud trata esse sonho e o interpreta, contudo Lacan o retoma para tratá-lo essencialmente pelo objeto, o que ele não o faz sem que, com isso, a fantasia passe a ser implicada no sonho.

Não se tratando de um sonho extenso, podemos resumi-lo em poucas palavras: há um sujeito em luto após permanecer um longo período ao lado de seu pai enfermo, com quem sonha a lhe falar, como se ainda estivesse vivo e sem saber de sua própria morte. Foi assim que o sonho se repetiu insistentemente durante os meses seguintes ao falecimento do pai. Vejamos, então, nas palavras de Freud, como esse relato se apresentava:

O pai estava vivo de novo e conversava com ele em seu estilo usual, mas (isso é que foi notável) ele havia realmente morrido, só que não o sabia. Este sonho só se torna inteligível se, após as palavras “mas

ele havia realmente morrido”, inserirmos “em consequência do desejo do sonhador”, e se explicarmos que o que “ele não sabia” era que o sonhador tivera esse desejo. Enquanto cuidava do pai, o filho desejara repetidamente que ele morresse, isto é, tivera o que, a rigor, era um pensamento piedoso, no sentido de que a morte poderia pôr termo aos sofrimentos dele (FREUD, 1900-1901/1996, p. 463)

Podemos ver que, com a adjunção do “em consequência do desejo do sonhador”, o que, dependendo da tradução, pode ser referido nos termos “conforme seu anseio”, mas não em qualquer lugar, necessariamente, logo após as palavras “mas ele havia realmente morrido”, só, então, o sonho se revelaria inteligível. Em outras palavras, por meio desse acréscimo, fica evidente como Freud trata o problema através do significante, assim como, a interpretação do sonho efetivada por ele. No sentido de que ali um desejo realizara-se, ou seja, o pai morreu conforme o filho havia desejado em vários momentos de sua longa e dolorosa enfermidade. Um pensamento piedoso, mas que, no sonho, retornara acompanhado por um castigo posto em evidência pela imensa dor sentida pelo sonhador.

Lacan (1958-59/2016) promove uma crítica contundente a essa interpretação freudiana. Uma vez que a restituição destes termos, “conforme seu voto”, não representava nada de novo para o sujeito, “não agrega estritamente nada ao que o próprio Freud nos designa como o objetivo final da interpretação, qual seja, a restauração do desejo inconsciente” (LACAN, 1958-59/2016, p. 68), pois o sonhador sabia, muito bem, o que desejara durante a sua “penitência familiar”. Sem dúvida, esforçou-se para dissimular o próprio desejo, mas o mesmo permanecia consciente, “estava perfeitamente acessível no seu contexto, seu contexto vivido, recente.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 68). Não há como negar que, no sonho, há uma presença da função de subtração, mas o que foi subtraído já se encontrava na consciência. Desse ponto de vista, Lacan (1958-59/2016) propõe que, na interpretação, a ênfase não recaia na restituição dos significantes recalçados, mas na relação do sujeito com esses significantes.

Então, o que esse sonho quer dizer? Antes de passarmos para isso, é interessante observarmos como Lacan implica a fantasia no sonho do pai morto, já que ele se pergunta, antes de qualquer coisa: “Essa confrontação,

essa cena estruturada, essa trama sólita que nos interroguemos: o que é isso? [...] É uma fantasia?” (LACAN, 1958-59/2016, p. 70). De fato, a resposta apresentada por Lacan é que o sonho do pai morto se trata de uma fantasia, ou melhor, de uma categoria de fantasia denominada de fantasia de sonho e que “tem formas muito particulares e não tem o mesmo alcance que uma fantasia de vigília, seja ela inconsciente ou não.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 70). Dessa forma, em vez de proceder à análise significativa, Lacan, na interpretação do sonho, assume a representação imaginária do sonho e a qualifica como tal, ou seja, como fantasia (MILLER, 2014).

Dito isso, podemos agora afirmar que o sonho do pai morto, como fantasia, diz o seguinte: o filho, como sonhador, tinha anseio pela morte do pai, não por causa deste, mas por si mesmo. Como isso se explica? Uma boa forma de entender essa questão é por via do conteúdo de seu anseio, tal como Lacan (1958-59/2016) o destaca: “O conteúdo secreto deste anseio é o anseio da castração do pai, isto é, o anseio por excelência que, no momento da morte do pai, retorna ao filho, porque é sua vez de ser castrado.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 108). O sonhador não morreu, assim, pode, muito bem, sofrer no lugar do outro, ser ameaçado pela própria dor da existência.

Seu sonho figura a sua confrontação com a morte, o que outrora a presença do pai servia como proteção. Nesse caso, o sofrimento é o que sustenta o engodo pelo qual ainda pode se agarrar sua fixação imaginária, aquela de que é o assassino do pai. Somos remetidos, com isso, à fórmula da fantasia no inconsciente,  $\$ \hat{a}$ : “O sujeito enquanto barrado, anulado, abolido pela ação do significante encontra seu suporte no outro, que é o que, para o sujeito que fala, define o objeto como tal.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 110).

O sonho e a fantasia também se encontram relacionados na segunda parte do seminário, mais especificamente na discussão que Lacan (1958-59/2016) promove sobre o sonho relatado pela psicanalista inglesa *Ella Sharpe* em *Dream Analysis*. Na verdade, Lacan nos demonstra, na retomada desse sonho analisado, além da questão da posição do sujeito na fantasia e dos equívocos da interpretação, uma dialética entre o sonho e a fantasia.

Vale lembrar um dado importante do sujeito desse sonho, conforme o relato de *Sharpe*. Ele, antes mesmo de comunicar o sonho, já possuía o hábito

de anunciar a sua chegada, tossindo antes de entrar no consultório. Essa era uma forma de aviso, mas para quem e para quê? A tosse, como o próprio analisando pode reconhecer, era uma mensagem, algo que o incomodava profundamente e visava a prevenir qualquer casal que ali estivesse, apesar de ele mesmo ter consciência de que não havia casal algum, apenas a sua analista a esperá-lo. Essa fantasia se soma a outra anterior, em que imaginava que, estando em algum lugar e não querendo ser encontrado, já que o lugar em questão lhe era proibido, então, latiria como um cão para se despistar das pessoas, fato que induziu ao engano, pois, supostamente, quem ali se encontrava era um cão.

É interessante notar, no comportamento e nas associações do paciente, uma escamoteação do sujeito, nas palavras de Lacan: “Nessa fantasia, em suma – fantasia totalmente inaplicável –, se ele assinala sua presença, é fazendo-se outro que não ele. Ele se manifesta supostamente como outro, torna-se ausente, até se expulsa do campo da fala, faz-se animal” (LACAN, 1958-59/2016, p. 168). Em sua fantasia de despistar a própria presença, latindo para que o Outro não o encontrasse, o sujeito se faz ninguém. De fato, o conteúdo de sua fantasia consiste em mostrar que o sujeito não está onde é suposto, de semelhante forma ao que acontece em seu sonho. Não o detalharemos por ser demasiadamente longo, restringir-nos-emos a resumi-lo como um relato sobre o que acontece com o paciente durante uma longa viagem na companhia da sua esposa. Seja como for, Lacan (1958-59/2016) comenta que, nesse sonho, o que “o sujeito quer de todo modo é que sua parceira feminina se masturbe, se ocupe de si mesma, é certamente para que não se ocupe dele” (LACAN, 1958-59/2016, p. 169). Como na fantasia do cão, a anulação do sujeito entra em jogo nesse sonho.

De acordo com Miller (2014), Lacan procede em uma consulta meticulosa do sonho e da fantasia até que encontra, entre ambos, uma estrutura simétrica e inversa, isto é, a dialética da fantasia e do sonho de que falamos. Segundo as considerações de Lacan (1958-59/2016), em uma sessão mais adiantada desse *Seminário*, é possível afirmar que “há fantasia dos dois lados”, com isso, ele indica tanto as “fantasias do sonho”, como as “fantasias do sonho acordado”. Nas palavras de Miller (2014): “Vemos, aqui, uma espécie

de dinamismo da categoria da fantasia: desde que há representação, há fantasia e, na mesma linha, se poderia dizer que o sonho é fantasia” (MILLER, 2014, p. 12).

Passamos para a última parte do *Seminário*, formada por oito capítulos, na qual se encontra o desenvolvimento e a articulação da lógica da fantasia, todavia vale lembrar que essa lógica não é a mesma apresentada por Lacan anos mais tarde, em seu décimo quarto *Seminário*. Miller (2014), inclusive, a descreve como a não verdadeira. Feita essa ressalva, no capítulo XXI, intitulado *A Forma do Corte*, Lacan comenta sobre o sujeito marcado pela barra, aquela “que o divide primordialmente de si mesmo como sujeito da fala” (LACAN, 1958-59/2016, p. 404). Trata-se do sujeito da enunciação, do inconsciente e de como tal só pode apreender-se como desaparecimento. Por sinal, quando Lacan faz uso da noção de *aphanisis* de Ernest Jones, não o faz no sentido de desaparecimento do desejo, pelo contrário, nas várias passagens em que ele retoma essa noção, deixa clara a sua discordância frente a essa teoria desse conhecido biógrafo de Freud, contudo ele retoma essa noção e lhe agrega um sentido completamente diferente: o do desaparecimento do sujeito.

Então, no que diz respeito a essa “falsa lógica” da fantasia, primeiramente, o sujeito, como barrado, pretende encontrar uma resposta no Outro, porém ele não a encontra. Em lugar disso, o que acha é um buraco no Outro, um oco, um vazio articulado anteriormente por Lacan (1958-59/2016) e definido pela negação, não há Outro do Outro. Essa fórmula tão conhecida, que se resume na perspectiva de que, no Outro, não há significante algum que possa responder pelo que sou. Nas palavras de Lacan: “nenhum significante possível garante a autenticidade da série dos significantes, que não há nada que, no nível do significante, garanta, autentique, como quer que seja, a cadeia significante e a fala” (LACAN, 1958-59/2016, p. 404).

Nessa concepção, mesmo que o sujeito queira apreender-se no além da fala, não encontra resposta, pois, no nível do significante, não há nada que autentique a cadeia significante e a fala. Por essa razão, Lacan se refere ao sujeito como dependente da boa vontade do Outro. O sujeito pode, então, convocar, do registro do imaginário, uma parte dele mesmo, o *a* minúsculo, podendo fazer uso disso por se encontrar engajado na relação imaginária com

o outro, ou seja, na relação especular com o pequeno outro. No momento em que o sujeito evanesce ante a carência do significante, por este ser incapaz de responder por seu lugar de sujeito no nível do Outro, ele encontra, no objeto, o seu suporte.

Na relação ao Outro, em que o sujeito tenta reconstituir-se e autenticar-se como sujeito da fala, observa-se, nas palavras de Lacan:

[...] a operação de divisão se detém, na medida em que o quociente que o sujeito procura atingir fica suspenso em presença da aparição, no nível do Outro, desse resto por meio do qual o próprio sujeito fornece o resgate e vem suprir a carência (LACAN, 1958-59/2016, p. 404).

Sendo assim, e finalizando a lógica da fantasia, conforme Lacan (1958-59/2016) a desenvolve e a articula no sexto seminário, o objeto *a* vem em resposta, no momento de *fading* do sujeito, no qual ele não encontra algo que o permita situar-se e nomear-se como sujeito do inconsciente. O objeto *a* surge como suplência, ou seja, o objeto tem a função de suplência em relação ao significante faltante, ele é o suporte que o sujeito dá a si mesmo no momento em que tenta se posicionar como sujeito do discurso do inconsciente. O objeto é a parte do próprio sujeito, uma parte que ele mutilou imaginariamente de si mesmo com o intuito de se sustentar como sujeito do desejo.

Se o sujeito busca apoiar-se no objeto imaginário da fantasia, então, é importante entendermos como, na última parte do *Seminário*, Lacan apresentou certos desenvolvimentos quanto ao objeto *a* e a suas variedades. Ele afirma: “Também é essencialmente como forma de corte que o *a*, em toda a sua generalidade, nos mostra a sua forma.” (LACAN, 1958-59/2016, p. 409). O sujeito sempre se encontra no intervalo da cadeia, entre os significantes, no corte. Então, não é de surpreender que o objeto imaginário da fantasia, no qual o sujeito busca apoiar-se, seja estruturado como tal, como corte. Dito isso, vemos que Lacan identifica, com base na experiência analítica, três espécies de objetos: o objeto pré-genital, o falo e o delírio, ou melhor, a voz no delírio. Nesse momento de seu *Seminário*, sua argumentação consiste em demonstrar como essas espécies de objetos compartilham, entre si, a mesma estrutura, a do corte.

Lacan começa pelo objeto pré-genital, aquele que, até então, não havia sido ainda relacionado com o registro fantasmático. Quanto a essa espécie de objeto, ele nos remete àquilo de que o sujeito se alimenta, separa-se, corta-se, desde o desmame: o seio. Isso diz respeito a uma extremidade, enquanto que, na outra, o objeto que o sujeito rejeita é o excremento, de que ele se separa. É porque o sujeito se corta do excremento, que este se torna, para ele, a forma mais significativa de sua relação com os objetos. Segundo Lacan, o separar de si aquilo que se rejeita é exatamente o que a aprendizagem dos ritos e das formas de limpeza visa a ensinar ao sujeito. Quanto à escolha destes objetos, o seio e o excremento, Lacan (1958-59/2016) faz a seguinte observação: “Esses objetos são escolhidos muito precisamente porque manifestam, [...] de maneira exemplar, a estrutura de corte. É por isso que vêm desempenhar o papel de suporte nesse nível do significante em que o sujeito é situado como estrutura de corte” (LACAN, 1958-59/2016, p. 411).

Em seguida, Lacan (1958-59/2016) aborda uma espécie de objeto não destacável de um orifício, o falo, portanto a concepção deste como corte exige uma reflexão menos intuitiva que a anterior e que a compreensão do complexo de castração. Aliás, é no nível deste complexo que se encontra outra forma para o *a* minúsculo, a saber, a mutilação. Em outras palavras, poderíamos concebê-lo como o nível em que o corte toma a forma de uma mutilação. Com isso, Lacan nos remete não apenas a todos os objetos de estrutura fálica, como também a todos os procedimentos iniciáticos mediante os quais o homem almeja definir seu acesso a uma realidade superior de seu ser, “a sua própria realidade, a um nível superior de autorrealização, à consagração de sua plenitude de homem” (LACAN, 1958-59/2016, p. 412). A ideia apreendida com essa referência às formas de estigmatização é a do corte que instaura a passagem para uma função significante, pois, segundo Lacan, o que resta dessa mutilação, como forma de travessia iniciática, é uma marca: a marca de um significante a qual conduz o homem que a carrega, identifica-o a outra potência de ser, um mais superior.

Antes de passarmos para a terceira espécie de objeto, devemos ressaltar que, em nenhum momento, ele insinua que a questão do complexo de castração se resume a essa aproximação com os procedimentos iniciáticos, já

que há uma diferença entre a espécie de extirpação, de negatização dada ao falo no complexo de castração, e a marca deixada no corpo após a cerimônia, seja pela deformação ou pela circuncisão.

Passamos, então, à terceira espécie de objeto *a* identificada por Lacan (1958-59/2016) na experiência clínica, a voz no delírio, dando ênfase à voz interrompida que se impõe ao sujeito na psicose. Exatamente por ser interrompida, o caráter de corte se apresenta nesse delírio, tal como fica evidente no caso do presidente Schreber. Freud não teve a oportunidade de analisá-lo diretamente, apenas o fez através de suas memórias publicadas. Ali, encontrava-se um relato de como as vozes ouvidas consistiam no início de frases, o que colocava o sujeito em um trabalho de significação para completá-las. Nas palavras de Lacan: “O sujeito está implicado ali, de fato, mas na medida em que ele mesmo desaparece, sucumbe, é totalmente tragado por essa significação que o visa, mas somente de maneira global” (LACAN, 1958-59/2016, p. 416).

Com isso, vimos, mesmo que de forma breve, as três espécies do objeto *a* e a sua estrutura de corte, porém, como Miller (2014) ressalta, no final da aula seguinte, intitulada *Corte e fantasia*, Lacan questiona sobre os pré-genitais que, como vimos, são os objetos da fantasia. Trata-se de uma reviravolta no ensino de Lacan. Nas palavras de Miller: “Eis aqui, de um golpe, uma nova orientação tomada e ele assinala que os objetos reais são os que estão em uma relação estreita com a pulsão vital do sujeito.” (MILLER, 2014, p. 16). É algo que foi apenas introduzido ali, no *Seminário*, sendo desenvolvido melhor por Lacan anos mais tarde.

Seja como for, antes do término do seminário, Lacan (1958-59/2016) empreende uma análise do desejo nas neuroses de tal forma que é possível extrair o caráter essencial do desejo, ou seja, o de ser uma defesa. Esse é um assunto que nos permite introduzir um aspecto da fantasia o qual estávamos postergando para lhe proporcionar uma atenção mais exclusiva. Trata-se da fantasia como defesa contra o desamparo, uma questão que Lacan abordou na primeira aula de seu sexto *Seminário*, e, no próximo tópico, procuraremos reconhecer a sua importância dentro da temática da fantasia e da obra de Freud.

### 3.2. A fantasia e o desamparo

É interessante começarmos apresentando, por extenso, a passagem em que Lacan (1958-59/2016) introduz a noção freudiana de desamparo em seu sexto *Seminário*:

Eis o que a constitui. Ante a presença primitiva do desejo do Outro como obscuro e opaco, o sujeito encontra-se sem recursos, *hilfflos*. A *Hilfflosigkeit* – emprego o termo de Freud – diz-se em francês *détresse*, o desamparo do sujeito. Aí se encontra o fundamento do que, na análise, foi explorado, experimentado, situado como a experiência traumática (LACAN, 1958-59/2016, p. 26).

Se a fantasia é uma resposta, efetivada para fazer frente à condição de desamparo, então, faz-se importante um percurso com o intuito de entender melhor a noção freudiana *Hilfflosigkeit*. Nessa perspectiva, buscaremos esclarecer o vínculo que une a fantasia, como defesa, à condição fundamental de desamparo do sujeito, tal como a obra de Freud assim nos permite articular.

Ao visarmos a fantasia fundamental, outro tema psicanalítico ganha relevância em nossa pesquisa, não apenas por sua importância e por sua recorrência na obra de Freud, mas também por representar a fronteira intransponível frente a qual a vida psíquica se desdobra. Trata-se do desamparo (*Hilfflosigkeit*), que, apesar de não ser reconhecido, de forma unânime, como conceito, implica em uma condição fundamental com que todos nós temos que nos haver. Essa noção metapsicológica sofreu transformações significativas no decorrer do percurso teórico freudiano e, em vez de perder espaço, foi sendo revisitada e reconhecida em sua abrangência.

Eis aqui, logo de início, um tema interessante para o debate: o desamparo deve ser considerado um conceito? Para a maioria, é certo que sim, mas, para alguns, a resposta depende do contexto teórico em que a palavra desamparo foi, originalmente, introduzida no discurso de Freud. Joel Birman (1999) defendeu uma clara divisão da maneira como esse termo deve ou não ser abordado nos registros da escrita freudiana. Para ele, nos escritos que antecederam a década de 20, tratava-se apenas de uma expressão restrita

a um uso adjetivo. Já naqueles relacionados à segunda tópica e à nova teoria das pulsões, o desamparo ganha não apenas o peso da forma gramatical do substantivo, como também a consistência de um conceito. Por outro lado, também existem comentadores que adotam a postura mais prudente de restringir o desamparo aos limites de uma noção. Mário Eduardo Costa Pereira (2008), por exemplo, acreditava ser uma precipitação supor que, em Freud, o desamparo recebeu o estatuto de um conceito bem definido.

Por mais que esta seja uma questão importante, não é o nosso objetivo desenvolvê-la aqui, nem chegar a uma conclusão sobre se o desamparo merece o estatuto de conceito metapsicológico. Em vez disso, na medida do possível e tendo, em vista, nosso real interesse de pesquisa, procuraremos reconhecer as diversas mudanças sofridas no tema do desamparo ao longo da obra de Freud, no seu uso e no seu sentido. Adotaremos o termo noção, mas que fique clara, desde já, a nossa abstenção dessa discussão.

O desamparo foi inicialmente concebido com base na impotência psicomotora do bebê, ou seja, em um estado objetivo, precoce e comum a toda criança. No desenvolvimento da obra de Freud, o desamparo passou a ultrapassar os limites que o estado inicial da vida humana representava. Não se restringindo a um delimitado período da vida, o pai da psicanálise, sem abandonar a importância da insuficiência psicomotora do recém-nascido humano, avança com essa noção em direção a outras fases da vida psíquica. De fato, esse estado de desamparo inicial da criança recebe, de Freud, o sentido de um protótipo, de um modelo referente a um desamparo mais radical, principalmente, porque ela passou a ser associada, no âmbito teórico-clínico, a uma condição da linguagem, um limite enfrentado pelo sujeito como algo desolador (PEREIRA, 2008).

Nos textos mais derradeiros de Freud, como demonstraremos, principalmente, em *Moisés e o monoteísmo* (1939/1996), o desamparo recebeu o sentido de uma dimensão essencial e inevitável à vida psíquica. Em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), o desamparo da raça humana é compreendido como algo irremediável. Só seria diferente, se essa noção não passasse a corresponder à própria ausência de garantia da linguagem. É justamente essa falta que o sujeito se esforça para evitar em sua vida psíquica, através de

diferentes formas de elaboração, razão por que insistimos sobre a importância dessa noção frente a qualquer pesquisa com aporte psicanalítico, a saber: sobre a construção da fantasia fundamental e o *durcharbeiten*. Por mais que o sujeito se esforce e tente lidar com o desamparo por via do trabalho psíquico, ao final, o que resta é o próprio desamparo como limite intransponível. Tal visão pode parecer extremamente fatalista e, conseqüentemente, desprovida de alternativas. O simples fato de estarmos articulando essas noções já demonstra como essa não é a nossa perspectiva e, menos ainda, é a da psicanálise, cuja origem foi marcada pelo *talking cure*, um método assim batizado por Anna O. e que não deixa de representar um trabalho significativo diante do impossível de simbolizar.

Sendo assim, realizaremos um percurso pelos principais pontos e reelaborações teóricas da noção de desamparo no decorrer da obra de Freud, a começar pela maneira como ele, em um período pré-psicanalítico, localizou o tema do desamparo nos limites do estado de impotência do bebê em satisfazer as próprias necessidades vitais, sem ajuda do adulto.

### **3.2.1. O desamparo para além da impotência do recém-nascido**

Queremos, pois, percorrer minimamente os principais pontos da obra de Freud sobre a noção de desamparo, dentro dos limites desta pesquisa, por conseguinte uma observação sobre o *Projeto* freudiano de 1895<sup>10</sup> (1895-1950/1996) faz-se necessária, uma vez que nele, com toda a sua complexidade, encontramos a inauguração de uma abordagem mais sistemática dessa noção. Na verdade, essa é uma concepção de desamparo a qual ainda é muito restrita a uma visão objetiva e profundamente arraigada a uma fase inicial do ser humano, ou seja, a um estado caracterizado, exclusivamente, por uma incapacidade psicomotora frente a uma necessidade

---

<sup>10</sup> O Projeto para uma psicologia científica (1895-1950/1996) começou a ser escrito por Freud logo após a publicação dos *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, 1893-1895/1996). Ele sempre manteve uma relação incerta a respeito desse *Projeto*. De fato, em determinado momento, Freud o considerava o mais importante de sua obra, para depois recuar em tal alegação. Não por acaso, o seu manuscrito, por muito tempo, permaneceu oculto e foi publicado apenas após a sua morte.

vital. É fato que, em seu *Projeto*, ele restringiu o desamparo a uma determinada fase do desenvolvimento, mas essa noção manteve a sua importância dentro do funcionamento de processos complexos, inclusive na vida psíquica como um todo, tanto no que diz respeito ao processo primário como ao secundário.

Uma questão importante e condicionada por esse desamparo inicial é a necessária abertura ao outro, já que, por causa de seu desamparo, o bebê não consegue realizar uma atividade específica que aliviaria o excesso de tensão<sup>11</sup>, restando-lhe apenas a possibilidade de chorar e de agitar-se. Algo que, para os seus cuidadores dotados de capacidades mais complexas, pode vir a ganhar um sentido de uma mensagem, de uma demanda de ajuda. Nas palavras de Freud (1895-1950/1996): “Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte de todos os motivos morais*.” (FREUD, 1895-1950/1996, p. 370, grifo do autor).

A necessária abertura ao outro encontra seu fundamento no desamparo inicial do ser humano, assim como o próprio desejo, mas, aqui, Freud acrescenta os *motivos morais*. Permitindo-nos pensar o desamparo como um núcleo sobre o qual vários processos complexos vão-se estruturando, segundo Pereira (2008), é algo relacionado ao centro de uma encruzilhada: “Essa perspectiva segundo a qual a linguagem, a imagem do objeto do desejo e a instância moral entrecruzam-se numa encruzilhada cujo centro é algo da ordem de um desamparo fundamental será continuamente aprofundada no pensamento freudiano” (PEREIRA, 2008, p. 137).

Feita essa observação sobre o desamparo, no *Projeto* de 1895, é imprescindível, então, um percurso por outras obras para que fique clara a maneira como essa noção passou a ganhar espaço e complexidade na teoria

---

<sup>11</sup> Interessado em uma concepção mais quantitativa dos processos, Freud (1895/1996) concebe um aparelho psíquico que só faz sentido a partir de duas hipóteses basais: a existência de neurônios como “partículas materiais especificáveis” e a presença da quantidade de excitação que atua sobre eles. São dois pontos objetivos, sem os quais não seria possível conceber as redes do aparelho por onde a quantidade de excitação circula, sendo transmitida e transformada de um ponto a outro. Ao percebermos o papel dessas duas hipóteses nesse aparelho, ao mesmo tempo, fica patente a aspiração de Freud em seu *Projeto* de tentar descrever os fenômenos psíquicos por uma via estritamente fisicalista.

freudiana. De fato, esse tema do desamparo perdurou até os últimos textos de Freud, mesmo com novos sentidos, com maior complexidade e diferentemente de sua leitura inicial, que apresenta uma limitação psicomotora pontual e restrita à fase primordial do desenvolvimento humano.

Nos textos metapsicológicos de 1915 a 1917, a concepção de desamparo não se distancia muito daquela contida no *Projeto* de 1895, não apenas por causa do reconhecimento de um estado objetivo e primordial da vida psíquica, mas porque a questão do desamparo, nesses textos, também é influenciada pela ligação teórica que existe entre a metapsicologia de 1895, a primeira teoria das pulsões e a primeira tópica, ligação esta que poderíamos pensar em termos de uma continuidade. Esses textos de 1915 a 1917 correspondem a um período anterior à reconstituição do discurso freudiano dos anos 20, e, sendo assim, certas enunciações presentes em suas teorias psicanalíticas exibem uma homogeneidade com as teses concebidas no *Projeto*. Esse último texto, assim como o capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996), corresponde à inauguração de uma metapsicologia que orientou o pensamento freudiano até a sua mudança, nos anos 20, quando, de fato, houve uma ruptura com os princípios presentes nos pensamentos de Freud desde *Projeto*.

Entretanto, não queremos adiantar-nos dessa maneira, visto que os textos metapsicológicos de 1915 possuem algo para acrescentar sobre o desamparo. Começamos pelo texto *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1856-1939/2013), no qual Freud nos convida a imaginar a situação de impotência em que o bebê humano se encontra inicialmente, “quase totalmente desamparado, ainda desorientado no mundo, e que recebe estímulos sobre sua substância nervosa.” (FREUD, 1856-1939/2013, p. 19). O desamparo é abordado aí, entre outras razões, para introduzir a capacidade do bebê humano de promover uma distinção entre um “fora” e um “dentro”. Freud, em seu *Projeto*, já havia abordado o par interno/externo, uma diferenciação importante inclusive quando lembramos que, no sistema, tanto os estímulos externos quanto os internos requerem eliminação no mundo externo. Vale lembrar que a questão desse par no *Projeto* não se resume a isso. Seja como for, no artigo sobre as pulsões, ele fala das condições “de estabelecer uma primeira diferenciação e adquirir uma

primeira orientação” (FREUD, 1856-1939/2013, p.19) frente aos estímulos externos e aos internos, a qual só é possível graças à eficácia da ação muscular. Sendo assim, os estímulos externos são diferenciados por sua fácil evitação, pela fuga (ação muscular), enquanto os internos não cessam de insistir, por meio de uma pressão constante que não é interrompida pela simples ação. Vejamos a passagem por extenso:

Por um lado, ele passará a perceber estímulos dos quais é capaz de se afastar através de uma ação muscular (fuga), sendo tais estímulos relativos ao mundo externo; por outro lado, porém, perceberá também estímulos contra os quais tal ação é inútil, que, apesar disso, mantêm seu caráter de constante premência, sendo tais estímulos a marca característica de um mundo interior, a evidência de necessidades pulsionais. A substância perceptiva desse ser vivo, terá adquirido, assim, na eficácia da atividade muscular, um ponto de referência para distinguir um “fora” de um “dentro” (FREUD, 1856-1939/2013, p. 20-21).

Há outros trechos deste período de 1914 a 1917 sobre o desamparo, no entanto, infelizmente, uma pesquisa mais apurada sobre eles nos afastaria de nosso objetivo. Por outro lado, o manuscrito encontrado nas mãos de Michel Balint e intitulado *Neuroses de transferência: uma síntese* (FREUD, 1914/1987) não pode ser preterido, pois contém a principal contribuição de Freud sobre o desamparo nessa época, o que é um fato curioso. Tendo, em vista, a disposição do homem para a angústia, Freud promove uma ampliação dos limites do tema do desamparo, porque, se antes ele o pensava a partir de um desamparo objetivo do desenvolvimento do bebê, nesse artigo não publicado e recém-descoberto, ele acrescenta um desamparo objetivo da humanidade no período de glaciação. Isso só faz sentido por meio da perspectiva da herança filogenética, ou melhor, de uma memória da espécie e referente aos sofrimentos vivenciados pela humanidade nos penosos tempos Glaciais.

Trata-se, então, de um desamparo pré-histórico que, ainda hoje, influenciaria o sujeito em sua angústia, uma memória da humanidade que não é necessariamente lembrada. Corroborando com isto, encontramos a tendência de Freud de relacionar essas memórias a algo que deve ser constantemente integrado à história pessoal. Afinal, e não podemos esquecer-nos disto, essa memória não corresponde a uma imagem ou a uma cena

particular que seria transmitida, mas a uma propensão à angústia e nada mais, o que não diminuiria o seu efeito, tal como a disposição do homem para a angústia provaria. De acordo com Pereira (2008): “Portanto, o manuscrito sobre as neuroses de transferência sugere que há alguma coisa da ordem do desamparo intrínseca ao próprio inconsciente, uma espécie de herança fundamental sobre a qual começa a se inscrever o psiquismo.” (PEREIRA, 2008, p. 174).

Até o momento, cruzamos com as obras de Freud do período de 1915 a 1917, nas quais o desamparo é articulado em torno, principalmente, da dependência do bebê em relação ao outro, em um contexto concreto. Além disso, vimos, naquele manuscrito, a questão da filogenética que, ao introduzir um contexto objetivo da pré-história da humanidade, permitiu especular sobre o desamparo como algo intrínseco ao inconsciente. Nesse percurso, a concepção do desamparo se estrutura, principalmente, em torno da autoconservação, sendo que isso não se limita aos textos da primeira metapsicologia, como já defendemos e como observamos no texto *Inibição, sintoma e ansiedade* (FREUD, 1926[1925]/1996), especificamente na parte em que Freud comenta sobre três fatores que desempenham um papel na causação das neuroses, sendo o biológico um deles. Ele afirma: “O fator biológico é o longo período de tempo durante o qual o jovem da espécie humana está em condições de desamparo e dependência. Sua existência intra-uterina parece ser curta [...], sendo lançado ao mundo num estado menos acabado” (FREUD, 1926[1925]/1996, p. 151). Encontramos, assim, nesse texto relativamente avançado na cronologia da obra freudiana, a leitura do desamparo em termos de um estado concreto e inicial da vida e, dessa forma, marcado por uma questão de ordem biológica, corroborando com uma concepção objetivante que sempre acompanhou a noção de desamparo na sua obra, sem, no entanto, restringi-la a isso.

Por outro lado, fica a questão sobre se haveria mais de uma concepção do desamparo, já que o que vimos, até agora, em sua maioria, diz respeito ao campo da autoconservação. Assim, encontramos, na sexualidade, uma resposta ou, melhor ainda, um campo em que o desamparo também se anuncia. Para entendermos isso, devemos lembrar-nos de passagens da obra

inicial de Freud, nos textos em que ele desenvolve a concepção de Neurose de Angústia, na qual já encontramos uma relação entre a excitação sexual somática e a condição de desamparo.

Antes de 1894, Freud já estava ciente do conceito de Neurastenia, não lhe sendo apenas familiar, como também distinta de uma nova síndrome cuja ênfase era colocada na geração de angústia e na excitação sexual somática. Ele propõe não apenas uma diferenciação diagnóstica, como também dá início à formulação de uma nova concepção, a *Angstneurose*. O conceito de Neurose de Angústia, em muitos aspectos, difere-se do de Neurastenia, porque, ao contrário deste, aquele mantinha uma relação com o acúmulo de excitação sexual a partir do corpo, em lugar de um baixo investimento da libido. Freud (1894/1996) entendia que, nessa neurose, a excitação acumulada não era devidamente descarregada por uma ação psíquica específica, acarretando uma série de sintomas, principalmente, corporais.

Na causa da produção da Neurose de Angústia, assim como nos seus ataques, era determinante a impossibilidade de uma excitação sexual do corpo de encontrar uma correspondência psíquica adequada. Dessa forma, uma falha na elaboração (*Durcharbeitung*) do representante psíquico correspondente à excitação somática, resultava na impossibilidade de uma tensão física ser corretamente descarregada psiquicamente. Segundo Freud (1895[1894]/1996): “o mecanismo da neurose de angústia deve ser buscado numa deflexão [desvio] da excitação sexual somática da esfera psíquica e no conseqüente emprego anormal dessa excitação” (FREUD, 1895[1894]/1996, p. 109, grifo nosso).

Freud não poupou esforços para que ficasse claro como, nas neuroses, inclusive na de Angústia, havia uma etiologia ou, então, um mecanismo sexual. Nesse texto de 1894, ele ressaltou a importância de uma concepção do processo sexual que abarcasse desde a excitação sexual somática até a sua transformação em um estímulo psíquico, que, por sua vez, influenciaria as representações sexuais presentes na psique, pelo menos, até o momento em que uma ação específica descarregaria todo o acúmulo de estímulo. Ele ainda destacou as desventuras que os homens e as mulheres enfrentavam em uma sociedade que tolhia artificialmente a pulsão sexual. O que nos interessa e o

que buscamos aqui, portanto, é a maneira como, na Neurose de Angústia, o desvio da excitação sexual somática do campo psíquico pode-nos ajudar a pensar em uma concepção de desamparo não limitada à autoconservação e, assim, seja capaz incluir a questão da sexualidade. Na explicação que Freud (1895[1894]/1996) apresenta ao estado afetivo de angústia, aproximamo-nos, mais ainda, dessa concepção:

A psique é invadida pelo afeto de angústia quando se sente incapaz de lidar, por meio de uma reação apropriada, com uma tarefa (um perigo) vinda de fora; e fica presa de uma neurose de angústia quando se percebe incapaz de equilibrar a excitação (sexual) vida de dentro – em outras palavras, ela se comporta como se estivesse projetando tal excitação para fora (FREUD, 1895[1894]/1996, p. 112).

Vemos aí uma insuficiência psíquica para manejar a excitação sexual, uma incapacidade para lidar com algo que se apresenta, para equilibrar uma excitação interna, algo em que Freud insiste nesta passagem e que implica, não apenas no desamparo próprio da angústia, mas também na necessidade, nem sempre atendida, de um processo de elaboração (*Durcharbeitung*) do aparelho psíquico diante do crescimento acentuado da excitação sexual somática. Já no texto *O inconsciente* (FREUD, 1915/1996), Freud entende que a excitação pulsional excessiva, decorrente de uma determinada representação, pode, muito bem, levar a uma situação de desamparo do aparelho psíquico. Dito isso, diante de um excesso de excitação, o recalque originário faz função de contra-investimento, ou seja, um movimento que tem, como objetivo, impedir justamente o crescimento de excitação. Essa é a forma, por excelência, de barrar um gozo sexual ilimitado.

Caso restringíssemos o desamparo a uma concepção objetiva, tal como a da autoconservação, parte da riqueza que essa noção oferece à clínica e à teoria estaria perdida. Isso seria como falar da psicanálise sem a teoria da sexualidade, e sabemos que isso foi tentado. Encontramos textos, como *Os chistes e a sua relação com o inconsciente* (FREUD, 1905/1996), nos quais o desamparo foi abordado em uma perspectiva que envolve tanto o campo da autoconservação como o da sexualidade. O reconhecimento deste último em vista do desamparo pode ser comprovado nesse texto de 1905, sobre *Os*

*chistes*, uma obra dita pouco valorizada pelo seu autor e pelos seus seguidores, mas a qual, hoje, possui uma grande importância nas mãos de quem a lê atentamente. Aqui daremos atenção à passagem em que Freud apresenta uma explicação econômica para o prazer de um espectador adulto diante de uma criança desamparada.

Trata-se de uma cena que é utilizada para pensar o cômico, em lugar do *chiste* (*Witz*). O esforço de Freud nessa obra não se limitou a identificar e a fundamentar o chiste, pois ele também se debruçou sobre o cômico e sobre o humor. Na cena que abordaremos, uma distinção entre o cômico e o chiste é induzida pela ausência de uma terceira pessoa, porquanto, no cômico, um terceiro, em nada, acrescenta, enquanto que, no chiste, ele é obrigatório. Lacan, em seu *Seminário 16*, em vista do tão famoso chiste do *familiário*, lembra-nos: “Só há tirada espirituosa em relação à presença de um terceiro. A tirada espirituosa não se sustenta de um interlocutor para o outro” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 51).

A cena em questão, a qual bem exemplifica o cômico da situação, por se basear no embaraço, em que, para Freud “redescobrimos o desamparo infantil” (FREUD, 1905/1996, p. 178-179), traz, em si, dois aspectos que julgamos importante ressaltar: a presença do outro e a presença de uma dimensão econômica. Quanto a esse último ponto, a leitura de Freud converge para a diferença de dispêndio de energia. Segundo ele, o que nos faz rir diante da pantomima do palhaço e diante de seus movimentos extravagantes e desnecessários é a exigência de uma “despesa grande demais” (FREUD, 1905/1996, p. 178-179) de energia. Seguindo essa lógica, na cena em questão, de uma criança envolvida com o aprendizado da escrita, ela gasta uma quantidade maior de energia em comparação a o que aconteceria se o espectador adulto executasse a mesma tarefa, em vez de simplesmente observar. Freud entende que, por associar os movimentos da caneta com a língua esticada, a criança produz uma desnecessária despesa. A inabilidade dela serve para o aparecimento de uma sensação de superioridade no espectador, conforme Freud (1905/1996) explica:

Assim uma explicação uniforme é fornecida pelo fato de que uma pessoa nos parece cômica, em comparação com nós mesmos, se gasta energia demais em suas funções corporais e energia de menos em suas funções mentais; não se pode negar que em ambos os casos nosso riso exprime uma gratificante sensação de superioridade com relação à pessoa (que achamos cômica) (FREUD, 1905/1996, p. 183).

Anteriormente, já havíamos destacado a importância da introdução do outro na experiência de satisfação. Aqui, novamente, o outro marca a sua presença, todavia sem auxiliar a criança em suas necessidades ou em suas limitações, em vez disso, na posição de espectador, vivencia um prazer diante do desamparo infantil. No livro sobre *Os chistes*, Freud não trata do problema do gozo sádico imaginado e esperado nesse prazer de um adulto diante do desamparo infantil. Segundo Pereira (2008), há uma falta aí que foi recoberta, somente alguns anos mais tarde, no texto freudiano *Totem e Tabu* (1913 [1912-13]/ 1996). Nas palavras desse comentador: “Se há algo de sexual em questão é o gozo narcísico da suposta superioridade do espectador e o alívio de não estar ele próprio em situação de tamanha desvalia. Freud não fala, aqui, de nenhum gozo sádico em relação ao sofrimento do outro” (PEREIRA, 2008, p. 148).

Em busca dessa relação entre o aspecto sexual e o desamparo, passamos agora ao texto *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912-13]/ 1996), o qual foi importante para a psicanálise, podendo, inclusive, ser considerado tão fundamental para o legado de Freud como a própria *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996). A sua importância não é diminuída neste ponto de nossa tese, pelo contrário, como veremos mais adiante, esse texto é fundamental para a leitura lacaniana da fantasia como defesa contra o desamparo.

Nesse texto de 1913, o autor proporcionou uma contribuição à antropologia social e uma reflexão sobre os tabus a qual ainda se mantém relevante para pensarmos as proibições e as convenções morais de nossa sociedade. Em se tratando do desamparo, a sua relevância é evidenciada quando Freud associa esse estado, seja em uma pessoa adulta ou em uma criança, ao prazer sexual do outro.

Podemos lembrar como, no *Projeto* de 1895, o desamparo inicial dos seres humanos era entendido como a “*fonte de todos os motivos morais.*” (FREUD, 1895-1950/1996, p. 370). No texto sobre o totem e o tabu, por sua vez, a questão se revela mais complexa. Os tabus, tão associados aos povos ditos “selvagens”, são abordados como ainda presentes em nossa sociedade moderna, apesar das mudanças em suas formas e dos objetos agregados a eles, sem mudar, no entanto, a sua natureza psicológica, que, para Freud, em nada, diferenciava-se do imperativo categórico de Kant. O imperativo, nas suas palavras, “opera de uma maneira compulsiva e rejeita quaisquer motivos conscientes” (FREUD, 1913 [1912-13]/ 1996, p. 18), passando depois a ser entendido como equivalente ao comando do “supereu”.

Ao dissertar sobre as razões para entender o tabu, Freud (1913 [1912-13]/ 1996) traz o “imperativo categórico” como uma justificativa, uma vez que o tabu representaria uma possibilidade para entender as origens obscuras desse “imperativo”, todavia encontramos, nessa “aproximação” de Freud com a filosofia kantiana, ou, poderíamos dizer, nessa “busca” por uma confirmação de suas teses, o uso de um termo que evidencia a “contradição” presente no tabu e em seu imperativo. Trata-se de duas tendências opostas que se apresentam uma apesar da outra, cuja referência é apoiada por Freud através do termo criado por Bleuler: a *ambivalência*, o que, para nós, é fundamental para entender a maneira como o gozo sexual é articulado com o desamparo nesse texto. Na seguinte passagem, a ambivalência e o gozo sexual são evidenciados:

Homens mortos, recém-nascidos e mulheres menstruadas ou nas dores do parto estimulam desejos pelo seu desamparo especial; um homem que acaba de atingir a maturidade os estimula pela promessa de novo prazer. Por essa razão, todas essas pessoas e todos esses estados são tabu, visto que se deve resistir à tentação. (FREUD, 1913 [1912-13]/ 1996, p. 50).

A natureza do tabu implica uma ambivalência, pois, enquanto que, por um lado, apresenta-se como uma proibição imposta aos homens e passada de uma geração à outra desde os tempos imemoráveis, por outro lado, os tabus são dirigidos aos anseios mais poderosos e íntimos do sujeito. A sua ambivalência revela-se, justamente, neste ponto: na medida em que o tabu

conteria, ao mesmo tempo, tanto a proibição quanto a transgressão, já que o desejo de violá-lo permanece no inconsciente.

Um parêntese sobre isso se faz necessário, porque o tabu não receberia o seu poder se não houvesse a liberdade do desejo de deslocar-se de um objeto para outro: “O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra.” (FREUD, 1913 [1912-13]/ 1996, p. 51). Dessa forma, o desejo inconsciente e, conseqüentemente, a tentação são as bases da força do tabu, assim como a causa do porquê de certas situações de desamparo receberem não apenas um sentido de tabu, mas também a capacidade de provocar desejos, de despertar um conflito de ambivalência e de lograr o gozo sexual.

Com isso, fica introduzido como certas situações de desamparo especial de uma pessoa desperta, em outra, uma fonte de gozo sexual, além disso, confirma a ampliação da noção de desamparo para além da impotência do recém-nascido e, inclusive, da esfera da autoconservação. O desamparo, já não restrito ao individual da criança pouco capacitada, também diz respeito ao campo da sexualidade no qual o desejo de outro sexualmente maduro se interpõe. Isso marca, por fim, uma nova dimensão em torno do problema do desamparo, através do qual passamos à temática tão importante para análise e, conseqüentemente, para a fantasia e a *Durcharbeitung*: o trauma e a angústia.

### **3.2.2. A situação de desamparo: o caráter traumático na vida psíquica e a angústia**

Voltamos ao desamparo. Até o momento, comentávamos como essa noção em Freud mantinha uma relação com fatos objetivos do desenvolvimento do ser humano, questão que certamente não foi deixada para trás. Além disso, discutimos sobre a influência de uma herança filogenética proveniente do desamparo objetivo da humanidade e introduzimos a

intervenção do outro na temática do desamparo, assunto que, em breve, abordaremos novamente e de forma detalhada nos textos mais avançados da obra freudiana. Não há como negar neste desenvolvimento da noção de desamparo o interesse de Freud pela objetividade que a experiência concreta proporciona, todavia, o reconhecimento, assim como a importância do simbólico, insistem de forma acentuada em seus enunciados, mesmo que ele não tenha desfrutado da linguística como fez Lacan. Esse compromisso para com o simbólico e suas articulações pode ser bem ilustrado na resposta que Freud apresentou às teses de Otto Rank sobre o trauma do nascimento.

Mas antes de avançarmos, devemos lembrar o papel dessa questão do trauma para o conceito de fantasia na obra de Freud. Sabemos que, inicialmente, a sua teoria de sedução oferecia todo um fundamento para a sexualidade infantil e à fantasia, mas tinha como pedra angular a ideia de que as suas pacientes realmente haviam sofrido os abusos relatados. De fato, Freud ao se deparar com as histórias relacionadas aos sintomas que afligiam seus pacientes, percebeu, inicialmente, um descompasso entre as causas que lhes eram apresentadas e as consequências sintomáticas. Uma lacuna constrangedora entre a causa e o seu efeito. Frente a isso, ele não recuou, mas tomou o desafio da causalidade como algo que não deve ser eliminado e forjou um campo de saber inteiramente novo e dotado de um modelo teórico capaz de conferir inteligibilidade a questões difíceis, como a causalidade, sem necessariamente seguir a aceção tradicional de ciência e da filosofia: a psicanálise, permitindo, assim, que a causa, com seus aspectos subversivos, permaneça no seu escopo como um modo de articular a estrutura lacunar do inconsciente.

Ainda levou um tempo, antes que Freud chegasse à conclusão de que, por trás das histórias de suas pacientes, havia uma mentira; um exemplo disso está no texto datado de 1896, *A etiologia da histeria* (FREUD, 1896/1996), em que ele apresenta um alerta aos seus colegas de profissão no que diz respeito às reações “aparentemente exageradas” dos histéricos diante de situações que, para outros, passariam despercebidos, propondo a transposição para os casos do seguinte raciocínio:

Não é a última desfeita – em si mesma, mínima – que produz o acesso de choro, a explosão de desespero ou a tentativa de suicídio, desrespeitando o axioma de que um efeito deve ser proporcional a sua causa: a pequena ofensa do momento atual despertou e pôs em ação as lembranças de muitas e mais intensas ofensas anteriores, por trás das quais jaz, além disso, a lembrança de uma grave ofensa na infância que nunca foi superada. (FREUD, 1896/1996, p. 212).

Nessa passagem, que pode ser tomada como uma exortação dirigida aos demais médicos, percebemos, claramente, em Freud, a equivocada “supervalorização da realidade”, já que ele acreditava que as reações exacerbadas de suas pacientes estavam ligadas a alguma grave ofensa da infância. Não podemos esquecer que esse texto é um trabalho influenciado pela perspectiva de que a histeria implica um trauma psíquico. Sendo aqui o trauma visto como a consequência de algo excessivo e de ordem sexual, ou melhor, sendo visto, mais especificamente, como uma vivência passiva e precoce de uma experiência sexual, não se vivencia em qualquer momento da vida, já que deve necessariamente acontecer antes da puberdade, na primeira infância. Nesse sentido, podemos perceber como Freud ainda se mantinha preso ao engodo de que os relatos de sedução apresentados por suas pacientes correspondiam à realidade, razão pela qual ele posteriormente se arrependeria e acrescentaria ao texto, em 1924, a seguinte nota de rodapé: “Tudo isso é verdade, mas convém lembrar que, na época em que escrevi, eu ainda não me havia libertado de minha *supervalorização* da realidade e de minha *subvalorização* da fantasia” (FREUD, 1896/1996, p. 201).

Essa *supervalorização* da realidade logo se tornou insustentável, e ele teve que reconhecer que já não acreditava mais em suas neuróticas, sendo forçado, então, a abandonar essa teoria, sem que, pelo resto da vida, isso deixasse de lhe trazer constrangimento e críticas, entretanto, isso não abalou seu interesse pela realidade psíquica e o trauma, temas muito próximos do conceito de fantasia.

Tendo em vista essas relações possíveis, começamos pela realidade psíquica e pela fantasia. Freud, após o abandono da teoria da sedução, não teve outra saída, a não ser aceitar o caráter encobridor das lembranças neuróticas, pois, como pôde notar em suas pacientes, aquilo que é perfeitamente lembrado como um fato ocorrido representava, na verdade, uma

fantasia vivenciada como lembrança infantil. Freud (1899/1996) concluiu que essas imagens mnêmicas não são lembranças propriamente ditas, em vez disso, elas são formadas na mesma época de seu despertar, o que, por sua vez, colocou em dúvida se realmente temos alguma lembrança de nossa infância, ou se todas elas são apenas obras de ficção relativas à infância. Lacan (1956-1957/1995), em seu Seminário sobre *A relação de objeto*, associa a lembrança encobridora a um momento em que a cadeia da memória é interrompida, remetendo-nos à questão do fetiche, já que, em determinado caso, o sujeito se detém em algo, como a barra do vestido da mãe que se encontra com o sapato. Ele se interrompe nisso, porque, para alguns, o sapato pode muito bem substituir aquilo que não é visto, ou seja, o falo da mãe. Lacan (1956-1957/1995) entende que, na fantasia, algo da mesma ordem pode ser encontrado, ou seja, da “ordem, que fixa, reduz ao estado de instantaneidade, o fluxo da memória, detendo-o neste ponto que se chama a lembrança encobridora” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 121).

Por meio desse fetiche, a criança se encontra protegida daquilo que lhe traria horror, a castração materna; isso, somado ao papel da lembrança encobridora, leva-nos a refletir sobre dois dados importantes da fantasia: primeiramente, ela possui um componente perverso, um modo de funcionamento fetichista em que o sujeito se fixa; em segundo lugar, as fantasias constituem uma nova realidade, uma espécie de proteção contra a realidade insatisfatória, nas palavras de Freud (1917 [1916-1917]/1996):

Subsiste o fato de que o paciente criou essas fantasias por si mesmo, e essa circunstância dificilmente terá, para a sua neurose, importância menor do que teria se tivesse realmente experimentado o que contêm suas fantasias. As fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, e gradualmente, aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva (FREUD, 1917 [1916-1917]/1996, p. 370)

Freud (1900-1901/1996), em seu escrito sobre *A psicologia dos processos oníricos*, já associava o inconsciente com a realidade psíquica, ou melhor, a verdadeira realidade psíquica: “em sua natureza mais íntima, ele [o inconsciente] nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelas dados da consciência quanto o é o

mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (FREUD, 1900-1901/1996, p. 637, grifo nosso). Ao tomar o inconsciente como a expressão verdadeira da realidade psíquica, Freud demonstra uma ausência de interesse pela dicotomia possível entre essa realidade e a realidade externa, já que sua atenção se encontrava voltada para o inconsciente, o mundo interno. Além disso, a realidade psíquica é entendida, como sugerido nessa passagem, como não podendo ser abarcada completamente, pois ela se apresenta, tal como o inconsciente, para a consciência de forma incompleta. Na mesma época desse texto, em 1901, Freud toma a realidade psíquica como uma forma particular de existência, assegurando, assim, que ela não possa, de forma alguma, ser confundida com a realidade material.

A realidade psíquica e a fantasia, desde muito cedo, são associadas entre si, de tal forma que poderíamos afirmar que a fantasia faz parte da realidade psíquica, ou seja, há uma correspondência entre elas, então, se há confronto entre a fantasia e a realidade, isso só acontece, quando se trata daquela que se diz externa, podendo admitir-mos, com isso, uma antinomia entre ambas, tal como as seguintes palavras de Freud (1905 [1901]/1996) indicam: “A incapacidade para o atendimento de uma demanda amorosa *real* é um dos traços mais essenciais da neurose; os doentes são dominados pela oposição entre a realidade e a fantasia” (FREUD, 1905 [1901]/1996, p. 106, grifo do autor). A distinção entre a fantasia e essa realidade, que não é a psíquica, também pode ser encontrada no texto de Freud sobre *Escritores criativos e devaneios* (1908 [1907]/1996), também conhecido como *O poeta e o fantasiar*, em que encontramos uma comparação interessante entre o jogo da criança e o trabalho do poeta:

A antítese de brincar não é o que é sério, mas o que é real. Apesar de toda a emoção com que a criança catexiza seu mundo de brinquedo, ela o distingue perfeitamente da realidade, e gosta de ligar seus objetos e situações imaginados às coisas visíveis e tangíveis do mundo real. Essa conexão é tudo o que diferencia o “brincar” infantil do “fantasiar”. O escritor criativo faz o mesmo que a criança que brinca. Cria um mundo de fantasia que ele leva muito a sério, isto é, no qual investe uma grande quantidade de emoção, enquanto mantém uma separação nítida entre o mesmo e a realidade (FREUD, 1908 [1907]/1996, p. 135-136)

No texto *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/ 1996), já abordado neste capítulo, o sentido de culpa do neurótico é usado por Freud, para exemplificar a nossa preferência pela realidade psíquica, afinal, por trás do sentimento de culpa o que se encontra não é a realidade material, mas, sim, a realidade psíquica, logo o neurótico se encontra em uma posição em que a distinção entre uma e outra não é possível, demonstrando, claramente, uma preferência em detrimento dos fatos. Isso acontece não por acaso, pois a fantasia é íntima do princípio do prazer e necessitamos dela, já que a satisfação oferecida pela realidade é insuficiente. A fantasia, tal como o sonho, diz respeito a uma realização do desejo e é uma construção que escapa ao teste da realidade, não seguindo as mesmas regras do princípio de realidade.

O fim da teoria de sedução e o sentido que a realidade psíquica recebeu ao longo do ensino de Freud nos serve, neste ponto de nossa tese, para refletir como a teoria da fantasia passou a ganhar importância dentro da psicanálise, porque, inicialmente, Freud acreditava na possibilidade de encontrar a cena traumática, mas isso não se sustentou por muito tempo, na prática, encontrando-se, no lugar disso, uma fantasia, uma construção imaginária. Assim, o acontecimento na realidade, se é que ele existiu, não poderia ser distinguido dessa existência particular chamada de realidade psíquica.

Mas isso quer dizer que o trauma perdeu a sua importância? De forma alguma, a relação entre a fantasia e o trauma, a qual Freud pôde encontrar nos relatos de suas histéricas, só vem reforçar a importância de ambos os conceitos, mesmo quando se chega ao ponto em análise em que a única coisa que o sujeito tem a dizer é “nada sei sobre isso”, ainda assim, a fantasia e o traumático se encontram articulados de uma forma que podemos dizer que a primeira é uma proteção contra a cena traumática, uma elaboração da experiência traumática. Devemos, contudo, observar que esse conceito não deve ser associado com a causa da neurose, se, principalmente, partirmos de uma perspectiva ética de que “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (LACAN, 1966/1998, p. 873). Esse trecho trata-se de uma afirmação de Lacan em *A ciência e a verdade*, mas aqui retomamos, para questionar: se aceitamos o trauma como a causa de nosso adoecimento, não estamos também nos redimindo de nossa responsabilidade e nos colocando no

lugar de vítima? Acreditamos que a resposta é “sim” e que o sujeito deve ser sempre implicado subjetivamente naquilo que lhe atormenta.

Feita essa observação, podemos afirmar que o trauma é algo que vem de fora, para excluir de forma violenta o sujeito, pois, esse último, diante disso que lhe assalta como traumático, não encontra condição de continuar dominando e elaborando psiquicamente; por que isso? Por causa da natureza real do trauma. O trauma, diferentemente da fantasia, não se encontra articulado com o desejo e é isso que abala o sujeito, além disso, sua temporalidade é de ruptura. Aqui, esse conceito se diferencia novamente da fantasia, pois ele, por sua vez, é capaz de entrelaçar o passado, o presente e o futuro de tal forma que o sujeito se encontra fixado em um instante da fantasia e sem abertura para a mudança, mas, no trauma, isso não acontece, pois, por mais que também seja pensado em termos de um instante, esse instante não anula a possibilidade de ruptura, de mudança no sujeito.

O termo trauma diz respeito a uma vivência que remete ao desamparo e foi utilizado por Freud com mais frequência no início de seu ensino. Com o decorrer de sua obra, essa frequência foi diminuindo, porém, em textos como o *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920/1996) e *Inibição, sintoma e ansiedade* (FREUD, 1926[1925]/1996), ainda podemos identificar o seu uso, porque, por exemplo, nesse primeiro, o trauma é pensado, principalmente em relação às neuroses de guerra, como aquilo que tem como causa o excesso de energia livre no aparelho e a impossibilidade do aparelho de se defender, realizando a tarefa de ligar as excitações, já no texto sobre as *Inibições*, o trauma é relacionado com a angústia<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> A angústia, segundo Lacan (1962-63/2005) no *Seminário 10*, é o afeto que não engana e aquele que se faz presente no momento da “falta da falta”, ou seja, no momento de uma proximidade intolerável do furo irreduzível resultante da separação do objeto real; ele não engana por causa da certeza desse objeto. O mérito de tal reconhecimento deve ser dado a Lacan, por ter insistido no dito: “ela [a angústia] não é sem objeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 101, grifo nosso), contrariando a leitura vigente que negava a esse afeto um objeto. Se concordarmos com ele, e essa é nossa postura, a angústia implica uma questão de falta de sentido, ou melhor, uma proximidade perigosa com o impossível de simbolizar do real, entretanto a angústia não é permanente e, ao mesmo tempo em que ela é marcada por essa falta, também pode assinalar uma direção contrária, porque, quando o sujeito é acometido por ela, a produção de sentido não lhe é inteiramente negada. Em busca de uma saída adequada, ele se esforça por tentar preencher o vazio perturbador que se anunciava; certamente, essa não é a única saída para a angústia, pois o ato também deve ser incluído, se reconhecermos a seguinte tese lacaniana deste seminário: “Agir é arrancar da angústia a própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia.” (LACAN, 1962-63/2005, p. 88). No último capítulo de

O trauma, na obra de Freud, mantém uma estreita relação com o estado de impotência e de desamparo do sujeito, sendo assim, é *mister* observar que nos textos que iremos abordar de agora em diante, os marcados por uma nova concepção metapsicológica, poderemos perceber quanto a noção de desamparo na obra de Freud revela-se, cada vez mais, articulada com a linguagem e com o trabalho de simbolização, não que antes não o estivesse, mas, em obras como *Inibição, sintoma e ansiedade* (FREUD, 1926 [1925]/1996), a coisa ganha uma maior evidência. É possível notar isso neste texto, especificamente, quando a angústia sofre uma reviravolta teórica produzida pela pena de Freud, tal como observaremos através da necessária resposta freudiana às teses de Otto Rank sobre a relação da angústia com o trauma do nascimento, contudo, daremos uma especial atenção neste momento àquilo que pode se enunciar por trás da angústia: a abertura à simbolização e a sua relação com a situação de desamparo.

No texto sobre a *Inibição*, a angústia sofreu uma importante mudança, pois, em vez de concebê-lo, tal como havia feito em trabalhos anteriores, como uma transformação direta da libido (excitação acumulada), Freud começa a abordar a angústia como uma reação diante das situações de perigo, sendo esse último caracterizado pelo risco de abandono ao próprio desamparo e podendo vir a ser representado pela separação da mãe, o maior dos perigos. Na leitura deste texto, uma atenção é exigida com relação à distinção, nem sempre evidente, entre a angústia direta e automática a um trauma e à angústia como um sinal do perigo diante do trauma. Existe um questionamento sobre a própria concepção de uma angústia direta, afinal, ela daria margem a uma leitura que ignoraria o aspecto simbólico presente nesse processo e aceitaria uma espécie de estado inteiramente não-simbólico. Quanto a isso, deixamos apenas essa observação, por mais que o assunto possua importância; assim, na distinção entre a angústia dita direta e aquela como um sinal, uma questão se anuncia: o trauma.

O autor comenta em várias passagens dessa obra sobre a situação traumática, o que é um assunto que muito nos interessa, pois tal situação tem

---

nossa Tese, comentaremos sobre essas possíveis saídas do sujeito diante do advento deste afeto, a saber: o *acting out* e a passagem ao ato.

como essência a experiência de desamparo por parte do Eu, ou melhor, a impossibilidade deste de lidar com o acúmulo de excitação, seja de origem interna ou externa. A angústia “direta” e “automática” encontra seu determinante fundamental justamente na ocorrência dessas situações traumáticas, já, por outro lado, a angústia como um sinal recebe o sentido de uma resposta do Eu frente à ameaça do advento de uma situação traumática, o que Freud denominava de perigo. Essa ameaça pela qual a situação de perigo de natureza pulsional se constitui é relacionada com a separação ou com a perda do objeto amado, que, por sua vez, pode levar a desejos insatisfeitos e, conseqüentemente, a uma situação de desamparo.

A angústia, como sinal do Eu, também pode ser entendida como uma reação a uma situação de perigo, logo o Eu exerce uma função de remediador, realizando algo com o intuito de evitar a tal situação perigosa, ou de afastar-se dela. Freud, nesse texto, comenta sobre a criação de sintomas, mas não sem promover uma ressalva, já que a nossa tendência é imaginarmos o sintoma como uma forma de evitar a angústia, só que ele nos adverte de que o mais correto é aceitá-lo como uma forma de evitar a situação de perigo que a angústia anuncia. Com isso, observamos em Freud, a tendência de reforçar o papel da angústia nesse lugar de alerta para o Eu, e em suas palavras: “quando [o ego] se opõe a um processo instintual no id, ele tem apenas de dar um sinal de desprazer a fim de alcançar seu objetivo com a ajuda daquela instituição quase onipotente, o princípio do prazer” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 96, grifo nosso). Sendo assim, o desprazer despertado pelo afeto da angústia serve de aviso, para que se inicie uma ação reguladora do princípio de prazer, ou seja, uma verdadeira atuação do Eu de inibição do desenvolvimento de um processo que certamente resultaria em algo que o mesmo não poderia dar conta, falando, com isso, sobre uma situação dita concreta de desamparo.

Essa situação de desamparo é caracterizada pelo crescimento desprazeroso de estímulos até certo grau, sem que o Eu possa fazer algo, para dominá-lo psiquicamente, ou descarregá-lo, configurando-se uma situação de insatisfação semelhante à experiência do nascimento, ao menos, essa era a suposição de Freud sobre o que acontecia com o bebê. É justamente a essa

impotência do Eu, frente ao aumento de estímulos, que o sinal de angústia se remete, só que de uma forma semelhante ao que ocorreu no nascimento e com uma intensidade menor. A situação de desamparo é proposta por Freud como que constituindo o genuíno núcleo da situação de perigo, logo, seguindo esse viés, poderíamos descrever ainda o desamparo como a significação da situação de perigo.

Nos casos retomados por Freud, neste texto de 1926, inclusive aqueles tão emblemáticos da história e da teoria da psicanálise, o pequeno *Hans* (FREUD, 1909/1996) e o *Homem dos lobos* (FREUD, 1918 [1914]/1996), um dos aspectos em que Freud insiste em ressaltar diz respeito à maneira como o perigo, de uma forma ou de outra, estava relacionado com a castração; e esse é um dado que certamente mantinha relação com a necessidade de reafirmar os princípios básicos de sua teoria, sobretudo, diante dos desafios que surgiam fora e dentro do próprio terreno da psicanálise, principalmente, aqueles apresentados por Rank, os quais, mesmo sendo reconhecidos por Freud, como tentativas de solucionar problemas psicanalíticos, desafiavam os próprios fundamentos da psicanálise. Também havia tendências antigas em que as neuroses traumáticas eram consideradas um tanto “superficial”, não conjeturando as complexas hipóteses psicanalíticas, o que se configurava na tentativa de conceituar essas neuroses como resultantes diretos do medo da morte, sem incluir no problema “a questão da castração e as relações dependentes do ego” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 128). De fato, Freud associava várias experiências com a castração, por exemplo, a separação das fezes do corpo, o desmame e, principalmente, a morte. Quanto a esta última, reconhecia uma equivalência entre o medo da morte e o medo da castração; nessa mesma passagem, ele realizou uma observação de grande relevância para a questão do desamparo: “a situação à qual o ego está reagindo é de ser abandonada pelo superego protetor – os poderes do destino –, de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 129).

O desamparo traz, em si, essa ameaça de abandono do outro protetor frente aos perigos, e essa questão começou a se apresentar muito cedo na teoria, todavia a vemos em “Inibição”, mais claramente, como fruto de uma

articulação simbólica em que as situações de desamparo, mesmo aquela marcada pelo nascimento, recebem a significação de uma separação. Chegaremos a isso, mas antes nos contentaremos com o novo ponto de vista proporcionado ao tema da angústia por meio dessa relação íntima e frequente entre o Eu e a castração, ou seja, as constantes perdas de objeto enfrentadas pelo Eu levaram Freud a pensar no perigo que a angústia exerce sobre a função de sinal, como o perigo de castração. Dessa forma, temos a liberdade, para conceber a angústia como uma reação à situação de perda e de separação, no seu devido tempo. Essa ressalva sobre o tempo tem como objetivo impor um limite à tendência de relacionar qualquer evento da vida do sujeito sem a devida prudência. O nascimento é o grande exemplo disso, e foi adotado por Freud, devido ao equívoco de considerá-lo como o símbolo da separação da mãe em uma fase em que o bebê ainda não possuía condições para experimentá-lo subjetivamente como tal: “O perigo do nascimento não tem ainda qualquer conteúdo psíquico. Não podemos possivelmente supor que o feto tenha qualquer espécie de conhecimento de que existe a possibilidade de sua vida ser destruída.” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 134). Essa é, indubitavelmente, uma clara crítica às teses de Otto Rank, publicadas em 1924, poucos anos antes, no livro *O trauma do nascimento* (RANK, 1924/2015).

Apesar do reconhecimento de Freud do papel de certas situações objetivas, sejam da primeira infância da criança ou da própria humanidade, a noção de desamparo ganha, cada vez mais, um sentido de estrutura fundamental que não se encontra aprisionada e determinada por qualquer representação primeira, ou, dito de outro modo, demonstra-se, cada vez mais, irreduzível a qualquer memória traumática originária, por mais que ela seja objetiva. Rank, ao contrário, defendia o traumatismo real do nascimento como a origem de uma memória que influenciaria todos os elementos da estrutura do inconsciente, permanecendo intocada como o núcleo do inconsciente e a base da organização de toda a vida psíquica. Tal hipótese rankiana não poupava o que era de mais fundamental para a teoria de Freud, a primazia do falo, o complexo de castração e o recalçamento originário, pois, para Rank (1924/2015), a própria angústia de castração ficava subordinada à angústia do nascimento, a um sentimento dito mais primitivo e fundamental.

Diante dessa hipótese de Rank (1924/2015), Freud se vê obrigado a dissertar sobre a relação do desamparo do nascimento, articulando-a com a referência primordial do Édipo. Ele já havia reconhecido o papel do nascimento para a teoria e para a clínica, entretanto sua ênfase recaí sobre outra fonte de reminiscências dos afetos: o desmame, outorgando-lhe um maior peso, por se tratar da origem do recalçamento (PEREIRA, 2008). A ênfase que Freud dá ao desmame e a sua articulação com o nascimento permitir-nos-á perceber como a questão do outro consagra-se, cada vez mais, na temática da condição de desamparo. Ele entendia que o nascimento por si só não era suficiente, para que a separação do outro e seus efeitos traumáticos ganhassem consistência e sentido.

Ao contrário de Rank (1924/2015), que adotava uma concepção linear em que um evento primeiro e traumático, no caso o nascimento objetivo, determinava todos os acontecimentos subsequentes, Freud fez uso de uma dialética temporal em que um segundo tempo proporcionaria um sentido *a posteriori* ao primeiro. Assim, o papel traumático do nascimento não foi deixado de lado, só que esse era responsável apenas por traços mnêmicos de uma experiência corporal e real que só recebia o sentido de separação através da intervenção retroativa de um segundo tempo, cujo protótipo se encontrava na experiência do desmame. É de grande importância ressaltar como a separação, aqui inscrita retroativamente na experiência traumática do nascimento, não deixa de ser uma condição de abandono e de desamparo, marcada pelo crescimento do pulsional, passará a ser, desse momento em diante, associada com a perda do outro.

Dessa forma, o traumatismo do nascimento não era ignorado por Freud em sua importância para a clínica e para a teoria, porém o caráter fundador que Rank (1924/2015) tentava lhe agregar, por meio de uma perspectiva excessivamente objetivante do nascimento e de uma temporalidade linear dos processos psíquicos, em que o presente e o futuro seriam profundamente determinados pelo passado, representava uma discordância que Freud tentava evitar no seio de seus seguidores. Esse caráter, assim como os princípios que o sustentava, não se encaixavam bem no que havia de fundamental para a psicanálise freudiana. A questão exigia outra forma de leitura do nascimento

traumático que não atropelasse as bases psicanalíticas, sem deixar de preservar a relevância teórico-clínica que lhe cabia.

Essa outra leitura proposta por Freud não apenas negava um caráter fundador ao traumatismo do nascimento, tão teorizado e defendido por Rank (1924/2015), como servia de base para uma reafirmação do caráter estrutural e primordial do complexo de Édipo. Como vimos, o nascimento não representa, por si só, um perigo fundamental com o que a criança teria que se haver, mas algo dado de modo direto, representando o núcleo do inconsciente. Ao contrário, para Freud, o nascimento, inicialmente, é experimentado pelo bebê apenas como um abalo em sua economia narcísica, sem receber ainda uma significação de uma perda ou de uma separação, logo, somente pela intervenção de forma retroativa, o nascimento poderia vir a adquirir a significação de uma separação.

Em nosso percurso, vimos, nos textos iniciais de Freud, que a noção de desamparo se encontrava profundamente restrita à condição de insuficiência psicomotora do bebê, em seguida, por meio do texto sobre a *Inibição*, observamos que o desamparo passou a corresponder uma possibilidade não restrita a uma fase inicial do desenvolvimento infantil, sendo essa noção abordada por Freud no texto de 1926, tendo em vista uma condição geral do aparelho psíquico que daria margem à possibilidade de entrada, em determinado contexto, em uma situação traumática concreta (PEREIRA, 2008).

Dessa forma, o desamparo, até esse momento teórico da obra freudiana, pode ser considerado como uma possibilidade efetiva da vida psíquica, independentemente da idade ou da fase, porém algumas questões ficam em aberto: seria esse o limite de seu alcance teórico? Estaria o desamparo restrito aos eventos e as situações traumáticas? Posteriormente, essa noção ganha uma maior proporção, na medida em que seus limites teóricos não se restringem aos eventos traumáticos, isto é, não se delimitam àquela situação efetiva de desamparo marcada pelo aumento de estímulos e pela impotência do Eu, concebida para além desses limites e como condição fundamental de desamparo do sujeito, adquirindo o sentido de uma dimensão própria ao psíquico, ou melhor, obtendo o sentido de uma condição fundamental do funcionamento psíquico, tal como discutiremos a seguir.

### 3.2.3. A condição de desamparo e fantasia como defesa

Abordaremos, deste ponto em diante, alguns textos do final do percurso teórico de Freud, aqueles considerados “antropológicos”, por representarem uma contribuição psicanalítica ao estudo da religião e ao problema da cultura (da civilização, dependendo da tradução), a saber: *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), *O Mal-estar na civilização* (1931/1996) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939/1996). Seguindo essa linha, visaremos, neste tópico, ao sentido dado por Freud à noção de desamparo após o trabalho sobre a *Inibição*. Trata-se de uma nova acepção, complementar ao que foi exposto nesse último texto, através da qual o desamparo é concebido em termos de uma dimensão própria ao psíquico, dimensão essa tão cara ao nosso tema de pesquisa, pois representa um limite intransponível à *Durcharbeitung*.

Esse novo sentido dado à noção do desamparo permite uma maior abrangência do problema, como veremos, pois busca não se restringir ao evento traumático. Freud não rejeita o que havia teorizado um pouco antes, ao contrário, um ano depois, em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), promove uma maior precisão da concepção de desamparo. Diante disso, o mais correto é adotar uma leitura desta última acepção sem que o que foi defendido em *Inibição*, ou seja, a compreensão do desamparo como uma possibilidade efetiva da vida psíquica e que encontra uma realização concreta em uma situação de desamparo. Em suma, aderiremos aqui uma perspectiva do desenvolvimento teórico freudiano da noção de desamparo que não se enquadra na imagem de blocos teóricos sobrepostos uns aos outros; em seu lugar, imaginaremos um desenvolvimento semelhante a uma espiral em que a noção de desamparo é revisitada sem que suas acepções anteriores sejam simplesmente sobrepostas.

Dito isso, passamos ao texto *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), em que Freud apresenta um especial interesse pelo que julgava como, possivelmente, o item mais importante do conjunto psíquico de uma civilização (cultura). Trata-se das crenças religiosas cuja função ele tenta fundamentar no

psíquico humano, sendo elas também denominadas por Freud de ilusões, na medida em que se originam do desejo humano, do mesmo lugar de onde tiram as suas forças. É importante ressaltar que esse texto pertence a um período posterior ao texto *Mais além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), em que Freud introduziu um novo dualismo pulsional, marcado pela oposição entre a pulsão de vida e a de morte, apontando, assim, uma importante virada em seu ensino.

Lacan, por sua vez, esforçou-se, para demonstrar a relevância desse texto (*Mais além do princípio do prazer*) à obra freudiana como um todo, apresentando-nos, até mesmo, a leitura de que “toda a pulsão é pulsão de morte”, uma interpretação que pode ser reconhecida como que já presente nesse trabalho de Freud, mesmo que colocado em outros termos (COUTINHO JORGE, 2010). Se Freud, em 1920, reconheceu na pulsão uma busca pela satisfação absoluta, algo que ele associava com a morte, então, o que faz barreira, atuando como um freio a esse empuxo é, justamente, a ação da fantasia inconsciente, pois ela o sexualiza, transformando a pulsão de morte em pulsão sexual.

Se em nosso capítulo anterior, comentamos sobre a fantasia na depressão, agora, fazemos menção a outro tipo de patologia, as toxicomanias graves em que, como sugerido por Coutinho Jorge (2010), a fantasia aparenta sofrer uma “rarefação progressiva que dessexualiza paulatinamente a pulsão e a faz emergir em seu radical direcionamento rumo ao gozo e à morte” (JORGE, 2010, p. 209).

Feita essa observação, no texto sobre *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), Freud comenta sobre a necessidade de uma renúncia pulsional exigida pela civilização, questão essa fundamental para o trabalho seguinte, *O Mal-estar da civilização* (1931/1996), em que a renúncia é descrita como primordial para o laço-social. De fato, de acordo com o que ele argumenta nesse texto, no cerne de todo processo civilizatório, existem impossibilidades, restrições e renúncias as quais nos impedem de pensar a relação com o outro, o laço-social, senão em termos de um mal-estar. Não é de surpreender que Freud, aqui, tenha destacado o relacionamento com o outro como a principal causa de sofrimento, sobretudo, quando consideramos no sujeito a presença

de uma inclinação à agressão, o que exemplifica bem o antagonismo entre as exigências pulsionais, a tendência de tomar o outro como objeto, e as restrições da civilização.

No texto sobre o *Futuro de uma ilusão* (1927/2006), Freud nos leva a refletir como seria se não estivéssemos sujeitos aos limites da civilização e, em vez disso, nós nos entregássemos a um estado de natureza, chegando à conclusão de que a própria realidade da natureza, de forma extremamente dura, desestimula-nos a almejar esse estado de suposta liberdade, já que se revelaria muito mais difícil de suportar que a civilização. Freud descreve incisivamente o que poderíamos entender como uma estratégia da natureza, para nos dissuadir de qualquer intenção de retorno ao seu seio: “Ela nos destrói, fria, cruel e incansavelmente, segundo nos parece, e, possivelmente, através das próprias coisas que ocasionaram nossa satisfação.” (FREUD, 1927/1996, p. 24). A crueldade da natureza somada ao reconhecimento de sua invencibilidade compõem o tom da retórica de Freud nessa obra, e, sobretudo, a descrição que ele promove do desamparo em termos de uma completa falta de garantias, de um horizonte intransponível frente ao qual, por um lado, se desenrola a vida psíquica e, por outro, a vida social é determinada.

A impotência do homem é descrita de forma eloquente por Freud, apesar da esperança de que o “trabalho de civilização” nos sirva de fuga:

Há os elementos, que parecem escarnecer de qualquer controle humano; a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que inunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrastam tudo o que se lhes antepõe, as doenças, [...], e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho da civilização (FREUD, 1927, p. 24-25).

A civilização tem, segundo Freud, a missão de nos proteger do poder superior da natureza, por isso ela foi criada pelos homens, pois, sem dúvida, ela não passa de uma forma relativamente eficaz de proteção, porque diante da terrível fúria da natureza o que persiste é apenas o reconhecimento da dimensão concreta, fatídica e insuperável da condição humana: o desamparo.

A civilização, como uma alternativa ao sofrimento da natureza, não esconde o fato que ela mesma representa uma fonte de sofrimento, uma renúncia que a própria regulamentação impõe. Em vista disso e do sofrimento proveniente dos poderes superiores da natureza, Freud discute sobre a solução adotada por todas as civilizações: a humanização da natureza.

A natureza, também chamada de destino, é despida de sua realidade terrificante em um processo imaginário de humanização, com certeza, um artifício do indivíduo e da civilização que não possui nenhum efeito concreto, todavia é um meio psíquico que, nas palavras de Freud (1927/1996), ajuda a “respirar melhor”, inclusive diante da maior das ameaças: a própria morte.

E se esse destino misterioso, pelo qual todos os homens são aguardados, recebesse o sentido de ato de uma vontade de outro ser, mesmo que maligno? Conforme Freud, para nós haveria uma esperança de podermos fazer alguma coisa e estaríamos em uma esfera mais familiar, a do sobrenatural, ele comenta: “Talvez ainda nos achemos indefesos, mas não mais desamparadamente paralisados; pelo menos, poderíamos reagir.” (FREUD, 1927/1996, p. 25). Apesar da ilusão que esse processo de humanização da natureza representa, Freud reconhece o efeito de alívio imediato da substituição da ciência natural pela “psicologia”, logo essa última representaria um trabalho de apreensão do mundo não correspondente com a razão e com as ciências, mas com a produção de um mito antropológico, visando a um maior controle da natureza e da morte, sendo, em outras palavras, uma tentativa de elaborar psiquicamente os medos, revestindo-lhes com uma roupagem imaginária mais próxima de nossa realidade humana.

A situação de desamparo do homem diante da fúria impossível de dominar a natureza não é nova, pois, segundo Freud (1927/1996), o indivíduo já havia vivenciado algo familiar, uma vez que, essa situação mantém uma ligação com outra situação mais antiga: o desamparo da criança em relação aos pais. Freud ressalta não apenas as semelhanças, como afirma que há uma continuação de uma situação para outra. É curioso observar nesse texto como o autor não enfatiza a incapacidade da criança de dominar as próprias necessidades, em vez disso, ele associa o desamparo “protótipo” da infância com a relação conflitante com os pais, sobretudo, à figura do pai, pois, se, por

um lado, eles representavam a principal fonte de proteção durante um período de extrema dependência da criança, por outro, a soberania e a imprevisibilidade deles despertavam um inevitável temor. O fato de Freud promover uma articulação do desamparo diante da natureza com o desamparo infantil nos permite chegar a duas conclusões importantes: primeiramente, a humanização da natureza, assim como a origem dos deuses e dos pensamentos religiosos, a qual traz como protótipo a necessidade conflituosa de proteção de um pai vivida na infância, dessa forma, podendo ser entendida como uma tentativa de “reedição” ou de uma condição de desamparo infantil; em segundo lugar, a continuidade de uma situação à outra demonstra a amplitude que a noção de desamparo deve receber em termos da vida psíquica do sujeito, pois ela não possui a consistência de uma etapa do desenvolvimento, já que a impotência do homem que a natureza evidencia não é restrita à infância.

Freud (1927/1996) ressalta que antes o homem relacionava a natureza não com quaisquer pessoas, mas com aqueles que a concediam um caráter especial: os pais. Certamente, isso é uma consequência direta do fato do desamparo, devido à natureza ser uma continuação do desamparo infantil, logo tal influência também recaiu sobre a constituição dos deuses. Quanto a isso, Freud é claro ao observar a proximidade que se faz da imagem de deus com a imagem de um pai e ressalta ainda que ninguém poderia representar melhor o tema do pai e, ao mesmo tempo, fazer jus à fúria da natureza, senão os deuses, pois, de fato, quando o homem percebe a si mesmo à mercê de uma força maior e impossível de controlar, ele tende a buscar amparo na proteção divina, ou poderíamos dizer paterna. Com as forças da natureza transformadas em seres transcendentais, uma relação conflituosa de medo e segurança, tal como o protótipo da infância, era esperada, contanto que essas divindades mantivessem sua tríplice missão: “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 1927/1996, p. 26).

A estratégia de agregar atributos humanos àquilo que nos causa temor na natureza sofre uma mudança à medida que o homem adquire através “das

primeiras observações da regularidade e conformidade à lei nos fenômenos naturais” (FREUD, 1927/1996, p. 26), chegando ao ponto da natureza perder seus atributos humanos. Ainda assim, mesmo como essa nova forma de se relacionar com os perigos da natureza, proporcionada pela observação dos padrões, o desamparo persiste juntamente com o “seu anseio pelo pai e pelos deuses” (FREUD, 1927/1996, p. 26).

Os deuses foram concebidos como os senhores da natureza; essa, por sua vez, continuava indômita apesar de seus novos mestres. Houve o momento em que alguns indivíduos chegaram à conclusão de que os deuses também estavam sujeitos ao “Destino”, como aconteceu na Grécia antiga, ao conceberem situações mais poderosas que os próprios deuses: “Alvoreceu a noção, no povo mais bem dotado da Antiguidade, de que Moira [o Destino] alçava-se acima dos deuses e que mesmo estes tinham os seus próprios destinos” (FREUD, 1927/1996, 27). Sem a ajuda dos deuses, persistia a desagradável suspeita de que a condição do homem de desamparo não poderia ser solucionada, restando apenas a busca do conhecimento racional das leis que comandam a natureza, logo o desamparo estaria relacionado com a falta de progresso científico, sendo esse o entendimento de Freud. Não que se acreditasse no fim do desamparo, mas ele apresentava certa confiança de que a ciência poderia amenizá-lo. Já no texto *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1929-30/1996), revela-se menos otimista em relação a esse papel dos descobrimentos e das técnicas produzidas pelo conhecimento científico.

Apesar dessa “esperança” de Freud na ciência, o desamparo em o “O futuro” é associado à impotência do homem, sua fragilidade e sua incapacidade, ante a força terrível da natureza e a inevitabilidade da morte. Para além dos limites de uma fase precoce do desenvolvimento, do nascimento e qualquer outra situação traumática, essa noção recebe a consistência de uma condição humana, e, como tal, é inevitável e irrestrita, porém, nesse ponto, uma sensação de contradição pode-se fazer presente, já que nesse texto uma ênfase é dada aos efeitos da natureza sobre o indivíduo e a própria civilização, o que poderia ser facilmente interpretado de acordo com a noção de desamparo do texto *Inibição*, ou seja, seria uma situação concreta de

desamparo em que o indivíduo se encontra sem recursos, mas não é disso que estamos falando, não é das situações de perigos efetivos, ditas reais.

O desamparo nesse momento do ensino não é considerado uma situação contingente da vida do indivíduo, não corresponde necessariamente a uma fase ou a evento traumático, pois diz respeito a uma condição fundamental do funcionamento psíquico, então, sendo assim, não podemos cair no engano de limitar essa noção ao âmbito dos “perigos reais”. Isso pode parecer uma contradição, afinal, no texto “O futuro”, o homem é tratado como em constante confronto com a natureza, e no texto *O mal-estar de uma civilização* (FREUD, 1929-30/1996), o autor é claro ao tomar a religiosidade como uma defesa do eu frente aos perigos apresentados pelo mundo externo, porém, o que a natureza representa não é justamente um grande perigo real e externo? Certamente, nesse texto, o desamparo é pensado frente à força da natureza, e, a partir dela, podemos agregar essa noção um caráter de universalidade, entretanto, em se tratando desse momento da obra de Freud, o desamparo não pode ser concebido como proveniente do encontro com o perigo objetivo, pois, tendo em vista que esse encontro nunca foi suficiente por si só, Freud pôde reconhecer que havia algo mais por trás, caso contrário, o encontro não receberia o significado e o peso que possui.

Em *Inibição*, ao discutir sobre as neuroses traumáticas, um dos pontos que ele defendia era este: os sofrimentos dos soldados que retornaram da guerra não eram explicados apenas por causa das situações terríveis presenciadas, já que havia outras questões complexas atreladas à questão e não deveriam ser negligenciadas. O mesmo vale quando o desamparo é relacionado ao perigo em *O futuro*, pois o perigo aqui não corresponde a algo objetivo apenas, mas, sim, a um referencial libidinal narcísico. Como Pereira (2008, p. 210) afirma: “É sob o prisma da ameaça à imagem amada do próprio corpo que um evento pode ser considerado como perigoso [...]. Se a natureza é perigosa, não o é por nos ameaçar de dor ou de morte, mas, antes, por ameaçar nosso narcisismo”.

Independentemente da ameaça que se interpõe ao homem, Freud (1927/1996) apresenta uma esperança de que algo possa ser feito, sendo esta uma das principais mensagens transmitidas do texto: nossa condição de

desamparo não é superada, mas não nos encontramos desamparadamente paralisados; nas suas palavras, “pelo menos, poderíamos reagir.” (FREUD, 1927/1996, p. 25). É justamente nesse ponto que o vínculo que une a fantasia, como defesa, à condição fundamental de desamparo do sujeito recebe o seu sentido, pois, conforme vimos em Freud, mesmo em meio ao terror, há ainda uma possibilidade de elaborar psiquicamente aquilo que nos atormenta, através de uma roupagem imaginária.

Quando em um estado de desamparo propriamente dito, o sujeito não encontra outra saída, a não ser produzir teorizações fantasmáticas a respeito daquilo que se apresenta de forma incognoscível, vimos como as forças da natureza, mesmo a morte, a mais terrível e inevitável de todas, sofrem no imaginário humano um processo de antropomorfismo para que, assim, a humanidade encontre algum alívio ou proteção, deixando para trás um estado de passividade, para atuar de forma mais ativa diante do mundo em que se encontra e de sua condição. Com efeito, esses artifícios, essas tentativas do sujeito de elaborar aquilo que se apresenta de forma enigmática, atormentando-lhe, não deixam de representar fantasias, que são artifícios pelos quais ele se defende em meio ao seu estado fundamental de desamparo, que, como vimos, é inerente a sua subjetividade.

Sobre essa problemática do desamparo, vimos que Lacan (1958-59/2016), em seu *Seminário, O desejo e sua interpretação*, apresentou uma hipótese que articula a presença do desejo do Outro. Em nosso capítulo anterior, já discutimos sobre como diante do desejo do Outro, a resposta do sujeito vem pela via da fantasia; em um capítulo posterior, discutiremos como Lacan, em seu décimo primeiro seminário, *os quatros conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008), articulou esse desejo com a falta do Outro, mas no Seminário em que estamos trabalhando, *O desejo e sua interpretação* (1958-59/2016), o desejo do Outro é descrito como uma presença opaca e obscura, aqui estando uma questão que diz respeito à importância da fantasia para o sujeito diante dessa presença primitiva.

Com efeito, a fantasia é posta como um recurso para o sujeito, como uma defesa, quando o mesmo se encontra diante da opacidade, da elegibilidade do desejo do Outro; essa uma solução que se apresenta

justamente quando o sujeito se encontra desprovido de recursos, desamparado, sendo uma questão que Lacan insiste e associa com a *Hilflosigkeit* freudiana, um termo que, segundo ele, é traduzido para o francês como *détresse*, o desamparo do sujeito.

A fim de situarmos, então, a hipótese de Lacan segundo a qual a fantasia é uma defesa contra a opacidade do desejo do Outro, podemos notar uma proximidade com a ideia proposta por Freud em seu texto *Totem e tabu* (1913[1912-13]/1996), mais especificamente, em relação ao confronto entre a criança, na sua condição de impotência, e o desejo do adulto. Freud, como já vimos, comentou sobre a necessidade de que certas pessoas precisam ser protegidas, em suas palavras: “Homens mortos, recém-nascidos e mulheres menstruadas ou nas dores do parto estimulam desejos pelo seu desamparo especial; [...]. Por essa razão, todas essas pessoas e todos esses estados são tabu, visto que se deve resistir à tentação” (FREUD, 1913 [1912-13]/ 1996, p. 50). Como essa passagem sugere, essa proteção vem pela via da criação de um tabu; de fato, vimos como o tabu traz em si uma ambivalência, por representar tanto a proteção como a transgressão, mas, apesar disso, essas pessoas em situações de desamparo, inclusive a criança, revelam-se alvos de um desejo absoluto do outro.

No seminário sobre o desejo e sua interpretação, Lacan aponta o lugar onde se origina e experimenta o desamparo como aquele em que o desejo se produz, logo, em uma passagem mais avançada desse seminário, ele retoma o desejo também como uma forma de defesa contra o desamparo, encontrando-se isso na aula de número 24, intitulada *A dialética do desejo no neurótico*, em que descreve a *Hilflosigkeit*, novamente, em termos de uma posição onde o sujeito se encontra desprovido de recursos. Lacan (1958-59/2016) acrescenta: “Ela é mais primitiva que tudo, mais primitiva que a angústia, que já é um esboço de organização, na medida em que é expectativa, *Erwartung*, ainda que não se saiba de quê, ainda que não se articule imediatamente” (LACAN, 1958-59/2016, p. 455). Esse é um dado sobre o desamparo que iremos retomar em seguida, na obra de Freud, mas, antes disso, é importante ressaltar que, mesmo cientes de que o desejo é concebido como desejo do Outro, isso não muda o fato de que aí há uma relação dramática, uma vez que, se por um lado,

o desejo do sujeito se situa impreterivelmente diante do desejo do Outro, por outro lado, esse último é o que há de mais angustiante.

Essa relação dramática do sujeito com o desejo do Outro e, aliás, com o próprio desejo é ilustrada quando Lacan nos apresenta o exemplo de *A regra do jogo* (*La regle du jeu*). O filme de Jean Renoir, em que o personagem que se chama Dalio, um colecionador de objetos antigos, apresenta publicamente o seu mais recente e precioso achado, uma gigantesca e bela caixa de música, no entanto, nesse momento, ele se encontra em uma posição que Lacan chama de pudor, “ele enrubesce, se apaga, desaparece, está muito constrangido” (LACAN, 1958-59/2016, p. 100). Para Lacan, tal reação não se resume ao fato de ele ter mostrado o que poderia ser considerado o mais íntimo de si mesmo, mas, mais que isso, ele entende que “o que é suportado por esse objeto é justamente o que o sujeito não pode desvelar, nem mesmo para si mesmo” (LACAN, 1958-59/2016, p. 101).

Em se tratando especialmente da neurose, Lacan (1958-59/2016) aborda, nessa aula, o desejo como uma forma de defesa, e, em relação a isso, destaca algumas soluções através das quais o sujeito pode vir a sustentar seu desejo frente ao desejo do Outro. Em especial, ele ressalta algumas maneiras: primeiramente, a do fóbico, que consiste na promoção de um objeto fóbico, ou seja, um objeto de interdição do gozo que se faz perigoso por abrir o “abismo do desejo”, o que em Freud já era entendido como uma proteção contra a proximidade do próprio desejo. Já a solução do histérico, por sua vez, consiste em sustentar o desejo insatisfeito, criando uma trama em que o obstáculo para a satisfação do desejo é o próprio histérico, posto que é ele quem impede que o desejo venha a cabo. Para o obsessivo, a solução se resume em permanecer fora do jogo, e, naquilo que poderíamos descrever como o lugar em que está em jogo o seu desejo, o obsessivo não se encontra, então, com a proximidade do desejo, ele faz do desaparecimento do sujeito,  $\$$ , uma arma e um esconderijo, o que só é possível ao temporalizar sua relação com o desejo, adiando-a ao máximo.

Retomando o tema do recurso que o sujeito faz à fantasia quando se encontra desamparado, surge o seguinte questionamento: se, nessa condição, o sujeito recorre à fantasia como defesa, como isso é possível? Para Lacan

(1958-59/2016), o sujeito se defende com o seu eu [*moi*], tal como na seguinte passagem: “Em outras palavras, assim como não se deve dizer que a alma pensa, mas, como Aristóteles, que o homem pensa *com* sua alma, deve-se dizer que o sujeito se defende *com* seu eu” (LACAN, 1958-59/2016, p. 28). Ao afirmar isso, ele se baseia na própria experiência clínica e explica que esse uso é possível graças aos recursos do estádio do espelho, ou seja, com aquilo que a experiência imaginária com o outro proporciona ao sujeito. Trata-se, então, de um elemento que ele tira desse registro, para, assim, produzir uma resposta ao desejo do Outro. Então, a partir do suporte encontrado na relação imaginária com o outro semelhante, o sujeito produz uma resposta cuja confirmação se encontra na construção da fantasia fundamental ( $\$ \diamond a$ ); sem que, com isso, estabeleçam-se jogos de preeminência: “não é simplesmente seu aparecimento para o outro no prestígio e no artifício, é ele mesmo como sujeito falante” (LACAN, 1958-59/2016, p. 28).

Nessa relação imaginária, o que o sujeito reflete vai para além de um mero jogo de prestígio, ele reflete a si mesmo como ser falante. Por essa razão, Lacan ali designa a fantasia,  $\$ \diamond a$ , como o lugar de saída, no qual o desejo aprende a se situar. Não por acaso, neste seminário, ele se esforça por acentuar que, nessa expressão da fantasia, já está posta a relação do sujeito barrado com o outro imaginário. Na verdade, trata-se de um sujeito falante, dado que se refere “ao outro como olhar, ao outro como imaginário” (LACAN, 1958-59/2016, p. 28).

Levando, em consideração, o que foi dito na supracitada passagem de Lacan, podemos nos remeter a outro momento de seu *Seminário* em que o ponto pânico (*point panique*) do sujeito é articulado. Por que isso? Porque, na passagem em questão a qual se encontra na quinta aula desse *Seminário*, Lacan comenta sobre o momento em que o sujeito tem que enfrentar a sua existência, o que é posto em termos de uma existência na linguagem. Sendo assim, nesse confronto, o objeto corresponde àquilo em que o sujeito encontra o seu suporte. Conforme Lacan (1958-59/2016) afirma: “o objeto consiste em algo que está fora dele e que ele só pode apreender em sua natureza própria de linguagem no momento preciso em que ele, como sujeito, tem de se apagar, desvanecer, desaparecer por trás do significante.” (LACAN, 1958-59/2016, p.

100). Ele, logo em seguida, denomina esse momento de ponto pânico, aquele em que o sujeito se apaga atrás de um significante. Quando já não pode dizer mais nada sobre si mesmo, em seu desvanecimento, só lhe resta se apegar ao objeto enquanto objeto do desejo. Quanto a isso, Miller (2014) identifica a mesma lógica da fantasia que opera no campo do inconsciente, pois, quando o sujeito não encontra a possibilidade de designar a si mesmo, a fantasia passa a ser o seu último recurso.

Nesse sentido, é na relação do sujeito com o objeto do desejo o lugar onde se encontra a verdade de seu ser. Coutinho Jorge (2010) comenta sobre a fantasia como sendo “o que oferece a ele [sujeito], minimamente, a ilusão de ser, alguma estabilidade, alguma homeostase; ela fixa o desejo do sujeito a algum objeto, e sem ela o desejo estaria solto numa deriva absolutamente infinita” (JORGE, 2010, p. 181, grifo nosso). Concluimos, então, no ponto em que a fantasia é concebida, por Lacan, como o recurso do sujeito para designar a si mesmo, para manter essa ilusão de ser. No próximo capítulo, o matema da fantasia será abordado mais diretamente.

## **CAPÍTULO 4: A FANTASIA ( $\$ \diamond a$ ): A CONVERGÊNCIA E A DIVERGÊNCIA DE SEUS ELEMENTOS**

Nos últimos dois capítulos, percorremos um caminho visando os desdobramentos do conceito de fantasia no ensino de Lacan. Primeiramente, abordamos o desejo como desprovido de um objeto natural, carente de uma forma natural de objetificação. Em contrapartida, chegamos à conclusão de que a fantasia garante um objeto ao desejo, ao mesmo tempo em que o mantém em falta. Por causa disso, é correta a afirmação de que o desejo encontra a sua sustentação na fantasia, não no objeto que o sustenta (LACAN, 1964/2008). Em seguida, trabalhamos com a perspectiva de que a fantasia seria uma defesa contra a opacidade do desejo do Outro, contra o desamparo. Com base nisso, no capítulo que se segue, nosso objetivo será o de continuar trabalhando com o conceito psicanalítico da fantasia, mas, agora, com um interesse mais específico dirigido a fórmula da fantasia propriamente dita, introduzida por Lacan (1957-58/1999) em seu *quinto seminário, Formações do inconsciente*, cuja escritura ( $\$ \diamond a$ ) lê-se: sujeito barrado punção de *a*. Exploraremos os elementos heterogêneos que compõem esse matema ( $\$$  e *a*), assim como as operações constitutivas do sujeito (alienação e separação), as quais, conforme Malvine Zalcberg (1995), a fórmula da fantasia “enlaça em sua escritura” (ZALCBERG, 1995, p. 55).

### **4.1. A fantasia ( $\$ \diamond a$ )**

O matema<sup>13</sup> da fantasia ( $\$ \diamond a$ ), que se lê S barrado, punção de *a* minúsculo, diz respeito a uma inteligibilidade daquilo que, desde muito cedo,

---

<sup>13</sup> Lacan afirma no *Seminário – Livro 20: mais, ainda* (1973/2008): “A formação matemática é nosso objetivo, nosso ideal. Por quê? – porque só ela é matema, isto é, capaz de se transmitir integralmente” (LACAN, 1972-73/2008, p. 108). O matema assegura a transmissibilidade de um saber de forma integral, sem dar margem à falácia lógica e à equivocação. Miller (1996) disserta sobre isso de uma forma muito clara, em seu texto *Matemas I*, em que aborda o matema como aquilo que não precisa ser traduzido em um livro de lógica. Por exemplo, na tradução do livro do famoso Otto Neurath, haveria aquilo que exige uma transferência de um idioma para outro, mas também haveria o que permaneceria sem alterações, sem as traições que a tradução comporta. Isso seria justamente os matemas, afinal, eles não admitem o uso de expressões imprecisas nem de frases gramaticais sujeitas ao

representou um desafio, ou até um incômodo, dentro da psicanálise, ou seja, o silêncio que se formava ao redor da fantasia. A dificuldade de analisar de falar, de associar, sobre a fantasia, representava mais que uma simples resistência a possíveis conteúdos vergonhosos. Lacan reconhecia, na fantasia, em relação à dialética do inconsciente, a presença de uma recusa à interpretação que fazia barreira ao próprio trabalho analítico. Com a formulação desse matema, também, identificamos uma tendência, no ensino de Lacan, em realizar “uma transmissão racional, pois o matema se apresenta justamente como uma formulação das estruturas que organizam o desdobramento dos fenômenos na clínica analítica” (BROUSSE, 1999, p. 80).

Ao contrário das formações do inconsciente, nas quais é possível identificar uma articulação significativa, na fantasia, o que está posta é uma relação com o objeto, uma formalização que permite a escrita do impossível. Segundo Elizabeth Roudinesco (2008), o matema da fantasia é associado ao resto inassimilável pelo saber, consistindo em uma escrita que não se diz ao mesmo tempo em que contribui com a transmissão. Na fórmula lacaniana da fantasia, dois termos heterogêneos são postos em uma relação de convergência e de divergência: o \$, sujeito barrado, e o *a*, o objeto causa de desejo. Em sua escritura, também são postas as duas operações constitutivas do sujeito: alienação e separação, as quais abordaremos mais detalhadamente nos próximos subtópicos.

#### **4.1.1. O punção: zona de pulsação**

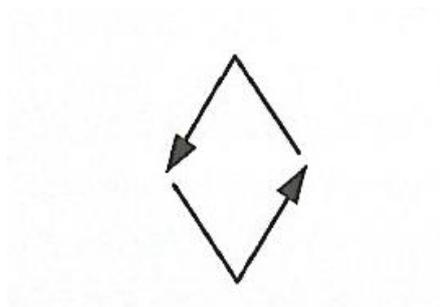
O losango ( $\diamond$ ) é um algoritmo facilmente reconhecido no uso matemático de Lacan, sendo normalmente apresentado como uma forma de introduzir e de diferenciar as operações presentes no matema da fantasia. O losango, também denominado de punção ou de corte, encontra-se não apenas na fantasia ( $\$ \diamond a$ ), como em várias outras noções do arcabouço teórico de Lacan, a exemplo: a pulsão ( $\$ \diamond D$ ). Para aludir esse pequeno diamante, daremos ênfase à

---

erro, em seu lugar, usa e se constitui através de letras desprovidas de significação. Foi justamente esse sentido de objeto universal de conhecimento que atraiu Lacan para o matema.

expressão punção, pois ela também é utilizada para indicar certo tipo de instrumento pontiagudo, feito de ferro ou de osso, o qual tem a função de marcar e de perfurar. Um aspecto que muito nos interessa aqui é o do corte em uma superfície, o do furo.

Segundo Lacan, na aula de 16 de novembro de 1966, de seu *Seminário 14, A lógica da fantasia*, o punção corresponde a todas as relações imaginadas, excetuando a da igualdade. Como articulador lógico, ele pode ser lido de diferentes maneiras, dependendo do sentido em que lhe realizamos uma incisão, uma divisão. Se o cortamos no sentido vertical, ele é decomposto nos símbolos que nos são familiares na matemática,  $<$  e  $>$ , respectivamente, o “menor que” e o “maior que”. Caso realizemos um corte horizontal, e esse é que nos interessa, adquiriremos os símbolos da Lógica Proposicional: o da conjunção ( $\wedge$ ) e o da disjunção inclusiva ( $\vee$ ), que se lê “e/ou” e que, no latim, escreve-se *vel*. Neste pequeno losango,  $\diamond$ , Lacan também indica uma noção de borda a qual funciona na direção vetorial e no sentido anti-horário, tal como na imagem abaixo:



**Fonte:** LACAN (1964/2008, p. 205)

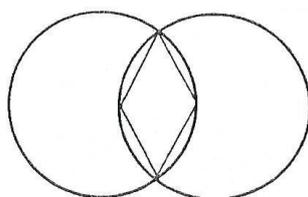
Com esse artifício, Lacan nos leva a pensar nas duas operações constituintes do sujeito: a alienação, representada pela metade inferior do losango e por essa direção que parte da esquerda para a direita, e a separação, representada pela metade superior e na direção inversa, da direita para a esquerda, porquanto a constituição do sujeito envolve um processo que ocorre de forma circular, conforme Lacan (1964/2008) indica-nos na seguinte passagem:

Aqui os processos devem, certamente, ser articulados como circulares entre o sujeito e o Outro – do sujeito chamado ao Outro, ao

sujeito pelo que ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que há retorno. Este processo é circular, mas, por sua natureza, sem reciprocidade. Por ser circular, é dissimétrico. (LACAN, 1964/2008, p. 203)

Esse processo circular é demonstrado através do losango, mas isso é feito somente de forma artificial, introduzindo uma direção vetorial entre os campos determinantes na constituição do sujeito, no entanto o que há para ser dito aqui sobre esse losango não se resume a esse circuito pulsional, essa trajetória entre o sujeito e o objeto. Existe uma riqueza implícita nessa figura algorítmica ainda a ser explorada aqui.

Em primeiro lugar, na relação circular entre os dois campos, o do sujeito e o do Outro, há uma abertura e um fechamento sem os quais eles não adquiririam o seu modo de conjunção. Trata-se do inconsciente que se interpõe entre os dois, como um corte em ato, e o qual comanda as duas operações determinantes na causação do sujeito: a alienação e a separação. Roberto Harari (1990) entende o ponto de intersecção entre esses campos como uma deformação do punção, passando do formato em losango para o formato de uma lúnula, tal como é indicada no seguinte diagrama:



**Fonte:** HARARI (1990, p. 240)

Esse comentador realiza aqui um uso muito particular do diagrama de Euler, trabalhado por Lacan no *Seminário – Livro 11*, para apresentar uma leitura que lhe é particular sobre o punção, afinal, Harari (1990) localiza-o nessa zona de parcial superposição entre os dois círculos, cada um representando um campo. Essa região é a mesma em que Lacan localiza o sem-sentido, a região daquilo que é inconsciente e que esse comentador descreve como zona de pulsação.

Em segundo lugar, é sobre a função topológica da borda, implícita no punção, que a estrutura do significante se fundamenta. Esse ponto não devemos desconsiderar em se tratando da dependência do sujeito em relação ao lugar do Outro, a qual é uma dependência significativa, pois, como veremos, o sujeito não se define a não ser como efeito do significante.

Assim, não é de surpreender que Lacan, com o intuito de entender a constituição do sujeito, deduziu uma topologia caracterizada pela função da borda, sem que, com isso, a doutrina de Freud fosse desconsiderada em dois aspectos: a estruturação do inconsciente de semelhante forma à estrutura da linguagem e a dinâmica sexual. Dessa forma, ele contrariou muitos que o acusaram, de forma indevida, de negligenciar este aspecto em favor daquele. Essa função topológica evidencia a pulsação temporal, o abrir e o fechar pelos quais o inconsciente se manifesta para, logo em seguida, desaparecer. De fato, quando Lacan faz uso dessa função, ele desenvolve a relação constituinte do sujeito ao Outro em um processo de *hiância*, de abertura e de fechamento de uma fenda ou de uma boca.

Em seguida, trataremos de introduzir, de forma breve, esse conceito tão caro para a psicanálise e o qual, até o momento, estávamos abordando de forma indireta, sobre o pretexto de sua causação. Trata-se do sujeito.

#### **4.1.2. O sujeito da cadeia significativa e o sujeito na fantasia**

Antes de passarmos para as duas operações de sua causação (a função de alienação e a de separação), faremos agora algumas considerações sobre este elemento do matema da fantasia: o sujeito. A alienação foi referida, por Lacan (1966/1998), em seu texto *Posição do inconsciente*, como própria do sujeito. Tendo isso em vista, daremos uma especial atenção à relação indissolúvel do sujeito com o campo do Outro, tal como vemos nesta definição de Lacan sobre Outro: “O Outro é o lugar em que 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). Esse dado é determinante para a leitura que faremos, em seguida, sobre

a alienação, isto é, como concebível apenas na relação do significante ou na restrição imposta ao próprio sujeito, a qual, fora dos significantes, não seria possível.

O sujeito tal como conhecemos hoje só foi possível graças à descoberta de Freud sobre o inconsciente. Não obstante, a psicanálise deve a sua existência à ciência moderna, inaugurada por Descartes (1596-1650). Esse é um fato curioso, porque a filosofia cartesiana, dois séculos depois, permitiu o surgimento da psicanálise, sendo que esta promoveu um abalo nas bases fundamentais da filosofia cartesiana, quais sejam: a supremacia da consciência e seu poder de supostamente engendrar um sujeito indivisível e autônomo.

Sem Descartes, não haveria a “revolução copernicana”, marcada pela descoberta do inconsciente, a qual, segundo Freud, foi a terceira ferida narcísica da humanidade - a primeira removeu a terra do centro do universo e a segunda apresentou o homem como uma evolução do macaco -. Pensemos, então, no sujeito cartesiano: para Descartes, ele deve encontrar-se separado de todo o mundo, inclusive de seu corpo, e como ser pensante, só pode apropriar-se daquilo que compartilha de sua substância, o pensamento, restringindo-se à representação de mundo como conteúdo do pensamento. Fora isso, só há ilusão e engano de percepção. De acordo com Monah Winograd (1998): “aquele que pensa não está apoiado sobre o mundo, mas sobre si mesmo, sobre seu poder de conhecer. A objetividade cartesiana será o eu representando-se a si mesmo e o mundo, alma que prepondera sobre o corpo” (WINOGRAD, 1998, p. 22).

A concepção moderna de sujeito teve início quando Descartes propôs, pelo método da dúvida hiperbólica, que é possível ter a certeza da existência do ser através do ato de pensar. A substância do ser é o próprio pensamento, e, somente pela atividade de pensar, o ser pode refletir.

No próprio homem, ou melhor, no seu pensamento, a garantia da verdade é procurada, sendo a própria verdade concebida, estritamente, pela razão. Mas como ter certeza neste mundo marcado por percepções enganosas? A resposta de Descartes é a sua tão conhecida “dúvida”, que tem, como objetivo último, encontrar o que é absolutamente primeiro e fundamental dentro do campo do conhecimento. Trata-se de um instrumento da dúvida o

qual não se restringe diante de nada. Tal instrumento atua sobre tudo, Deus e o mundo, e produz, ao final, uma certeza naquilo que antes era só engano, seja por causa das distorções da percepção ou por causa de certo “gênio maligno” suposto e exímio na tarefa de nos enganar.

Ao nos entregarmos à dúvida metódica, a primeira certeza que conquistamos é condizente com o nosso próprio ser: se duvido, penso. Isso insiste até desembocar no Cogito<sup>14</sup>: penso, logo sou. Enquanto continuamos a pensar, todas as coisas podem vir a se revelar como falsas, mas uma verdade surge à medida que penso a minha existência como aquele que duvida. Não importa o que aconteça, enquanto continuar a pensar, nada colocará, em dúvida, que sou e existo como coisa pensante. Nas palavras de Winograd (1998, p. 25): “Para Descartes, a subjetividade coincide com o *eu* consciente de si que representa e pensa” (grifo do autor). Esse é o tom do sujeito da modernidade, o mesmo presente e cultivado pelo homem contemporâneo, na qual podemos observar, assim como acontecia no tempo de Freud, acerca da concepção de *eu* como agente e como sede de todo pensamento, um *eu* aprisionado ao presente como único tempo possível. Por que buscaríamos, em um passado, a nossa verdade, se ela é dada no agora, pela representação imediata no momento em que se pensa? (WINOGRAD, 1998).

Entre Freud e Descartes, há um denominador comum, a saber, o pensamento, em que a dúvida se apresenta, porém, nesse ponto de convergência, eles começam, justamente, a divergir. Em Descartes, a dúvida metódica leva a uma verdade sobre o ser: a certeza de si do sujeito em uma cadeia muito bonita em que, se eu duvido, então eu penso, e, se penso, logo sou. Em tal cadeia, o *eu* é a própria coisa pensante. A concepção freudiana de inconsciente, de forma alguma, exclui o pensamento, posto que a consciência e o inconsciente possuem a mesma substância: o pensamento. Semelhantemente a Descartes, Freud reconhece o pensamento em relação à dúvida, porém, enquanto o filósofo entendia a dúvida como um método consciente de um ser pensante que se constitui como tal à medida em que

---

<sup>14</sup> Essa reflexão sobre o cogito cartesiano também será de grande importância para o nosso próximo capítulo, pois o abordaremos novamente quando trabalharmos com o quadrângulo de Klein e a lógica da fantasia.

busca uma certeza, para a psicanálise, o pensamento inconsciente se apresenta isolado de um sujeito, não havendo uma convergência entre ambos.

Foram muitos os exemplos pelos quais Freud nos demonstrou como somos impelidos à prática de atos por causa de pensamentos inconscientes que nos atravessam, sem, no entanto, que haja um *eu* consciente os comandando. Basta rever o seu texto *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (FREUD, 1901/1996) para localizar esses atos, e, graças a Freud, hoje podemos compreender que a dúvida que esses atos produzem no sujeito manifesta-se pelo “Não sei de onde isso veio”. Trata-se do apoio da certeza.

Em Freud, a dúvida sustenta a certeza, porém como isso se configura? No início do *Seminário 11*, Lacan (1964/2008) enfatiza o esquecimento dos sonhos. Ele se referiu ao momento em que o analisando relata o seu sonho, ao mesmo tempo em que afirma as suas incertezas e as suas dúvidas quanto ao que é relatado. Neste momento, podemos ter a certeza de que ali há um pensamento inconsciente e de como tal “se revela como ausente” (LACAN, 1964/2008, p. 42). A dúvida é indicada pelas lacunas do relato do sujeito que o sonhou. Esses hiatos são indicadores da hiância em que o inconsciente se localiza. Em outras palavras, alguma representação foi recalcada, como não há recalque sem retorno. O sonho se apresenta como uma formação do inconsciente que recebe a sua confirmação pela dúvida. Lacan (1964/2008) afirmou: “Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer – a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar” (LACAN, 1964/2008, p. 42). Aí está a dessimetria entre Freud e Descartes. Para Freud, o pensamento não implica necessariamente um ser, na verdade, esse ser se distancia muito do sujeito do inconsciente, ele não passa de uma construção imaginária que nada diz sobre a verdade do sujeito. Para a psicanálise, o sujeito é marcado por uma falta que o impede de se fixar em qualquer representação. Já o ser de Descartes, como *eu pensante*, não passa de uma construção imaginária e, sendo assim, permanece aprisionado a essa identificação. O sujeito do inconsciente não se encontra em meio a essas amarras imaginárias, ele é sempre outro, inclusive diferente de si mesmo (WINOGRAD, 1998).

Em seu retorno a Freud, Lacan pensa o estatuto do inconsciente com base na teoria do significante. O sujeito do inconsciente, por sua vez, encontra-se submetido ao simbólico, nos movimentos sucessivos dos significantes em cadeia, em que cada um se reporta a outro, e, em seus intervalos, um sujeito pode vir a ser produzido. Representado por um significante para outro, o sujeito depende dos significantes presentes no campo do Outro. Como Lacan (1964/2008) esclarece: “O sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante.” (LACAN, 1964/2008, p. 194). O sujeito começa no lugar do significante, no lugar do Outro e, tão logo que aparece, também desaparece em “coagulação”.

O abrir e o fechar do inconsciente é índice de nascimento de um sujeito duplamente dividido: por um lado, seu nascimento acontece em um campo do Outro o qual não lhe pertence, anterior inclusive a ele mesmo e sobre o qual não possui o título de mestre; por outro lado, o sujeito também é produto de uma perda fundamental de que o próprio simbólico não consegue dar conta, a queda do objeto *a*. O objeto-causa do inconsciente freudiano, responsável pelo encadeamento dos significantes, também produz o sujeito como efeito.

Não existe representação alguma capaz de dar conta desse efeito sujeito, falta um significante para representá-lo, o que nos permite afirmar que o sujeito do inconsciente se encontra em falta com o ser. Esse vazio, marcado por uma ausência de substância própria, manifesta-se, em nós, por meio da aspiração de lhe agregar um ser, uma construção fantasmática, também chamados semblantes, com os quais nos apresentamos aos outros. Dominique Fingermann e Dias (2005) debatem sobre isso de forma eloquente:

Por isso a neurose fixa, lastra, sutura, estorva a insustentável leveza do ser das piores maneiras possíveis, embora almejando, com as astúcias do fantasma, um menos pior. (Por exemplo, aconchegando-se, acomodando-se, completando a falta do Outro e assim fantasiando chegar, de ‘fininho’, como ‘penetra’, de contrabando, à verdade do ser.) (FINGERMANN & DIAS, 2005, p. 40)

Tudo isso poderia ser tomado como uma contradição frente ao “âmago de nosso ser”, abordado, por Freud, em *A interpretação dos sonhos*

(1900/1996), entretanto, nesse ponto, ele ganha sentido, porque, por mais que nos percebamos inclinados a interpretar o ser introduzido por Freud de forma positiva, ele já o havia articulado com o desejo. Dessa forma, assim como não há representação própria para o desejo, esse ser também deve ser compreendido em termos de uma negatividade, de uma falta de representação. De fato, o sujeito é pensado, por Lacan, não como vir-a-ser, mas como falta-a-ser. Como o próprio termo sugere, a falta-a-ser diz respeito à indeterminação do sujeito no campo do Outro, à sua liberdade e a seus movimentos infundáveis em torno de uma representação final que nunca se alcança.

O sujeito não pode ser contabilizado. Não há teste ou bateria de testes os quais consigam apreendê-lo, pois ele tanto não pertence à ordem da objetividade, como também não há significante que lhe corresponda. Podemos contornar e fixar o sujeito através de um esforço de significação, mas ele escapa disso por entre intervalos. De um significante para outro significante, somente assim, ele é representado, diria Lacan. Desse modo, o significante supõe um sujeito e nunca, um significado. Não podemos inclusive nos dirigir ao sujeito, algo fala dele, pelo menos, até o momento em que ele desapareça sob o significante. Nada disso nos impede de falar dele, de fato, essa pode ser uma escolha nossa quando somos pegos de surpresa pelo sujeito, que se apresenta de forma tão fugaz e tão evanescente. Isso implica, tanto do analista como do analisando, uma ética que engloba o desejo e a falta-a-ser.

Falamos do sujeito como evanescente, o que não deixa de aproximá-lo da realidade pulsativa do inconsciente, nas palavras de Lacan (1964/2008): “o inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (LACAN, 1964/1998, p. 844). Hoje, em nossa data, abordar o inconsciente sem fazer menção ao sujeito é uma tarefa muito difícil, principalmente quando a descontinuidade de um e de outro nos permite compreender a ausência de uma ontologia da psicanálise.

A ontologia concerne aos seres que existem e, como tal, podem ser contados e verificados. Em se tratando do sujeito, não existe uma ontologia possível e, com o inconsciente, não é diferente: no *Seminário 11*, Lacan (1964/2008) deixa claro “que é propriamente da ordem do inconsciente, - é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado” (LACAN,

1964/2008, p. 37). Antes dessa aula, ele já havia localizado, na hiância, característica da causa, o inconsciente como da ordem do “não-realizado”. No abrir e fechar formador da lacuna, o inconsciente se manifesta através de seus fenômenos para, imediatamente, desaparecer, sem, no entanto, alcançar uma realização. Ele está sempre por se realizar. Lacan (1964/2008) afirmou ainda que ele se manifesta, para nós, como “não-nascido”. Diríamos, ainda, não “natimorto”, porque a sua morte precoce indicaria uma passagem de uma espera ao desfecho trágico de sua morte. Nem vivo nem morto, o estado do inconsciente não condiz com esses parâmetros. Permanecendo em uma espera eterna, o inconsciente “está” por se realizar, o que nos remete ao aforismo lacaniano de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, uma estruturação que não se conclui.

O estado de inconclusão tanto do inconsciente como do sujeito é incompatível com aquilo que a ontologia espera, ou seja, um ser realizado. Lacan sustenta como sendo da ordem da pré-ontologia o estatuto daquilo que é inconsciente. Não se limitando a isso, ele afirma ainda: “O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético.” (LACAN, 1964/1998, p. 40). No plano ôntico, o estatuto do inconsciente é pensado em termos de uma fragilidade. De fato, a única coisa que, na função do inconsciente, podemos chamar de ôntico é a fenda, por onde, de forma muito breve, algo do inconsciente é trazido à luz para, imediatamente, fechar-se, demonstrando, assim, um estatuto de ser evasivo, um caráter evanescente do inconsciente, o qual impede toda tentativa de agregar uma consistência que lhe permitiria uma ontologia, mas, ao mesmo tempo, serve a Lacan para introduzir a questão da ética.

Essa noção de sujeito evanescente corresponde à noção do inconsciente: aquele na cadeia do significante e que se encontra em um deslizamento constante, em uma relação com o significante em que não há uma fixação possível, razão por que comentamos sobre a sua *falta-a-ser*, seu assujeitamento diante dos significantes. Por outro lado, o sujeito da fantasia não é o mesmo sujeito que desliza pela cadeia dos significantes, pois ele é caracterizado por uma fixação de sua posição, uma fixação indicada, por Lacan, em termos do que se encontra sempre no mesmo lugar. Isso se

apresenta na forma da ilusão de totalidade, pois o sujeito, na fantasia, quando se apega ao objeto, é capaz de ignorar a sua divisão. Além dessa sensação fantasmática de completude do sujeito, seja como desejo do Outro ou como objeto do gozo, a fantasia também gera certa monotonia. Trata-se de um aspecto que Lacan destaca, em seu escrito *Kant com Sade*, com a expressão “estática do fantasma” (1966/1998, p. 786). Tal inércia é relativa à fantasia fundamental, que, com a sua matriz axiomática, revela uma fixação do sujeito a um determinado objeto *a*.

A fantasia, no contexto da cura, é reduzida cada vez mais, até que se chega ao determinado instante em que a topologia do sujeito é projetada, privando-o da oportunidade de se saber efeito da fala, ou seja, que ele é o desejo do Outro (LACAN, 1964a/1998). Trata-se do instante da fantasia que pode, muito bem, ser relacionado a uma cena pausada em que o sujeito neurótico mantém, em suspensão, o seu ato. Como se dá isso? Projetando-o para um futuro que nunca chega. Para Freud (1908[1907]/1996), o passado, o presente e o futuro são perpassados pela fantasia, como se esses tempos estivessem entrelaçados. Mas como isso acontece? Vejamos a seguinte passagem:

O trabalho mental vincula-se a uma impressão atual, a alguma ocasião motivadora no presente que foi capaz de despertar um dos desejos principais do sujeito. Dali retrocede a lembrança de uma experiência anterior (geralmente da infância) na qual esse desejo foi realizado, criando uma situação referente ao futuro que representa a realização do desejo (FREUD, 1908[1907]/1996p. 138).

Assim, os desejos infantis mais intensos do passado podem ser revividos pelo sujeito no presente. Há aí, então, uma reativação de uma ideia investida por desejo infantil, porém a realização do desejo não acontece no presente, até porque isso seria impossível, mas, além disso, porque o sujeito projeta essa realização para um futuro, criando uma situação fantasmática.

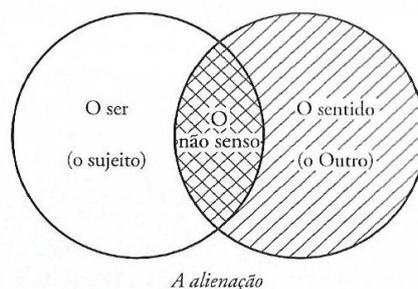
Essa cena pausada da fantasia é a concepção do sujeito de um ato sexual que, como veremos mais detalhadamente no último capítulo, é essencialmente impossível. Miller (2002), ao comentar sobre esse instante, assevera também sobre o efeito disso no sujeito:

[...] já que ele “fixa o sujeito em lugar particular”. Observamos que o sujeito do significante, como tal, não tem lugar. Ele se move com o significante, e pode aparecer aqui e acolá, sendo sua localização sempre equívoca. Por outro lado, há na fantasia um lugar para o sujeito. Talvez seja por isso que todo o mundo ri quando se conta a fantasia de outro. Mas cada um tem a sua. (MILLER, 2002, p. 116)

Se Miller (2002) descreve o sujeito como empoleirado na sua fantasia, ele também nos alerta que o desenvolvimento do ensino de Lacan nos leva a uma direção em que a própria estrutura da fantasia é passível de fratura. Dessa forma, existe certo grau de liberdade nessa fixação do sujeito na fantasia, dado que ele pode, muito bem, questionar-se sobre o que a fantasia encobre e mudar o uso que faz de sua fantasia, assim como promover uma transição digna de uma travessia. De fato, para que possamos pensar em um final de análise, a fantasia fundamental tem que ser atravessada, e o sujeito necessita sofrer uma destituição subjetiva: “Mais tarde, no final de seu ensino, Lacan falará de um escabelo. O sujeito está empoleirado em sua fantasia e a perspectiva é a de fazê-lo decair dela, destituindo-o, assim, como sujeito” (MILLER, 2011, p. 137). No item a seguir, abordaremos as duas operações presentes no matema da fantasia: a alienação e a separação.

#### **4.1.3. Alienação e separação**

Feito esse percurso introdutório pelo conceito de sujeito, passamos agora para a operação de alienação, tal como Lacan (1964/2008) a aborda em seu *Seminário – Livro 11*. Desde já, não devemos confundi-la com as noções presentes nos discursos de Marx e de Hegel. Longe disso, Lacan (1964/2008) proporciona-lhe um sentido completamente diferente daqueles com que estamos familiarizados, como um destino inevitável para todo sujeito. Para entendermos isso melhor, seguiremos Lacan em seu uso do diagrama de Euler-Venn para representar a alienação ou, mais especificamente, a escolha forçada do sujeito em relação ao desejo do Outro, em um destino que o leva ao eclipsamento e a uma falta, a primeira de duas. Vejamos, então:



**Fonte:** LACAN (1964/2008, p. 207)

Ao dispor, nesse diagrama, a ligação do sujeito ao Outro, Lacan (1964/2008) situa, do lado esquerdo, o conjunto do sujeito e, do outro lado, o conjunto do grande Outro. Na parte do conjunto do sujeito a qual não faz intersecção com o do Outro, localiza-se o ser, e, na parte do conjunto do Outro não compartilhada com o do Sujeito, o sentido é localizado. Afinal, trata-se justamente disto, após a alienação: da possibilidade do sujeito de ser. É isto o que ele obtém: o seu ser, frente ao Outro produtor de sentidos, diga-se de passagem, de sentidos incompletos.

Por meio desses conjuntos, Lacan (1964/2008) associa as funções constitutivas do sujeito às duas operações matemáticas conhecidas como união e intersecção, sendo cada uma delas relacionadas, respectivamente, à alienação e à separação. Além disso, ele recorre à definição lógica de união, o *vel* do latim, em suas definições mais conhecidas: *vel* da exclusão e *vel* da inclusão. São questões conhecidas da lógica, mas Lacan acrescenta um terceiro *vel* mais raro que ele denomina de “escolha forçada”. É, justamente, esse o que nos interessa na temática da alienação, porque ele se configura em uma situação em que se tem pouca escolha. A expressão “a bolsa ou a vida” demonstra claramente isso, visto que, se escolhermos a bolsa, perdemos a vida; na escolha pela vida, perdemos a bolsa e, conseqüentemente, continuamos em uma vida em que falta algo. Sem a bolsa, a vida já não é a mesma. Por fim, este *vel* se configura em uma relação eletiva de “nem um, nem outro”.

Nos conjuntos, encontramos ainda os dois termos da cadeia significativa, e a partir deles, derivam o não senso e o sentido. Esse é um dado importante

no processo de alienação. Sabemos que o sujeito do inconsciente é desprovido de seu ser e que ele o perde no processo de alienação. Também sabemos que não há significante que possa dar conta do ser do sujeito, mas isso não muda o fato de que há um “significante em que [o sujeito] se transforma” (LACAN, 1968/1998, p. 849, grifo nosso) e sob o qual desaparece. Trata-se do significante S1, o significante do ser e desprovido de sentido, o qual se dirige ao Outro, o S2, o lugar do sentido, onde se encontra a bateria dos significantes. Com isso, podemos dizer que o sujeito é concebido quando toma, para si, um significante (S1) desse tesouro dos significantes (S2), que chamamos de Outro. Ele utiliza esse significante para se representar junto aos outros.

Quando o S1 se dirige ao S2, um sentido lhe é outorgado ao preço do apagamento do seu ser. Isso se confirma pelo fato de o sujeito se manifestar, exclusivamente, no intervalo de S1-S2, quando um significante é capturado, não mais depois do sentido se constituir. O que resta é sujeito eclipsado, afanizado. A esse sujeito, restam apenas as seguintes alternativas: a petrificação, a identificação fixada por significante ou o sentido, ou seja, o deslizamento do sujeito no interior de uma cadeia de significantes.

Sendo assim, o sujeito, constituído pela alienação, não pode conhecer a si mesmo, porque seu surgimento só é possível pagando o preço da própria petrificação. Ao se alienar ao significante primordial, o sujeito só pode ser representado ao preço de um desvanecimento e em uma condição de *afânise*, termo que não foi proposto originalmente por Lacan, mas por Ernest Jones. Lacan (1964/2008) não apenas o associa ao movimento de *fading*, como o sustenta no registro do desaparecimento do sujeito. Nesse movimento de desvanecimento, o sujeito se ergue como tal:

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito. Aí está propriamente a pulsação temporal em que institui-se o que é característica da partida do inconsciente como tal – o fechamento (LACAN, 1964/2008, p. 203)

Seja qual for a escolha feita pelo sujeito, seja a da petrificação, por um significante, e da indeterminação, no interior do deslizamento do sentido, estes

lhes são os únicos destinos possíveis. Seja como for, existe, na alienação, uma “escolha” mais fundamental. Aqui colocamos esse termo entre aspas para ressaltar a ironia disso, pois, de fato, a alienação se constitui em uma “escolha forçada”, em que só resta, ao sujeito, percorrer a via do sentido, a via da alienação, o que, fatalmente, resulta no sem-sentido (não senso), que, na representação, localiza-se na intersecção das duas circunferências, nessa região em que se encontra o resto da operação da constituição do sujeito no campo do Outro, aquilo que é inconsciente.

Passaremos agora para a função de separação, em que, segundo Lacan (1964/2008), fecha-se a causação do sujeito. Veremos como essa operação é determinante na passagem da alienação entre ser e sentido para a estrutura do desejo, como desejo do Outro. Nosso ponto de partida será um trecho da aula do *Seminário – Livro 11* no qual Lacan (1964/2008) associa a separação a um efeito de torção fundamental: “Ela [a separação] termina a circulação da relação do sujeito ao Outro, mas aí se demonstra uma torção essencial” (LACAN, 1964/2008, p. 856, grifo nosso). Assim, antes de comentarmos sobre a separação propriamente dita, podemos tentar esclarecer essa passagem através da falta, via por que a sexualidade se instaura no campo do sujeito.

Na verdade, são duas faltas: a primeira falta vem retomar a outra, então, poderíamos perguntar-nos: por que ela é a primeira? Trata-se de uma questão do tempo lógico; a segunda falta é anterior à primeira e ao próprio advento do vivente. Chegaremos a esse ponto, mas, antes, esclarecemos que a chamada primeira falta é descoberta pelo sujeito no Outro, mais especificamente nos intervalos do discurso do Outro. Ela é íntima de uma impossibilidade de o sujeito vir a ser inteiramente representado no Outro, o que se explica pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que este se encontra, desde sempre, no campo do Outro. Essa falta do sujeito é uma ideia que pode ser apreendida na própria operação de alienação, já que, no momento em que o sujeito se identifica com um significante, ele fica petrificado. Nessa identificação mortífera com um significante primordial, é como se toda uma parte lhe faltasse.

A segunda falta mantém uma relação com a primeira. Apesar de ser engendrada em um tempo precedente, ela responde à falta primeira provocada

no tempo seguinte e é uma falta real que diz respeito a uma parte do sujeito que se perdeu, o objeto *a*. Então, se, na primeira falta, algo da definição do sujeito ficou de fora (S1), na segunda, algo do gozo não será recoberto; permanecendo fora, afinal, o gozo, para o ser falante, só pode ser parcial. Essa falta real deve, segundo Lacan (1964/2008), ser situada na reprodução sexual do vivente, na via em que se produz a perda de uma parte viva do ser, referente ao seu gozo. Trata-se de uma perda real que Lacan (1964/2008) diferencia da divisão originária presente no mito de Aristófanes.

Essa divisão, tal como é descrita no *Banquete* de Platão, foi imposta pela mão do divino aos seres andrógenos, pondo fim a uma completude e a uma perfeição inaceitáveis. Nesse período primordial, esses “protótipos” dos seres humanos tinham um formato esférico até que um corte foi efetuado, dividindo cada um em duas metades as quais, desde então, estariam condenadas a procurar a parte que lhes faltava. Esse mito diz respeito, então, tanto à origem dos seres humanos, como também à procura do amor pela sua metade perdida. Para Lacan (1964/2008), isso nos desviava do verdadeiro sentido da busca, pois, nessa busca pelo complemento, o outro é concebido como a metade sexual perdida, nos primórdios, e procurada, no amor. Ele entendia que, para além da completude sexual, o que o sujeito busca como sua parte, desde sempre, perdida é o “objeto *a*”, levando-o a desafiar, tal como no mito famoso e reconhecido por uma figura tão ilustre quanto o próprio Platão: o da lâmina (*lamelle*).

Desenvolvido no Congresso de Bonneval de 1960 e no *Seminário 11*, o mito da lamela, como também é conhecido, representa dois feitos de Lacan. O primeiro refere-se a uma resposta contundente àqueles que criticavam a sua suposta omissão frente à dinâmica sexual da teoria freudiana. Isso merece um pequeno parêntese, pois Freud sempre lutou para defender a concepção de que a realidade do inconsciente é sexual, principalmente diante da tentativa de Jung de conceber uma noção da libido em termos de uma energia mais generalizada, um conceito que designava uma tensão em geral e não uma energia sexual. Sem dúvida, essa foi uma ampliação do conceito, mas que, para Freud, representava o fim de sua especificidade sexual. Então, quando Lacan (1964/2008) idealiza esse mito e o associa à libido, ele demonstra

claramente o seu interesse por um assunto tão importante da obra de Freud, o que nos remete ao segundo feito de Lacan: ele nos esclarece que o mito da lâmina representa a libido perdida.

A libido foi abordada por Lacan (1958-59/2016) em seu *Seminário 6, o desejo e sua interpretação*, como nada mais que energia psíquica do desejo. No *Seminário 11*, anos mais tarde, ele articula a perspectiva da libido como um órgão sem corpo, conseqüentemente, inapreensível e irreal, o que não quer dizer imaginário. Como vimos, Lacan (1958-59/2016) fala de algo que se perde, por sermos todos seres que se reproduzem sexualmente, diferente da ameba, que, na intervenção cissípara, não apenas sobrevive, como se reproduz de forma assexuada, garantindo o que podemos denominar de imortalidade. Não somos assim, estamos submetidos ao ciclo da reprodução sexuada, à morte e à perda. Uma perda que, no mito de Lacan, corresponde à lâmina, cuja animação começa com o romper da placenta, aquilo que dá corpo à libido e que, em termos freudianos, seria equivalente ao “objeto parcial”.

No mito de Aristófanes, o lugar da lâmina seria o mesmo daqueles seres perfeitos e completos, o que se explica por suas características singulares. Ela é eterna, um órgão inapreensível, algo que não existe, mas que insiste e que possui vários representantes: “E é disso aí que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que se podem enumerar do objeto *a*. Os objetos *a* são apenas os seus representantes, sua figurações.” (LACAN, 1964/2008, p. 193).

O objeto *a*, o seio, o excremento, o olhar e a voz, os mesmos que correspondem aos orifícios corporais, são representantes dessa libido perdida, resíduos de formas mais arcaicas dela. Referindo-se à lâmina e aos objetos, Lacan (1966/1998) assevera: “o que impressiona é a forma de corte anatômico em que decide a função de alguns objetos, dos quais convém dizer não que eles são parciais, mas que têm uma situação realmente à parte.” (LACAN, 1966/1998, p. 862). Como figurações, trazem-nos, à memória de nossa queda original, a mesma que representa, no mito de Lacan, a passagem da imortalidade para a mortalidade, o que, curiosamente, não deixa de ser a passagem de uma morte para outra morte. Além disso, falam de uma perda primordial sem a qual não seria possível a configuração das primeiras relações

das pulsões com o desejo: um lembrete de que antes fazíamos parte miticamente de Outro completo, representado pela lâmina que se perdeu, e, agora, só nos resta um advir como sujeito das lacunas do Outro da linguagem e marcado pela falta.

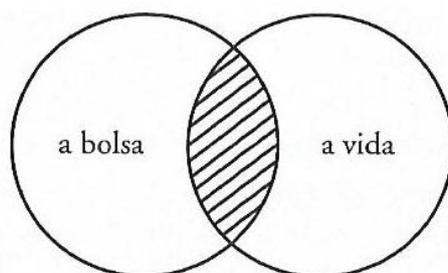
Essas duas faltas são importantes para o termo de que estamos tratando agora, a separação, já que, pelo recobrimento das duas, ela opera como operação de causação. Deixaremos esse recobrimento das duas faltas em suspenso, para, logo em seguida, nós o retomarmos. Antes disso, introduziremos alguns aspectos necessários para a separação.

De fato, Lacan introduz a necessidade de um “querer”, o que, certamente, destoa de tudo aquilo que havíamos comentado sobre o sujeito alienado. Ele precisa “querer” separar-se do Outro, da cadeia dos significantes, o que é um tom de “liberdade” que pode causar estranheza. Na separação, localizamos uma vontade necessária de ir além de tudo aquilo que o Outro tem a oferecer, um rebelar-se que permite o engendrar-se. Em contrapartida, o Outro, por sua vez, não fica fora disso, pois também precisa tirar-se disso, porque ele mesmo não é capaz de sustentar eternamente essa situação, em que o sujeito se realiza sempre nele, sem que algo venha a faltar.

Que falta? Essa questão nos remete à outra necessidade para que a separação seja possível: a dimensão da falta do Outro, que se faz presente pela via do desejo. Na fala, algo permanecerá sem resposta. O desejo é aquilo que não se pode apreender completamente, ele desliza na cadeia de significantes, razão pela qual Lacan pontuava o seu caráter metonímico. Ele se perde na articulação entre o enunciado e a enunciação, entre a demanda e a construção inconsciente. Essa é uma experiência muito evidente, não apenas na clínica, mas, especialmente, nos inesgotáveis questionamentos das crianças, em que o insistente “Por quê?” revela uma demanda de amor à qual nenhuma resposta poderia atender e um desejo que a fala não engloba. Por essa indeterminação, o desejo é recebido pelo sujeito como a falta do Outro, o seu furo. Lacan (1964a/1998) explicita esse encontro do sujeito com o desejo do Outro na seguinte passagem:

[...] o sujeito ataca a cadeia, que reduzimos à conta exata de um binarismo, em seu ponto de intervalo. O intervalo que se repete, estrutura mais radical da cadeia significante, é o lugar assombrado pela metonímia, veículo, ao menos como o ensinamos, do desejo. (LACAN, 1964a/1998, p. 857-858)

O Outro faltoso, que aqui estamos abordando, deve ser distinguido daquele em que vínhamos trabalhando na alienação: ele corresponde a um particular aspecto do Outro, aquele do tesouro dos significantes. Sendo assim, o Outro da separação se diferencia por sua falta, inclusive em sua inscrição, em que acrescentamos a barra ( $\bar{A}$ ). Dito isso, a falta do Outro, seu desejo, localiza-se na intersecção entre o sujeito e o Outro. Não esqueçamos que o uso de Lacan dos círculos de Euler na separação não é mesmo da alienação, que se caracterizava em uma operação lógica de união. Aqui a intersecção é o que conta, tal como observamos na imagem seguir:



**Fonte:** LACAN (1964/2008, p. 208)

É justamente nessa intersecção que o desejo, como falta, localiza-se, mas a falta não é exclusiva do Outro, nessa relação o sujeito também é faltoso, por ter perdido o seu ser. Na verdade, é somente pela falta do Outro  $S(\bar{A})$  que há possibilidade de o desejo do sujeito se constituir, assim, a falta do desejo do Outro e a falta do ser do sujeito se superpõem e se localizam na intersecção, tal como podemos observar na representação dos conjuntos. A falta do sujeito é fonte de grande sofrimento, pois, muitas vezes, sentimos a nossa própria falta como um vazio insuportável que a própria separação nos obriga a retornar. Já dissertamos longamente sobre a função topológica da borda com seus vértices de sentido do sujeito ao Outro e do Outro ao sujeito, e é desse último percurso que estamos tratando agora, ou seja, da separação, o que nos permite retomar o tema, há pouco, posto em suspenso, do recobrimento das duas faltas.

Uma das formas de Lacan (1964/2008) descrever a operação da separação é a seguinte: “Aquilo pelo o que o sujeito encontra a via de retorno do *vel* da alienação” (1964/2008, p. 213). O “retorno” é uma expressão que aqui merece ser colocada em evidência, afinal, se por meio da separação o sujeito encontra o “ponto fraco” que se encontra no intervalo significativo, ou seja, o desejo desconhecido do Outro, é nesse lugar faltoso que se constitui o desejo do sujeito, mas não sem que o sujeito retorne ao ponto inicial de afânise, aquele de sua própria falta. Isso constitui, assim, um efeito de torção em que a falta do Outro recobra a falta do sujeito, além disso, Lacan nos traz um dado de grande relevância clínica, “o sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente” (LACAN, 1964a/1998, p. 857). Vimos na passagem sobre a alienação que o sujeito perde o seu ser, agora, na lógica dessa segunda operação, em que a intersecção entre os dois campos é enfatizada, concluímos que a falta do desejo é, na verdade, a falta do Outro, sendo assim, o lugar em que o sujeito encontra o equivalente ao que ele é como sujeito do significativo, então, o que, nessa passagem de Lacan, é colocada como o “desejo do Outro”, também pode ser referido como a falta do Outro, conforme a seguinte passagem de seus *Escritos* (LACAN, 1964a/1998):

Por essa via, o sujeito se realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro, de acordo com o traçado que Freud descobriu como sendo a pulsão mais radical, e que ele denominou de pulsão de morte (LACAN, 1964a/1998, p. 857).

Falamos da clínica, isso porque é nela que se põe particularmente, em evidência, a maneira como os sujeitos neuróticos se encontram, às voltas, com essa falta do Outro, inclusive ofertando o próprio ser como resposta ao que nesse Outro falta. No obsessivo, por exemplo, isso se apresenta como motivo de angústia, razão pela qual ele foge do desejo do Outro, já no histérico, a questão é outra, porque o que lhe perturba é a ausência de lugar para ele nesse Outro, e, não por acaso, procede com o intuito de tornar o Outro incompleto e, quem sabe assim, recuperar uma sensação de ser desejado. Um outro dado importante para a clínica e referente à separação, diz respeito não

apenas à determinação do desejo do Outro, mas à ignorância do sujeito do desejo em relação a sua condição de efeito da fala:

Esse suborno secundário não apenas conclui o efeito da primeira, projetando a topologia do sujeito no instante da fantasia, mas o sela, recusando ao sujeito do desejo que ele se saiba efeito da fala, ou seja, que saiba o que ele é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro (LACAN, 1964a/1998, p. 580).

Nesse trecho, Lacan (1964a/1998) comenta que, no “segundo movimento”, o de retorno que denominamos de separação, a constituição do sujeito ocorre em um processo circular em que se retorna ao primeiro movimento, o da alienação, como também “sela” a perda do ser do sujeito para o significante. Isso fala da maneira como Lacan sempre abordou a questão da operação da alienação, ou seja, como algo que não pode ser superado e a que todos estão subordinados como o destino inevitável. Ele também comenta sobre as consequências desse retorno para o sujeito, não apenas a sua impossibilidade de se reconhecer como efeito da fala, mas também o estabelecimento da fantasia, o que não seria possível senão pela separação do objeto *a* pelo Outro ( $\bar{A}$ ). Frente a isso, o sujeito pode sustentar a ilusão de completude, apegando-se ao objeto *a*, o que consiste justamente na fantasia. Como já vimos anteriormente, a fantasia representa uma resposta do sujeito ao desejo do Outro, uma resposta que se baseia na ilusão de restabelecer a união perdida, completando o Outro. Para tanto, ele se implica, ou melhor, oferece-se nessa resposta juntamente com aquilo que falta ao Outro, identificando-se o sujeito, como a algo caído do Outro, que se encontra na intersecção entre os campos.

Mas o que seria isso pelo qual o sujeito encontra o seu ser na fantasia? Trata-se do objeto *a*, assunto de nosso próximo tópico, mas que aqui o abordamos como o objeto pelo qual o sujeito se identifica na fantasia. Se resumirmos o processo de separação em poucas palavras, poderíamos afirmar que antes, em um período mítico, havia uma união entre o bebê e o seu Outro, a mãe, por exemplo, não sendo difícil associar essa completude com o mito lacaniano da lamela, anteriormente discutido, contudo a completude é mortífera, necessitando que haja uma interrupção a partir de um corte, induzido

pela natureza incerta do desejo, e, nesse corte, um resto foi produzido: o objeto *a*.

#### 4.1.4. O objeto da fantasia

Passamos agora ao outro elemento do matema da fantasia, o objeto *a*, mas que fique claro que isso não significa que encerramos o assunto da separação, pois, como veremos, essa operação ainda se faz necessária nos comentários que se seguirão. O objeto *a* é um conceito do ensino de Lacan que não podemos abordar de forma leviana, já que recebe o seu estatuto ao longo de um percurso teórico, mas não é nossa intenção esgotá-lo na seguinte pesquisa, principalmente, porque o tomamos aqui em referência ao matema da fantasia, o que exige um enquadramento conforme esse objetivo, para que não haja confusões.

Isso não nos impedirá de realizar um breve comentário sobre os desdobramentos iniciais desse conceito no ensino de Lacan, porquanto, o objeto *a* possui características próprias e bem definidas, obrigando-nos a agir prudentemente em seu referencial teórico. Não podemos confundi-lo com outros objetos que povoam o rico universo psicanalítico, tais como o objeto de Winnicott, o da M. Klein ou, até mesmo, o objeto proibido de Freud (*das ding*) (VIEIRA, 2016). O objeto *a* representa a grande contribuição de Lacan para a psicanálise, e ele o avaliava, modestamente, como a sua única criação no campo freudiano, sendo assim, seria injusto associá-lo a outro nome senão o dele.

Nesse breve comentário, queremos ressaltar que, desde muito cedo, encontramos na obra de Lacan uma referência ao objeto perdido. Já em seu *Seminário- Livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55/1985), encontramos uma articulação da perda do objeto com a repetição. No *Seminário – Livro 4, as relações de objeto e as estruturas freudianas* (1956-57/1995), Lacan articulou o objeto do desejo com a falta de objeto, sendo essa falta manifestada de três formas: privação, frustração e castração, logo, tal ênfase na sua falta representava, em si, uma crítica a certos pós-freudianos, aqueles que atuavam conforme a tese de cooptação sujeito-objeto.

Contrariando essa leitura, Lacan o abordou como algo a ser infinitamente buscado por um desejo metonímico, tal como ele, no seminário seguinte, ainda tinha interesse de mostrar aos seus ouvintes:

[...] não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, *a*, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 16).

No *Seminário – Livro 6, o desejo e sua interpretação* (1958-59/2016), a relação com o objeto ainda se situa exclusivamente no nível do desejo e por meio da fantasia. Ele indica ali o lugar do objeto no matema da fantasia, mas, em grande parte de suas aulas, Lacan parece admitir apenas os objetos imaginários, derivados da imagem do outro; somente ao final, é que ele apresenta um estatuto do objeto que seja real, ou seja, um caráter real do objeto *a*. Por vários anos, o estatuto do objeto pareceu estar preso ao imaginário, o que condiz com a relação especular, ao estádio do espelho, assim, não é de surpreender que esse estatuto real do objeto só tenha sido, de fato, assinalado pelos seus ouvintes, com o passar dos anos, apenas nos seminários mais avançados, por exemplo, em seu seminário sobre a angústia (1962-63/ 2005), em que Lacan teoriza no sentido de um objeto do real.

No *Seminário 7, a ética da psicanálise*, (1959-1960/2008), o objeto *a* encontra um substrato real no conceito freudiano de *das ding*, nisso que conhecemos como “A coisa”, nela, o sujeito encontra o seu Outro absoluto, o Outro pré-histórico e inesquecível, mas que está para sempre perdido em relação a esse *Das ding* original “que é feita a primeira orientação, a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamamos, no caso, de *Neurosenwahl*, a escolha da neurose” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 70).

De qualquer forma, o que é mais importante para nós, aqui, é saber que no *Seminário 8, a transferência* (1960-61/1992), uma diferença entre o objeto metonímico que desliza pela cadeia significante (o objeto fálico, -  $\Phi$ ) e o objeto da fantasia começa a ser traçada por Lacan. É justamente no objeto da fantasia que encontramos a primeira elaboração de Lacan do objeto *a*, mesmo que em uma valência imaginária, como constatamos nesse oitavo seminário,

mais especificamente, na passagem sobre o *Banquete de Platão*. Tomando o amor e o desejo de Alcibíades por Sócrates, Lacan tece um comentário sobre o objeto “alucinado”, no sentido freudiano de que o sujeito “alucina” o objeto amado, seja no sonho ou na fantasia, antes de poder encontrá-lo na realidade, mas não confundamos aqui o uso que se faz da alucinação na psicose, pois trata-se de outra coisa, a saber, do surgimento de um objeto particular, a partir da declaração apaixonada de Alcibíades.

Ao confessar seu amor, Alcibíades confessa seu desejo pela maravilha das maravilhas, o objeto, o *agalma*, contido em Sócrates, sendo assim, esse filósofo não passaria de um invólucro narcísico, o portador do verdadeiro objeto causador de desejo de Alcibíades. Por certo, fica clara a distinção entre o objeto da fantasia e o objeto de amor, pois um não coincide com o outro, sendo o primeiro correspondente à causa de desejo, ao objeto da fantasia ( $\$ \diamond a$ ), enquanto que o segundo não passa de um objeto marcado pela idealização ou pelo narcisismo, uma imagem ideal encontrada no outro semelhante.

Nessa elaboração lacaniana do objeto *a*, podemos notar uma condição de objeto não metonímico e fixado na fantasia, e esse último ponto diverge significativamente da condição do objeto da pulsão, que, por sua vez, não possui um objeto fixo, podendo ser substituído por uma infinidade de alternativas, porque qualquer objeto pode ser adotado como objeto pulsional. Como podemos notar na fórmula da pulsão ( $\$ \diamond D$ ) fornecida por Lacan em seus *Escritos*, o objeto da pulsão não é apresentado entre os seus elementos, sendo isso um dado importante para a clínica, pois, como veremos, a fantasia pode funcionar como um objeto na pulsão, havendo, de fato, uma articulação entre a fantasia e a pulsão, o que, na clínica, é posto em evidência pelo neurótico.

Sabemos que o neurótico identifica a falta do Outro com a demanda do Outro (D), conseqüentemente, ele confunde a demanda do Outro com o objeto de seu desejo, ou seja, a fantasia ( $\$ \diamond a$ ) é reduzida à pulsão ( $\$ \diamond D$ ). Lacan pode notar em sua clínica vários exemplos, em que a demanda do Outro assume esse papel de objeto na fantasia, como se houvesse uma equivalência entre *a* e D, assim, devido a essa suposta equivalência, o objeto na neurose é definido pela pulsão, em outras palavras, pela demanda do Outro, trazendo conseqüências para a fantasia neurótica, em que o objeto, causa de desejo,

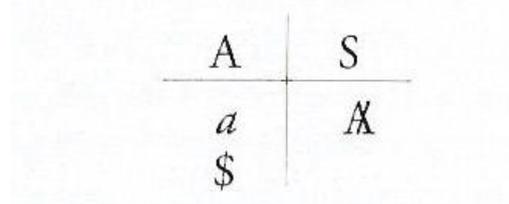
passa a ser aquele evocado na demanda do Outro. Com efeito, na análise, exerce-se uma função em que o sujeito é levado a se desconectar dessa demanda do Outro, passando para o objeto, entrando, aí, a necessidade de um trabalho com a fantasia, pois quanto mais se trabalha a fantasia, mais se desconecta dessa demanda. Como observaremos em um capítulo posterior, com a construção da fantasia em análise, o objeto pode surgir sem esse véu que a demanda representa, então, nesse sentido, o real é reintroduzido e revelado como puro nada, pois, na análise, visa-se a uma passagem do objeto, como demanda, para o objeto, como perda, (BROUSSE, 1997).

Por outro lado, essa questão da construção da fantasia será desenvolvida em outro momento, enquanto isso, continuamos em nosso propósito de abordar o objeto da fantasia. Se, nesse seminário sobre a transferência, encontramos um objeto cuja valência ainda é imaginária, então, avançaremos agora em direção ao seu estatuto real, como objeto causa de desejo. Se Lacan valeu-se do *Banquete de Platão*, para localizar, no objeto agalmático de Alcibíades, o objeto *a*, causa do desejo, então, devemos lembrar que esse objeto de Sócrates, tão precioso e inigualável, era a sua voz, um dos objetos da pulsão, como veremos em Lacan (VALAS, 2001).

No *Seminário – Livro 10, a angústia*, Lacan (1962-63/2005) entende que a estrutura da fantasia é a mesma da angústia, pois tanto uma como a outra diz respeito à relação do sujeito frente ao objeto do desejo do Outro. Não obstante, uma diferença se anuncia nessas relações: na fantasia, o objeto se encontra velado, enquanto que, na angústia, devido à falta da falta, o objeto se apresenta de forma desnuda, revelando a terrível opacidade do desejo do Outro. De fato, a fantasia e a angústia representam respostas diferentes ao encontro com esse desejo, tal como desenvolvemos em um capítulo anterior, dessa forma, se por um lado tomamos a angústia como a tradução subjetiva do objeto *a* como gozo, por outro lado, a fantasia é, justamente, uma máquina que converte o gozo em prazer.

De qualquer maneira, nesse décimo seminário, podemos identificar uma modificação da teorização lacaniana sobre a constituição do sujeito, tal como já abordamos nos tópicos anteriores, principalmente aquele sobre a alienação e a separação. Aqui, gostaríamos de enfatizar a mudança teórica sobre a

determinação do sujeito pelo objeto *a*, o objeto causa do desejo, pois, para tanto, a teorização sobre aquilo que se encontra na raiz da angústia nos serve muito bem, porque ela é o que não engana e surge diante de algo irreduzível do real.



**Fonte:** LACAN (1962-63/2005, p. 178)

No esquema da divisão subjetiva, apresentado por Lacan, verificamos um primeiro tempo anterior à divisão, e, nesse tempo inicial, o sujeito e o Outro não são barrados, configurando um momento mítico em que o gozo era absoluto. Já em um segundo tempo, o Outro é barrado, como a angústia do Outro e sua falta indicam. O sujeito encontra-se barrado no terceiro tempo, sendo a queda do objeto simultânea à incidência da barra no sujeito, tornando possível que o objeto *a* possa vir a causar o desejo. Esse esquema ilustra muito bem como o sujeito emerge do Outro, ao preço da queda de um resto, um produto heterogêneo e irreduzível do significante: o objeto dos objetos. O objeto *a*, também identificado por Lacan ao objeto perdido, objeto caído (LACAN, 1962-63/2005).

Estamos falando de um momento inaugural, em que a criança se torna um sujeito desejante em função da falta do objeto de satisfação, por exemplo, o seio da mãe. Se não houvesse essa castração, a criança continuaria presa a um grande Outro e o movimento inaugural da demanda não seria possível, então, quando há essa falta primordial, o sujeito homologa a perda do objeto através de uma fantasia, por isso podemos afirmar que, em um momento inicial, a fantasia condiz com uma representação imaginária do objeto perdido. Claro que ela representará, posteriormente, um suporte do desejo e enquadre da realidade (NASCIMENTO, 2010).

A partir do *Seminário 10, a angústia* (1962-63/ 2005), o objeto *a*, sofre uma mudança contundente em seu estatuto, o que influencia profundamente o

conceito de fantasia, na verdade, esse período de seu ensino é marcado por um trabalho sobre a angústia que não deve ser pensado separando-o da fantasia, tal como podemos observar na aula de 19 de dezembro de 1962 e intitulada *O que não engana*. Ali, uma similaridade entre as estruturas desses dois conceitos é destacada por Lacan, afinal, ambas são enquadradas, na articulação com o imaginário, por uma relação ao campo do significante, o que significa dizer que as duas são delimitadas em uma cena que põe em evidência outro plano.

Comentaremos sobre esse outro plano, mas antes é importante observar que, nessa mesma aula de dezembro de 1962, Lacan afirma que o espelho tem limites, e ele não se estende até o infinito, o que não deixa de ser uma maneira de comentar sobre o limite da imagem especular. Através disso, ele introduz a primeira questão sobre a estrutura da angústia, “é que a angústia é enquadrada” (LACAN, 1962-63/ 2005, p. 85) e retoma uma metáfora utilizada em sua intervenção em um congresso sobre a fantasia.

Essa metáfora consiste em um quadro que é colocado na moldura de uma janela de tal forma que o pintor, ao trabalhar naquele quadro, não poderia ver o que se encontra além da janela. Em seguida, Lacan (1962-63/ 2005) retoma o conhecido sonho do caso do *Homem dos Lobos*:

Sucedem ver-se aparecer em sonho, e de maneira inequívoca, uma forma pura e esquemática da fantasia. É o que acontece no sonho da observação do Homem dos Lobos. É por ser a fantasia pura, desvelada em sua estrutura, que esse sonho repetitivo adquire toda a sua importância e Freud o toma como central. Se essa observação tem para nós um caráter não esgotado e inesgotável, é por tratar-se, essencialmente, de uma ponta à outra, da relação da fantasia com o real (LACAN, 1962-63/ 2005, p. 85)

A relação da fantasia com o real, é isso que o sonho do *Homem dos Lobos* nos apresenta, revelando-nos também um abrir repentino de uma janela. Lacan (1962-63/ 2005) entende que a fantasia do *Homem dos Lobos* é vista por uma janela que se abre, indicando, assim, que não só a angústia é enquadrada como a fantasia também o é, sendo ambas delimitadas em uma cena, mas existindo diferenças a serem respeitadas.

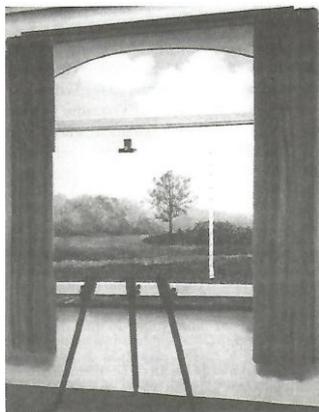
Na cena da angústia, o real não é encoberto, pois, por haver um rasgo na tela que se abre para a janela, o objeto *a* em seu estatuto real aparece. Com base no trabalho de leitura minuciosa do texto freudiano *O estranho* (FREUD, 1919/1996), promovido por Lacan nesse Seminário 10, podemos afirmar que desse rasgo, o *heim*, o familiar e ao mesmo tempo desconhecido, a casa do homem, salta para dentro da cena, como algo que traz em si uma ambiguidade, afinal, isso que não deixa de ser reconhecido como o mais familiar possível, ao mesmo tempo, apresenta-se como absolutamente estranho.

Sobre esse surgimento do *heimlich* no quadro e a sua relação com a angústia, Lacan (1962-63/ 2005) afirma que essa última não engana e que se encontra fora de dúvida, alertando-nos, para não nos deixarmos enganar pela aparência, já que, apesar da ligação entre a angústia e a dúvida se apresentar clinicamente evidente: “A angústia não é a dúvida, a angústia é a causa da dúvida” (LACAN, 1962-63/ 2005, p. 88). Nesse sentido, a dúvida possui uma dupla dimensão, ela é tanto causada pela angústia, como também serve para combatê-la através de engodos, sendo assim, nesse ponto, somos atraídos novamente para a questão da fantasia, porque nela se encena a natureza enganosa do desejo.

Enquanto que, na angústia, o real aparece, na fantasia ele é encoberto por uma tela. Nesse quadro, o objeto *a* não pode ser visto, senão por meio de uma representação, ou seja, por um objeto postiço, tendo como finalidade esse objeto artificial reforçar a fantasia como um artifício imaginário que, por um lado, oculta o desejo do Outro e, por outro lado, simultaneamente, indica onde encontrá-lo, pois permite o acesso a um quadro do desejo.

Retomando a metáfora do quadro, Lacan (1962-63/ 2005) lança mão da obra do pintor belga René Magritte, *A condição humana*. Na verdade, existem várias versões desse quadro, todas elas sobre o mesmo tema: “o quadro no quadro”. A primeira impressão que temos é uma pintura de uma janela, mas se observarmos cuidadosamente é possível perceber que, além da paisagem no centro da janela, também encontramos a presença de cavalete, desse modo, o que se encontra no centro da janela não é a paisagem real esperada, mas, sim, uma tela posta diante da janela cuja pintura é de uma paisagem. Estamos,

assim, privados do que realmente se encontra para além da abertura da janela, barrados por algo que serve de anteparo à visão do que se encontra atrás.



Fonte: (QUINET, 2004, p. 162)

Quanto a isso, recorreremos ao comentário de Quinet (2004), em que a fantasia é pensada como aquilo partir da qual o sujeito constitui a sua realidade. Nas palavras desse comentador: “O quadro da fantasia [...] é os óculos com os quais ele vê a realidade. A análise deve levar o sujeito a ver que a fantasia nada mais é senão um quadro que ele colocou na moldura de sua janela do real” (QUINET, 2004, p. 13). Isso diz respeito ao engano do sujeito que toma a sua fantasia como uma janela para o mundo, quando, na verdade, é um quadro pintado por ele mesmo, não apenas para tentar responder ao desejo do Outro, mas também para encobrir o furo no Outro, o significante da falta do Outro barrado ( $S(\bar{A})$ ). Em outras palavras, a função de tela protetora da fantasia contra o real, uma vez que ela não serve apenas de suporte para o desejo do sujeito, mas também exerce um papel contra o impossível de suportar. Ainda em Quinet (2004), encontramos outra passagem que reforça esse sentido de engodo da fantasia: “A tendência do neurótico é colocar um quadro em sua janela e constituir, assim, sua realidade a partir de sua fantasia sem, no entanto, dar-se conta disso” (QUINET, 2004, p. 162).

Retomando a questão do objeto *a* na fantasia, como já afirmamos anteriormente, no *Seminário 10, a angústia* (1962-63/ 2005), o objeto *a* é formalizado como objeto causa do desejo. Desse ponto em diante, principalmente, no seminário seguinte, Lacan introduzirá uma modificação

importante na apreensão do objeto *a*, e ela, em contrapartida, será determinante na forma de pensar a fantasia.

Vejam como essa modificação foi possível, no *Seminário 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008). Lacan formalizou o objeto perdido sobre a noção do objeto *a*; além disso, promoveu uma equivalência entre objeto *a*, o objeto perdido e o objeto causa de desejo. Proporcionaremos uma especial atenção a esses pontos, porque, como já esclarecemos neste tópico, a ênfase que pretendemos dar ao objeto é aquela voltada para a temática do matema da fantasia, e isso, por sua vez, exige uma delimitação em função do nosso tema de pesquisa, mesmo reconhecendo que no ensino lacaniano mais avançado há mais a ser dito, tanto com relação ao objeto *a*, quanto à fantasia. Doravante, limitar-nos-emos a noção de objeto enquanto perdido, causa do desejo, lugar vazio que o sujeito tenta obturar através de seus objetos imaginários.

Para compreendermos melhor esse objeto perdido, impõe-se, aqui, uma reflexão sobre a satisfação da pulsão, mas antes, devemos observar que a relação da fantasia com a pulsão não é nada simples, pois a fantasia atua como um véu da pulsão.

A pulsão traz em si uma exigência constante de satisfação, e há um “*eu*” submetido às leis do Outro, marcadas por um imperativo de gozo, desse modo, entre a pulsão e o “*eu*”, entre a pura vontade de satisfação e a demanda de amor, o objeto da fantasia é posto para servir de ponte (NASCIMENTO, 2010). Sendo assim, não podemos cair no engano de simplesmente tomarmos o objeto da fantasia pelo objeto da pulsão, mesmo que, em suma, estejamos abordando o objeto *a*, não esqueçamos que, na fantasia e na pulsão, os objetos não coincidem totalmente, sendo assim, enquanto o primeiro deve ser associado ao objeto da fantasia, o objeto da pulsão deve ser pensado em termos do prazer da boca.

Sabemos que a meta de toda pulsão é a “satisfação”, e esta não pode ser associada com a supressão, tal como faríamos em relação aos instintos, por serem momentâneos e por possuírem objetos específicos. Na pulsão, diferentemente, a pressão é constante, e qualquer objeto pode ser adotado como um objeto pulsional, e, nos termos dessa constância e dessa

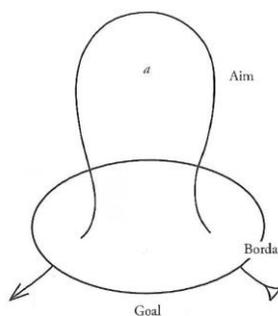
multiplicidade de objetos é que Lacan em seu *Seminário – Livro 11* tomou a “satisfação” pulsional como sendo paradoxal.

Nenhum objeto de necessidade, *Not*, é capaz de satisfazer a pulsão (LACAN, 1964/1998). De fato, há uma distinção entre o objeto da fantasia, como objeto *a*, causa de desejo, e os objetos da necessidade. Se os objetos da necessidade cujo acesso é possível a qualquer um, por exemplo, o leite materno, pudessem ocupar o lugar de objeto da fantasia, o matema, como o conhecemos, perderia o sentido, visto que se configuraria em uma completude incompatível ao sujeito; se esse objeto da necessidade pudesse proporcionar esse tipo de completude, não haveria o sujeito dividido, e, conseqüentemente, a demanda, o desejo, a fantasia e a própria palavra, enfim, perderiam o sentido.

Já a distinção entre a pulsão e a necessidade, ou seja, os instintos, não se justifica apenas na tradução errônea de *Trieb*, assunto exaustivamente comentado na literatura, trata-se também de uma leitura da maneira como a satisfação pulsional se configura, não de acordo com uma montagem instintual, mas como uma “desmontagem surrealista” (LACAN, 1964/2008). Primeiro, para se referir ao instinto, Lacan toma como exemplo a montagem da reação instintual de uma galinha que “se arria contra o chão se vocês fizerem passar a alguns metros acima dela um papel recortado em forma de falcão,” (LACAN, 1964/2008, p. 167). Já a pulsão, por possuir um alvo/meta marcado por desvios e uma pressão constante, assim como um objeto que não pode ser especificado, rompe com qualquer imagem que seja ordenada em função de um começo, meio e fim, sendo descrita “como não tendo nem pé nem cabeça” (LACAN, 1964/2008, p. 167), algo digno de uma colagem surrealista: “a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher” (LACAN, 1964/2008, p. 167). Por outro lado, nada impediria uma inversão total dessa imagem, “desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena do pavão, a tomada do gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave” (LACAN, 1964/2008, p. 167).

Lacan entendia que, a despeito de Freud utilizar de recursos de linguagem para representar a pulsão e suas vias ativas, passivas e reflexivas

da pulsão, o mais importante encontrava-se no “vaivém em que ela [a pulsão] se estrutura” (LACAN, 1964/2008, p. 175, grifo nosso). Sobre a pulsão do olhar para Freud, e a meta era constituída em “o olhar e o mostrar-se” (voyeurismo e exibicionismo), além disso, a reversão da atividade em passividade acontecia sem que uma fosse substituída por outra, o que Freud associava com a “ambivalência”. Lacan entendia que aí já estava dado um caráter circular da pulsão, o vaivém que não pode ser dissociado desse percurso, o que foi claramente representado na imagem abaixo, apresentada por Lacan em seu *Seminário 11*, onde podemos visualizar esse trajeto através de um circuito de uma flecha que atravessa a fonte, a *Quelle*, e se curva, para retornar a borda (a zona erógena).



**Fonte:** LACAN (1964/2008, p. 175)

Ao dividir o alvo da pulsão em *Aim* (trajeto) e *Goal* (objetivo), Lacan demonstra-nos que o seu circuito é constituído através de uma pulsação entre os dois, em que um trajeto é percorrido em direção a um objetivo que não é o verdadeiro, e isso se repete ininterruptamente. Nessa repetição, encontramos a comprovação de que o alvo da pulsão, seu verdadeiro objetivo, “não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (LACAN, 1964/2008, p. 176), então, podemos conceber o alvo da pulsão como sendo a repetição? Certamente não, devido à distinção entre “repetição” e “retorno em circuito”. A repetição pode ser entendida em termos de uma fixação de um caminho a ser revisitado, assim, entendemos que a referência que Lacan adota, quando afirma que o alvo da pulsão é “o retorno em circuito” (LACAN, 1964/2008, p. 176), não era o caminho em si percorrido, mas o “vaivém” fundamental em que a pulsão se estrutura.

Nesse “vaivém”, um vazio é circunscrito, o que pode causar estranheza, quando afirmamos que algo é contornado devido à impossibilidade de ser atingido. A presença de algo associada a um vazio demonstra a natureza singular do objeto *a*: objeto mítico que está para sempre perdido e que, nem por isso, a sua presença, marcada pelo vazio, deixa de ser evidenciada, na clínica, são vários os exemplos disso, porém aqui nos limitaremos à satisfação da pulsão. Como vimos, no esquema do circuito pulsional, o lugar de intocável desse objeto é demonstrado pela satisfação, que não acontece em função de seu encontro, mas do caráter circular do percurso da pulsão que contorna o objeto, eternamente faltante, desse modo, tomamos a seguinte precisão de Lacan como um alerta sobre a distinção entre aquilo que satisfaz a pulsão e o objeto *a*:

Em todo caso o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples auto-erotismo da zona erógena, é esse objeto que confundimos muito frequentemente com aquilo sobre o que a pulsão se refecha – este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importar que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo (LACAN, 1964/2008, p. 176).

O objeto *a* não possui materialidade e não pode ser pensado como uma extensão do corpo, o que não o impede de ser “imaginarizável”. Mesmo não possuindo traço algum que lhe seja próprio, temos a tendência de lhe ofertar imagens com o intuito de suportá-lo, apesar de não possuir imagem alguma; essas características do objeto *a* servem-nos para entender melhor o lugar que o seio, na sua função de objeto, ocupa na satisfação da pulsão. O objeto seio, assim como os demais, não é atravessado nem tocado pela pulsão em seu caminho, ele é contornado, poderíamos ainda dizer bordejado, já que a fonte, *Quelle*, de toda pulsão é associada com uma borda anatômica específica: boca, ânus, olhos e ouvidos.

Na teoria clássica, os objetos eram denominados de pré-genitais: o seio e as fezes, já a voz e o olhar foram acrescentados por Lacan, logo a esses quatro objetos devem ser dados um sentido muito particular, porque, como afirmamos sobre a pulsão e seus destinos, a satisfação da pulsão nada deve ao seu objeto, devido a ele ser totalmente indiferente. O que isso quer dizer?

Lacan não só entende que a satisfação da pulsão oral, por exemplo, não deve ser associada ao alimento que vai à boca e a qualquer outro objeto que a pulsão possa apreender, mas também afirma que o seio como objeto da pulsão deve ser repensado por inteiro em sua função: “A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a causa* do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão.” (LACAN, 1964/2008, p. 166).

No escrito *Posição do inconsciente*, Lacan (1964a/1998) toma o seio como um objeto situado à parte: “O seio, para dele tirar o exemplo dos problemas suscitados por esses objetos, não é somente a fonte de uma nostalgia “regressiva”, por ter sido a de um alimento valorizado.” (LACAN, 1964a/1998, p. 862). Nessa passagem, acreditamos que se encontra implícita a concepção de que a separação ocorre entre o bebê e o seio, e não entre o bebê e a mãe, então, esse seio, por sua vez, é um objeto que ganha o seu valor.

O seio, assim como os demais objetos (fezes, voz e olhar) não passam de representações, de suportes do objeto dos objetos, aquele que curiosamente se encontra fora do campo da representação. Esses objetos são destacáveis do corpo, sujeitos a uma cessão, uma separação. No escrito acima citado, Lacan (1964a/1998) recorre ao quadro sobre o martírio de Santa Ágata, por acreditar que ele representa a imagem mais próxima da separação do objeto; nesse quadro, a Santa apresenta em uma bandeja seus seios arrancados. Lacan comenta outras imagens de semelhante suplício, como o quadro de Santa Luzia, cujos olhos foram arrancados para que a sua fidelidade a Deus não fosse interrompida pelo matrimônio, entretanto existe uma distinção entre a separação do objeto, operação denominada por Lacan de *separtição*, e a cessão do objeto. A primeira diz respeito ao nível do real, ou poderíamos dizer ao nível do corpo, e ocorre entre o sujeito e o objeto, enquanto a segunda passa-se entre o sujeito e o Outro, tratando-se de uma operação da linguagem e havendo, então, uma grande diferença entre o objeto caído e o objeto cedido. Lacan, com relação ao desmame, deixa isso claro, ao afirmar que o seio, como objeto parcial, é cedido ao Outro, como pedaço destacável. Lacan (1962-63/2005) retoma em seu *décimo Seminário* os objetos da pulsão, mas para

pensá-los em termos de objetos cedidos ao Outro, tal como observamos na seguinte passagem:

O momento mais decisivo na angústia de que se trata, a angústia do desmame, não é propriamente que, nesse momento, o seio faça falta à necessidade do sujeito, mas, antes, que a criança pequena cede o seio a que está presa como se fosse uma parte dela mesma. (LACAN, 1962-63/2005, p. 340).

A separação é o que permite o advento de todos os objetos da experiência, sendo assim, somente com essa operação é que, na fantasia, será possível o jogo de conjunção e da disjunção entre o sujeito e o objeto, tal como vimos no tópico anterior, mas os objetos parciais não devem ser confundidos com o objeto perdido, apesar de ambos serem referidos através da expressão objeto *a*. Os objetos parciais, imaginários e localizados no corpo, são cedidos com o objetivo de determinar o desejo do Outro, dessa forma, certas partes do corpo estão sujeitas à operação lógica de destacamento, as quais são apenas quatro, mas, o número dos objetos obturadores imaginários já não se pode contar, por exemplo, o brilho do nariz que fascinava o paciente de Freud, o olhar sedutor de uma mulher desejada etc. Quanto ao objeto como cedido, Vladimir Safatle (2006, p. 208) afirma: “por meio dessa temática do objeto *a* como objeto que pode ser cedido, que o fantasma é o cenário no qual o sujeito produz um objeto para o desejo do Outro”.

Nesse sentido, foi a partir dessa modificação do objeto pequeno *a*, iniciada a partir do *Seminário 10*, que a fantasia teve o seu estatuto modificado, o que não significa o abandono de seu aspecto imaginário, posto que ela continua, como forma de enquadramento importante, para que o sujeito suporte uma relação com o simbólico. Ademais, no que diz respeito à relação do sujeito ao objeto, em que o gozo restante da operação simbólica é capturado, a fantasia também se apresenta como mediadora dessa captura, regulando-a. Segundo Torres (2010, p. 124): “é por essa razão que a fantasia passa a se articular tanto ao desejo, quando coloca o sujeito em relação ao objeto que sustenta a cadeia significante, como ao gozo, quando o objeto se apresenta pelo real”. De fato, com a formalização do objeto *a*, a fantasia recebe outro tipo de articulação, aquela referida ao real e não mais restrita ao imaginário e ao

simbólico. Ora, se vimos que Lacan, muito inicialmente, pensou a fantasia como aquilo que suporta o desejo, a fantasia está associada não só àquilo que falta no sujeito, mas também com o que falta no Outro, pois o desejo só se mantém porque o sujeito não encontra no Outro aquilo que lhe falta. Daí é que se pode pensar o estatuto real da fantasia, dessa união de uma falta com a outra falta, o que é muito bem demonstrado em seu matema, em que sujeito e o objeto pequeno  $a$  se relacionam em convergência e em divergência.

Nessa perspectiva, a fantasia formalizada por Lacan através do matema  $(\$ \diamond a)$ , consiste na forma pela qual o sujeito dividido sustenta a sua ilusão de totalidade, ignorando a própria separação constitutiva do objeto  $a$ , sem a qual a própria fantasia não seria possível. Como discutiremos no capítulo seguinte, no *Seminário Livro 14, a lógica da fantasia* (1966-1967), o uso de Lacan do quadrângulo de Klein como uma representação dos desenvolvimentos de uma análise, nosso interesse maior será o de entender as possíveis localizações da fantasia e a implicação disso para o processo demorado que se desenvolve na direção da cura, a *Durcharbeitung*. Para tanto, veremos como a fantasia fundamental mantém um laço absoluto com a instância repetitiva e se trata de algo que atravessa a vida do sujeito de forma insistente e determinante. Tendo em vista a nossa tese, abordaremos a fantasia fundamental como o limite à *Durcharbeitung* freudiana.

## **CAPÍTULO 5: A FANTASIA FUNDAMENTAL: UM LIMITE À DURCHARBEITUNG?**

Nos capítulos precedentes, trabalhamos com o intuito de preparar um campo conceitual que nos permitisse, no capítulo que se segue, promover uma discussão sobre a fantasia e a nossa tese que defende a fantasia fundamental como o limite à *Durcharbeitung*. Após esse percurso, chegamos ao ponto em que trabalhar com o *Seminário 14* se faz necessário. Nele, Lacan, em meio ao que poderíamos denominar de um interesse pela constituição do sujeito, pelo percurso de uma análise e pelos atos sintomáticos<sup>15</sup>, discute a lógica que determina a fantasia, articulando-a com importantes conceitos, tais como alienação, separação, repetição, *acting out*, passagem ao ato, transferência, castração e ato sexual. Este último conceito, também nomeado de relação sexual, encontra-se profundamente articulado à fantasia e ao impasse do sujeito.

Na primeira parte deste capítulo, começaremos por uma introdução ao conceito de construção, haja vista a sua importância para a nossa tese, na qual consideramos que há uma ligação entre a construção da fantasia fundamental e o limite à elaboração analítica, a *Durcharbeitung*. Visitaremos, então, certos textos freudianos com o intuito de refletir sobre como a construção em análise foi tratada na obra de Freud e como Lacan, por sua vez, retomou esse tema. Em seguida, algumas considerações a respeito do conceito de fantasia serão necessárias. Com isso, nossa intenção não será a de promover uma extensa recapitulação, ao longo da obra de Freud, de toda a sua riqueza e desdobramentos, visto que isso seria uma tarefa que nos desviaria de nosso interesse de investigação. Entretanto, realizaremos um percurso da fantasia como floresta, com sua dimensão imaginária, como cicatriz do Édipo. Em seguida, poderemos realizar uma leitura do texto *Uma criança é espancada* (FREUD, 1919/1996), a fim de compreendermos certas características importantes para o conceito lacaniano de fantasia fundamental.

---

<sup>15</sup> Não o ato psicanalítico, aquele que ele se dedicou no seminário seguinte, *O ato psicanalítico* (1967-1968, inédito).

Na segunda parte deste capítulo, abordaremos com base no *Seminário 14, a lógica do fantasma*, o quadrângulo de Klein e o uso que Lacan faz disso para representar o percurso de uma análise. Como veremos, ele promoveu ali uma discussão sobre a fantasia através das leis de Morgan, o que só foi possível graças a uma nova articulação concernente ao *cogito cartesiano* e à retomada do *vel* da alienação e à repetição, já trabalhados no *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008). Só então será possível abordar a fantasia fundamental como o impasse do sujeito e o papel disso no percurso de uma análise, mais especificamente no trabalho que envolve o *durcharbeiten*.

### 5.1. O conceito de construção

A fantasia fundamental não é recordada ou desvendada, muito menos interpretada, pois ela precisa ser construída em análise, de semelhante forma ao segundo tempo da fantasia “Bate-se numa criança”. Não se trata de uma recordação, apesar de seu material produzido ser considerado como tal. Ela permite o acesso ao material recalcado e produz a cena traumática que não estava dada de antemão. Essa é uma leitura que se aproxima muito do valor que Lacan associa à construção em análise, tal como indicado a seguir: “o fato de que o sujeito revive, rememora, no sentido intuitivo da palavra, os eventos formadores da sua existência, não é, em si mesmo, tão importante. O que conta é o que ele disse reconstrói” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 22). A limitação ao contexto analítico, que se impõe à construção, resulta de sua aproximação com o recalque originário (*Urverdrängung*), ou seja, do limite em relação ao dizer. Logo, iniciamos este capítulo por meio do conceito freudiano de construção, antes de passarmos para a questão da fantasia fundamental propriamente dita.

Esse trabalho de construção foi teorizado por Freud (1937a/1996), em seu texto *Construções em análise*, como um trabalho solitário do analista, devendo ser situado em relação ao conceito de interpretação de forma interdependente. A construção necessita da interpretação, apesar de ser

associada a um momento que lhe é posterior, entrando em jogo na análise quando o material se esgota. Ambos se diferenciam, especialmente, naquilo sobre o qual incidem. A interpretação acontece a partir de um elemento isolado, como, por exemplo, um lapso. Já na construção, trabalha-se com o fragmento da história primitiva do sujeito.

Freud (1937a/1996) aborda a construção, essa novidade do método psicanalítico, como um trabalho solitário do analista frente ao objeto psíquico, no qual o que foi esquecido é completado através dos traços deixados para trás. O material com que trabalha são as “repetições de reações que datam da tenra infância e tudo o que é indicado pela transferência em conexão com essas repetições.” (FREUD, 1937a/1996, p. 277). O analista fundamenta esse trabalho a partir das associações, dos fragmentos de lembranças e, não podemos esquecer, das manifestações do analisando. Assim, Freud (1937a/1996) deixa claro que a tarefa do analista na construção centra-se ao que se encontra recalcado:

O analista não experimentou nem reprimiu nada do material em consideração; sua tarefa não pode ser recordar algo. Qual é, então, a sua tarefa? Sua tarefa é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo (FREUD, 1937a/1996, p. 276).

É conhecida a comparação que Freud promove entre o trabalho de construção do analista e o trabalho do arqueólogo. O primeiro desfruta de uma vantagem excepcional, “já que aquilo com que está tratando não é algo destruído, mas algo que ainda está vivo” (FREUD, 1937a/1996, p. 277). Entretanto, essa vantagem é logo diminuída em função do fato dos objetos de interesse da arqueologia não possuírem a mesma complexidade e mistério dos objetos psíquicos com os quais o analista trabalha. Segundo Freud (1937a/1996), a estrutura dos objetos psíquicos é mais refinada e envolve tanta coisa “que ainda é misteriosa” (FREUD, 1937a/1996, p. 278). Em seguida, entra em jogo a questão da comunicação ao analisando do que foi construído, restando ao sujeito legitimá-la ou não.

O papel do analista na construção da fantasia será questionado ao longo desse capítulo, mas, desde já, afirmamos que Freud (1937a/1996) reconhecia

a possibilidade de o analista errar, mesmo que aí algo da verdade possa ser apreendido. Ele não se abalava diante da possibilidade de equívocos e até mesmo da rejeição do que foi comunicado, afinal, é o paciente quem verificava a verdade da construção apresentada. Assim, em caso de erro, isso não representaria nenhum dano, apenas um desperdício de tempo. Porém, mesmo com essa perda, um ganho referente à verdade seria possível, pois não deixa de ser uma resposta a uma crítica que a psicanálise vinha sofrendo e que perdura até hoje, ou seja, a de que seus enunciados e prática eram formulados de tal forma que não havia espaço para a refutação. Como se toda discordância entre o analista e o analisando não passasse de uma resistência. Mas, aqui, vemos Freud reconhecendo a possibilidade do erro, mesmo que a “isca da falsidade” seja entendida como aquilo que “fisgou uma carpa de verdade” (FREUD, 1937a/1996, p. 280).

A questão da verdade foi abordada por Lacan em vários momentos do seu ensino. Voltemos a nossa atenção para determinada passagem de seu *Seminário 14, A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito), pois ali ele não apenas reflete sobre a verdade como também aborda o famoso caso “O Homem dos lobos” (FREUD, 1918 [1914]/1996). Este caso, talvez, o mais debatido na história da psicanálise, revela-se, também, extremamente importante ao tema da construção em análise. Vejamos então:

Onde está, indaga ele [Freud], o critério da verdade? E ele não teria escrito “O homem dos lobos” se não fosse por essa pista, por essa exigência própria: será que é verdade ou não? “Será que é verdade?” Ele sustenta isso naquilo que se descobre ao interrogar a figura fundamental que se manifesta no sonho de repetição do Homem dos lobos? E “será que é verdade?” não se reduz a saber se sim ou não, e em qual idade ele viveu alguma coisa que está reconstruída com a ajuda dessa figura do sonho. O essencial, basta ler Freud para que vocês percebam, é saber como o sujeito, o Homem dos lobos, pôde verificar essa cena [...] verificá-la em todo seu ser. É por seu sintoma. (LACAN, 1966-1967, p. 73, grifo nosso)

A discussão sobre a origem da cena primária persistiu por um longo tempo na obra de Freud e teve um papel importante no caso referente ao seu paciente Serguei Pankejeff, atendido durante quatro anos e conhecido como “O homem dos lobos”. Sabemos que, através de seu relato, que esse homem se queixa em análise de um sonho infantil, recorrente e perturbador, que teve

início por volta de seus quatro anos de idade. Nesse sonho, após acordar de forma repentina, o jovem olha pela janela e vê sete lobos brancos em uma árvore, eles, por sua vez, retribuem o olhar de forma fixa e assustadora. No decorrer da análise, Serguei relata outra cena ainda mais antiga em que, também ao ser despertado do sono, presencia os próprios pais na prática do coito, quando aproximadamente tinha um ano e meio. Freud entende que o sonho dos lobos reativou a cena de coito dos pais, um dos acontecimentos sexuais infantis que estariam na origem da neurose. Porém, mesmo naquele texto, ele já indaga se essas cenas não seriam frutos de uma construção em análise. De qualquer maneira, como Lacan sugere na passagem supracitada, Freud ainda se encontra preso à questão da realidade da cena primária. Lacan, por sua vez, volta-se, não para essa questão, mas para a noção de verdade e reafirma a impossibilidade de uma realidade material.

Para Lacan (1964/2008), Freud, em função de sua paixão pelo real, se dedica no caso do *Homem dos Lobos* em interrogar qual é o encontro primeiro, o real que há por trás da fantasia. Ou seja, por falta de real que o orientaria sobre a estrutura da fantasia, ele, como já comentamos, se entrega na procura da realidade da cena primitiva e, ainda, leva junto consigo o seu paciente. Lacan faz, também, referência à estratégia adotada pelo pai da psicanálise de estipular um fim para o término do tratamento. Uma antecipação que visava vencer as resistências e evitar o fracasso analítico naquele caso.

Não há como negar a existência de um efeito significativo, posto que houve no paciente, como Freud pôde notar, um ceder na resistência e na fixação na doença, seguido de uma produção surpreendente de um material que possibilitou o esclarecimento das inibições e a eliminação dos sintomas. Algo que, sem dúvida, se aproximava muito da teoria de Freud do fim de análise, pois como o seu texto *Análise terminável e não-terminável* (1937b/1996) indica: os sintomas, as inibições e as angústias que levaram o paciente a procurar uma análise não devem ser mais motivo de sofrimento.

Porém, determinar o tempo final para a análise, conforme entendia Lacan, tem consequências importantes para o sujeito, a saber: a sua cristalização em relação à verdade e a sua manutenção em posição alienada.

Segundo as suas palavras (1953/1998), em seu escrito sobre *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*:

[...] a fixação de um término equivale a uma projeção espacializante, onde ele se encontra desde logo alienado de si mesmo: já que o prazo de sua verdade pode ser previsto, advenha o que advier na intersubjetividade intervalar, é que a verdade já está dada, ou seja, restabelecemos no sujeito sua miragem original, na medida em que ele deposita em nós sua verdade e em que, ao sancionar isso como nossa autoridade, instalamos sua análise numa aberração, que será impossível de corrigir em seus resultados (LACAN, 1953/1998, p. 311)

Entendemos, então, que o desejo de Freud pelo real e a fixação antecipada de um prazo foram dois fatores que repercutiram de forma determinante no caso, especialmente, na direção da cura e na persistência da transferência não elaborada. Os efeitos disso foram demonstrados posteriormente, como indicado no próprio desencadeamento da paranóia no *Homem dos Lobos*.

O caso referente ao *homem dos lobos* ainda representa o mais importante para a temática da construção em análise, já que ele bem exemplifica o retorno do passado na construção e, no presente, da fantasia da cena primitiva. Apesar disso, ainda paira sobre ele uma série de dúvidas acerca dos meios que levaram a sua construção, tal como dificuldades relativas à implicação do analisando nesse trabalho. Já comentamos que o trabalho do analista poderia ser questionado na construção da fantasia fundamental. Isto é o que faremos agora, tendo em vista a hipótese de que, nesse caso, houve uma construção de saber pelo analista, na qual o analisando não teve a oportunidade de elaboração.

Ao fixar um prazo (DIAS, 2009), Freud antecipou o momento de concluir e isso repercutiu no tempo para compreender que, como já trabalhamos no primeiro capítulo, corresponde a *Durcharbeitung*. O problema, então, é que o paciente não pôde desfrutar desse tempo. Não é para menos que a construção da cena primária ficou do lado do analista, enquanto que, do lado do sujeito, prevaleceu uma ausência de tempo e da elaboração necessária à subjetivação do que foi construído. Aqui fica, então, uma questão: não seria o paciente o responsável pela própria mudança subjetiva? O trabalho de construção

pertence a quem? O analista é apenas responsável por associar e oferecer elementos para a construção que não lhe pertence?

Essas são algumas questões que tentaremos responder ao longo deste capítulo. Desde já, contudo, ressaltamos a maneira como Lacan abordou a questão da construção. Sua ênfase quanto a esse trabalho recairá na elaboração de um novo saber, assim como, na dimensão de narrativa e ficção. Esse último ponto é devedor do peso que ele atribui, não ao que foi vivido, mas a sua reconstrução em análise. Com relação a isso, Lacan se apoia no próprio Freud: “O revivido exato [...] temos nos textos de Freud a mais formal de que não é o essencial. O essencial é a reconstrução, é o termo que ele utiliza até o fim” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 23). A lembrança, assim, perde espaço em favor da reescrita da história. A suposta realidade da cena é subjugada pela ficção.

### **5.1.1. A fantasia: da floresta à cicatriz**

No início de uma análise, o que logo se evidencia não é a fantasia, mas o sintoma. Quando alguém, de fato, demanda por uma escuta analítica, o seu interesse geralmente provém de uma “convivência”, já não mais suportável, com o próprio sintoma. Muitas vezes, este causador de sofrimento poderia ser facilmente retratado como um “companheiro de longa data”, algo que havia sido tolerado, ou ignorado, durante vários anos; apesar de todo o desprazer que lhe era implícito. Freud, que o concebia como um “hóspede indesejável”, foi profundamente perspicaz quando ressaltou o valor desta formação do inconsciente para o sujeito. Um valor evidenciado pelo apego, ou seja, a dificuldade de se abandonar algo que traz dor e que se justifica sob os moldes de um “ganho secundário”. Dito isso, quando reconhecemos a visibilidade do sintoma no início de uma análise, não estamos propondo uma maior, ou menor, importância deste conceito em relação a qualquer outro; principalmente no que diz respeito àquele que ocupa um lugar central em nossa pesquisa: a fantasia. Contudo, não é difícil aderir a uma tendência didática de localizar o sintoma no início de uma análise e a fantasia em seu fim, feitas as devidas reservas.

Essa maneira de pensar o sintoma e a fantasia na análise foi adotada por Jacques-Alain Miller em seu texto *Duas dimensões clínicas: sintoma e fantasia* (MILLER, 2002), no qual ele trabalha estas duas vias de uma análise de forma detalhada ao longo de vários encontros, pois o texto é fruto de uma apresentação de seminário. Dentre todas as teses apresentadas por ele, destaca-se aquela de que “a oposição entre o sintoma e a fantasia é também uma oposição entre significante e objeto” (MILLER, 2002, p. 96). Entretanto, nosso interesse neste momento se restringe a sua proposta de que, no início da análise, quem prevalece é o sintoma, enquanto que no final é a fantasia que viria a prevalecer. O argumento apresentado apoia-se na observação clínica de que, no início, o paciente fala de forma frequente sobre aquilo que lhe traz desprazer, o sintoma. Enquanto que a fantasia, por representar “uma máquina para transformar gozo em prazer” (MILLER, 2002, p. 102), por portar um conteúdo perverso marcado pela vergonha e, também, por não dar margem à interpretação, é remetida ao final de análise como aquilo que o paciente tende a preservar em silêncio. Uma máquina, no sentido de uma articulação significativa, que, como Miller (2002) nos lembra, é posta para funcionar diante do desejo do Outro, de um desejo que para o sujeito é causador de angústia.

Sem dúvida esta é uma forma interessante de apresentar esses dois conceitos tão caros para a teoria, o que não deve ser aceito como livre de ressalvas e independente de maiores esclarecimentos. Afinal, trata-se de “pontos de referência geral” (MILLER, 2002, p. 96), ou como preferimos pensar um esquema simplificado. Pois, em um lado, temos o sintoma no início, com o seu desprazer e uma abertura à interpretação; de outro, temos a fantasia no final, com o prazer, a impossibilidade de interpretação e a sua construção. Mas, se assumirmos como parâmetro o prazer e o desprazer, devemos tomar cuidado para não cair no erro de entender o sintoma e a fantasia como exclusivos de um ou de outro. Em outras palavras, o sintoma não se resume ao desprazer, nem mesmo se resume à dicotomia entre o prazer e o desprazer. Não por acaso Freud, após os anos 20, foi levado a propor um Além do princípio do prazer. O mesmo cabe para a fantasia, como podemos perceber quando o autor, Miller (2002), o descreve como uma máquina que converte gozo em prazer. Ao introduzir o gozo, este comentador deixa claro que, mesmo

adotando este esquema, a fantasia também pode e deve ser relacionada com algo muito mais complexo do que simplesmente o prazer.

Esta divisão entre o sintoma e a fantasia não se resume à questão do prazer e do desprazer. Miller (2002), em vários momentos de seu texto, enfatiza o fato de Lacan ter associado o fim de análise com a fantasia, mais especificamente com a travessia da fantasia. Esta é uma digressão importante em nossa pesquisa voltada para a construção da fantasia fundamental. Porquanto, por mais que não se possa falar de travessia sem construção, a recíproca não é verdadeira e podemos conceber uma construção sem travessia.

De qualquer maneira, se a fantasia está associada com o fim de análise, então, Miller (2002) se questiona se o sintoma não deveria ser pensado como correspondendo ao seu início. Para tanto, ele propõe pensar estas questões no nível da fenomenologia mais concreta da experiência e, com base nesta experiência, comenta que a fantasia representa para o analisando um recurso contra o próprio sintoma.

Trata-se de uma função de consolação que Miller (2002) localiza já na maneira como a fantasia foi introduzida no discurso psicanalítico (os sonhos diurnos), a saber, em termos de uma produção imaginária disponível para o sujeito. Além de algo intimamente ligado com a satisfação masturbatória.

De fato, Freud referia-se à fantasia como um “sonho diurno”. Com isso, ele fazia alusão à dimensão consciente da fantasia e sabemos que este conceito não se resume a isso. Uma diferenciação, então, se faz importante neste início de nosso trabalho: compreender a distinção entre as fantasias subjacentes aos sintomas e a fantasia fundamental. No texto *A fórmula do fantasma?* <sup>5</sup>, entendemos que Marie-Hélène Brousse (1999) realiza esta distinção através de um percurso que vai dos fantasmas ao fantasma. Ao introduzir tanto o uso no plural como no singular, a autora demonstra que há uma distinção teórica. Ela comenta sobre aqueles fantasmas aos quais o sujeito se entrega em seus devaneios diurnos, uma clara menção aos sonhos diurnos descritos por Freud que, neste texto, a autora apresenta em oposição aos sonhos noturnos. Enquanto os sonhos noturnos são desprovidos dos processos de controle consciente e dotados de um conteúdo que pode muito

bem causar estranheza naquele que sonha, os diurnos “aparentam” obedecer aos controles de seu autor e são caracterizados como familiares e dotados de um conteúdo oposto aos seus valores pessoais.

Todavia, não podemos cair no erro de separar as fantasias conscientes e inconscientes, pois isso não estaria de acordo com Freud que, por sua vez, utilizava um mesmo termo para designar tanto as fantasias conscientes como as inconscientes. Para ele, a fantasia possuía, neste sentido, um caráter “mestiço”, já que esses dois aspectos permaneceriam intimamente relacionados. Como Coutinho Jorge (2010) bem nos lembra:

[...] os dois registros da atividade fantasística estão presentes nos processos do sonho: a fantasia consciente participa do remanejamento do conteúdo manifesto do sonho, que constitui a elaboração secundária, ao passo que a fantasia inconsciente se inscreve na origem mesma da formação do sonho (COUTINHO JORGE, 2010, p. 238).

Vemos, então, Brousse (1999) relacionar os fantasmas no plural e no singular, o que nos remete à maneira como o conceito da fantasia foi sendo delineado por Freud ao longo de um processo de teorização. Não é o nosso objetivo realizar uma recapitulação pela obra freudiana deste rico percurso, mas entendemos que nesse tópico é necessário observar tanto as fantasias no plural (a “selva da fantasia”), com sua dimensão imaginária e grande variedade de fantasias presentes na vida psíquica, bem como, a fantasia no singular e definida por Freud como “cicatriz do Édipo” (FREUD, 1919/1996, p. 208). Pois, como Brousse (1987/1999) argumenta sobre o texto *Uma criança é espancada* Freud (1919/1996), a partir deste texto, iniciou uma nova direção no estudo da fantasia:

Nesse texto, Freud reduz os fantasmas a uma frase, portanto a um fantasma; passando do plural ao singular, ele passa também da exuberância das formações imaginárias (com múltiplas variantes) à secura de uma fórmula impessoal: ‘Batem numa criança’ (BROUSSE, 1987/1999, p. 79).

Esse fantasma, no singular, diz respeito à fantasia fundamental de que tratamos nesta pesquisa e que de forma introdutória pode ser entendida como

aquilo que há em comum entre as outras fantasias, aquelas relacionadas aos sintomas, mas que não estão dadas de antemão. Pelo contrário, é fruto de uma construção realizada pelo analisando com a ajuda do analista, em um processo em que essas fantasias são, aos poucos, separadas como em uma decantação, até que se chega a uma fantasia fundamental. Ou seja, uma fantasia que não dá margem à interpretação e é marcada por uma profunda simplicidade, sendo comparada a uma fórmula ou, então, como Lacan descreve em seu *Seminário 14: A lógica da fantasia* (LACAN, 1966-1967, inédito), como um axioma.

Por conseguinte, no ensino de Freud, podemos observar uma passagem das fantasias, no sentido de imaginações e falsificações de fatos até uma noção de fantasia, no singular, mais complexa e descrita como uma cicatriz: “Aquela precisamente do complexo de Édipo” (LACAN, 1966-1967, p. 416, inédito). Comentaremos sobre esse avanço na teoria, mas, primeiramente, é mister destacar que a fantasia ou fantasias, no plural, foi pensada por Freud (1917 [1916-1917]/1996) em uma de suas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* como “reservas naturais”.

A explicação para isso se encontra na concepção de que a fantasia seria uma atividade mental na qual se é possível retirar certa satisfação incompatível, até proibida pela realidade, ou melhor, pelo chamado “teste de realidade” que nos priva de muitos prazeres em favor de um convívio social e de uma razão. Apesar da renúncia pulsional que nos é imposta, a fantasia atua como locais reservados nos quais “[...] tudo, inclusive o que é inútil e até mesmo nocivo, pode crescer e proliferar como lhe apraz. O reino mental da fantasia é exatamente uma reserva desse tipo, apartada do princípio de realidade” (FREUD, 1917 [1916-1917]/1996, p. 374). Se ali Freud usa o termo “reserva natural”, Lacan (1962/1998), por sua vez e no escrito *Kant com Sade*, utiliza o termo “floresta da fantasia” (LACAN, 1962/1998, p. 786) para ressaltar a grande variedade de elementos imaginários presentes nela. No entanto, entendemos que essa imagem de uma floresta também pode ser usada para retratar a grande quantidade e variedade de fantasias contidas ali.

Essa vertente imaginária das fantasias, aqui descrita como floresta, são efetivamente ficções inconscientes que Freud pôde, bem cedo, se defrontar de

forma inesperada no discurso de suas pacientes históricas. Uma realidade que não pode ser concebida como factual, apesar de dar estrutura à verdade. Sabemos que ele, inicialmente, caiu no engano de aceitar essas realidades psíquicas, as cenas de sedução, como algo digno dos fatos. Todavia, ele logo voltou atrás em sua teoria de sedução e, em lugar de acontecimentos concretos, pôde entendê-los como criações do sujeito, que nos protegem da realidade insatisfatória. Quanto a esse último ponto, é interessante marcar que a fantasia, portadora de uma realidade psíquica, atua mascarando a realidade que, de outra forma, seria insuportável, ao mesmo tempo em que produz uma satisfação, nos protegendo, inclusive, do que há de mais insuportável: a castração. Soler (2004), em seu artigo intitulado *Trauma e fantasia*, reflete sobre isso em termos do “uso”, ou seja, da serventia que o sujeito encontra na fantasia, dado que:

[...] a fantasia tem um uso que é, em todos os casos, quaisquer que sejam suas formas, um uso de satisfação, um uso que consiste em sustentar um desejo. É visível muito claramente nos estratos, nas camadas mais conscientes da fantasia e em particular na ‘fantasiação’ dos sonhos diurnos que o sujeito mantém de bom grado, à qual se presta pouca atenção, mas nos quais o sujeito se auto-satisfaz (SOLER, 2004, p. 53)

Já comentamos como a fantasia é capaz de converter o excesso pulsional, o gozo, em prazer. Algo que condiz com a ideia freudiana da fantasia como algo com o qual o sujeito obtém prazer, assim como a leitura lacaniana de que ela é uma máquina que domina o gozo, transformando-o. Entretanto, a fantasia não concerne exclusivamente ao prazer, ela traz em si, também, algo de uma função traumática que aprisiona o sujeito. Lacan (1957-1958/1999, p. 423) diz: “essas fantasias podem assumir, em alguns sujeitos, uma forma realmente invasiva, absorvente, cativante, capaz de tragar pedaços inteiros de sua vida psíquica, de sua vivência, de suas ocupações mentais”. Isto posto, Lacan deixa claro como, muitas vezes, os sujeitos se encontram consumidos, cativados, por suas próprias fantasias. Com relação a isso, Coutinho Jorge (2010) usa a expressão “prisão domiciliar” do sujeito. Para esse comentador, o sujeito em sua relação com o objeto causa de desejo, relação essa proporcionada justamente pela fantasia, encontra certa fixidez decorrente da

matriz psíquica que a fantasia impõe. Sobre a fantasia fundamental ele comenta: “nela ele [o sujeito] se encontra confortavelmente instalado, rodeado pelos objetos investidos por sua libido e pelos objetos que lhe são familiares, desfrutando de uma tranquilidade que beira a inércia – mas está preso!” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 79, grifo nosso).

Feita essa breve recapitulação sobre algumas principais características da fantasia, no próximo tópico, nossa intenção será ainda a de retomar algumas considerações de Freud sobre a fantasia, mas, especificamente, a fantasia que apresentava de forma presente entre seus pacientes, a da criança sendo espancada.

### **5.1.2. Uma criança é espancada**

O texto que iremos abordar agora é um dos mais importantes para o conceito lacaniano de fantasia fundamental. Essa é a razão pela qual uma digressão sobre ele se faz necessária. Então, vejamos. No texto *Uma criança é espancada*, Freud (1919/1996) destaca que as fantasias de seus pacientes resultavam de causas acidentais, pois nenhum deles relatou uma criação dura baseada no espancamento. Além disso, a satisfação auto-erótica que o sujeito tira dessas fantasias tem relação com algo em que o sujeito se encontra fixado, a saber: um traço primário de perversão. Não por acaso, o subtítulo do texto faz menção a isso. Mas como podemos explicar essa relação?

A sexualidade infantil é marcada por uma perversão polimorfa. Essa foi uma das descobertas de Freud mais controversas, já que ela desconstruía a ideia de um bebê livre de qualquer sexualidade. Mas essa perversão não persiste, uma vez que com o advento do Complexo de Édipo é interrompida, sem que um dos seus traços seja impedido de permanecer fixado ao sujeito no decorrer de seu desenvolvimento sexual, persistindo como resíduo do Complexo do Édipo. De acordo com isso, é como se estivéssemos afirmando que o neurótico possui fantasias perversas, o que em hipótese alguma não permite dizer que houve uma passagem da neurose para a perversão. De fato, não. Porém, como Miller (2002, p. 101-102) afirma: “É que geralmente [o

neurótico] tira o conteúdo da sua fantasia do discurso da perversão, coisa que foi dita por Freud, por Lacan, e que também observamos na experiência”. Esse traço perverso, na vida adulta, ao ser submetido ao recalque, pode sofrer uma sublimação ou, então, uma transformação em sintoma.

Outra característica importante da fantasia, observada por Freud em artigo de 1919, concerne à maneira como o neurótico lida com ela, como lhe fosse algo estranho e, ao mesmo tempo, familiar. Por mais que ela lhe seja concernente e até mesmo estruturante, a fantasia não se encontra em harmonia com a neurose, Freud (1919/1996), quanto a isso, foi bem enfático: “essas fantasias subsistem à parte do resto do conteúdo de uma neurose e não encontram lugar adequado na sua estrutura.” (FREUD, 1919/1996, p. 199). Isso reforça ainda mais que essa fantasia não é simplesmente rememorada, ela necessita sofrer uma construção em análise para advir. Mesmo se apresentando como estrangeira ao analisando, é ele quem a constrói.

Certamente, ao lado do analisando se encontra tanto a rememoração quanto a construção. No início deste capítulo, levantamos uma questão sobre isso, agora, podemos afirmar que a tarefa de construção da fantasia deve ser entendida como pertencente ao analisando: é ele quem atua sobre o próprio material, decantado até que se chegue aos pontos de fixação e repetição, em outras palavras, aquilo que no final constituirá a fantasia fundamental. O que não nos impede de reconhecer o importante papel do analista, aquele que não apenas marca as posições do sujeito na cena fantasmática como, também, autoriza, simbolicamente, a construção da fantasia. Não podemos negar que é dele que provém o ato de autorização (MILLER, 1996), assim, o analisando não se encontra solitário, embora a construção lhe pertença inteiramente. Ao seu lado, o analista lhe acompanha e atua no sentido de lhe autorizar ou não determinada direção na construção.

A fantasia se apresenta na análise como um relato nada agradável ao sujeito, que resiste em apresentá-lo. O que de fato é relativo a uma cena difusa que, supostamente, havia se passado na infância de forma traumática. Essa é uma das características da fantasia apontada por Freud, em seu texto de 1919, *Uma criança é espancada: uma contribuição ao estado de origem das perversões sexuais*. Com relação a essa cena difusa, Carreira (2009, p. 160)

afirma: “a fantasia não deve ser abordada apenas como um devaneio inconfessável, mas antes como uma reconstrução em análise que cerceia o desejo, passando por uma tentativa do sujeito de colocar na cadeia de significantes o que se apresenta como uma cena difusa”. É essa noção de reconstrução que nos interessa aqui, pois ela condiz com uma noção de fantasia “fechada”. Lacan (1966-1967) usa essa expressão no Seminário sobre a lógica da fantasia para se referir a algo que salta aos nossos olhos e se apresenta como uma significação fechada para os neuróticos. Trata-se de um tipo de fantasia a ser notada no exame aprofundado de Freud em *Uma criança é espancada* (FREUD, 1919/1996) e que deve ser construída em análise em um processo que envolve uma “passagem da cena ao significante, do difuso à estrutura, passagem sempre incompleta, nunca totalmente satisfatória” (FREUD, 1919/1996, p. 160).

Então, para entendermos essa “passagem”, o texto *Uma criança é espancada*<sup>16</sup> se revela imprescindível. Pois ele representa, como Lacan (1957-1958/1999) afirma em seu Seminário sobre as formações do inconsciente, um texto responsável por uma “reviravolta ou passo adiante no ensino de Freud” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 241), pois pode mostrar na formação do sintoma a instância essencial do significante. Uma interversão do significante em Freud sem a qual não seria possível a dimensão lógica, encontrada nesse artigo, que nos permite afirmar que mesmo com a vertente imaginária ainda perdurando na temática da fantasia, uma dimensão simbólica ganha espaço. Lacan (1957-1958/1999) corrobora com esse entendimento como observamos na seguinte passagem: “A fantasia é, essencialmente, um imaginário preso em certa função significante” (1957-1958/1999, p. 423). A função significante, com sua dimensão simbólica, pode bem ser identificada neste artigo freudiano, como veremos. Antes é importante observar que ele consiste basicamente na investigação clínica de Freud entorno de uma fantasia de espancamento das crianças, encontrada com grande frequência entre seus pacientes. Freud (1919/1996) se interessa profundamente por essa fantasia e sua formulação, o

---

<sup>16</sup> Lacan (1966-1967), em determinado momento, questiona a tradução “Bate-se numa criança” e afirma que o mais correto seria “Uma criança é batida” (LACAN, 1966-1967, p. 414), conforme escrito em alemão.

que o leva, inclusive, a lhe atribuir o sentido já comentado anteriormente, o de cicatriz do complexo de Édipo. Como vemos nas seguintes linhas:

[...] a fantasia de espancamento e outras fixações perversas análogas também seriam apenas resíduos do complexo de Édipo, cicatrizes, por assim dizer, deixadas pelo processo que terminou, tal como o notório 'sentimento de inferioridade' corresponde a uma cicatriz narcísica do mesmo tipo (FREUD, 1919/1996, p. 208).

O Édipo não deixa de ser a sutura promovida pelo simbólico na ferida imposta pelo corte da castração, mas isso não acontece sem que as marcas sejam deixadas para trás. Ao nomear a fantasia de cicatrizes, resíduos, Freud (1919/1996) nos deixa a impressão de que esse conceito pode ser tomado como um resto do Édipo, porém, isso não nos impede de pensá-la, também, como aquilo que é construído para nos proteger do objeto *a*.

Antes desse artigo de 1919, em suas *Conferências introdutórias* (FREUD, 1916/1996), Freud aborda o tema dos pais como o pano de fundo para toda fantasia, assim, é de se esperar que a constituição da fantasia de espancamento não ficaria fora disso. É justamente isso o que encontramos nos três tempos, condensados em três fases, descobertos por Freud (1916/1996) em seu exame exemplar das fantasias relatadas por pacientes que apresentavam grande dificuldade. Foram seis casos ao todo, dois homens e quatro mulheres. O que exigiu da parte dele um extraordinário trabalho de organização até que, finalmente, pôde identificar uma estrutura de fantasia que ele acreditava poder ser generalizada: a fantasia “uma criança é espancada”. Nela, já podemos identificar algo de estrutural pela maneira como se apresenta de forma impessoal e dessubjetivada.

Comentaremos mais sobre isso em seguida, antes, devemos observar que por causa da censura, os pacientes, inicialmente, não conseguiam dizer mais do que a frase: “Nada mais sei sobre isso: estão espancando uma criança” (FREUD, 1919/1996, p. 197). Algo que era dito em meio a uma mistura de prazer e vergonha. Lacan (1956-1957/1995), em sua primeira abordagem da fantasia, *Uma criança é espancada*, realizada no seminário sobre a relação de objeto, comenta exatamente sobre essa imprecisão do sujeito ao tentar exprimi-la em análise.

No decorrer da análise e investigação sobre essa suposta fantasia generalizada, Freud (1919/1996), então, enumerou os seus três tempos da seguinte forma; primeiro: “o meu pai está batendo na criança que eu odeio” (p. 201); segundo: “Estou sendo espancada pelo meu pai” (p. 201); e terceiro: “Provavelmente estou olhando” (p. 201), ou seja, crianças estão sendo espancadas e não sou nenhuma delas. Nota-se, então, não apenas a presença do pai, já que não é a relação com a mãe que recebe importância nessas fantasias, como também as transformações que acontecem ao longo dos três tempos, no que diz respeito ao autor e ao objeto. Sem contar com as mudanças de conteúdo e significado. Tendo em vista que, como veremos, em relação à cena apresentada, uma mudança acontece no lugar daquele que relata a fantasia. Se em um momento o sujeito é espancado, em outro, ele é quem assiste. Nas palavras de Freud: “a aplicação sistemática da análise demonstra que as fantasias de espancamento têm um desenvolvimento histórico que não é, de modo algum, simples, e no decorrer do qual são mais de uma vez modificadas em muitos aspectos” (FREUD, 1919/1996, p. 200). Passemos, então, à fantasia *Bate-se numa criança* e a maneira como ela se desenrola em três tempos.

Já no primeiro tempo, identificamos logo a complexidade da fantasia que aí se apresenta através do aspecto estrutural da retroação que Lacan (1956-1957/1995) põe em evidência no seu *Seminário 4*:

O importante é que constatamos aí, de saída, uma perspectiva histórica que é retroativa. O sujeito formula e organiza uma situação primitiva dramática a partir do ponto em que estamos na análise, de uma maneira que se inscreve na sua palavra atual e no seu poder de simbolização presente. É assim que encontramos, pelo progresso da análise, o que se apresenta como a coisa primitiva, a organização primordial mais profunda (LACAN, 1956-1957/1995, p. 117).

Além disso, logo identificamos nessa fantasia os três personagens que essa montagem gramatical comporta: “existe o agente da punição, existe aquele que se submete a ela e existe o sujeito” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 117). O autor do espancamento, inicialmente, não se apresenta claramente, mas, posteriormente, é o pai quem geralmente é associado a esse lugar. Porém, como Lacan (1957-1958) nos leva a concluir em seu quinto Seminário,

o mais correto é associar esse lugar com uma figura de autoridade, não necessariamente o pai. Pois pode ser o professor, um rei, entre outros. Lacan considera que: “Longe de assimilá-lo ao pai, convém situá-lo no para-além do pai, isto é, naquela categoria do Nome-do-pai que tomamos o cuidado de distinguir das incidências do pai real” (LACAN, 1957-1958, p. 244). De forma alguma, então, esse personagem que bate deve ser confundido com o pai da realidade, menos ainda devemos desconsiderar seus equivalentes. Já a vítima é outra criança, jamais é aquela que relata a fantasia, o que nos faz entender porque ela é tão passível de rememoração consciente. Pelo contrário, nessa cena, o que está posto é uma rivalidade, seja para com o irmão, ou a irmã, que lhe usurpou o lugar. Freud não a considera uma cena masoquista, em lugar disso, identifica uma satisfação sádica muito íntima daquilo que podemos tomar como a derivação dessa cena: o meu pai não ama essa criança, apenas a mim. O sujeito vê essa criança sofrer e cair de qualquer preferência parental que estivesse ocupando, ao mesmo tempo em que se sente privilegiado.

A criança submetida ao espancamento não deixa de ser “um instrumento de comunicação entre os dois sujeitos que é, afinal, uma comunicação de amor [entre o pai e o sujeito]” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 118, grifo nosso). Com certeza, a primeira forma da fantasia condiz com uma cena favorável a essa comunicação, sendo o que ela recebe “a saber, expressão de seu voto, de ser preferido e amado” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 118). Para a criança ameaçada pelo intruso, o pai bate em seu irmão ou irmã por receio que a mesma não acredite em sua posição preferencial de amada. Essa conclusão não é isenta de culpa.

A fase primeiríssima fantasia é articulada por Lacan de uma forma no mínimo inusitada, para não dizer enigmática, uma vez que, por volta de seu *quinto Seminário* (1957-1958/1999), ele considera essa fase e a destaca como anterior ao Édipo. Vejamos essa questão através de suas palavras: “Essa fantasia arcaica, portanto, nasce de saída numa relação triangular, que não se estabelece entre o sujeito, a mãe e o filho, mas entre o sujeito, o irmãozinho ou irmãzinha e o pai. Estamos antes do Édipo” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 246).

Lacan (1957-1958/1999) retoma a fantasia *Uma criança é espancada* em vários momentos de seu ensino, como acabamos de constatar, ela é

examinada por ele no *Seminário 4, A relação de objeto* (1956-1957/1995) e no *Seminário 5, As formações do inconsciente* (1957-1958/1999). Também encontramos uma leitura lacaniana dessa fantasia precisamente no *Seminário 6, O desejo de sua interpretação* (1958-59/2016) e no *Seminário 14, A lógica da fantasia* (1966-1967, inédito). Por meio deste último, abordaremos a dimensão axiomática da fantasia fundamental, mas, antes disso, ofereceremos uma especial atenção ao quinto Seminário em vista do destaque que Lacan promove à função do chicote entre os três tempos, distinguidos por Freud.

Por exemplo, no primeiro tempo, que acabamos de comentar, a relação do sujeito com seu rival, àquela que possui uma importante função no desenvolvimento da simbolização, exige uma solução fantasística na qual o sujeito é abolido no plano simbólico. É aí que entra a fantasia masoquista de espancamento como uma solução para esse complicador da vida do sujeito. O que acontece, então, é um ato simbólico que intervém para que o sujeito seja abolido por meio de alguma coisa de significante. Estamos falando de ato simbólico que, na fantasia, se apresenta como chicote, como chibata, mas principalmente como a solução significante que risca o sujeito rival, banindo-o e, assim, solucionando o problema: “o pequeno rival é uma criança espancada, ou seja, um nada absoluto, que a gente pode mandar às favas” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 251). Pelo menos no campo da realidade psíquica, pois se essa cena se concretizar diante de seus olhos: “ela não acha isso nem um pouco engraçado, [...] Essa cena inspira na criança alguma coisa da ordem de uma *Ablehnung* – corrijo a tradução –, de uma aversão, um desviar de olhos.” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 250).

No tempo seguinte, há a emergência do masoquismo e transformações significativas, pois a criança espancada coincide com o sujeito, enquanto que o espancador continua o mesmo, o pai. Se antes comentamos sobre três personagens, agora isso é reduzido para dois: o sujeito e o pai. Mas essa redução traz em si a marca da ambiguidade que poderia fazer qualquer um questionar o papel do sujeito agredido na ação de seu próprio agressor. Lacan (1956-1957/1995) aponta isso como a clássica ambiguidade sadomasoquista e afirma: “o sujeito se encontra numa posição recíproca com o outro, mas ao

mesmo tempo exclusiva. É ele ou o outro que é espancado. Aqui é ele.” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 119).

Esse é sem dúvida o tempo mais importante para Freud, o momento chave da fantasia e não deve ser confundido com algum fato real. Não se trata de alguma lembrança consciente a ser lembrada, em vez disso, é algo inconsciente a ser construído em análise e que expressa um sentimento de culpa em função do amor da criança pelo pai. Daí que se tira uma lógica masoquista, porque essa lógica seria responsável por certo alívio no sentimento de culpa decorrente do complexo de Édipo ou, mais especificamente, decorrente do amor incestuoso: “eu o amo”.

Sendo assim, temos, então, o Édipo localizado nesse segundo momento da fantasia. Aqui, a ideia freudiana da fantasia como cicatriz do Édipo ganha o seu sentido, porque fica claro o papel da fantasia como algo que resta após o complexo de Édipo, como um resíduo. Apesar de que, no próximo tempo, a questão passa a ser outra, pelo menos no entendimento de Lacan, de qualquer maneira: “esse segundo tempo está ligado ao Édipo como tal. Tem o sentido de uma relação privilegiada da menina com o pai – é ela que é espancada. Freud admite, assim, que essa fantasia reconstruída pode indicar o retorno do desejo edipiano na menina” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 247). Lacan esclarece esse entendimento freudiano através da regressão, ou seja, o sujeito retomaria por meio disso a figuração da etapa anterior para, por meio de uma fantasia, exprimir a relação libidinal com o pai. Por fim, o segundo momento corresponde a um tempo fugaz, que logo se precipita na etapa seguinte, e no qual o analisando se inclui na posição que antes pertencia ao outro. Isso é determinante para o tempo seguinte em que o sujeito se coloca como espectador.

O terceiro e terminal tempo é marcado por um retorno à indeterminação, ou seja, a possibilidade de ser lembrado e uma forte presença de excitação sexual que serve de meio para uma satisfação de ordem masturbatória. Além disso, Freud identifica ainda nesse tempo uma natureza sádica. Estamos, então, abordando, como Lacan põe em evidência uma forma derradeira de fantasia, um esquema geral no qual: “alguma coisa é mantida, fixada, memorizada, diríamos, permanece, para o sujeito, investida da propriedade de

constituir a imagem privilegiada na qual o que ele puder experimentar de satisfações genitais irá encontrar seu apoio.” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 247). Essa forma terminal é aquela que se encontra no título do artigo de Freud, *uma criança é espancada*, mas que é frequentemente traduzida nos textos da editora Zahar, a responsável pelas obras de Lacan, como: *bate-se numa criança*.

Sua indeterminação e papel de esquema geral se justificam porque, novamente, não temos certeza de quem é espancado, pois são várias crianças cujo sexo nem mesmo é determinado. A certeza que temos é que já não é mais o analisando, esse aparece apenas olhando, enquanto outras crianças são espancadas. Conforme Lacan (1956-1957/1995) observa, esse espectador não passa do sujeito reduzido ao objeto olhar. Em suas palavras:

Resta, com efeito, uma dessubjetivação radical de toda a estrutura, em cujo nível o sujeito ali está reduzido ao estado de espectador, ou simplesmente de olho, isto é, daquilo que sempre caracteriza no limite, no ponto da última redução, toda espécie de objeto. É preciso, para vê-lo, nem sempre um sujeito, mas ao menos um olho, que pode não passar de uma tela sobre o qual o sujeito é instituído. (LACAN, 1956-1957/1995, p. 120).

Isso lhe proporciona um prazer sádico, porém, como o autor da fantasia também se encontra identificado com a criança espancada, ela é o seu duplo que vem lhe substituir a partir do tempo anterior, conseqüentemente, o sujeito também encontra uma satisfação masoquista nesse terceiro tempo. De fato, na fantasia, encontramos uma relação prazerosa de submissão ao desejo do Outro, ou seja, ela é essencialmente masoquista. Notamos isso claramente na fantasia *Bate-se numa criança*, já que nela o sujeito é o próprio objeto espancado, chicoteado.

Assim, todos foram substituídos por equivalentes, inclusive o adulto que já não é o pai, agora, é uma figura de autoridade que, de qualquer maneira, ainda mantém uma referência ao pai e seu lugar. No entanto, para Lacan, essa forma dessubjetivada assumida pela fantasia no terceiro tempo, que serve de referência para o caminho privilegiado de satisfação, indica ainda um “além do Édipo”. Diferentemente do segundo tempo em que, como vimos, o Édipo pode ser localizado com facilidade, no terceiro, ele é superado pela fantasia.

Quanto ao primeiro tempo, Lacan (1957-1958/1999) já acentuava a existência do chicote como o caráter fundamental da fantasia masoquista, justamente por se tratar de um significante com que estamos lidando e que não devemos perder de vista, isto é, por se tratar de algo que “merece ter um lugar privilegiado na série de nossos hieróglifos, antes de tudo por uma simples razão, a de que o hieróglifo corresponde àquele que segura o chicote, designa desde sempre o diretor, o governador, o mestre/senhor” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 251). Note-se que esse significante, o chicote, é justamente o que persiste, o objeto que, na verdade, continua até o fim como signo, “a ponto de se tornar o pivô e, diria eu, quase o modelo da relação com o desejo do Outro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 252).

De fato, a generalidade da fantasia última, na qual o sujeito é multiplicado de forma indefinida, põe em evidência “a relação com o outro, os outros, os pequenos outros, o *a* minúsculo como libidinal” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 252). O que demonstra, assim, que todos estão submetidos ao jugo de alguém. Esse é o preço que se paga pela entrada no mundo do desejo. Sendo assim, a fantasia terminal tem como função “manifestar uma relação essencial do sujeito com o significante” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 252). Nessa relação fica claro como esse significante, o chicote, possui uma dupla dimensão, por um lado, ele é o índice da relação de submissão ao desejo do Outro, enquanto que, por outro lado, apresenta-se como aquilo que o sujeito utiliza para se relacionar com o Outro.

Feitas essas observações sobre os três tempos descobertos por Freud, em seu estudo da fantasia de 1919, podemos agora concordar com Soler (2004), quando ela comenta que a fantasia *Bate-se numa criança* seria, na verdade, a ilustração de um *Script* de gozo. Após esse percurso, não é possível negar que essa fantasia se impõe ao sujeito, mesmo não se encaixando naquilo que poderíamos chamar de devaneio agradável e harmonioso, ela funciona como uma condição de gozo sexual que o sujeito usa “para sustentar o gozo, seja na masturbação seja na própria relação sexual” (SOLER, 2004, p. 53).

Nesse *Script* de gozo, podemos então nos focar na terceira fase da fantasia com sua forma estabilizada: provavelmente estou olhando – aquela

que se encontra “além do Édipo” e na qual encontramos um esquema geral da situação dessubjetivada. Na dessubjetivação que a frase “Bate-se numa criança” comporta, e que fica explicitada na neutralidade do sujeito reduzido ao olhar, não há um sujeito da ação e nem quem sofre a ação, posto que comporta ainda uma “redução simbólica” imprescindível para a compreensão da fantasia fundamental e seu processo de construção. Isto porque essa redução:

[...] eliminou progressivamente toda a estrutura subjetiva da situação para deixar subsistir apenas um resíduo inteiramente dessubjetivado e, afinal de contas, enigmático, porque conserva toda a carga [...] daquilo que é, no nível do Outro, a estrutura articulada em que o sujeito está engajado (LACAN, 1956-1957/1995, p. 120).

O que isso quer dizer? Lacan (1956-1957/1995) entende que o tempo terminal da fantasia “Bate-se numa criança”, apesar de seus tempos anteriores serem repletos de personagens e significações, foi reduzido ao máximo, a uma única frase, uma fórmula dessubjetivada em que se revela a posição estrutural do sujeito frente ao Outro. Lacan ilustra essa redução através de uma sequência cinematográfica que subitamente é pausada, restando apenas uma cena em que seus personagens já não se movem. Vemos uma instantaneidade que Lacan comenta como sendo “característica da redução da cena plena, significante, articulada de sujeito a sujeito, que se imobiliza na fantasia, a qual fica carregada de todos os valores eróticos incluídos naquilo que ela exprimiu e de que ela é a testemunha e o suporte” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 121). A fantasia terminal demonstra, assim, uma redução de todas as significações até uma única fórmula, uma cena congelada, em que não há margem para novas significações, um resíduo que conserva a marca da linguagem.

Sendo assim, a investigação de Freud da fantasia que se repetia no discurso de seus analisandos, apesar das diversas modificações durante o seu desenvolvimento, levou a uma fórmula reduzida da fantasia: o bate-se numa criança. E aqui cabe uma pergunta: seria essa fórmula reduzida um exemplo de fantasia fundamental?

Não existe unanimidade com relação a essa questão. Certamente, há aqueles que entendem que a expressão dessubjetivada dessa frase que se

encontra no terceiro tempo já pode ser entendida dessa maneira, como uma fantasia fundamental. Porém, há aqueles que não admitem essa leitura por interpretarem que a fantasia trabalhada por Freud, em 1919, corresponde ao conceito de fantasia originária (*urphantasien*) universal. Trata-se daquilo que tenta preencher as lacunas da realidade individual através da criação de uma realidade psíquica, que visa dar conta de uma realidade que precedeu ao sujeito, ou seja, ela diz respeito à origem da história individual do sujeito e a um patrimônio universal de fantasias compartilhadas.

Essas protofantasias, como também são conhecidas as fantasias originárias, representariam realidades dos primórdios da família humana, sendo assim, são facilmente relacionadas com a problemática das origens. É importante lembrar que Lacan criticou duramente a concepção kleiniana a respeito das fantasias originárias, uma vez que, a cena primária, como efeito do significante, não poderia, de forma alguma, ser considerada como anterior ao próprio significante, isso seria inconcebível.

Voltando à questão da fantasia “uma criança é espancada”, Pommier (1990) é um exemplo de comentador que não admite que a mesma deva ser considerada uma fantasia fundamental, mas, sim, uma fantasia originária (*urphantasien*). De fato, Freud não trabalhou com o conceito de fantasia fundamental que, por sua vez, é um termo lacaniano. Em nossa tese, decidimos não adotar uma posição com relação a essa questão, em lugar disso, entendemos que o artigo *Bate-se numa criança* (FREUD, 1919/1996) serviu de apoio para Lacan propor o seu conceito de fantasia fundamental como uma ficção criada pelo sujeito, na qual se encontra a sua verdade.

Se o terceiro tempo da fantasia trabalhada por Freud é uma cena congelada – Provavelmente estou olhando –, cuja significação é fechada e que foi reduzida ao máximo, até o ponto em que só restou uma fórmula dessubjetivada, eis aí o exemplo paradigmático de um trabalho de redução que serve de “modelo” (LACAN, 1966-1967, p. 444, inédito) para o conceito de fantasia fundamental que, como reveremos, resulta de uma construção axiomática. Tratar-se-á, desta forma, de um enunciado reduzido e destacado de seu contexto, cuja significação é absoluta. Lacan (1960/1998), em seu escrito sobre a *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, já havia abordado

essa significação absoluta em relação ao algoritmo da fantasia ( $\$a$ ). Pois esse último seria capaz de romper “o elemento fonemático constituído pela unidade significante, até seu átomo literal” (LACAN, 1960/1998, p. 830), representado, assim, os índices de uma significação absoluta e adequada à condição da fantasia.

Essa é a ideia que pode ser apreendida do conceito de fantasia fundamental e um momento mais avançado do ensino lacaniano, precisamente no Seminário 14 (1966-1967, inédito), *A lógica da fantasia*. Mas, antes disso, devemos ter em vista, juntamente com Prates Pacheco (2012), que a fantasia fundamental é construída na clínica psicanalítica “a partir da rememoração, da reestruturação e da ressubjetivação, possibilitadas pelas ‘voltas’ provocadas pelo automatismo de repetição ou, em termos lacanianos, o deslocamento significante” (PRATES PACHECO, 2012, p. 239). Trata-se de um duplo movimento de construção e desconstrução, tal como vimos no modelo da fantasia “Bate-se em uma criança”, em que, na desconstrução ali realizada, o sujeito pode ser revelado na posição de objeto do Outro. Porém, como a autora ressalta, isso acontece tanto por causa do contexto da transferência como, também, em função das “leis da linguagem que regulam a relação do sujeito com o objeto” (PRATES PACHECO, 2012, p. 239).

Aí está claramente a dimensão simbólica da fantasia, afinal, não importa qual história é contada, seja como for, sempre haverá uma obediência a certas regras de construção, “certas leis de construção que são as leis da língua” (MILLER, 2002, p. 112). Já vimos como as variações gramaticais estavam presentes nos tempos da fantasia “Bate-se numa criança”. Note-se que mesmo em se tratando da dimensão imaginária da fantasia, essas leis se fazem presentes. Todavia, a dimensão fundamental da fantasia é a real, razão pela qual Lacan teve a necessidade de enfatizar não a sua gramática, mas a sua lógica, assim como, de lhe formular como uma escrita, como uma frase que se apresenta na forma de axioma. Lacan afirma na última aula de seu Seminário, *A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito):

Na interpretação o fantasma não tem nenhum outro papel, deve ser tomado tão literalmente quanto possível, o que se tem a fazer, é encontrar em cada estrutura, a definir as leis de transformação que

assegurarão este fantasma, na dedução dos enunciados do discurso inconsciente, o “lugar de um axioma”. (LACAN, 1966-1967, p. 446)

Com efeito, a fantasia fundamental diz respeito ao real na experiência analítica e, como tal, não pode ser nomeado e nem modificado. Um resíduo do desenvolvimento de uma análise que o sujeito não consegue modificar, o máximo que pode fazer é, em seu término de análise, mudar a sua relação com o real da fantasia, atravessando-a. Nossa tese se foca, justamente, no ponto de tensão em que essa dimensão real da fantasia fundamental se encontra com a *Durcharbeitung*, que se desenrola no percurso de uma análise. Posteriormente, falaremos sobre isso.

No discurso do analisando, uma fórmula se apresenta completamente separada de todo o resto, algo que se apresenta isolado e, contraditoriamente, ao mesmo tempo, determinante de todo o seu comportamento. Quanto a esse último ponto, Harari (1997) foi enfático ao comentar sobre o fantasma que Lacan demonstra como: “enunciados ou frases taxativas, não suscetíveis de questionamento algum enquanto ‘verdades’ primordiais, e das quais se devem derivar consequências, de modo coerente e consistente” (HARARI, 1997, p. 229). Ele afirma ainda que esses axiomas fantasmáticos são capazes de estruturar a vida de um sujeito, afinal, nessa fantasia, o sujeito não deixa de ser o seu objeto. Estamos, então, constatando como Lacan compara a fantasia com um axioma, uma fórmula que não pode ser deduzida, senão construída em análise. Ela prescinde de toda a demonstração e explicação como uma sentença do sujeito, cuja aproximação não é possível, a não ser de viés. Essa é uma questão importante para o entendimento das atuações do neurótico, porque ele se encontra tão envolvido, ocupado para dizer melhor, com o sustentar do desejo do Outro, mantendo-o em suspenso, que só consegue se aproximar da fantasia desta maneira: de viés. A explicação para isso se encontra em Freud, quando ele, em seu artigo *Bate-se numa criança* (1919/1996), pôde reconhecer que as fantasias se encontravam em um lugar à parte do restante da estrutura das neuroses. Assim, se a fantasia se encontra apartada do material significativo recalcado, então a aproximação possível para o sujeito só pode ser dessa forma enviesada.

Qual seria, então, esse lugar à parte da estrutura? Acabamos de ver em Lacan que é o lugar do real. O que nos pareceu curioso, pois indica na fantasia uma relação de seu aspecto simbólico com um lugar real. De fato, seu caráter é real, a fantasia fundamental permanece imutável e apartada de todo o resto, tal como Freud pode intuir em texto sobre a fantasia de uma criança é espancada. Para Miller (2002), essa é uma questão que só ganha sentido quando se admite a existência de um real do simbólico. Na verdade, para ele, é aí que mora o sentido da expressão lacaniana “a fantasia é um axioma”, uma frase axiomática: “pois um axioma é o que não se muda em um sistema lógico. Funda o sistema, mas está apartado dele” (MILLER, 2002, p. 125).

Posto isso, afirmar que a fantasia fundamental é um axioma implica também dizer que ela é uma “frase, segundo o modelo de uma criança é espancada” (LACAN, 1969/2003, p. 326). Mas, o que significa considerá-la dessa maneira, uma frase com valor axiomático?

Já vimos que a fantasia ocupa o lugar do real para o sujeito, esse real é o gozo, o para-além do princípio do prazer. A fantasia como frase sustenta o sujeito barrado engendrado pela fantasia (LACAN, 1966-1967, inédito). Agora, falamos de uma frase axiomática que se apresenta como um ponto fixo na significação. Comentamos, então, de sua função de axioma que faz resistência à interpretação significativa. Se o trabalho de interpretação do sintoma leva a uma modificação do mesmo, na fantasia, esse mesmo trabalho encontra barreira. Pois, como Lacan (1966-1967, inédito) comentou, sua função “distingue-se das leis de dedução variáveis, que especificam em cada estrutura dos sintomas, por figurar neles de um modo constante” (LACAN, 1966-1967, inédito, p. 237). Afinal, a fantasia se acha apartada de todo o resto, de todo sistema lógico, aos quais estão submetidos todos os demais significantes. Sendo assim, tomar a fantasia como uma frase axiomática implica que ela opere como tal, um ponto fixo da significação que impõe barreira à interpretação ao mesmo tempo em que sustenta o sujeito engendrado pela fantasia.

“Ponto fixo”, “constância” e “resistência” são termos que corroboram com a concepção, aqui defendida, da fantasia fundamental como um limite. Estamos cada vez mais nos aproximando disso. Comentamos sobre monotonia

da fantasia, sua constância que atravessa o discurso do sujeito e provoca incômodo, agora a admitimos como ponto fixo da significação que a sua frase comporta. Tendo ainda em vista essa frase fantasística, recorreremos agora à Contardo Calligaris (1986) em seu texto *Hipótese sobre o fantasma*. Esse autor leva o seu leitor a concluir que o resumo da psicanálise é justamente a clínica da fantasia, tal como a seguinte passagem sugere:

Quer o analista vise a confrontar o analisante com o nada do seu ser, que busque esgotar indefinidamente a cadeia significante que o determina, seja qual for a ideia que ele faça da condução da cura, se a análise é freudiana e seu espaço o da linguagem, ele irá operar sempre sobre o fantasma. Com efeito, a estrutura linguageira sobre a qual a psicanálise opera se organiza a partir da colagem da cadeia significante e do objeto; colagem que o fantasma propõe (CALLIGARIS, 1986, p. 54)

Nossa leitura se aproxima da dele, afinal, quando admitimos em nossa tese o fantasma fundamental como um limite, reconhecemos ao mesmo tempo a existência de um para além, no qual o analista não poderá operar mais sobre a fantasia. Afinal, do outro lado do limite, da fantasia fundamental, só resta como possibilidade um ato analítico que levaria a um verdadeiro término de análise: o atravessamento da fantasia. Assim, mesmo que admitamos que enquanto o analista tiver a oportunidade de operar em uma análise lacaniana, outra forma de nomear a análise freudiana, o seu trabalho será sempre sobre a fantasia. Mas quando estiver fora de suas mãos, do outro lado da janela da fantasia, aí só restará o mais-além da fratura da fantasia que corresponde ao fora do sentido.

Seja como for, Calligaris (1986) nos permite continuar dentro da temática da frase axiomática da fantasia, já que sugere algo que nos ajuda entendê-la. Ele propõe que a mesma teria o valor de S1, enquanto que os demais significantes são escritos como S2 no campo do saber, representado, assim, a cadeia significante. Tal como a seguinte passagem de seu texto sugere: “A frase do fantasma, portanto (na posição de S1), enquanto dependente da cadeia (S2) que lhe dá existência (por retroação), decide de que corpo o Outro será dotado.” (CALLIGARIS, 1986, p. 54). Desta forma, vemos novamente a

frase fantasística sendo representada apartada de todo o resto, da cadeia significante, ao mesmo tempo em que Ihe é subordinada.

A fantasia como frase axiomática será a base para a próxima parte do capítulo, em que, por meio do quadrângulo de Klein, poderemos, juntamente com Lacan, refletir sobre a fantasia fundamental como uma construção realizada em análise.

### **5.2.1. O quadrângulo de Lacan: a negação do cogito cartesiano e a alienação**

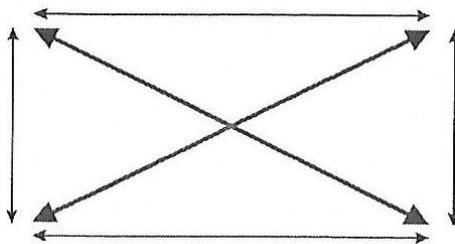
No início do seminário inédito, *A lógica do fantasma* (LACAN, 1966-1967), e a partir das leis de Morgan, Lacan promoveu uma divisão e negação do *cogito cartesiano* servindo-se do *wo es war, soll ich werden* freudiano. O *cogito*, como já comentamos em um capítulo anterior, é relacionado com a *dúvida metódica* de Descartes, um método que nos leva a questionar nada menos do que toda a existência, na qual se deduz o ser pelo ato de pensar (penso, logo sou). De acordo com Brodsky (2004), o método cartesiano encontra o seu valor na psicanálise em função da divisão subjetiva não responder nada sobre o “que sou”, apenas diz “sou entre dois” significantes. De fato, o *cogito* evidencia a presença do sujeito.

Além disso, Lacan revisitou o seu esquema de 1964 sobre a alienação, que posteriormente foi articulado com a repetição e o ato sexual. Se, por um lado, como vimos em um capítulo anterior, que a operação de alienação foi abordada por ele, em 1964, em termos do aforismo “a bolsa ou a vida”, ou seja, o *vel* em que uma *escolha forçada* entre o ser e o sentido é posta para todos; por outro lado, no seminário *A lógica do fantasma* Lacan (1966-1967) reflete sobre a *escolha preferencial*. Pois, o sujeito antes da análise escolhe pelo não pensar, mantendo o ser. Neste sentido, ele propõe, como veremos, um novo *vel*: “ou não penso ou não sou”.

A subversão do *cogito* e esse novo sentido de alienação foram determinantes para a construção de seu “quadrângulo” e a abertura de uma junção entre o isso e o inconsciente freudiano, conforme ele mesmo comenta

em seu escrito *A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-67* (LACAN, 1969/2003).

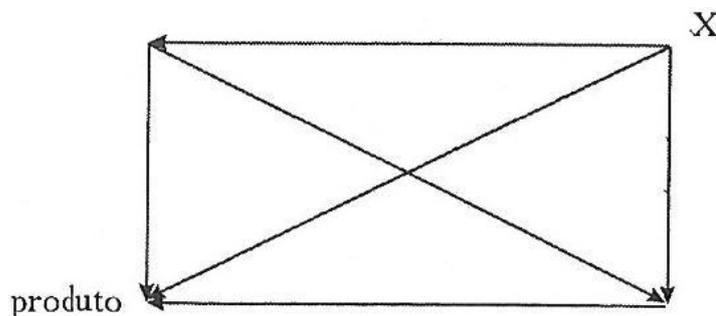
Esse “quadrângulo”, na verdade, foi desenvolvido por Lacan, com base no texto do matemático Marc Barbut, *Sobre o sentido da palavra estrutura em matemática*. Segundo Graciela Brodsky (2004): “Lacan se inspira nele [neste texto] para montar não só a estrutura do retângulo desses seminários, mas também as sequências de letras do seminário sobre a carta roubada” (BRODSKY, 2004, p. 52, grifo nosso). Trata-se, então, de um esquema que foi repetido no seminário seguinte, *O ato psicanalítico* (1967-1968, inédito). Em ambos os seminários, Lacan baseia-se no modelo do retângulo, formalizado por Félix Klein e correspondente ao conceito de grupo em matemática, para, então, localizar nele a experiência psicanalítica. Na imagem a seguir, podemos observar que cada lado deste retângulo representa um vetor orientado:



**Fonte:** Demonstração de Felix Klein (BRODSKY, 2004, p. 52)

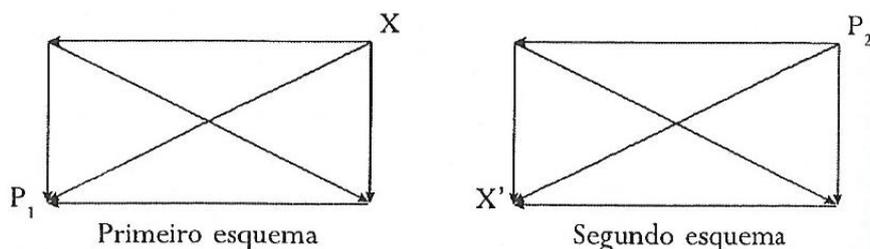
Não podemos deixar de observar que neste modelo do quadrângulo, tal como proposto por Klein, os seus elementos são transformações e é possível voltar ao ponto de partida aplicando as operações de oposição de inversão. Ou seja, ele é involutivo conforme é demonstrado pela flecha  $\leftrightarrow$ . Como já afirmamos, Lacan se baseia neste esquema, mas não segue exatamente a elaboração matemática de Marc Barbut, na medida em que ele o subverte. Assim, propõe um esquema não involutivo, no qual não se pode voltar ao ponto de partida. A explicação para isso se encontra em sua intenção de formalizar, através de uma representação, o percurso de uma análise, a constituição do sujeito e a própria lógica da fantasia, dentre os quais não se pode voltar atrás. Em suma, o esquema forjado por Lacan com o grupo de Klein para formalizar a

experiência analítica possui, basicamente, um ponto de partida, um percurso preferencial e um produto. Conforme a imagem abaixo:



Fonte: (BRODSKY, 2004, p. 56)

Lacan, em seu texto *A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-67* (LACAN, 1969/2003), esclarece que esse esquema não corresponde apenas a um único grafo, pois haveria um segundo semelhante ao primeiro, mas com uma diferença fundamental: os pontos de partida e de chegada não seriam os mesmos. Se no primeiro, o ponto de partida é X e o de chegada é o seu produto P1, então, no segundo, o ponto de partida é X' e o de chegada é P2. Percebe-se uma inversão, o ponto de partida de um é o ponto de chegada de outro. Não podemos esquecer que o quadrângulo é, em suma, a formalização de um percurso de análise, desde a entrada do sujeito em análise até a sua saída. Então, assim como é impossível conceber que o sujeito retorne ao que era após o ato analítico, da mesma forma, não se pode conceber que no quadrângulo seja possível um retorno ao ponto de origem.



Fonte: (BRODSKY, 2004, p. 56)

Prosseguiremos apresentando, paulatinamente, as subversões de Lacan no quadrângulo de Klein. Se as flechas já não seguem uma dupla direção, elas

já não são reversíveis. Então, duas são acrescentadas com uma única direção cada e tendo como ponto de partida o ângulo direito superior. Lacan nomeia esses vetores como o oposto da operação de alienação e o inverso da operação verdade. Mas, então, qual seria o ponto fim de partida? Trata-se, na verdade, do ponto de partida de uma análise. O início do circuito corresponde ao sujeito antes da análise, antes de passar pelo dispositivo analítico.

Neste ponto de partida, Lacan localiza o *cogito cartesiano*. Porém, como já afirmamos, ele inicia a discussão sobre a lógica da fantasia a partir da divisão e negação do *cogito*. Isto quer dizer que o *cogito* localizado ali já sofreu, nas mãos de Lacan, uma modificação significativa. Sabemos que este método propõe uma certeza do ser pelo ato de pensar e que isso em nada condiz com o estatuto do sujeito. Esse último, pelo contrário, é a negação do *cogito* (BRODSKY, 2004). Ou seja, ele retoma o *vel* abordado no *Seminário 11*, mas sem que ele seja referido ao “ser” e ao “sentido”. Em lugar disso, articula os dois elementos lógicos do *cogito* de Descartes a um processo de negação.

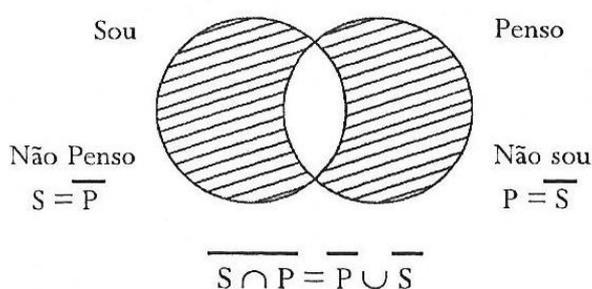
Neste trabalho de negação, Lacan (1966-1967) utiliza as leis de Morgan sobre a teoria dos conjuntos com o intuito de chegar à disjunção entre o pensar e o ser. Lacan, em seu *Seminário 14*, apresenta-nos isso a partir dos conjuntos A e B:

Bem, o enunciado de Morgan se exprime assim: que, no conjunto formado por esses dois campos aqui cobertos pelas duas proposições em causa, a negação e a intersecção – isto é, o que resulta de que A e B estejam juntos – é representado pela reunião da negação de A (escrevemos aqui A: o que é sua negação e esta parte de B e a negação de B quer dizer esta parte de A) (LACAN, 1966-1967, p. 118).

Em outros termos, a negação da intersecção de A e B é equivalente à reunião da negação de A e da negação de B, o que pode ser representado simbolicamente por:  $\text{FALTA } A \cap B = \text{UNIÃO } \bar{A} \cup \bar{B}$ . Para tanto, antes, Lacan recorre aos círculos de Euler e escreve o *cogito* nos termos da intersecção de dois conjuntos:  $S \cap P$ , a intersecção entre o conjunto “sou” e o conjunto “penso” que deve ser lida como “sou, logo penso”. Lacan já havia trabalhado isso no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008). Para a psicanálise, não se pode coincidir pensamento e ser, isso é inadmissível e

deve ser negado, afinal o estatuto do sujeito para esse campo é “não sou e não penso”. Conforme a seguinte afirmação de Lacan, de 11 de janeiro de 1967: “Os campos do ‘não penso’, correlativo ao isso, e o do ‘não sou’, correlativo ao inconsciente, não saberiam de modo algum recobrir-se [...], pois eles se opõem como constituindo relações diferentes do *Je* no pensamento e na existência” (LACAN, 1966-1967, inédito). Se o *cogito* se encontra na intersecção entre dois conjuntos, então, conforme a lei de Morgan, a negação da intersecção dos conjuntos equivale à reunião da negação de “sou” e da negação do “penso”.

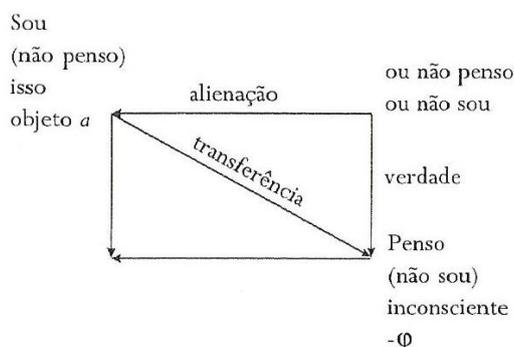
A considerar que a lei de Morgan permite que a operação lógica *OU* seja convertida em *E*, então, os termos da intersecção do *cogito*, suas partes “penso” e “sou”, são negadas e incluídas em círculos mutuamente excludentes. Conforme podemos ver na imagem abaixo, o que antes era a soma de “penso” e “sou”, de acordo com a lógica do *E*, agora representa a lógica do *OU*, ou seja, *OU* penso, *OU* sou. Afinal, com base nas leis de Morgan, podemos afirmar que a negação desta intersecção inadmissível do *cogito* é igual à união dos complementos, a união de “não penso” com “não sou”.



**Fonte:** (BRODSKY, 2004, p. 81)

O grafo de Lacan terá como ponto de partida essa negação do *cogito* cartesiano, no qual com a intersecção vazia, os complementos “não penso” com “não sou” são unidos, o que também representa o ponto de partida de uma análise. Quanto a isso, Lacan acrescenta algo que vem complexificar a questão. Ele fala da necessidade de que uma escolha seja feita: *ou não penso, ou não sou*. Segundo Brodsky (2004), essa ideia da escolha já estava posta nos primeiros trabalhos de Lacan: “Por exemplo, há um pequeno parágrafo em ‘Formulações sobre a causalidade psíquica’ (1950) em que fala do insondável consentimento à liberdade, e em ‘De uma questão preliminar a todo tratamento

possível da psicose' (1959), ao introduzir a escolha no sentido de aceitar ou repudiar a impostura paterna" (BRODSKY, 2004, p. 66). Podemos acrescentar, ainda, outro texto mais avançado no ensino de Lacan, *A ciência e a verdade* (1966/1998), no qual ele afirma: "Por nossa posição de sujeito somos sempre responsáveis" (LACAN, 1966/1998, p. 873). De qualquer maneira, já comentamos anteriormente que, para Lacan, o sujeito antes da análise se encontra às voltas com a alienação em termos de uma escolha preferencial. Se examinarmos a imagem a seguir, constataremos que, no quadrângulo de Lacan, a alienação se apresenta como um vetor que parte do "eu não penso nem sou" em direção ao "não penso":



Fonte: (BRODSKY, 2004, p. 95)

Essa é a escolha preferencial. A escolha pelo "não pensar" que permite afirmar um ser, um falso ser de um sujeito: "sou onde não penso". Um falso ser do eu (*je*) que não deve de forma alguma ser confundido com aquilo que se espera no final de uma análise, em lugar disso, deve ser pensado como aquilo que diz um "eu sou", que funda em um desconhecimento radical. Nessa ordem, na análise, o analisado é levado a se privar, na medida do possível, desse falso ser. Não obstante, como veremos mais à frente, ele é incompatível com o advento do pensamento inconsciente.

No seminário sobre *A lógica da fantasia*, mais especificamente na lição de 01/03/1967, Lacan afirma que a entrada do pensamento do *Je* no real, o que no quadrângulo corresponde ao estatuto do "não penso", é marcada pela "rejeição da castração" (LACAN, 1966-1967, p. 239, inédito). Lacan esclarece ainda que esse falso ser, representado pelo *Je*, é sustentado pela sintaxe, o

que, em outras palavras, quer dizer que a ilusão de ser somente é possível graças à repetição significativa que faz marca e aliena o sujeito.

Esse *Je* e o “não penso” se encontram no lado esquerdo superior, ou seja, no nível do *Isso*, como *não-eu*, como Lacan afirma na lição de 11 de janeiro de 1967: “É no lugar do ‘eu não sou’ que o isso virá, é claro, positivando-o em um “eu sou isso”, que é puro imperativo, um imperativo que é propriamente o que Freud formulou em *Wo es war, soll Ich werden*” (LACAN, 1966-1967, p. 134). Neste pólo do *Isso*, também conhecido como o lugar da pulsão, só podemos falar de um sujeito a advir, e não daquele *Eu* associado ao “ego”. Pois, conforme a leitura lacaniana, o aforismo de Freud *Wo es war, soll Ich werden*, traduzido comumente como “lá onde estava o isso, o eu deve advir”, o *Ich* não se trata do *Ich* da segunda tópica freudiana, e deve ser entendido como o sujeito do inconsciente; não permitindo, assim, uma tradução que não seja a seguinte: “lá onde estava o isso, o sujeito deve advir”.

Somos conduzidos a uma conclusão, a operação da alienação, representada pelo vetor superior, é responsável pela constituição do *Isso* (POMMIER, 1990), distinto do inconsciente, além de determinante para o “eu não penso” como resto do *Isso*.

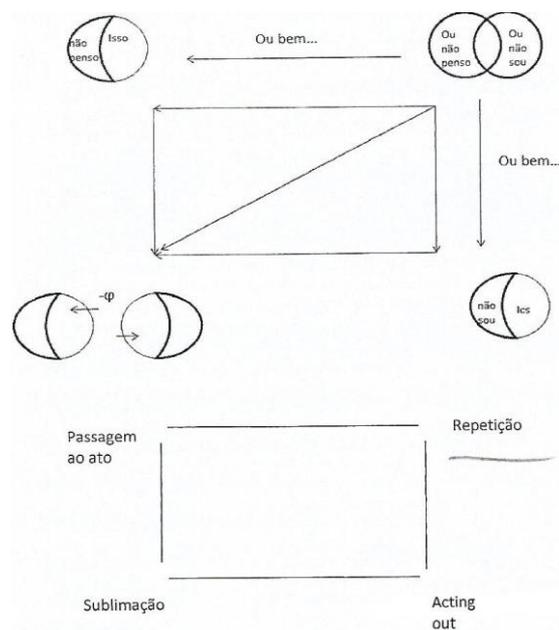
Se o vetor da alienação é a escolha preferencial do sujeito, então qual é o vetor que se tende a recusar? Segundo Lacan (1966-1967, inédito), é o da operação da verdade que se encontra representado pelo vetor que parte em direção ao “penso e não sou”. Esse pensamento que o sujeito naturalmente evita não é correspondente à atividade do pensamento, mas, sim, ao inconsciente como pensamento. Já afirmamos isso anteriormente, para Freud, a substância do inconsciente é o pensamento que se encontra isolado de todo o sujeito. Diferentemente de como era para Descartes, para Freud, não havia convergência entre ser e pensamento. Deste modo, quando Lacan se refere à operação “penso e não sou”, ele se refere ao “penso” resultante da associação livre e que dá margem aos pensamentos inconscientes, sem que, com isso, um ser seja afirmado. Pois, ele traz consigo um “não sou”, pois nela, todo falso ser desmorona. Então, se antes comentamos do “eu não penso” como resto do *Isso*, agora podemos afirmar que o “eu não sou” é o resto do inconsciente, uma forma de pensar sem sujeito.

O que podemos ver é que a escolha posta em *A lógica do fantasma* (LACAN, 1966-1967, inédito) se divide entre aceitar ou rechaçar o inconsciente. Significa, também, que as afirmações “*não penso*” e “*não sou*” mantêm uma profunda relação com a alienação do sujeito, uma vez que o primeiro é marcado por um desconhecimento da enunciação, enquanto que, o segundo, o autor da enunciação é desconhecido (KOREN, 2008). Lacan deixa esse último ponto claro na aula de 11 de janeiro de 1967 do seminário *A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito), quando comenta que: “o dito espirituoso é o mais revelador e o mais característico dos efeitos do que eu chamei: ‘as formações do inconsciente’. O rir do que se trata, se produz no nível do “eu não sou” (LACAN, 1966-1967, p. 131). Significa, em outros termos, que, no dito espirituoso, a enunciação se encontra naquilo que é risível, porém, naquela que o enuncia permanece uma dúvida: quem de fato é o seu autor?

Antes de continuarmos, é importante observar no quadrângulo, tal como Lacan o desenvolveu e apresentou no *Seminário 14*, que não encontramos ainda as linhas referentes à sublimação e à transferência. Todavia, na resenha deste seminário, ele deixa claro como a linha diagonal da transferência se encontra entre as duas extremidades dos vetores da alienação e da verdade (LACAN, 1969/2003), tal como demonstrado na imagem acima. Sabemos que o quadrângulo, tal como Lacan o elaborou, não admite um percurso involutivo, ou seja, não é possível retornar ao ponto de origem pelo mesmo caminho e de forma inversa, sendo assim, o vetor da transferência representa uma forma de o sujeito de chegar, partindo do *eu não penso*, ao *eu não sou*, o que lhe daria a oportunidade de apelar ao inconsciente e lhe interrogar. De qualquer maneira, essas linhas só são encontradas no seminário seguinte, *O ato psicanalítico* (1967-1968), o que nos remete ao fato de que no seminário dedicado à lógica da fantasia, encontramos apenas duas versões do quadrângulo, a saber: dois grafos separados um do outro, que não apenas podem, como devem ser sobrepostos. Esse último detalhe foi ressaltado por Lacan na última aula do *Seminário 14*, de 21 de junho de 1967, quando comentou sobre “dois quadrângulos superpostos”, assim como no resumo do seminário de 1966-1967, no qual Lacan comenta sobre um novo grafo que duplicaria o precedente: “para completar o grupo de Klein – na medida em que seus quatro

ápices se igualem por reunir diversos concursos operacionais. E ainda grafos, por serem dois, inscrevem a distância do sujeito suposto saber a sua inserção no real” (LACAN, 1969/2003, p. 326).

Nessa citação, fica claro a intenção de Lacan de trabalhar com dois semi-grupos passíveis de superposição, o que resulta na possibilidade de formar um grupo de Klein completo. A seguir apresentamos os dois quadrângulos do *Seminário 14*:



Fonte: (METZGER, 2014, p. 124)

No primeiro, como já afirmamos, há uma sobreposição de dois grafos unidirecionais, no qual o ponto de chegada de um é ponto de partida de outro, graças ao aspecto não involutivo do quadrângulo de Lacan. Desse ponto de vista, ainda há o que ser explorado em cada um desses grafos, ou seja, conceitos que não comentamos ainda e que se encontram articulados com a fantasia, a saber: a repetição, o *Acting out* e a passagem ao ato, tal como os abordaremos no tópico seguinte.

### 5.2.2. Repetição, Acting out e passagem ao ato

No ponto de partida do grafo de Lacan, como já comentamos, os círculos de Euler formalizam uma interseção vazia que separa as inscrições interiores do *eu não penso* e *eu não sou*. Agora, nesse percurso que estamos promovendo pelo quadrângulo de Lacan, podemos afirmar que, no vértice superior à direita, localiza-se, também, a repetição, aquele que, no *Seminário 11* (LACAN, 1964/2008), foi considerado como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, juntamente com o inconsciente, com a transferência e com a pulsão. No primeiro capítulo de nossa tese, já comentamos sobre esse conceito, em relação à *Durcharbeitung* freudiana, e retomaremos brevemente, aqui, com o objetivo de melhor entendermos o seu papel no tetraedro de Lacan.

Em Freud, o conceito de repetição foi logo associado à busca do sujeito da experiência prazerosa, ou melhor, de sua repetição; ao longo do ensino freudiano, esse conceito recebeu um novo estatuto, pois ficou claro que o psiquismo busca repetir muito mais que a experiência prazerosa, tal como abordado por Freud, a partir do relato de seus pacientes: a insistência de experiências nada prazerosas, como os sonhos traumáticos e a tendência de seus pacientes em repetirem experiências dolorosas passadas no decorrer do processo psicanalítico.

Estamos falando da reviravolta do ensino de Freud, marcada principalmente pelo texto da década de 20, *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), em que a compulsão à repetição, ligada à pulsão de morte, foi formalmente introduzida como um princípio anterior e predominante ao princípio do prazer, aquele relacionado à redução da tensão e à pulsão de vida. Essa distinção se encontra de forma clara no seguinte comentário de Freud: “a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer que ela domina” (FREUD, 1920/1996, p. 34).

Todavia, como a repetição mantém uma ligação com a insaciável pulsão de morte, um cuidado é exigido, para que a análise não caia no erro comum dos psicoterapeutas de dar margem a um trabalho voltado exclusivamente ao sentido. Além disso, uma abertura é apresentada nesse texto de 1920, para que a fala seja entendida como uma fonte de satisfação não regulada

exclusivamente pelo princípio do prazer, ou seja, através da ligação do excesso pulsional, afinal, a fala também corresponde a uma fonte de satisfação ligada à compulsão e à repetição. Dessa forma, Lacan entendia, com base nesse texto, que a repetição é fundamental para todo saber, encontrando-se em sua raiz.

No seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o conceito de repetição é articulado com as operações da constituição do sujeito, a saber: a alienação e a separação. Seu desenvolvimento ali gira em torno do *automaton* da cadeia significante, a repetição do mesmo, e da *tyché*, ou seja, o encontro com o real. Já no seminário que estamos trabalhando, *A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito), a repetição é retomada por Lacan como um aspecto fundamental na fantasia, além disso, por meio desse conceito, introduz-se a dimensão do ato.

Devemos lembrar que diferentemente do seminário seguinte, *O ato analítico* – Livro 15 (LACAN, 1967-1968, inédito), no seminário dedicado à lógica da fantasia, Lacan ainda não se debruçou sobre o ato analítico propriamente dito, mas, no lugar disso, discute o ato sintomático: ato falho, *acting out*, passagem ao ato e o ato sexual, ao menos, por enquanto, porque sabemos que, nesse seminário, já existem as bases para o que será central no ano seguinte, o ato analítico. Dois desses fenômenos clínicos, vinculados ao ato, são localizados no quadrângulo de Lacan, então, nesse viés, o retomamos, dando ênfase, novamente, às duas linhas que partem da repetição. O vetor que segue verticalmente do *ou não penso ou não sou*, círculos separados que contêm a negação do *cogito*, em direção ao *penso e não sou* e o vetor horizontal que segue em direção ao *sou e não penso*, Lacan situa na extremidade de cada um destes vetores, respectivamente, o *acting out* e a passagem ao ato.

O *acting out* foi mencionado por Freud, pela primeira vez, em relação ao caso de Dora, como fica claro nas linhas seguintes em que ele comenta a maneira como foi pego de surpresa pelo abandono de sua paciente: “Assim, atuou uma parte essencial de suas lembranças e fantasias, em vez de reproduzi-la no tratamento” (FREUD, (1905 [1901]/1996), p. 113). Ao longo de seu ensino, o *acting out* ganhou reconhecimento e novos contornos teóricos, mas, infelizmente, não podemos aprofundar-nos muito nessa questão.

Em vez disso, focaremos-nos no fato de que o *acting out*, a transferência selvagem, encontra-se no mesmo vértice do inconsciente, daquele do *penso e não sou*, indicando que esse fenômeno significativo deve ser entendido como algo interpretável, decifrável e que diz uma verdade; conseqüentemente, também é incompatível com o *eu não penso* e a via da alienação. De fato, ele não é só interpretável como também é endereçado ao Outro. Se realmente se trata de um *acting out*, então, segundo Lacan: “logo, dirige-se ao Outro, e, quando se está em análise, dirige-se ao analista” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 142), mas, para quê? Para que seja interpretado, pois há um clamor para que isso aconteça, muito diferentemente do que acontece com o sintoma:

[...] o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. O sintoma por natureza é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, *untergebliebene Befriedigung*, não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta (LACAN, 1962-1963/2005, p. 140).

Nesta mesma lição do seminário sobre a angústia, Lacan (1962-1963/2005) associa o *acting out* com a transferência, ou melhor, ao “começo da transferência” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 140). Segundo Quinet (2006, p. 42): “Nesse discurso sem palavras, o sujeito está em transferência com aquele a quem endereça seu ato – trata-se da transferência sem análise, como Lacan define o *acting out*”. Podemos conceber a transferência sem *acting out*, entretanto, o inverso não é verdadeiro, não há essa atuação sem transferência, mesmo que seja uma “transferência selvagem”, fora do sentido de uma análise. A sua articulação com a transferência só reforça o entendimento de que ele deve ser vinculado ao pensamento inconsciente; de acordo com isso, o *acting out* é caracterizado por uma manifestação do inconsciente, em que o sujeito põe, em ato, uma encenação.

O tema da encenação nos remete diretamente à questão da fantasia. Por que isso? Porque, de acordo com Lacan, o *acting out* pode ser abordado em termos de uma quase equivalência com a fantasia, ao menos é isso que ele nos leva a pensar em seu Seminário 5, *as formações do inconsciente*, quando afirma: “O *acting out* estrutura-se, em geral, de um modo que se aproxima muito de uma encenação. Ele é, a seu modo, do mesmo nível que a fantasia”

(LACAN, 1957-1958/1999, p. 433). Só que esta relação do *acting out* não se restringe à fantasia, ela também envolve a angústia, aliás, é justamente em função da angústia que o *acting out* é articulado, por Lacan no *Seminário 10*, com o objeto pequeno *a*. Se no *Seminário 5*, Lacan fala sobre uma equivalência entre fantasia e *acting out*, aqui, no seminário de 1962-1963 sobre a angústia, a fantasia é retomada em termos de um processo de atualização, ou seja, a relação do *acting out* com o objeto *a* atualiza a fantasia, tratando-se da “mostração” tal como descrito por ele, e, nela, fica clara a articulação dessa noção com o Outro.

Como já comentamos, o *acting out* necessita do Outro, para mostrar. Mostrar o quê? A montagem da fantasia, portanto, essa atualização, ou mostração, do *acting out* pode ser facilmente demonstrada através do famoso caso Dora e do caso conhecido como “O homem dos miolos frescos”, pois, em ambos, podemos perceber certa resposta à resistência do analista. Com Dora, Freud não se deu conta de que o interesse da jovem era dirigido à Sra. K, em lugar do Sr. K, já no caso apresentado por Ernest Kris, do homem que acredita piamente que a própria obra era um plágio, o analista se esforçou, para provar o contrário. Seja como for, nos dois casos, as interpretações dos analistas representaram um acréscimo de uma cena fantasmática ao sintoma de seus respectivos analisandos que, ao final, não lhes pertenciam. O *acting out* de abandonar a análise, por exemplo, revelou-se uma resposta a esse tipo de interpretação, como mostração, isso é, fez com que a fantasia sofresse uma atualização em meio a uma mesmice de repetição. Efetivamente, no *acting out*, a fantasia é encenada para o campo do Outro, como forma de evitar a angústia, sustentando a fantasia por meio de sua atualização.

Em se tratando da passagem ao ato, não há um endereçamento ao Outro, como o suicídio pode vir a demonstrar, sua localização no quadrângulo de Lacan fica ao lado esquerdo superior, mesmo local da opção *sou e não penso* e que exige uma passagem pelo vetor superior chamado de alienação. Ali, como já discutimos anteriormente, há um rechaço absoluto do inconsciente, em que nada se quer saber sobre ele. A passagem ao ato é uma escolha decorrente da alienação, marcada por uma ausência de proteção contra o real, o que a torna mais próxima da angústia, assim, se entendemos o *acting out*

como a entrada do sujeito em cena, ou melhor, como um ato em que se repete a fantasia na cena com o Outro com o intuito de sustentá-la, na passagem ao ato, isso não acontece. Conforme observado por Lacan, em seu seminário sobre *a angústia* (1962-1963/2005), a passagem ao ato evidencia a queda do sujeito, a sua saída de cena e o tornar-se objeto dejetivo, quanto a isso, Lacan parece bastante claro na seguinte passagem: “Se vocês quiserem referir-se à fórmula da fantasia, a passagem ao ato está do lado do sujeito na medida em que este aparece apagado ao máximo pela barra.” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 129). Efetivamente, nesse precipitar fora da cena há uma identificação do sujeito ao objeto *a* e um não querer saber sobre o seu inconsciente que, por sua vez, é rechaçado, não por acaso, esse ato sintomático se encontra no mesmo lugar do *sou e não penso*.

Na passagem ao ato, o sujeito cai da cena para, dessa forma, poder fugir da angústia. Certamente, é disso que se trata: uma fuga diante da aproximação do objeto *a*. Mas que acontece com a fantasia? Vimos que no *acting out*, a fantasia sofre uma atualização, já na passagem ao ato, a fantasia é desenquadrada com o intuito de que a posição subjetiva seja abalada em favor do “deixar-se cair” ao objeto pequeno *a*, sendo a atualização, nesse caso, relativa ao trauma.

Podemos assinalar que no quadrângulo de Lacan, juntamente com o círculo localizado à direita inferior, que compreende uma articulação entre o *eu não sou* e o pensamento inconsciente, também devemos localizar o *acting out*, enquanto que, ao lado esquerdo superior, ao pé do círculo do *eu não penso* e o *Isso*, a passagem ao ato deve ser reconhecida. Com isso, avançamos no comentário sobre os elementos e vértices do quadrângulo de Lacan, levando-nos, cada vez mais, perto da localização da fantasia nesse tetraedro, detalhe esse que, como demonstraremos, possui grande relevância em nossa discussão sobre o limite à *Durcharbeitung*, logo, tendo isso em vista, no próximo tópico, discutiremos o ponto de impasse do sujeito.

### 5.2.3. O impasse do sujeito

Em nosso percurso pelo quadrângulo, abordamos o *penso e não sou* como a extremidade do vetor do lado direito e inferior, agora, com a ajuda de uma versão mais completa desse quadrângulo, aquela em que, conforme indicado no resumo do seminário de 1966-67 (LACAN, 1969/2003), admite-se a sobreposição de dois, referimo-nos, assim, à extremidade oposta onde se encontra o vértice que significa o ponto de impasse do sujeito: “É preciso, com efeito, que se feche o ciclo pelo qual o impasse do sujeito se consuma ao revelar sua verdade” (LACAN, 1969/2003, p. 324).

Na lição de 08 de março de 1967, do seminário sobre *A lógica do fantasma*, Lacan (1966-1967, inédito) associa o impasse com as falácias do sujeito, em suas palavras: “é aí neste terreno, neste terreno que é o da psicanalista, que certo impasse, que é precisamente o que manifestam o que chamo – e elas não são unívocas – as falácias do sujeito, resistem melhor” (LACAN, 1966-1967, p. 241). Para entendermos isso, devemos ter em mente que Lacan nesse seminário propõe uma significativa modificação da teoria da sexualidade. Sabemos que, somente anos depois, o seu tão conhecido axioma não *existe relação sexual* foi apresentado, então, aqui encontramos apenas a sua forma preliminar: *não há ato sexual*. Dessa forma, quando Lacan associa o impasse com as falácias do sujeito, ele nos leva a entender que a fantasia advém no lugar do ato sexual inexistente, dando margem a todo tipo de falácia, por exemplo, quando a mulher é posta em posição de objeto *a*, como forma de suplemento para a inexistência do Outro sexo, já que *A mulher* não existe.

Eis, muito precisamente, a indicação de que no lugar do ato sexual inexistente advém a fantasia, mas como Lacan articula isso em seu quadrângulo? Quais são as suas implicações para a psicanálise? Essas são algumas questões que abordaremos neste tópico, o que exige uma leitura sobre este vértice inferior ao lado esquerdo, ponto de impasse do sujeito, em que se encontra a sublimação e a castração, este último representado pelo falo negativizado (- $\phi$ ).

Sabemos que a castração é um conceito central no ensino freudiano e que, para Lacan, em seu retorno ao sentido de Freud, corresponde a uma

operação simbólica realizada, sobre um órgão imaginário, pelo pai real. Nesse sentido, a castração diz respeito a uma perda primordial, sem a qual a estrutura não seria posta em movimento, uma perda cujo significante é o falo. No texto de 1955, *A significação do falo*, Lacan (1955/1998) aponta o complexo de castração como tendo uma função de nó, em outras palavras, a partir dele, o sujeito passa a ser inscrito na ordem simbólica como dividido, como desejante: “Essa experiência do desejo do Outro, a clínica nos mostra que ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem” (LACAN, 1955/1998, p. 701), tratando-se, então, da castração como fundadora da ordem fálica que institui a falta, além de desempenhar a função de regulação do gozo sexual.

Ao final do texto sobre a *Subversão do sujeito e a dialética do desejo* Lacan (1966/1998) afirma: “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1966/1998, p. 841), o que nos remete àquilo que se encontra no centro da lógica da castração, ou seja, a recusa do gozo. Vale lembrar que, para Lacan, a noção de castração implica essencialmente a renúncia ao gozo, ou seja, em algum ponto, inevitavelmente somos obrigados a renunciar a algum gozo em favor do Outro, como linguagem. No mesmo ano da publicação deste texto, Lacan (1966/1998) questiona:

Como se chama a castração? Não é de modo algum, como nas fórmulas tão agradavelmente sustentadas pelo pequeno Hans, que se “desatarraxe a pequena torneira!” Pois é bem preciso que ela fique em seu lugar. O que está em causa é o que se fixa por todo canto, aliás, na teoria analítica, é que ele não poderia apreender seu gozo em si mesmo (LACAN, 1966-1967, p. 302).

Nessa passagem, vemos como a castração é novamente relacionada com a renúncia ao gozo; em uma lição anterior a esta citação, em 18 de janeiro de 1967, Lacan apresentou aos seus ouvintes o sentido lógico original da castração:

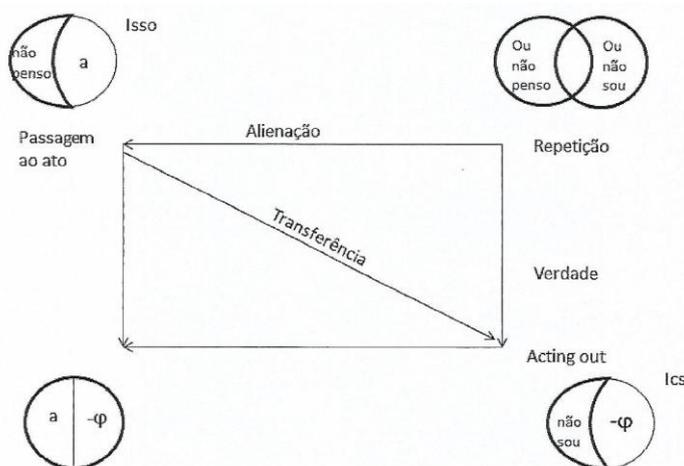
[...] que ao nível das *Bedeutungen*, das significações, a linguagem [...] muito matematicamente faz falta, quero dizer, reduz o que é da relação entre os sexos, ao que nós designamos como podemos, por essa alguma coisa, a que a linguagem reduz a polaridade sexual, isto

é, a saber, um *ter* ou não *ter* a conotação fálica (LACAN, 1966-1967, p. 151, grifo nosso).

Na lição em questão, a linguagem é concebida como incapaz de dominar o que é da realidade sexual, mais que isso, ela é, pelo seu estatuto, “antipática” a essa realidade, falhando ao tentar apreender o sexo, até porque a verdade sobre o sexual “tem como propriedade de nada podermos saber dela” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 198). Trata-se, então, do real do sexo que a linguagem não consegue assimilar, além disso, Lacan leva-nos a entender na lição de 18 de janeiro de 1967 do seminário sobre *A lógica do fantasma* (LACAN, 1966-1967, inédito), que a linguagem reduz a polaridade sexual. Essa redução caracterizada pelo ter, ou não ter só é possível em relação ao falo, isso se a função paterna operou, pois, caso tenha operado, então, o falo na qualidade de significante do desejo do Outro permite atribuir não apenas significações a seus significantes, mas também permite ao sujeito situar-se na partilha dos sexos, seja como homem ou como mulher, conforme a dialética entre ter, ou não ter o falo. Em contrapartida na passagem em que estamos discutindo, Lacan comenta sobre a linguagem e seu efeito de redução da relação entre os sexos, isso, por sua vez, acontece porque o falo é tomado como o único referencial para os sexos, homem e mulher.

A castração, sendo assim, no vértice, no canto embaixo do quadrângulo, à esquerda, tem um referente fálico (-φ); nesse mesmo ponto, Lacan também inclui o objeto *a*, formando uma conjunção entre os dois: *a/-φ*, entretanto, como podemos observar na imagem abaixo, esses dois termos se encontram juntos e disjuntos na mesma representação do quadrângulo. Explicamos. Em cada um os vetores que partem do *ou não penso*, *ou não sou* encontramos um desses termos. No vetor inferior, à direita, além do *eu não sou* e do *acting out*, também localizamos a castração (-φ). Segundo Brodsky (2004), a castração nesse vetor também corresponde àquilo que a análise chega, ou, ao menos, o ponto até onde Freud pode chegar. O limite intransponível tal como constatamos no texto *Análise terminável e não-terminável* (1937b/1996) leva-nos a concluir que a análise do inconsciente sempre leva a um entrave à análise, isto é, a castração (-φ). Se encontramos esse termo no vetor à direita, no vetor superior que segue em direção a esquerda, o *eu não penso*, referente

à alienação, o termo a ser localizado é o objeto  $a$ , logo, o objeto  $a$  é o que resta do gozo, e o  $-\varphi$ , a marca da castração. Eles estão separados, cada um em seu respectivo vetor, mas, para Lacan, uma conjunção deve acontecer, e isso é fundamental para o fim de análise, na verdade, o fim de análise implica essa conjunção entre a castração e o objeto  $a$  (BRODSKY, 2004). Não por acaso, é justamente o que é escrito como o ponto de chegada do primeiro grafo. Vejamos, então, a imagem:



Fonte: (METZGER, 2014, p. 144)

Nessa representação, que só é admissível graças à indicação de Lacan encontrada no resumo de *A lógica do fantasma* (LACAN, 1969/2003), os termos castração ( $-\varphi$ ) e o objeto  $a$  são postos separados, mas graças aos vetores que partem em direção ao vértice, no canto embaixo do quadrângulo, à esquerda, a conjunção  $a/-\varphi$  é admitida no quadrângulo, no ponto que já identificamos como sendo o do impasse do sujeito, contudo cada um desses termos recebem, nesse ponto, um sentido de resíduo, ou seja, o objeto  $a$  e a castração são restos, respectivamente, do *eu não penso* e do *eu não sou*.

Se o  $-\varphi$  e o objeto  $a$  são restos, produtos, de seus respectivos vetores, então, é interessante lembrar que o quarto vértice é um resíduo de todas as operações do quadrângulo, sendo essa uma característica que Lacan (1969/2003) comenta em seu resumo do seminário sobre a lógica do fantasma, em que nele, identificamos a combinação dos resultados de cada operação,

como podemos observar na seguinte passagem de seu resumo do seminário, *A lógica da fantasia*:

A psicanálise postula que o inconsciente, onde o “eu não sou” do sujeito tem sua substância, é invocável pelo “eu não penso” como aquele que imagina ser senhor de seu ser, isto é, não ser linguagem. Mas trata-se de um grupo de Klein ou, simplesmente, da obviedade [*pont-aux-ânes*] escolástica, ou seja, existe um canto quarto. Esse canto combina os resultados de cada operação, representando sua essência em seu resíduo. Isso equivale a dizer que ele lhes inverte a relação, o que se lê ao inscrevê-las pela passagem de uma direita para uma esquerda que aí se distinguem por um acento (LACAN, 1969/2003, p. 324)

Mas qual é a explicação para essa combinação? A resposta para essa questão se encontra no fato de a solução do *eu não penso* ter de vir sempre no vértice oposto, e vice-versa, ou seja, a solução do *eu não sou* virá necessariamente de seu oposto, do *Isso*. Nesse sentido, para solucionar a questão do  $-φ$ , então, é preciso recorrer ao objeto *a*, enquanto que a solução de *a*, do *Isso*, provem do  $-φ$ , não sendo difícil, assim, imaginar porque Lacan concebe o quarto ângulo como o resíduo de todas as operações.

Nesse ponto em que encontramos a conjunção  $a/-φ$ , o do ponto do impasse do sujeito, a fantasia advém, mas por que isso? Para respondermos a essa questão, devemos antes entender o porquê de Lacan associar esse lugar do resultado ao impasse. Trata-se do ponto em que não há saída, um momento fundamental da análise, mas que não deve ser confundido com o seu final. Já comentamos isso anteriormente, nosso interesse de pesquisa não diz respeito ao término possível da análise, porém converge inteiramente em direção àquilo que lhe é imprescindível, a construção da fantasia, então, entendemos que é justamente isso que Lacan traz em seu comentário sobre o impasse do sujeito. Diga-se, de passagem, um ponto de chegada para o primeiro grafo e que, no segundo, será convertido em um ponto partida, como discutiremos mais adiante, em todo caso, esse é o ponto de impasse para o sujeito, porque, de acordo com Lacan (1969/2003), é aí que o sujeito assume o engodo de sua própria verdade. Nas palavras de Lacan:

O importante é perceber que eles [os objetos] só exercem essa função no desejo ao serem nele percebidos como solidários da fenda (por serem a um tempo desiguais e se juntarem para disjuntá-la), da fenda em que o sujeito se afigura uma díade – ou seja, assume o engodo de sua própria verdade. Essa é a estrutura da fantasia, notada por nós como o parêntese, cujo conteúdo deve ser pronunciado: S barrado punção de a (LACAN, 1969/2003, p. 325, grifo nosso).

Em nossa tese, sobre a construção da fantasia fundamental como limite à *Durcharbeitung*, a questão do engodo deve receber uma especial atenção, afinal, diz respeito ao que a construção da fantasia induz ao sujeito, ou seja, o engano de que o ato sexual existe, e de fato, é no quarto vértice que esse ato se encontra, mas, como Lacan deixa claro, isso não existe.

Em Freud, já havia o entendimento de que nada determinava o feminino e o masculino, ao menos, no que diz respeito ao inconsciente. Lacan, por sua vez, não se afastou dessa concepção e, em seu seminário sobre *A lógica do fantasma* (1966-1967, inédito), retomou, com base na lógica, a exposição da diferenciação entre os sexos e o processo de sexuação. Como comentado anteriormente, foi nesse mesmo Seminário que ele introduziu as bases para uma de suas fórmulas mais difíceis: não existe relação sexual, o que não quer dizer que não há sexualidade. De fato, a tese fundamental de que não há ato sexual já havia sido introduzida nesse seminário em termos da “relação significativa da função fálica enquanto falta essencial da junção da relação sexual com sua realização subjetiva” (LACAN, 1966-1967, p. 221) e, mais posteriormente, como “o segredo da psicanálise” (LACAN, 1966-1967, p. 293). Mas o que isso significa, não há ato sexual? Rabinovich (2004) nos apresenta uma resposta:

Não há ato sexual é equivalente a dizer que há sujeitos e que um sujeito deve se assumir em seu sexo em sua relação com a sexualidade. Para se assumir em sua relação com a sexualidade, o sujeito necessita de algo no nível significante que lhe sirva de padrão de medida, esse padrão de medida é o falo (RABINOVICH, 2004, p. 77).

Essa questão fica mais clara, quando Lacan no *Seminário 20, mais, ainda* (1972-1973/2008), comenta outra tese fundamental, a saber: a mulher não existe, pois falta um significante que a represente, diferentemente do

homem que se encontra referido ao universal do falo. Se seguirmos o exemplo de Lacan e realizarmos uma interpretação literal do mito de Adão e de Eva, então, podemos afirmar que, de fato, não há ato sexual, tendo em vista que Eva nada mais é do que uma parte de Adão, que teve sua costela arrancada pela mão do próprio criador, para que uma companheira lhe fosse dada. Assim, Adão se relacionava com uma parte de si mesmo, em um ato a ser descrito como auto-erótico e nada mais, então, desse modo, como a mulher não existe, logo é inconcebível um ato sexual, o que, justamente, se confirma em ato, quando o sujeito se depara com o fato de que o objeto não o completa, restando-lhe apenas uma relação faltosa com o mesmo. É sobre isso que trata o aforismo lacaniano, o insistente desencontro entre o homem e a mulher, a lógica da diferença sexual, logo, com base nisso, podemos afirmar que o sujeito sempre se relaciona com um objeto, e não com outro sujeito, sendo assim, nessa relação faltosa, a fantasia advém como uma tela frente ao real, uma construção realizada em análise em que o sujeito faz existir um ato sexual impossível. Nas palavras de Brodsky (2004):

A fantasia é maneira como ele a faz existir. Isso, porém, é um *impasse*, pois, em vez de algo que desse a fórmula da conjunção entre feminino e masculino, está a conjunção de um sujeito com um objeto, única coisa com que se conta para fazer existir a relação sexual. É por isso que Lacan não situa aí a saída, mas antes o *impasse* da fantasia, o ponto em que a fantasia engana o sujeito (BRODSKY, 2004, p. 104).

O sujeito faz existir essa relação impossível criando o objeto e se fixando a ele, positivando a falta que outrora lhe constituiu. Não podemos esquecer, contudo, que há a possibilidade de a fantasia ser localizada em outro ponto do quadrângulo, além de nessa quarta região. Torres (2010) bem nos lembra disso: “Lacan disse que sem esse ‘eu não penso’ ‘não poderíamos ter articulado coisa alguma sobre o que é a lógica da fantasia’ (LACAN, 1967, aula de 10/01/1968)” (TORRES, 2010, p. 183). Essa leitura corrobora com a de Miller (2011), já que ele também entende que a fantasia pode ser inserida na parte superior esquerda, no lugar da pulsão, no qual se situa o *Isso*.

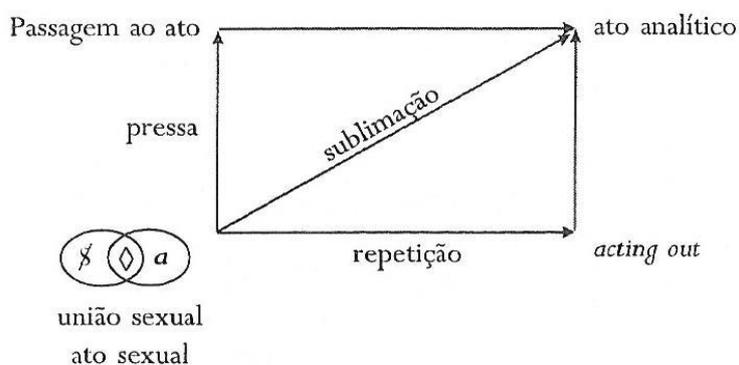
Pommier (1990), por sua vez, não fica fora disso, como podemos contatar na seguinte afirmação: “O inconsciente e o *isso*, o significante e a

fantasia, se articulam um com o outro, segundo um processo em que se encontra, de um lado, a rocha da castração e, do outro, a relação do sujeito com a sua fantasia” (POMMIER, 1990, p. 28). Nessa relação, o sujeito encontra um ser, ou melhor, um “falso-ser”, através da fantasia, já que, nesse canto esquerdo superior, ele pode encontrar, no *Isso*, reservatório pulsional, um objeto pulsional com o que o seu ser se fixa. Em suma, a fantasia que se encontra nesse canto tem, como função, dar suporte à relação do sujeito com o Outro e atua como uma máquina capaz de converter o gozo em prazer (MILLER, 1997). Desde Freud (1920/1996), já estava posta a existência de um prazer proibido como tal, que não podia ser sentido. Lacan conferiu a isso o nome de gozo e um estatuto conceitual de significativa importância para o seu ensino, um mais além, referente ao excesso pulsional, cuja fantasia converteria em prazer.

Em contrapartida, isso diz respeito a uma noção da fantasia que deve ser localizada no lado esquerdo e na parte superior, e o que mais interessa em nossa pesquisa é a leitura em que a fantasia é localizada no lado esquerdo inferior, como o ponto de impasse do sujeito, uma vez que, nesse vértice, a fantasia possui um estatuto completamente diferente do que receberia se estivesse localizada no canto superior esquerdo, ou seja, ela corresponde ao produto final de uma decantação em análise, de uma redução à sua fórmula mínima, que conhecemos como fantasia fundamental e que evidencia a sua posição frente ao desejo do Outro. Por essa razão, é fácil entender porque há uma associação do impasse do sujeito com a angústia, afinal, nesse ponto de impasse, o que se articula é uma fantasia reduzida à sua fórmula mínima, o que põe, em evidência, frente ao sujeito, o modo por que ele goza. Trabalharemos esse ponto mais adiante. Antes, devemos lembrar que o quarto vértice também corresponde ao ponto de chegada do primeiro quadrângulo. Isso é determinante para que, no próximo quadrângulo, em que os sentidos dos vetores são modificados, o ponto de partida passe a ser a fantasia e o impasse que ela representa para o sujeito.

Com essa modificação, em que a continuidade da análise fica demonstrada, um vetor da sublimação é acrescentado, cujo sentido parte da fantasia em direção ao ato analítico. Posto isso, a construção da fantasia

marca, acima de tudo, uma abertura para a possibilidade de saídas, sejam elas verdadeiras ou não. Considerando a repetição e a pressa, as falsas saídas, ou lapsos do ato, podem ser ou o *acting out* ou a passagem ao ato, dependendo do vetor que se parta (pressa ou repetição). Por certo, todos esses pontos foram retomados por Lacan em seu seminário seguinte, *O ato psicanalítico* (1967-1968, inédito), que, como já sabemos, é voltado, sobretudo, para questões concernentes ao final de análise. Vejamos, então, a representação do segundo grafo através da imagem abaixo:



**Fonte:** (BRODSKY, 2004, p. 107)

Fica óbvio, então, que o quarto vértice do quadrângulo não representa o fim de análise, pois, nesse lugar, o que se articula é o impasse do sujeito, e sabemos que o término de uma análise se encontra mais articulado ao *passee*, ao dispositivo de Escola estabelecido por Lacan. Não por acaso, os Seminários *A lógica do fantasma* e o *Ato analítico* foram contemporâneos da invenção do *passee*, que “tinha por objetivo mapear qual desejo singular permitia ao analista revelar a luva de uma operação da qual conhecia assim o segredo por tê-la levado a seu termo e que se soldava pela destituição do analista” (MOREL, 2008, p. 134), sem, contudo, que isso diminua a importância que o impasse possui dentro dessa temática, porque, somente a partir dele, há a possibilidade de um ato digno do final de análise, o que pode ser posto, justamente, como a ultrapassagem do impasse angustiante. A relevância do impasse do sujeito para o final de análise será explorada a seguir, assim como aquilo que, em nossa tese, defendemos como o limite à *Durcharbeitung* freudiana, em um

tópico sobre os tempos lógicos de uma análise e sobre sua relação com os dois semigrupos de Klein.

#### 5.2.4. Tempo para compreender

Após esse percurso pela construção da fantasia o qual, como já discutimos, desemboca no vértice esquerdo e inferior do quadrângulo, o ponto do impasse do sujeito; agora, com base na perspectiva de que o quadrângulo de Klein, tal como trabalhado por Lacan, é, na verdade, formado por dois semigrupos superpostos, podemos, finalmente, articular esse que não deixa de ser uma formalização da experiência analítica às três dimensões da temporalidade as quais apresentam-se na experiência analítica. Trata-se do tempo lógico, que, como vimos no primeiro capítulo desta tese, foi formulado por Lacan em seu escrito *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* (1945/1998) a partir de um problema lógico: o conhecido sofisma dos três prisioneiros, do qual podemos extrair três tempos não cronológicos, os quais, por mais que falemos em primeiro, segundo e terceiro tempo, são, respectivamente, o instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir.

Cada um desses tempos é suportado por um sujeito diferente: o sujeito impessoal, o sujeito indefinido recíproco e o sujeito da asserção sobre si mesmo. Um aspecto relevante para a nossa tese se encontra no fato de que o tempo para compreender, com efeito, é limitado, entre uma entrada e uma saída, pelo tempo do instante de ver e pelo do momento de concluir, já que estes são tempos de escansão, ou, poderíamos dizer, de cortes. Além disso, a possibilidade de articular essas três dimensões da temporalidade ao primeiro e ao segundo semigrupo recebe sentido e importância na tese que defendemos aqui, no entanto como seria possível essa articulação?

Torres (2009) aborda essa questão com base no fato de serem dois semigrupos e não três, permitindo-lhe conjecturar que o instante de ver se encontra no primeiro semigrupo, e o momento de concluir, no seguinte. Essa é uma leitura que faz todo sentido, posto que o primeiro e o terceiro tempo não

possuem duração, são instantâneos, diferentemente do segundo, em que se supõe a duração de um “tempo de meditação”, imprescindível para que o sujeito possa precipitar-se em direção ao terceiro tempo. Seguindo essa leitura, o instante de ver, além de não possuir uma duração, corresponde ao ato de entrada em análise, no qual o sujeito, de forma contingencial, faz a escolha de fazer existir o inconsciente por meio da regra fundamental da associação livre. Isso só se sustenta através da transferência, a condição prévia da entrada em análise, e do seu pivô, o sujeito suposto saber (SSS). Sendo assim, podemos denominar esse primeiro tempo, também, de instante de entrada e, o momento de concluir, uma virada, uma retificação subjetiva em que se interroga a respeito do desejo do Outro. Se esse tempo corresponde ao instante inaugural da experiência analítica, então, é de se esperar que ele se localize no primeiro semigrupo.

Em se tratando do terceiro momento, o de conclusão, a questão fica um pouco mais complexa, visto que ele corresponde ao tempo do advento do sujeito propriamente dito. O sofisma dos três prisioneiros diz respeito a uma rápida precipitação do sujeito em direção à liberdade, em um ato em que se desprende do registro da identificação, o que, no problema, dar-se-ia em função dos outros prisioneiros. Assim, aquele que alcançaria a liberdade seria o primeiro a poder afirmar a cor de seu próprio disco, ou seja, quem ele era ali. Desse modo, esse momento é o ato do analisando quando se separa, no qual podemos identificar uma conjugação entre o momento lógico em que se deduz a impossibilidade de resposta no Outro e um momento em que se deve entender como ética, afinal, neste, o sujeito decide a sua saída. Este é sempre marcado por uma pressa, por uma precipitação, dado que, nesse tempo, há uma urgência característica do ato como saída. Lacan afirma: “não é em razão de uma contingência dramática, da gravidade do que está em jogo, [...]; é na urgência do movimento lógico que o sujeito precipita simultaneamente seu juízo e sua saída” (LACAN, 1945/1998, p. 206). Como Lacan deixa claro aqui, é o sujeito que precipita a sua saída. Ela, de forma alguma, deve ser determinada pelo analista. Ao propormos a fantasia fundamental construída em análise como limite à *Durcharbeitung*, não estamos, de forma alguma, sugerindo a fixação de um limite temporal por parte do analista, ou seja, a

estipulação de um fim para o término do tratamento. Na primeira parte deste capítulo, comentamos como Freud atuou dessa maneira no caso do *Homem dos Lobos* e as consequências disso na elaboração, (*Durcharbeitung*), da fantasia fundamental. De fato, “não podemos prever para o sujeito qual será seu tempo para compreender, na medida em que ele inclui um fator psicológico que nos escapa como tal” (LACAN, 1953/1998, 311). Como Bernardes (2003) afirma:

Esse tempo evidentemente não pode ser previsto nem pré-estabelecido; não se trata de uma extensão cronológica, mas de uma necessidade lógica. É o “tempo para compreender” que se ordena pela lógica da retroação temporal, ou seja, é um tempo que supõe uma duração, sem dúvida, mas o que o caracteriza é sua função numa certa dialética, que o situa entre um primeiro momento de evidência, “instante de ver”, e a precipitação de uma conclusão que o decide no “momento de concluir” (BERNARDES, 2003, p. 89)

Prever para o sujeito qual será o tempo para compreender implica não apenas que a ordenação lógica do tempo da análise não foi desconsiderada, mas também sugere que o tempo de concluir já está posto, de antemão, pelo analista. Isso, por sua vez, contraria a perspectiva de que o ato do analisando, o momento de concluir uma análise, é apenas orientado e conduzido pelo analista.

Tudo isso indica, entre outras coisas, que o momento de concluir deve ser localizado no segundo semigrupo, afinal de contas, como já discutimos, o impasse do sujeito localizado no canto inferior e esquerdo do quadrângulo representa o ponto de partida do segundo semigrupo e a abertura para o ato analítico e para as demais saídas possíveis de análise, as chamadas falsas saídas. Essa é uma questão que toca diretamente no que foi trabalhado por Freud em 1937, o final possível para uma análise.

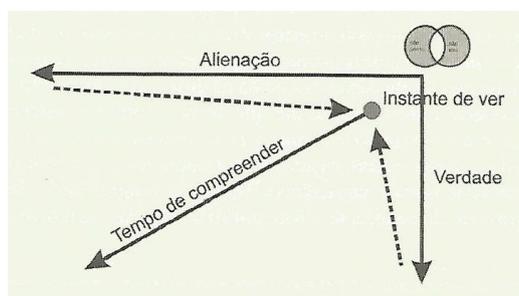
Em seu escrito *Análise terminável e não-terminável* (1937b/1996), essa questão é pensada com base em duas vertentes: uma referente à prática, e outra, ao êxito da análise. A primeira é muito simples, porque tem, como parâmetro, a ausência dos encontros entre o analisando e o analista. Se isso não acontece, supõe-se não há mais sofrimento no analisando quanto aos sintomas, às inibições e às angústias os quais o levaram a procurar uma

escuta analítica, de semelhante forma, o analista já não acredita no retorno deles. Por sua vez, a segunda vertente já é mais complexa e talvez a mais impossível: ela consiste na vitória frente a todas as resistências, na solução de todos os recalques do analisando e na explicação de muitas coisas ininteligíveis, indicando, assim, um nível de normalidade psíquica absoluta.

A impossibilidade dessa segunda vertente se encontra naquilo que Freud chamava de rochedo da castração, um ponto da análise no qual o sujeito enfrenta o recalque sem possibilidade de transpô-lo. Com toda certeza, um limite intransponível no dizer, que, para Lacan, correspondia ao impossível da relação sexual, o lugar da falta de um significante no campo do Outro. Isso é algo que, em nossa tese, ganha todo o sentido, já que, diante desse impossível, o sujeito encontra sustento, justamente, na fantasia. Por outro lado, nada disso ainda fala do final de análise segundo Lacan, o qual, a partir de 1964, começa a ser definido em referência à fantasia fundamental, ou melhor, o seu atravessamento que nos permite pensar o término de análise para além do rochedo da castração. Em vários momentos, ele o associa à travessia da fantasia, na qual o sujeito perde a fantasia que, até então, sustentara-o. Essa perda permite ao sujeito ir além da fantasia e viver a pulsão. Nesse sentido, a fantasia fundamental é construída em análise e em seu atravessamento a desconstrói. Quinet (2005) entende que esse movimento de construção e de desconstrução permite que, como Lacan afirma em seu Seminário 11, “a experiência da fantasia fundamental se torne a pulsão” (LACAN, 1964/2008, p. 264). Em contrapartida, a partir de 1976, Lacan não mais definiu o final de análise em referência à fantasia, em lugar disso, ele volta a sua atenção para a identificação com o sintoma, o que exigiria certo saber-fazer (*savoir-faire*). No final de ensino, a única coisa verdadeiramente real, que conserva um sentido no real, é o sintoma.

Falta, então, refletirmos sobre a localização do tempo para compreender. Ainda em concordância com a leitura de Torres (2009), pensamos que o primeiro semigrupo é o mais indicado. O segundo tempo, juntamente com o primeiro, seria colocado aí, porque esse tempo para compreender supõe uma duração, o que, no sofisma dos prisioneiros, é associado ao raciocínio, elaborado em uma lógica intersubjetiva que antecede

uma decisão. Na clínica, esse tempo é modulado e modelado pela associação livre orientada pela transferência e trata da diacronia que se desenvolve na fala do sujeito, que exige tanto o silêncio do analista, como também um tempo manejado por esse mesmo analista através de escansões, de cortes e de interpretações. Assim, o tempo para compreender, com suas voltas, ou seja, a decantação do objeto a pela relação do sujeito com as voltas da demanda, diz respeito ao tempo necessário para que se possa chegar ao impasse do sujeito e, por sua vez, àquilo que chamamos de abertura ao ato analítico. Em seguida, apresentamos a imagem do primeiro semigrupo com os seus dois tempos, tal como indicado por Torres (2009):



**Fonte:** (TORRES, 2009, p. 201).

O tempo para compreender, aquilo de que se necessita para se chegar ao impasse do sujeito, indica como a análise oferece a oportunidade de experimentar outras possibilidades, inclusive uma temporalidade outra, muito diferente daquela que segue a marcação dos ponteiros do relógio e as demandas de uma sociedade capitalista. Essa é uma estranha temporalidade, que se encontra mais afinada com a temporalidade da pulsação do sujeito do inconsciente. Inaugurada desde as entrevistas preliminares, essa temporalidade é, segundo Fingermann (1998, p.10), “sem pé nem cabeça”, inaugura-se aí, já que nessa ficção que artificializa a verdade do sujeito, o presente se anuncia atropelado por um futuro suposto, formatado por um passado hipotético que nunca foi”. Nessa estranha temporalidade, o analisando precisa de um tempo imprevisível.

Quanto tempo é necessário para atravessar um território em época de guerra? Esse é o questionamento principal da metáfora que Freud usa para evocar os combates travados em uma análise e o tempo incerto que ela exige.

Não se sabe exatamente quanto tempo seria demandado, mas se tem a certeza de que seria muito mais tempo do que se levaria durante a paz. A análise exige tempo, muitos passam anos sem nunca vivenciar o seu término, pois ela é atravessada por um tempo que não pode ser calculado e delimitado previamente. Em lugar de uma cronologia, o que atravessa uma análise é um tempo ordenado pela retroatividade temporal do significante, a lógica do *nachträglich*.

A metáfora do atravessamento de um território em tempos de guerra e de paz nos remete ao ato de guerra deflagrado por Júlio César e o qual Lacan (1967-1968, inédito) menciona também como alegoria para falar de algo sobre a análise, mais especificamente, sobre o seu final. Trata-se de uma menção ao atravessamento promovido por César, o qual foi um feito físico nada impressionante, por se tratar de um riacho de fácil acesso e com um filete de água de poucos centímetros de diâmetro, mas isso não importava, porque havia uma questão política e estratégica naquilo. O Rubicão representava um limite que César, juntamente com a sua armada, não poderia ultrapassar.

A lei do senado determinava um licenciamento de todas as tropas quando houvesse uma entrada na Itália pelo norte, caso contrário, violaria a lei romana e uma guerra civil seria deflagrada contra Pompéia. Foi, justamente, isso o que aconteceu, provando que esse ato consistia em um franqueamento de um limite significativo, um fora de sentido, além de uma passagem sem volta, porque, se antes César era um general, ele agora se tornara era um transgressor que não tinha alternativa diante de si a não ser seguir em frente e conquistar a Gália. César não tinha como recuar, já não era o mesmo. O sujeito foi modificado de uma forma irremediável.

Nos cinco capítulos, foi nossa intenção versar sobre a elaboração analítica, a *Durcharbeitung*, em termos de um esforço do analisando em continuar sempre em frente, em um trabalho exaustivo. Para isso, encontramos apoio não apenas no texto de Freud, como também em Lacan (1953-1954/1968), que, em seu primeiro *Seminário 1, os escritos técnicos de Freud*, já reconhecia a necessidade de voltar, muitas vezes, “ao tear” para que algum franqueamento subjetivo fosse possível, prosseguindo até que se chegasse a algo “fora do alcance” de toda interpretação. A possibilidade de que há um para

além do limite da verbalização indica que, mesmo com a palavra representando o ponto de partida em uma análise e em um terreno da prática abalizado pela rememoração, pela verbalização e pela simbolização, nem tudo se resume ao sentido, à sua articulação do jogo significante e à sua interpretação, pois, mesmo para Freud, algo se apresentava de forma indireta e impossível de dizer, como aquilo que o trabalho do inconsciente, em sua articulação significante, contornava, ou melhor, bordejava. Lacan nomeou isso que resistia ao trabalho de rememoração, assim como a todo o processo de simbolização, de real.

Retomamos o que escrevemos no final do capítulo 1: a *Durcharbeitung* recebeu o sentido de uma elaboração que se encontra ao lado do analisando, pois, simplesmente por responder e por esclarecer as resistências ao analisando, revelavam-se infrutíferas em matéria de transformações. A análise não se trata disso, ela exige um tempo para que o analisando possa “elaborar”, razão por que Lacan, por sua vez, associou a elaboração ao tempo para compreender.

Com base no texto de 1945, sobre o tempo lógico, vimos que o tempo que compreende o instante de ver e o momento de concluir é, na verdade, um tempo de re-significação, ordenado pela retroatividade temporal, isto é, pela lógica do *nachträglich*, um tempo em que o sujeito reposiciona-se frente aos significantes da própria história. Sendo assim, a *Durcharbeitung* freudiana continua sendo responsável, na análise, pela maior influência modificadora, por ser um trabalho que atravessa a análise, apesar dos obstáculos das resistências, de forma insistente e sob transferência, é um trabalhar até o esgotamento, não importando quantas voltas são dadas, continuando até certo ponto, certo limite.

De semelhante forma, o Rubicão, para César, representava um limite cujo franqueamento traria consequências imprevisíveis, sendo a fantasia fundamental, tratando-se da análise, o limite construído pelo analisando e que precisa ser atravessado em ato, ou seja, além da análise. As articulações do capítulo cinco permitiram-nos fazer a afirmação de que há uma ligação entre a construção da fantasia fundamental e o limite à *Durcharbeitung*, sendo esse primeiro uma tarefa de construção da fantasia pertencente ao analisando, em

que se atua sobre o próprio material, decantando até que se chegue aos pontos de fixação da repetição que constituem aquilo que não se encontra de antemão em uma análise e que Lacan chamava de fantasia fundamental. Esse que é o produto final de uma redução até a fórmula axiomática, ou seja, um enunciado reduzido e destacado de seu contexto cuja significação é absoluta, uma redução até o fator em comum entre as fantasias relacionadas aos sintomas, o que não acontece sem a devida ajuda do analista que, com seus cortes, marca as posições do sujeito na cena fantasmática e autoriza a construção da fantasia.

Após esse percurso de nossa tese, conseguimos chegar à perspectiva lacaniana de que a fantasia fundamental associada com o impasse do sujeito representava na análise um ponto limite à *Durcharbeitung*, pois ela se encontrava tanto no ponto de chegada do tempo, para compreender, como também no ponto de partida do momento de concluir. Essa fantasia, por mais que promova o engodo da possibilidade do ato sexual e represente ao sujeito um enquadre protetor contra o real, demarca um limite que implica na abertura de uma janela de possibilidades de ato, inclusive para o seu atravessamento.

Em outras palavras, o tempo, para compreender, associado por Lacan à *Durcharbeitung*, atravessa a análise com suas voltas e se encontra limitado pela entrada e pela saída, respectivamente, pelo instante de ver e pelo momento de concluir. A elaboração analítica (*Durcharbeitung*), como o próprio analisando, em seu divã, pode confirmar, traduz-se em um retorno sempre à mesma coisa, e isso precisa durar, senão, nunca se chegará ao limite. Isto é, o tempo, para compreender, e as suas voltas insistentes têm relação com o tempo necessário, para que se possa chegar à fantasia e ao impasse do sujeito que ela representa, proporcionando, dessa forma, o que chamamos aqui de abertura ao ato analítico.

Mas, isso ainda não é o final, porque ainda é possível prosseguir, mesmo que por uma via que vai além da análise, aquela do ato que reduz a fantasia à pulsão. Isso corrobora com o fato de que, em seu *Seminário 11*, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan retomou o franqueamento em termos de passar além do “plano da identificação” (LACAN, 1964/2008, p. 264), ou seja, em relação à travessia da fantasia. Esse transpor que só é

possível, para aquele que foi até o fim de sua análise, nada mais é que um ato de passagem que, mesmo não estando conectada à linguagem, de onde tira as suas coordenadas, não deixa de ser um franqueamento de um limite significante.

A travessia da fantasia é um ato fora do sentido que em vários momentos foi relacionado por Lacan com o término da análise, o que não quer dizer o fim de toda significação, ao contrário, é por ela que, posteriormente, o próprio ato é recuperado. A significação é retomada, agora já não em análise, mas fora dela e a ser posta à prova pelo passe. Se a construção da fantasia fundamental e o próprio ato não representam, em si, um final para toda significação, a presente tese, de semelhante forma, não pode ser considerada como um trabalho último, longe disso, pois ela aponta para novas direções em nosso campo de interesse, instigando-nos a continuar trabalhando.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASKOFARÉ, S. Da subjetividade contemporânea. *A peste: revista em psicanálise e sociedade e filosofia*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 165-175, 2009.

BADIOU, A. El recurso filosófico del poema. In: *Condiciones*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V, 2002.

\_\_\_\_\_. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BERNARDES, A. C. *Tratar o impossível: a função da fala na psicanálise*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

BERTA, S. L. *Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud a Lacan*. 2012. 274 p. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2012.

BIRMAN, J. *A Dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano*, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v9n2/02.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2015.

BIRMAN, J.; NICÉAS, C. A. *Transferência e interpretação: teoria da prática psicanalítica*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1981.

BRAUSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

BREUER, J.; FREUD, S. (1893-1895/1996). *Estudos sobre a histeria*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. II, p. 13-329). Rio de Janeiro: Imago.

BRODSKY, G. *Short Story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

BROUSSE, M. H. A fórmula do fantasma? *§a*. In: MILLER, Gerard (Org.). *Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BROUSSE, M. H. A pulsão II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire. (Org.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CABAS, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

CAMPOS, S. *O diabo do supereu ao desejo*, 2013. Disponível em: <<http://ebp.org.br/wp->

[content/uploads/2012/08/Sergio de Campos O diabo do supereu ao desejo 1.pdf](#)>. Acesso em: 14 de jan. de 2017.

CARREIRA, A. F. Algumas considerações sobre a fantasia em Freud e Lacan. *Revista Psicologia USP*, São Paulo, abril/junho, v. 20, n. 2, p. 157-171, 2009.

CAZOTTE, J. (1719-92/1992) *O diabo enamorado*: com posfácio de Gerard de Nerval. Rio de Janeiro: Imago.

CIRINO, O. *Psicanálise e psiquiatria com crianças*: desenvolvimento ou estrutura. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

COUTINHO JORGE, M. A. Fundamentos da psicanálise: de Freud a Lacan. Vol. 2: *a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

CHAVES, W. C. *O estatuto do real em Lacan*: dos primeiros escritos ao seminário VII, à ética da psicanálise. 2006. 333p. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2006.

CALLIGARIS, C. *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.

DARMON, M. *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1994.

DUNKER, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

DIAS, S. *O leão só salta uma vez*: o valor da construção no método psicanalítico. Trabalho completo publicado em anais do Colóquio Internacional sobre o Método Clínico. São Paulo. 2009. Disponível em: <[http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/coloquios/coloquio\\_m etodo clinico/mesas redondas/o leao so salta uma vez o valor da construcao no metodo psicanalitico.pdf](http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/coloquios/coloquio_m etodo clinico/mesas redondas/o leao so salta uma vez o valor da construcao no metodo psicanalitico.pdf)>. Acesso em: 7 dez. 2016.

ELIA, L. A letra na ciência e na psicanálise. *Revista Estilos da Clínica*, v. 13, n. 25, p. 64-77, 2008.

FINGERMAN, D.; DIAS, M. M. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. O “tempo” de uma análise – *Heteridade*: Revista de psicanálise, n. 7. EPFCL-Brasil. 2008. p. 10-14. Disponível em: <http://docplayer.com.br/18748167-Heteridade-7-revista-de-psicanalise-os-tempos-do-sujeito-do-inconsciente-a-psicanalise-no-seu-tempo-e-o-tempo-na-psicanalise.html>. Acesso em: 14 jan. 2017

\_\_\_\_\_. O tempo na experiência da psicanálise – Revista USP, São Paulo, março/maio, n. 81, p. 58-71, 2009. Disponível em:

[file:///C:/Users/Ricardo/Downloads/13731-16707-1-PB%20\(9\).pdf](file:///C:/Users/Ricardo/Downloads/13731-16707-1-PB%20(9).pdf). Acesso em: 14 jan. 2017.

FINK, B. *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FREIRE, A. B. Weltanschauung: Ciência, magia e religião. In A. B. Freire, F. L. Fernandes, & N. S. Sousa, *A ciência e a verdade: Um comentário*, p. 23-38. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

FREUD, S. (1900/1996). A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 4, p. 13-363. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1900/1996). A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 4, p. 13-363. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1900-1901/1996), A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 5, p. 371-777. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1856-1939/2013). As pulsões e seus destinos. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Tradução Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. , (1895[1894]/1996). Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. III, p. 91-117. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1895-1950/1996). Introdução do editor inglês - Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Vol. I, p. 335. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1895-1950/1996). Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. I, p. 335-469. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1896/1996). A etiologia da histeria. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. III, p. 187-215. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1899/1996). Lembranças encobridoras. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, p. 285-308). Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1901/1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. VI, p. 13-273. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1908[1907]/1996). Escritores criativos e devaneios. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IX, p. 133-146). Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1909/1996). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. X, p. 13-133. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1911/1996). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XII, p. 233-244. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1911/1996). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia paranoides). In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XII, p. 15-91. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1912/1996). A dinâmica da transferência. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XII, p. 109-122). Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1914/1987). *Neuroses de transferência: uma síntese*. Tradução A. Eksterman. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1915/1996). O inconsciente. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XIV, p. 165-222. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1917[1915]/1996). Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XIV, p. 225-241. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1917 [1916-1917]/1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVI, p. 251-464). Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1918 [1914]/1996). História de uma neurose infantil. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XVII, p. 15-127. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1921/1996). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: \_\_\_\_\_. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, p. 79-156). Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1926[1925]/1996). Inibição, sintoma e ansiedade. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XX, p. 81-171. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1927/1996). O futuro de uma ilusão. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XXI, p. 15-63. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1917 [1916-1917]/1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XVI, p. 251-248. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]/1996). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XXII, p. 13-177. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1937a/1996). Construções em análise. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XXIII, p. 275-287. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1937b/1996). Análise terminável e não-terminável. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XXIII, p. 225-270. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1939/1996). Moisés e o monoteísmo. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. XXIII, p. 15-150. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1919/1996). 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 17, p. 193-218. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1919/1996). O estranho. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 17, p. 235-276. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1920/1996). Além do principio do prazer. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 28, p. 13-75. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1893-1895/1996). Estudos sobre a histeria. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 2, p. 13-271. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1908/1996). Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 9, p. 147-156. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1905 [1901]/1996). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 7, p. 15-108. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1918 [1914]/1996). História de uma neurose infantil. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 17, p. 15-127. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1930[1929]/1996). Mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 21, p. 67-148. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1934[1934-38]/1996). Moisés e o monoteísmo. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 23, p. 15-150. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1909/1996). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Duas histórias clínicas (O “pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”). In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 10, p. 137-273. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1905/1996). Os Chistes e a sua relação com o inconsciente. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 8, p. 17-233. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1914/1996). Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 12, p. 161-171. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1909[1908]/1996). Romances familiares. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 9, p. 219-222. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1913[1912-13]/1996). Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 13, p. 13-192. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. (1900 [1899]/1996). Uma premonição onírica realizada. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Vol. 5, p. 646-648. Rio de Janeiro: Imago.

FREIRE, A. B. Weltanschauung: ciência, magia e religião. In: FREIRE, A. B.; FERNANDES, F. L.; SOUZA, N. S. (Org.). *A ciência e a verdade*: comentário. Rio de Janeiro: Revinter, 1996, p. 23-38.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GAZZOLA, L. R. *Estratégias na neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GRANON-LAFONT, J. *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

HARARI, R. *O seminário "a angústia" de Lacan*: uma introdução. Porto Alegre: Artes e Ofícios Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes Bragança Paulista: Universidade São Francisco, (1770-1831/2013).

JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo*: ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão*: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1958/1998).

\_\_\_\_\_. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1953/1998).

\_\_\_\_\_. A coisa freudiana In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1955/1998).

\_\_\_\_\_. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1957-1958/1998).

\_\_\_\_\_. Kant com Sade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1962/1998).

\_\_\_\_\_. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1966/1998).

\_\_\_\_\_. Para-além do “Princípio de realidade”. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1936/1998).

\_\_\_\_\_. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1945/1998).

\_\_\_\_\_. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ([1949] 1966a/1998).

\_\_\_\_\_. Posição do inconsciente. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1964a/1998).

\_\_\_\_\_. A significação do falo. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1955/1998).

\_\_\_\_\_. O seminário sobre “A carta roubada”. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ([1956] 1966b/1998).

\_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1960/1998).

\_\_\_\_\_. Variantes do tratamento-padrão. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1955/1998).

\_\_\_\_\_. A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1966/1998).

\_\_\_\_\_. Televisão. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1974/2003), p. 508-543.

\_\_\_\_\_. Radiofonia. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1970/2003), p. 400-447.

\_\_\_\_\_. “Joyce, o sintoma”. In: \_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1975/2007), p. 157-165.

\_\_\_\_\_. “Joyce, o sintoma”. In: \_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1975/2007), p. 157-165.

\_\_\_\_\_. *A agressividade em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1948/1998).

\_\_\_\_\_. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1957/1998).

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1966b/1998).

\_\_\_\_\_. Interversão sobre a transferência. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1951/1998).

\_\_\_\_\_. *O estádio do espelho como formador da função do eu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1966a/1998).

\_\_\_\_\_. *O mito individual do neurótico, ou, a poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1953/2008).

\_\_\_\_\_. *O seminário do Homem dos lobos* (1952, inédito).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1953-54/1986).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1954-55/1985).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1956-57/1995).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1957-58/1999).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1958-59/2016).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1959-1960/2008).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1960-61/1992).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 9: a identificação* (1961-1962, inédito).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1962-63/2005).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1964/2008).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 14: A lógica da fantasia*. Seminário ainda não estabelecido oficialmente, (1966-1967).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 15: O ato psicanalítico*. Seminário ainda não estabelecido oficialmente, (1967-1968).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1968-1969/2008).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1969-1970/1992).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1972-1973/2008).

\_\_\_\_\_. *O seminário – Livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1975-1976/2007).

LAIA, S. *Os escritos fora do si: Joyce, Lacan e a loucura*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2001.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEGUIL, F. *A entrada em análise e sua articulação com a saída*. Salvador: Fórum Iniciativa Escola, 1993.

LÉVIS-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 2006.

\_\_\_\_\_. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LIMA, C. H. O que é uma ciência que inclua a psicanálise? *Revista Univ. Rural. Sér. Ciênc. Humanas*, v. 24, n.1-2, jan./jun., p. 115-129, 2002.

MANDIL, R. *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

METZGER, C. *O estatuto teórico-clínica da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento de gozo*. 2014. 227p. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MILLER, J. A. *Lacan elucidado: palestra no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. Marginalia de “construções em análise”. *Opção Lacaniana* 17, nov., p. 92-107, 1996.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana online nova série*, v. 3, n. 7, mar. 2012.

\_\_\_\_\_. Duas dimensões clínicas: sintoma e fantasia. In: \_\_\_\_\_. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 91-149.

\_\_\_\_\_. *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Jacques Lacan e a voz*, 2013. Disponível em: <[http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_11/voz.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf)>. Acesso em: 19 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. *Donc: la lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

MOREL, G. Crítica da fantasia fundamental. In: ALBERTI, S. (Org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia de Freud; São Paulo: Fapesp, 2008.

NASIO, J-D. *Introdução à topologia de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NASCIMENTO, M. B. *Alienação, separação e travessia da fantasia*, 2010. Disponível em: <[http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_1/Aliena%C3%A7%C3%A3o separ a%C3%A7%C3%A3o e a travessia da fantasia.pdf](http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Aliena%C3%A7%C3%A3o_separ%C3%A7%C3%A3o_e_a_travessia_da_fantasia.pdf)>. Acesso em: 11 ago. 2016.

PATTUSSI, N. T. *O fantasma, a demanda e o desejo*. Disponível em: <[http://www.movimentopsicanalitico.com.br/publicacoes.php?id\\_pub=15&id=2](http://www.movimentopsicanalitico.com.br/publicacoes.php?id_pub=15&id=2)>. Acesso em: 26 out. 2015.

PEREIRA, M. E. C. *Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 2008.

PRADO, J. L. A. *Habermas com Lacan: uma introdução crítica à teoria da ação comunicativa*. São Paulo: Educ, 2014.

PRATES PACHECO, A. L. *Da fantasia de infância ao infantil na fantasia: a direção do tratamento na psicanálise com crianças*. São Paulo: Annablume, 2012.

POMMIER, G. *O desenlace de uma análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma* - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *As 4 + 1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Édipo ao pé da letra: g=fragmentos de tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.

RANK, O. *O trauma do nascimento: e seu significado para a psicanálise*. Rio de Janeiro: Cienbook, (1924/2015).

RABINOVICH, D. S. *Clínica da pulsão: as impulsões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

RINALDI, D. *O inconsciente é ético*, 2002. Disponível em: <<http://www.congressoconvergencia.com/site/images/artigos/o%20inconsciente%20%20tico%20-%20doris%20rinaldi.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2015.

ROUDINESCOR, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1970.

SOLER, C. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. Trauma e fantasia. *Stylus*, n. 09, out., p. 45-59, 2004.

\_\_\_\_\_. O discurso capitalista. *Stylus*, n. 22, maio, p. 55-67, 2011.

\_\_\_\_\_. Uma interpretação que leve em conta o real. *Stylus*, n. 24, jun., p. 25-40, 2012.

\_\_\_\_\_. *O inconsciente: que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012.

TORRES, R. S. *Dimensões do ato em psicanálise*. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. Lacan e o grupo de Klein: tempos do sujeito na experiência analítica. *Stylus*, n. 18, abr., p. 89-114, 2009.

VALAS, P. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VIEIRA, C. *O estatuto do objeto na psicanálise*. Disponível em: <<http://livrozilla.com/doc/339901/o-estatuto-do-objeto-na-psican%C3%A1lise>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

WINOGRAD, M. *Genealogia do sujeito freudiano*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

ZALCBERG, M. *Da fantasia à imagem*, 1995. Disponível em: <<http://www.spid.com.br/revistas/r28/03%20TP28%20-%20Malvine%20Zalcborg.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.