

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

MARCUS SEGANFREDO

**A FANTASIA NA CLÍNICA PSICANALÍTICA –
TRAVESSIA E MAIS ALÉM**

Tese elaborada como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Psicologia
Clínica e Cultura.

Orientadora: Prof^a Dr^a Tania Cristina Rivera

BRASÍLIA
MAIO DE 2007

MARCUS SEGANFREDO

**A FANTASIA NA CLÍNICA PSICANALÍTICA –
TRAVESSIA E MAIS ALÉM**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília – UnB

Banca examinadora:

Presidente: _____
Profª Drª Tania Cristina Rivera
Universidade de Brasília -UnB

Membro: _____
Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Membro: _____
Profª Drª Ana Vicentini de Azevedo
Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Membro: _____
Profª Drª Daniela Scheinkman Chatelard
Universidade de Brasília - UnB

Membro: _____
Profª Drª Inês Catão Henriques Ferreira
Secretaria da Saúde – DF

**Brasília
Maio de 2007**

A meus pais, pelo que me transmitiram.

E por suas impossibilidades.

AGRADECIMENTOS

À Prof^a Dr^a Tania Cristina Rivera, que aceitou orientar-nos nesta tese, cumprindo sempre a função de instigar-nos à pesquisa, oferecendo sua escuta atenta e seu comentário sutil e preciso durante nosso percurso de trabalho. Aos colegas do grupo de estudos e pesquisa por ela coordenado, por sua presença e estímulo. À Prof^a Dr^a Ana Vicentini de Azevedo e à Prof^a Dr^a Daniela Scheinkman Chatelard, pela leitura cuidadosa do texto que apresentamos em nossa qualificação, seus comentários generosos e suas proíficas sugestões. Aos colegas da Escola Lacaniana de Psicanálise – Brasília, com quem partilhamos nossas questões de estudo, interlocutores fundamentais em nossa trajetória.

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a discutir o lugar e a função da fantasia na estrutura do sujeito e os efeitos produzidos pelo trabalho psicanalítico sobre os destinos do gozo que nela se encontra fixado. Defende-se a posição de que a travessia da fantasia é requisito indispensável para que uma análise possa chegar a seu final. Tomando por base o paradigma lacaniano do R.S.I., considera-se que, após tal travessia, um novo elo precisará ser acrescentado à estrutura para que seu enlaçamento seja possível, o que é realizado pelo *sinthome*, invenção singular do sujeito. Defende-se, finalmente, a idéia de que o amor pode cumprir a função de laço *sinthomático*.

Palavras-chave: fantasia, gozo, travessia da fantasia, final de análise, próximo, amor, letra, *sinthome*.

ABSTRACT

The present study aims to discuss the place and the function of the fantasy in the structure of the subject, and the effects produced by the psychoanalytical work on the destinies of the *jouissance*, which is linked with it. The objective of this study is to justify that traversing the fantasy is an essential requisition to end an analyses. Based on the lacanian paradigm of R.S.I, it is considered that, after that traverse, a new link needs to be added to the structure in order to make it possible, and this is done by the *sinthome*, singular invention of the subject. Finally, the idea that the love can assume the function of *sinthomatic* tie is also supported.

Key words: fantasy, *jouissance*, traversing the fantasy, end of analyses, neighbor, love, letter, *sinthome*.

SUMÁRIO

Introdução	7
Primeira Parte	17
Capítulo 1: A fantasia como matema: sua localização no grafo do desejo – sua relação com outros matemas	20
Capítulo 2: Fantasia: frase e/ou cena?	50
Capítulo 3: As operações de causação do sujeito – a constituição dos termos da fantasia: $\$$ e a	74
Capítulo 4: Estudos propedêuticos: a lógica de classes aristotélicas, o Grupo de Klein, as leis de Augustus de Morgan	101
Capítulo 5: O quadrângulo de Lacan	119
Capítulo 6: Conexões: travessia da fantasia, ato, passe e final de análise	144
Segunda Parte	167
Capítulo 7: O ternário R.S.I. e a topologia dos nós	173
Capítulo 8: O nó borromeano de quatro consistências – do enlaçamento pela fantasia ao laço <i>sinthomático</i>	195
Capítulo 9: O próximo e o <i>sinthome</i>	215
Capítulo 10: O amor <i>sinthomático</i>	235
Capítulo 11: Um amor outro: uma mulher como <i>sinthome</i>	261
Conclusão	289
Referências bibliográficas	292

INTRODUÇÃO

Este trabalho implica um esforço de pensar a clínica psicanalítica como a clínica do real, tal como afirmado por Lacan (1985, [1964]). Como abordar o real, se aí impera o silêncio, e a psicanálise é, desde Freud, uma cura pela palavra? O estudo das formações do inconsciente, das possibilidades da interpretação significante, foi a base das primeiras teorizações de Freud. Sabemos que, ainda muito cedo, Freud encontrou o obstáculo da resistência à interpretação, que bem mostrou-nos em seus casos clínicos, repletos de fracassos terapêuticos assumidos, mas mais ainda densos em ensinamentos, muitos deles legados sob a forma de questões abertas à investigação. Freud deparou-se com o real, com o que está mais-além do princípio do prazer e, a partir dele, reformulou sua teoria, propondo sua segunda tópica, deixando nela um lugar destacado à fantasia. Lacan, ao contrário dos psicanalistas pós-freudianos de sua época, não partiu da segunda tópica freudiana, mas percorreu todo o caminho traçado por Freud, a partir de seus estudos sobre as formações do inconsciente. Foi assim, em sua trajetória de ensino, aproximando-se pouco a pouco de uma teorização sobre o real. Como Freud, deixou-se ensinar pelo real. Com Lacan, a fantasia passa a ser tomada como o operador do real, pois se constrói em seu lugar, serve de anteparo, de proteção, mas é também um meio privilegiado de acesso a esse real medusante, que, não sem razão, evitamos olhar. A fantasia, por seu caráter real, não “fala” pelas formações do inconsciente. Como abordá-la então?

Pensamos que um psicanalista não pode deixar de, em determinado momento de seu percurso na teoria, tomar o real como questão, ainda que correndo todos os riscos, incluindo o do encontro com a angústia e seu poder petrificante. Lembremos o sonho de Freud, em que o real se apresenta a ele sob a figura da garganta de Irma (1980, [1900]). Se Freud pôde inventar a psicanálise talvez devamos atribuir à possibilidade, revelada nesse sonho, de olhar em direção ao real sem ficar por ele fascinado, sem sucumbir ao seu chamado mortal. Olhar em direção ao real, ainda que seja por um instante, e poder oferecer-lhe uma resposta nova, sustentar-se diante de seu horror. É sobre isso que procuramos trabalhar. Antecipamos nossa tese de que a travessia da fantasia implica estender um olhar por sua janela, em direção ao real. A nosso ver, trata-se de uma decisão ética que implica o abandono da comodidade que nos é oferecida pelo princípio do prazer para dar lugar ao advento de um desejo que não nos diz, antecipadamente, para onde vai nos levar.

Tomaremos a abordagem da fantasia a partir da perspectiva lacaniana, do que Lacan chama, em seu ensino, de *fantasme*. O fato de não haver uma tradução uniforme para esse vocábulo nas versões em português exige que justifiquemos a escolha da tradução por “fantasia” ao invés de fazermos uso do vocábulo “fantasma”, também escolha de tradução freqüente no Brasil. A discussão sobre a tradução mais conveniente para o vocábulo francês *fantasme* não é recente no meio psicanalítico brasileiro, mas, nem por isso, está superada. Esse fato tem trazido inúmeras dificuldades, inclusive quando são feitas traduções para o português de obras escritas em castelhano, língua em que o vocábulo francês tem sido traduzido uniformemente por *fantasma*. Caberia traduzir *fantasma*, em castelhano, por fantasia, em português? A questão tem ficado a cargo de

tradutores e editores, mas vários psicanalistas já apresentaram suas posições a respeito do tema.

Encontramos em *Notas de tradução*, escritas por Ari Roitman, ao livro de Jacques-Alain Miller – *Percurso de Lacan: uma introdução* – publicado pela Jorge Zahar Ed. em 1987, como tradução de coletânea de conferências do autor, publicadas em 1983 pela “Fundación del Campo Freudiano em Argentina”, de Buenos Aires, uma observação relevante quanto à discussão sobre a escolha do vocábulo a ser usado em português. Inicialmente, Roitman registra que, nos meios lacanianos castelhanos, o uso do termo *fantasma* firmou-se, em contraposição ao vocábulo *fantasia*, considerado impregnado por ressonâncias da psicologia e da psicanálise da escola kleiniana. Em seguida, observa que o termo *fantasme* teve seu uso reintroduzido na língua francesa a partir das traduções da obra freudiana. Tal retomada do vocábulo em francês é, de fato, referida no dicionário Petit Robert (1993) como sendo datada do começo do século XX, a partir da adoção do vocabulário psicanalítico na França. O termo *fantasme* havia tido seu uso adotado pela psiquiatria francesa e seu sentido era relativo à presença de alucinação – o dicionário assinala haver registro de referência com essa indicação em 1836 –, no sentido de “falsa percepção visual”. A partir da tradução da obra freudiana ao francês, em algumas delas foi adotado, para o termo alemão *Phantasie* o vocábulo francês *fantasme*, que se encontrava em desuso.

Pesquisando *sites* de busca na rede – *internet* – obtivemos a confirmação dessa observação de Roitman. O texto de Freud de 1908 – *Fantasia histérica e sua relação com a bissexualidade* – que, no original alemão, é escrito *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität*, recebeu, em francês, duas traduções: *Les fantaisies hystériques et leur relation à la bisexualité* – em edição publicada pela Payot – e também

Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité – como podemos verificar na tradução de Laplanche e Pontalis para a P.U.F. (Presses Universitaires de France), de Paris, edição de 1973. Neste mesmo sentido, encontramos uma publicação das “Éditions Gallimard”, de 1962, dos *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade*, obra freudiana de 1905. A apresentação da edição francesa é feita por Blanche Reverchon-Jouve, que afirma apresentar a mesma tradução para o francês publicada em 1923, realizada por Bernard Groethuysen. Nela, a tradução também faz uso do vocábulo *fantasme* para verter o alemão *Phantasie*. Assim é que podemos observar, à página 174 dessa edição francesa, o uso de expressões tais como “*les fantasmes pervers*” e “*les fantasmes inconscients des hystériques*”.

Retomamos o comentário de Ari Roitman para salientar que, se na tradução da obra referida feita para a Jorge Zahar Ed. valeu-se do vocábulo “fantasia”, afirma tê-lo feito pela necessidade de unificar o vocabulário com o de outras publicações da mesma editora, uma vez preferir, pessoalmente, verter *fantasme* por “fantasma”. Considerando que a Jorge Zahar Ed. é a editora que tem os direitos de tradução dos *Escritos* de Lacan e dos volumes da coleção *O seminário*, não é difícil compreender a razão da tradução do vocábulo por “fantasia” estar ficando consagrada em português. Nos *Outros escritos*, coleção de textos de Lacan publicada no Brasil em 2003, a síntese do seminário de 1966-67 é apresentada sob esta denominação: *Resumo do seminário “A lógica da fantasia”*. Esse seminário, que se encontra ainda inédito, também já é apresentado, há muitos anos, nas “orelhas” dos demais volumes da coleção, como sendo *A lógica da fantasia*. Perguntamo-nos quais as razões que ensejaram essa opção editorial pela tradução do vocábulo *fantasme* por “fantasia”?

Talvez a consideração feita por Marco Antônio Coutinho Jorge, diretor da série *Transmissão da Psicanálise*, que reúne as publicações da referida editora Jorge Zahar, de diferentes autores de obras psicanalíticas, na maioria dos casos, de abordagem lacaniana, possa oferecer-nos algum esclarecimento. Em livro de sua autoria, Jorge (1988) assim se refere:

[...] ao longo do Seminário Lacan progressivamente situa a fantasia de início no Imaginário, em seguida no Simbólico e finalmente no Real [...] adotamos a distinção, introduzida por A.S. Mendonça, entre fantasia e fantasma, a primeira designando o caráter simbólico e o segundo seu derivativo imaginário. Ressalte-se, aqui, que nesta distinção não se trata meramente de uma questão de tradução brasileira do termo freudiano *Phantasieren*, o fantasiar, por este ou por aquele termo, mas sim da introdução de uma nomenclatura nova que visa distinguir níveis diversos de aparecimento da fantasia na estrutura. (JORGE, Marco Antônio Coutinho. (1988) *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p.172)

Verificamos, assim, que se trata efetivamente de uma escolha de termos que visa a introduzir uma distinção de formas de apresentação do *fantasme*, diferença essa que não encontramos em Lacan, que se vale do mesmo vocábulo francês para referir-se à fantasia em seus registros imaginário, simbólico ou mesmo real. Visto que Jorge afirma adotar proposta apresentada por Mendonça, procuramos localizar o que esse autor justifica ao sugerir tal uso diferenciado de termos. Em seu livro *Psicanálise e Literatura*, de 1985, explicita:

Como não somos franceses e não temos obrigação de prestar contas a ambigüidades morfo-semânticas, precisamos, em homenagem à normatividade edípica, chamar de Fantasia ao dito fantasma fundamental e de Fantasma ao que Freud designou como “fantasia neurótica”. (MENDONÇA, Antônio Sérgio. (1985) *Psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro: Aoutra, p. 25)

O mesmo autor (1993) propõe que a escrita lacaniana $\$ \diamond a$ seja lida como fantasia, enquanto $\$ \diamond D$ seja lido como fantasma, propondo tratar-se, nesse último caso, de uma

referência ao que tem vigência na neurose. Assim, reserva o termo fantasma para a designação do que encontramos na neurose.

A opção adotada por Jorge Zahar Ed. não foi seguida, entretanto, por outras editoras brasileiras. Tomamos, como exemplo, a publicação da Editora Artes Médicas, de Porto Alegre, que, em 1986, publicou o livro de Contardo Calligaris, que teve em francês o título *Hypothèse sur le Fantasme*, e que foi publicado pelas Éditions du Seuil, de Paris, em 1983. A tradução foi feita por Elide Valarini, e supervisionada pelo psicanalista Alduísio Moreira de Souza, que escreveu o prefácio à edição brasileira. O primeiro comentário feito em seu prefácio é o de ter preferido manter o título “o mais próximo do francês” – optou traduzir *fantasme* como fantasma, recebendo o livro, em português, o título *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*. Dizendo não tê-lo feito por “pruridos de fidelidade à letra”, ressalta que não teve interesse em polemizar se *fantasme* deve ser traduzido por “fantasma” ou por “fantasia”. Salienta o prefacista que, se a polêmica não lhe gerou interesse, foi por considerar não ser possível chegar a uma conclusão. Entende, por outro lado, que o termo “fantasia”, em língua portuguesa, não se mostra adequado, a seu ver, para descrever o que o conceito procura apresentar. Com essas ponderações, veremos que a opção vai no sentido de tratar pelo vocábulo “fantasma” tanto o que é apresentado pela escrita $\$ \diamond a$, inclusive quando lido como “fantasma fundamental”, como o que a escrita $\$ \diamond D$ apresenta, no caso, o “fantasma neurótico”. A expressão fantasia não deixa de estar presente, mas seu uso é reservado para a referência feita a devaneios, ao que, popularmente, costumamos, em português, designar como sendo uma atividade da imaginação.

Outra editora, no caso, a Escuta, de São Paulo, também adotou a forma “fantasma” para fazer referência à escrita lacaniana $\$ \diamond a$ em suas publicações. Ao traduzir o livro de

Isidoro Vegh, *A clínica freudiana*, em 1989, Carolina Mariela Tarrío manteve o termo utilizado em espanhol em sua tradução para o português, como podemos observar no texto: *Reencontro da psicanálise em Buenos Aires: os mitos, o fantasma e a lógica do inconsciente*.

A tradução de Angelina Harari, para a Papyrus Editora, de Campinas, do livro da francesa Colette Soler – *Variáveis do fim da análise* – publicado em 1995, também adota o vocábulo “fantasma” para verter o *fantasme* francês. Assim é que encontramos, por diversas vezes, referência à “travessia do fantasma”.

Em 1997, Francisco Settineri, ao traduzir o livro do argentino Roberto Harari para a Editora Artes e Ofícios, de Porto Alegre, manteve o uso, tal como utilizado no espanhol, do vocábulo “fantasma”, para referir-se tanto ao $\$ \diamond a$ quanto ao $\$ \diamond D$. Podemos verificar isso ao nos reportarmos a uma passagem do livro, à p.202, em que traduz: “Como sabemos, o que faz o neurótico é substituir o *a*, da fórmula do fantasma, pelo *D*, de demanda”. Fica evidenciado que não há a adoção da distinção sugerida, em determinado momento, pelas publicações da Jorge Zahar Ed.

Em obras traduzidas mais recentemente, a mesma indefinição faz-se presente. É o caso dos livros publicados pela editora Companhia de Freud, do Rio de Janeiro. Ao traduzir também uma obra de Roberto Harari – *O que acontece no ato analítico?* – em 2001, André Luis de Oliveira Lopes também manteve o termo utilizado em espanhol, *fantasma*, de forma indiscriminada. Por outro lado, em publicação de 2005, de livro da também argentina Diana Rabinovich, o mesmo tradutor, realizando trabalho para a mesma editora, valeu-se do termo “fantasia” ao traduzir o livro *A angústia e o desejo do Outro*. Tivemos oportunidade de conversar com o editor da Companhia de Freud, José Nazar, sobre essa diferença no tratamento dado à questão nos livros publicados por sua editora.

Afirmou-nos que a escolha de tradução, até então, estava a cargo dos próprios tradutores, mas que está fazendo uma opção editorial que permita uma unificação da tradução. Embora considere o fato de que, na obra lacaniana que está sendo traduzida pela Jorge Zahar Ed., a opção esteja recaindo sobre o uso do vocábulo “fantasia”, considera, tal como Alduísio M. de Souza, que o termo não se mostra à altura do que procura apresentar, considerando mais adequado o vocábulo “fantasma”, o qual está sendo utilizado no presente momento na tradução do livro de Silvia Amigo, *Clínica de los fracasos del fantasma*, editado em Rosário, na Argentina, em 1999, pela Homo Sapiens Ediciones, a ser publicado em breve pela editora Companhia de Freud.

Tecidas todas essas considerações, gostaríamos de dizer que não encontramos argumentos definitivos que exijam a adoção de um vocábulo em detrimento do outro. Sentimo-nos livres para proceder a uma escolha. Neste sentido, considerando que trabalharemos o texto de Lacan, e apresentaremos, por diversas vezes, citações do autor, definimos utilizar o vocábulo que tem sido adotado pela editora que detém os direitos sobre a obra e, assim, editado os *Escritos*, os *Outros escritos*, os diferentes volumes da coleção *O seminário*, entre outros. Decidimos, portanto, utilizar “fantasia” e não “fantasma”. Não faremos qualquer distinção de termos para nos referirmos à abordagem da fantasia em seus aspectos imaginário, simbólico e real. Sempre que necessário, especificaremos o contexto ao qual nos referimos. Ao fazer citações de obras que não estejam traduzidas, verteremos, tanto do francês quanto do espanhol, portanto, as referências a *fantasme* ou a *fantasma* para o vocábulo em português “fantasia”. Por outro lado, quando utilizarmos textos traduzidos, manteremos nas citações a palavra empregada pelo tradutor.

Concluídos esses comentários preliminares, passamos a apresentar a estrutura deste trabalho, que se encontra dividido em duas partes. A primeira parte foi redigida antes do nosso exame de qualificação e traz uma abordagem sobre a fantasia centrada fundamentalmente nos estudos de Lacan que se prolongaram até o final dos anos 60. Nesse período, Lacan propõe que o final da análise implica a travessia da fantasia. Nos anos seguintes, Lacan irá questionar como será possível fazer uma amarração da estrutura R.S.I. de outra forma que não a oferecida pela fantasia. Durante nosso exame de qualificação, verificamos como seria fundamental para nós tentar avançar em relação a essa questão, uma vez que nosso propósito de pensar a clínica do real nos exigia ir mais além da fantasia. Conforme observa Porge (2006), a conclusão à qual Lacan chega em 1967 sobre o final de análise como sendo relativo à queda do *sujeito suposto saber* e o advento do objeto *a* como causa da divisão do sujeito, o que implica a travessia da fantasia, “não é questionada depois, mas se integra na seqüência de seus avanços” (*ibid.*, p.287). Entre tais avanços, há que se destacar, como fundamental, seu recurso ao nó borromeano. São os caminhos abertos por Lacan na saga que empreendeu para buscar elucidar a estrutura do humano com base em seu paradigma R.S.I., especialmente a partir da introdução do nó borromeano, no qual fica destacado o lugar do *sinthome* e sua função no final de uma análise, o que sustenta a pesquisa na segunda parte de nosso trabalho. O vocábulo *sinthome* é uma recuperação que Lacan traz, para a língua, de uma escritura do francês antigo, que se encontrava em desuso. Conforme o dicionário Le Robert (1992), o termo *sinthome* apareceu na língua francesa em 1370 e, em 1538, adquiriu a grafia hoje adotada – *symptôme* – grafia que revela a origem grega do termo: a partícula *ptôma* faz referência à queda. Assim, o *symptôme*, em seu aspecto patológico, é aquilo que se espera que caia durante uma análise, pelo deciframento da mensagem dirigida ao Outro, por ele portada.

Por outro lado, o que Lacan postulará com o *sinthome* implica, justamente, algo a ser acrescido à estrutura R.S.I., e sua noção foi formulada em decorrência de uma necessidade lógica surgida a partir do trabalho lacaniano com os nós, a qual exploraremos na segunda parte de nosso trabalho.

As traduções para o português do que Lacan propõe como sendo o *sinthome*, tal como ocorre para o vocábulo *fantasme*, não têm sido feitas de forma unívoca. Tradutores e editores têm transitado entre diferentes opções. Apenas para exemplificar, a Ágalma opta por traduzir o vocábulo por “sinthoma”, enquanto a Companhia de Freud diz preferir manter o original francês, conforme nota à p. 9 do livro *Como se chama James Joyce*, de Roberto Harari (2003). Não obstante, a mesma Companhia de Freud, ao traduzir outro livro de Harari (2001) – *O que acontece no ato analítico?* – adota “sinthoma”. Publicação da Jorge Zahar Ed., de 1998, o livro *O Sintoma-Charlatão*, que traz uma coletânea de textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano, mantém a escrita em francês. Já o livro de Daniela Scheinkman Chatelard (2005) – *O conceito de objeto na psicanálise* – publicado pela Editora UnB, traz grafado “sinthoma”. Outros tradutores, entre os quais o psicanalista Alduísio Moreira de Souza, têm proposto verter como “sinthomem” a referência lacaniana ao *sinthome*. Consideramos que a discussão promovida pela necessidade de se concluir pela adoção de um termo ou outro tem permitido, mais do que qualquer outra coisa, a produção de novos efeitos do ensino de Lacan de seus últimos anos, relativos a uma exploração, não consensual, das teses que ele quis introduzir ao recuperar o termo para o francês. Optamos, em nosso trabalho, por manter o termo original – *sinthome* – cuja grafia e pronúncia permitem uma distinção mais imediata em relação ao vocábulo sintoma. Por coerência, quando nos referirmos a ele através de formas adjetivas, utilizaremos *sinthomático/a*.

PRIMEIRA PARTE

Esta primeira parte de nosso trabalho está desenvolvida em seis capítulos. O primeiro capítulo apresenta um estudo sobre o grafo do desejo, construído por Lacan por ocasião de seus seminários *As formações do inconsciente* (1999, [1957/58]) e *O desejo e sua interpretação* ([1958/59], inédito) e que foi objeto de longo desenvolvimento no seu artigo *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a,[1960]). O estudo do grafo do desejo permite-nos indicar a localização da fantasia em relação a diferentes matemas de que Lacan se vale em seu ensino para transmitir conceitos psicanalíticos. Nossa opção por começarmos este trabalho pelo estudo do grafo do desejo teve como objetivo firmar, desde o princípio, que nossa abordagem sobre a fantasia seria assentada, firmemente, no ensino de Lacan. Considerando que, para ele, cada conceito ganha seu valor a partir das relações com os demais – o que implica considerar sua abordagem estrutural – não quisemos apresentar a fantasia de uma forma descontextualizada, mas pensá-la em sua relação com os demais conceitos que compõem o quadro do ensino transmitido por Lacan. No capítulo 2, a fantasia destaca-se, então, a partir da consideração de seu duplo aspecto de frase e cena. Os matemas $\$ \diamond a$ e $\$ \diamond D$ são abordados de forma a trazer nosso entendimento sobre o estatuto da fantasia na neurose, objeto de nosso estudo, uma vez que nosso propósito é verificar a fantasia na clínica psicanalítica, sua função, seu comparecimento e seus destinos no andamento de um tratamento psicanalítico, especificamente, em relação à neurose. O capítulo 3 procura discutir as operações que causam o sujeito, a alienação e a separação, e a emergência dos

termos que vão constituir a fantasia: o \$ e o objeto *a*. Para tal discussão, convocamos, fundamentalmente, as aulas de Lacan de seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1985, [1964]) e de seu escrito *Posição do inconsciente* (1998b, [1966]). No capítulo 4, apresentamos o que definimos chamar de “estudos propedêuticos”, pois nos servem de preparação para o que desenvolveremos no capítulo seguinte. É um capítulo que trata de saberes não-psicanalíticos: a lógica de classes aristotélicas, o grupo de Klein, as leis de Augustus de Morgan. Nele apresentaremos noções básicas sobre esses saberes, incluindo alguns estudos sobre teoria dos conjuntos, os quais sentimos necessidade de desenvolver para podermos avançar nas elaborações de Lacan sobre o tema da fantasia, especialmente quando passa a ditar seus seminários *A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito) e *O ato psicanalítico* ([1967/68], inédito). O capítulo 5 é dedicado ao estudo do “quadrângulo” de Lacan. Através dele, Lacan procura situar as posições do sujeito referidas como “não ser” e “não pensar”, deduzidas da aplicação da lei da dualidade de Augustus de Morgan sobre o *cogito* cartesiano. Essas posições lhe servem de base para pensar o que se processa em uma análise, os movimentos que a transferência vai permitindo acontecer num percurso psicanalítico. Nesse “quadrângulo”, Lacan assenta a distinção por ele proposta entre o *isso* e o *inconsciente* freudianos, reconhecendo o lugar da fantasia no jogo entre essas duas tópicas. O capítulo 6 procurará esboçar as conexões que podem ser feitas entre a travessia da fantasia, o ato, o passe e o final de análise, considerando as elaborações realizadas por Lacan em seu ensino até o final dos anos 60. Nele traremos questões que ocuparam a teorização de Lacan nesse período, tais como: o que implica pensar a travessia da fantasia como final de análise? Por que propô-la como uma escolha? É possível pensar que, no final de uma análise, o sujeito venha a obter alguma margem de liberdade, se a psicanálise afirma a presença de uma determinação?

Seria possível considerar essa determinação implicada pela fantasia como sendo contingente e não necessária? A partir dessas questões, Lacan passou, nos anos 70, a utilizar novas estratégias para produzir as elaborações que se fizeram necessárias para a continuidade de seu caminho teórico. Algumas dessas questões serão consideradas na segunda parte de nosso trabalho.

CAPÍTULO 1

A FANTASIA COMO MATEMA: sua localização no grafo do desejo – sua relação com outros matemas¹

O objetivo deste capítulo é apresentar a fantasia, como conceito psicanalítico, dentro da abordagem que lhe foi conferida por Jacques Lacan. Levando em consideração que, no ensino lacaniano da psicanálise, cada conceito tem seu valor estabelecido a partir das relações que mantém com os demais, no quadro da teoria, decidimos dar início a nosso estudo pela abordagem do “grafo do desejo”, invenção lacaniana que apresenta, sob a forma de matemas, diversos conceitos psicanalíticos. Com tal propósito, começamos nosso percurso pelo estudo do texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1998a, [1966]).

Como em geral ocorre com os *Escritos* de Lacan, esse texto é um trabalho condensado, em que os parágrafos precisam ser desdobrados, pois trazem compactadas elaborações que foram sendo desenvolvidas durante anos de seminários proferidos por ele. Em relação a esse escrito, é Lacan mesmo quem afirma tratar-se de uma elaboração realizada em seus últimos cinco anos de ensino. É um texto que apresenta, conforme

¹ Este capítulo foi desenvolvido a partir da reformulação e da ampliação de trabalho realizado durante o curso ministrado pela Prof^a Dr^a Tania Rivera, como disciplina do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de Brasília, no ano de 2004. O curso teve como temática “A imagem e o sujeito”. Coube-nos trabalhar o texto de Lacan *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1998a, [1966]) e, a partir de sua leitura, produzir um comentário a ser apresentado como parte integrante do módulo do curso intitulado “Fantasia e imagem”.

assinala Miller (2005, p.263) “o que há de mais clássico e transmissível em Lacan”. Essa observação permite-nos considerar que é por intermédio de seus matemas que Lacan procura tornar transmissível o ensino da psicanálise. Para Lacan, essa é a função fundamental do matema: a transmissão. O termo “matema” condensa, pelo menos, dois registros: refere-se, por um lado, à matemática, e indica o esforço de Lacan em apresentar o corpo teórico da psicanálise tal como conceitos matemáticos, que são propostos a partir de relações entre entidades definidas abstrata e logicamente. O conceito é esvaziado de conteúdo ao ser registrado sob a forma de matema e seu valor é obtido principalmente a partir das relações com os demais matemas que são elaborados para a apresentação de uma determinada estrutura. Com essa observação, podemos indicar o segundo registro a que se refere Lacan quando propõe os seus matemas: trata-se da menção à estrutura, que Lacan foi buscar em Lévi-Strauss, à qual faz referência em seu escrito *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1998f, [1956]), quando põe em destaque a formalização operada por Lévi-Strauss dos mitos em mitemas, em seus estudos antropológicos. Os mitemas, em Lévi-Strauss, são as unidades mínimas em que dividia os mitos, o que lhe permitia fazer com eles uma análise em que buscava formalizar o que se apresenta como invariante. Conforme o lógico Newton da Costa (1985), “formalizar não é colocar numa camisa-de-força”, é fazer uma espécie de mapa, de guia que permita que as características gerais de um discurso, suas invariantes, sejam captadas por uma lógica. Não podemos deixar de referir, também, que “mathêma” é uma palavra grega que indica conhecimento. Miller (2005) ressalta que, para fazer um matema, não basta dar uma sigla, uma escritura que se apresente como formal, funcionando como um símbolo artificial que não pertença a uma língua única, a uma língua falada, mas que possa permanecer constante, separado de qualquer significado e que tenha, ainda mais, um funcionamento automático. Sua

justificativa deve ser encontrada em seu funcionamento, dentro de um sistema lógico de argumentação.

A questão da estruturação do sujeito perpassa todo esse escrito lacaniano. Precisamos lembrar, antes de mais nada, que “sujeito” é um conceito subvertido pela psicanálise. Seguindo a trilha freudiana, Lacan afirmará que o sujeito é dividido pelo fato de ingressar no universo da linguagem, que afasta completamente qualquer possibilidade de pensarmos em um sujeito natural. Nesse trabalho, ao apresentar tempos lógicos em que se processa a estruturação do sujeito, Lacan também aponta a direção em que deve se encaminhar um tratamento analítico, para que permita ao sujeito se desvelar.

O texto de Lacan é uma exploração do que chama “uma topologia que elaboramos para nosso ensino”(LACAN, 1998a, p.819). Trata-se de um grafo, sobre o qual afirma:

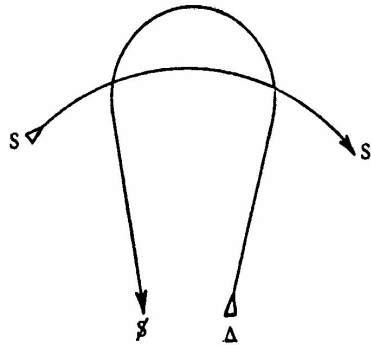
[... ter sido] construído e ajustado a céu aberto para situar em sua disposição em patamares a estrutura mais amplamente prática dos dados de nossa experiência. Ele nos servirá aqui para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante. (LACAN, 1998a, p.819)

Esse é, portanto, o objeto central desse trabalho de Lacan. É seu objetivo explícito poder realizar uma demonstração relativa à estrutura do sujeito com que opera a psicanálise. Ele insiste em seu texto sobre o termo “demonstração”² e considera que o grafo permite demonstrar a estrutura do sujeito.

Tentemos inicialmente trazer alguma elucidação sobre o que é um grafo. Tomaremos como base os estudos do psicanalista Alfredo Eidelsztein (1992) sobre os recursos representacionais utilizados por Lacan. Sabemos que em seu ensino, Lacan valeu-se de diferentes alternativas para desenvolver uma teoria sobre a representação do sujeito

² Há referências seguidas ao termo “demonstração”: p.807 (1x), p.809 (2x)

humano. Fez uso de modelos, esquemas, grafos, superfícies topológicas e nós. Através dos grafos, Lacan realizou sua primeira incursão na topologia. Os estudos sobre grafos do matemático Euler (1707-1783) são a base da topologia. Lacan, a partir dos grafos, que comenta longamente nesse escrito, não mais deixará de se valer da topologia. O que significa topologia? "É o estudo dos espaços e de suas propriedades."(GRANON-LAFONT, 1996, p.12). Procuraremos apresentar algumas propriedades da topologia, buscando verificar as razões pelas quais Lacan opta por valer-se da topologia para abordar a estrutura do sujeito. Em primeiro lugar, em topologia, as formas não cumprem nenhuma função. Assim, é possível tomar uma superfície, dobrá-la, esticá-la, fazer variar a sua forma, sem que com isso mude a sua estrutura – devemos observar que é com uma referência ao termo “estrutura” que Lacan começa esse escrito. Em topologia, nenhuma função de tamanho ou de distância é tomada em conta, o que importa é a relação entre os diferentes lugares. Em *O Seminário, livro 11* (1985, [1964]), Lacan afirma: “É como isto que meu discurso se fia – cada termo só se sustenta por sua relação topológica com os outros”. O grafo permite indicar essa relação topológica entre diferentes temas forjados por Lacan para dar conta de conceitos psicanalíticos, tais como pulsão, fantasia, Eu, ideal do Eu, entre muitos outros. Assim, pelo grafo, Lacan procura demonstrar a relação topológica entre eles. Uma das noções fundamentais com que opera a topologia é a noção de invariantes e uma das invariantes com que opera a psicanálise, para Lacan, é a de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Essa estrutura está apresentada no chamado grafo 1.



GRAFO 1

Propomos agora situar uma curiosidade, que Eidelzstein (1993) observa em seu estudo sobre esse grafo de Lacan: por que esse grafo, que suporta tantos matemas que apresentam, de modo formalizado, diferentes conceitos psicanalíticos, foi nomeado por Lacan de “grafo do desejo”? Por que privilegiar esse conceito em relação aos outros? Deixaremos para comentar essa questão ao final deste capítulo.

Por ora, vamos introduzir uma escolha nossa, o que privilegiaremos ao abordar esse texto de Lacan no contexto deste nosso estudo, quais os nossos matemas de eleição. Considerando que nosso propósito é delimitar a questão da fantasia, começaremos por interrogar a relação do sujeito com a imagem, que Lacan explora nesse escrito. Esta relação pode ser pensada sob diferentes aspectos. Uma das possibilidades é igualá-los, e afirmar que a imagem é o sujeito. Ao fazermos isso estamos propondo uma ilusão comum a todos nós, referente a considerarmos que o Eu é o sujeito, ilusão cara à psicologia, denunciada por Lacan em seu escrito, quando afirma:

Iremos demonstrar que a função do sujeito, tal como a instaura a experiência freudiana, desqualifica na raiz o que sob esse título – psicologia – só faz, não importa a forma de que se revistam as suas premissas, perpetuar um contexto acadêmico. Seu critério é a unidade do sujeito. (LACAN, 1998a, p.809)

Com Lacan, desde o texto sobre o estágio do espelho, sabemos que o sujeito unificado é um Eu, o resultado de um processo de identificações imaginárias. Mas não é somente em relação à psicologia que Lacan dirá que o conceito de sujeito é subvertido pela psicanálise. Esse escrito teve origem em uma apresentação feita por Lacan em um congresso de filósofos, em Royaumont, e à sua comunicação Lacan deu o título de “A dialética”. É explícita a referência a Hegel, em quem Lacan toma apoio para mostrar o afastamento que há entre a dialética hegeliana e a que ele chama de dialética freudiana. Diz buscar em Hegel referências didáticas que permitam deixar claro “para as finalidades de formação que nos são próprias, o que acontece com a questão do sujeito, tal como a psicanálise propriamente a subverte” (*ibid.*, p.808). Julgamos necessário esclarecer que essa é apenas uma das leituras de Lacan em relação a Hegel, que é um autor referido por ele inúmeras vezes em seu ensino, e sob análises diversas. Em maio de 1964, ao final de uma de suas aulas, Lacan chega a aceitar um comentário em que J.-A. Miller propõe, considerando o surgimento do sujeito a partir do campo do Outro, do campo da linguagem e, portanto, de um campo que lhe seria exterior, que a idéia de Lacan opõe-se à de Hegel, no que diz respeito à consciência de si. Podemos ler isso em *O Seminário, livro 11* (1985, [1964], p.204).

Considerando a descoberta freudiana do inconsciente, a dialética do desejo, em psicanálise, difere da que é proposta por Hegel, lido por Lacan por intermédio de Kojève (2002). Tomamos algumas citações do texto de Lacan. Ao falar sobre o serviço que espera da fenomenologia de Hegel, diz:

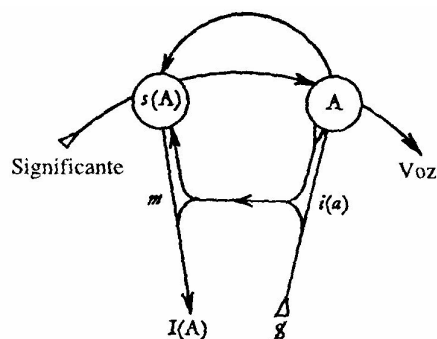
É o de marcar ali [na fenomenologia hegeliana, na sua dialética] uma solução ideal, a de, por assim dizer, um revisionismo permanente, no qual a verdade está em constante reabsorção naquilo que tem de perturbador, não sendo em si mesma senão o que falta na realização do saber. [...] Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definida como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção

do simbólico com o real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, se não um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo? [...] Ele é nomeado [...] e se chama *Selbstbewusstsein*, o ser de si consciente, todo consciente. (LACAN, 1998a, p.812)

Nessa avaliação de Lacan, o passo da dialética hegeliana propiciaria um avançar no sentido de uma conquista incessante desse real através do simbólico, por um processo dialético de tese – antítese – síntese. O que Lacan então afirma é que, para a psicanálise, não há síntese possível, uma vez que o simbólico não pode sobrepor-se de todo ao real, e que a identidade que a imagem fornece não diz tudo sobre o sujeito. É por essa razão que vai afirmar que, por mais longe que nos leve a dialética hegeliana, há uma distância que a separa do mal-estar na civilização em Freud.

Lacan considera que há uma hiância que separa as relações do sujeito com o saber em Hegel e em Freud. Para destacá-la, refere-se ao desejo. Em Freud, o desejo nomeia um impossível de saber, e por isso Lacan afirma que o desejo é articulado mas não articulável à cadeia significante, e aí refere-se a Hegel, para quem o desejo é *Begierde*, que indica também uma hiância entre verdade e saber, mas de outra ordem, pois sua proposta dialética implica um atingimento ideal do saber por intermédio da verdade, o que Lacan qualifica pela sua referência à “astúcia da razão”, ao dizer: “o sujeito, desde a origem e até o fim, sabe o que quer.”(*ibid.*, p.817).

Tanto a crítica que faz à psicologia, por tratar o sujeito como unidade, quanto o comentário que faz a Hegel, que inclui em sua dialética a figura do mestre absoluto, figura de onipotência, são abordados por Lacan no que chama de piso 1 do seu grafo do desejo. É o que apresenta em seu grafo 2.



GRAFO 2

Esse é o grafo que nos permite pensar a alternativa: “a imagem é o sujeito”. Mas antes de comentá-lo, gostaríamos de situar o que Lacan chama de célula elementar de seu grafo. Ela diz respeito não só ao primeiro piso do grafo, mas ao grafo completo, pois devemos considerar que o segundo piso reduplica o primeiro, havendo uma relação de homologia entre os lugares do primeiro e do segundo pisos do grafo. Os dois pisos do grafo funcionam, regra geral, simultaneamente, distinguindo no primeiro piso uma cadeia significante explícita e, no segundo, uma cadeia significante no inconsciente. Conforme Porge (2006), o segundo piso põe em relevo a questão sobre o que falar quer dizer, sendo, portanto, o piso correspondente à enunciação. Voltaremos a comentá-lo em seguida.

Sobre sua célula elementar, diz Lacan:

Ali se articula o ponto de basta pelo qual o significante detém o deslizamento da significação, de outro modo indefinido [...] Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo (efeito retroativo). Mas a estrutura sincrônica é mais oculta e é ela que nos leva à origem. É a metáfora como aquilo em que se constitui a atribuição primária. [...] a criança, de um só golpe, desvincula a coisa de seu grito, eleva o signo à função de significante. (LACAN, 1998a, p.820)

Brevemente podemos dizer que o grafo 1 representa o encontro de um sujeito (ainda por vir) com a linguagem, ali representada por uma cadeia significante. Esse sujeito,

ao qual Lacan atribui uma inefável e estúpida existência, o que expressa com um Δ , torna-se um sujeito barrado ($\$$) ao atravessar a cadeia da linguagem. Somente na célula elementar o $\$$ encontra-se no ponto de chegada do grafo. Nos demais três grafos, ele é seu ponto de partida. Trata-se, portanto, na célula elementar, de um sujeito hipotético, fora da linguagem. Nos demais grafos, temos já um sujeito que se faz representar na linguagem. Tentemos situar sumariamente a função dos dois pontos de cruzamento, a partir do que se pode ler no grafo 2. Em **A** temos o que Lacan chama de "tesouro dos significantes". Vale observar que não se trata de uma correspondência entre um signo e alguma coisa, mas tão somente de um lugar de significantes. Em **s(A)** Lacan localiza a pontuação, referida ao ponto de basta onde a significação se constitui de forma retroativa, o que podemos vislumbrar pensando que a significação de uma frase só é obtida ao seu final, quando a pontuação define a significação do que lhe antecede.

A partir daí talvez possamos esboçar uma primeira tentativa de apresentar a diferença que Lacan busca fazer notar entre o sujeito na dialética de Hegel e o sujeito da psicanálise. Considerar que em **A** estão contidos todos os significantes, ou seja, que aí se trata de uma bateria significante completa, nos levaria a supor um Outro absoluto, um mestre onipotente. E o que afirma Lacan?

O sujeito [do inconsciente] só se constitui ao subtrair-se dela [da bateria significante instalada no Outro] e ao descompletá-la essencialmente por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta. Tal operação em Freud é chamada de recalque originário, pelo qual o sujeito encontra seu lugar no inconsciente, como originariamente recalçado. (LACAN, 1998a, p.821)

Comentemos o grafo 2. Tendo sido descompletada a bateria significante instalada em **A**, não havendo assim significante que, por si só, signifique o sujeito no campo do Outro, Lacan diz que o sujeito fica em *fading*, em desvanecimento. O tempo do advento do

sujeito no campo do Outro corresponde ao dessa extração significante, que anula a onipotência do Outro. Ocorre que, anulada tal onipotência, o sujeito procurará ainda ficcioná-la para melhor saber o que ele é. Não esqueçamos que esse lugar equivale ao lugar do sujeito. Uma das manobras possíveis é a operação de tomada de um significante do Outro como resposta à sua castração. Como o significante se define somente por sua diferença em relação aos demais significantes, Lacan propõe chamar a esse significante único de insígnia.

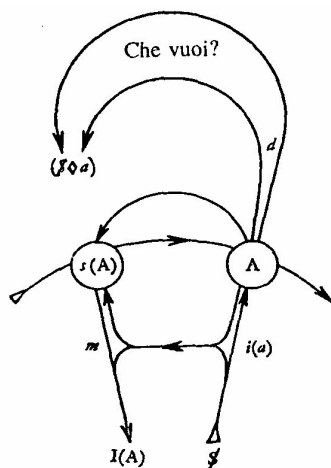
Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, [...] e vocês terão o traço unário, que por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do Eu. (LACAN, 1998a, p.822)

Inscribe sua notação como **I(A)**. Fica evidente que se trata de um ideal do Eu relativo a um significante advindo do Outro. A notação “**I**” pode assim ser lida tanto como Ideal, quanto como o número romano que escreve o Um, trata-se assim de um traço significante tomado do Outro (**A**), que passará a sustentar as identificações do sujeito, sustentará seu Eu. A imagem de si depende da função significante do Ideal. Neste sentido, “a imagem é o sujeito”, mas como um Eu, ou seja, um sujeito identificado. O Eu, no grafo, é notado pela letra **m**, de *moi* (eu, em francês).

Podemos verificar, no grafo 2, que a seta que parte do **\$** e se dirige ao **m** faz dois percursos possíveis. Ou petrifica-se, como Lacan o chama, em **I(A)**, o que afirma que o Eu se sustenta de um ideal absoluto do Outro, ou vai até **s(A)**, onde recebe do Outro, de **A**, sua mensagem e retorna em circuito ao **m**, de forma reiterada, infinitizada. É o Eu cambiante, sempre à mercê de uma imagem que lhe é dada pelos significantes vindos do Outro, num submetimento infinito ao que o Outro demanda. A este circuito Lacan denomina “círculo infernal da demanda”. Em termos de estruturas clínicas, talvez pudéssemos dizer que esses

dois modelos possíveis de Eu referem-se às modalidades obsessiva e histérica respectivamente. O obsessivo é um adorador do ideal, e o histérico veste inúmeras máscaras, ao sabor do que o Outro lhe demanda.

Continuando nossa investigação da relação do sujeito com a imagem, propomos agora interrogar a relação entre os termos, assim: "a imagem é o sujeito?". Voltemo-nos então para o grafo 3 de Lacan.



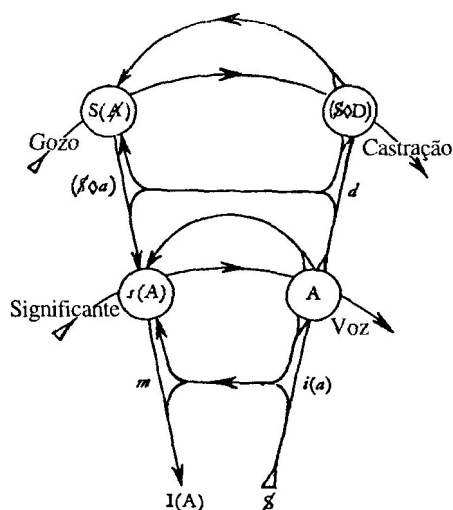
GRAFO 3

Nesse grafo encontramos também a função da interrogação. Ele tem mesmo o formato de um ponto de interrogação e, para confirmá-lo, Lacan escreve sobre ele: *Che vuoi?* Assim o afirma:

É esse patamar superposto da estrutura que levará nosso grafo (grafo 3) à sua forma completa, por aí se introduzir, antes de mais nada, como o desenho de um ponto de interrogação plantado no círculo de **A** maiúsculo do Outro, simbolizando com uma homografia desconcertante a pergunta que ele expressa. (LACAN, 1998a, p.830)

Trata-se, portanto, de uma pergunta que o sujeito dirige ao Outro para tentar saber a respeito de seu desejo: “que queres?”. Mas o sujeito se faz incluir nessa pergunta, o que nos faz lê-la como um “que queres de mim?”. É, pois, uma pergunta relativa ao desejo do

Outro, única capaz de situar o desejo como sendo a herança que o Outro oferece ao sujeito. Se observarmos o grafo 3, veremos que seu ponto de chegada é um matema escrito por Lacan $\$ \diamond a$. Trata-se da fórmula da fantasia. Temos assim que, ao interrogarmos a relação entre o sujeito e a imagem, acompanhando o estudo de Lacan, a partir de seu grafo, chegamos ao tema específico de nosso estudo: a fantasia. Propomos abordar, portanto, a relação entre fantasia e imagem. Observemos agora o grafo completo:



Podemos verificar que do matema da fantasia parte uma seta que interfere em $s(A)$ e que segue até $I(A)$, passando pelo Eu, pelo sujeito tomado como imagem – m . Isso nos permite responder que o sujeito não se reduz às suas identificações imaginárias especulares, mas que, pelo contrário, seu Eu recebe uma determinação que lhe vem do inconsciente e que passa pela fantasia. A partir da incidência da fantasia sabemos que há aí algo a mais. Isso ainda não quer dizer que tenhamos saído do terreno das imagens. Apenas dissemos que o sujeito não corresponde à sua imagem especular. O próprio Eu recebe uma determinação da fantasia. Qual é, então, o estatuto da imagem na fantasia? Ao final deste capítulo, retomaremos esta questão.

Procuramos, por ora, tentar responder a que exigência atende Lacan ao propor um desdobramento de seu grafo nesse segundo piso. É a questão do desejo, fundamentalmente. Nesse escrito, afirma que “o desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade” (LACAN, 1998a, [1960] p.828). Aborda, então, uma série de três termos que vai se mostrar fundamental em sua teoria: a necessidade – a demanda – o desejo. O sujeito da necessidade é mítico e, mais adiante, Lacan o considerará como o sujeito do gozo quando, a partir de seu seminário *Mais, ainda* (1982, [1972/73]), dirá que a primeira posição do sujeito é a de gozo, pois ele equivaleria ao que falta ao Outro. Tal posição não deixa de ter sido antecipada nos anos 60, e vemos que em *O Seminário, livro 7 – A Ética da Psicanálise* (1988, [1959/60]) a referência ao gozo é feita pela introdução do estudo sobre *das Ding*, sobre a Coisa, que é situada também no ponto de origem do sujeito.

[...] há uma tentativa de abordar as relações do sujeito com algo primordial, seu apego ao objeto fundamental, o mais arcaico, do qual meu campo, operacionalmente definido, do *das Ding*, conforma o contexto. (LACAN, 1988, p.134)

A máxima “a palavra mata a Coisa” permite-nos ilustrar o efeito da entrada na linguagem, ou seja, no campo da demanda, sobre o gozo.

Tendo chegado a este ponto de nossa análise do grafo, e introduzido o comentário lacaniano sobre *das Ding*, a Coisa, propomos a apresentação de uma elaboração de Jorge (2003) relativa a essa questão. Respondendo à pergunta “*O que é das Ding?*”, Jorge propõe que *das Ding* é o objeto da pulsão de morte, ou seja, o objeto que propiciaria o gozo absoluto, do qual, sabemos, o sujeito, por seu ingresso na linguagem, está excluído. Tomando como referência o asseverado inúmeras vezes por Lacan, em especial em seu seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, de que “toda pulsão é pulsão de morte”, Jorge propõe que tal afirmação deve ser considerada freudiana, pois a

sétima parte do *Além do princípio do prazer* (1980 [1920]) indica, em outros termos, que toda pulsão é pulsão de morte. De fato, encontramos ali a afirmação freudiana de que “o esforço mais fundamental de toda substância viva é o de retornar à quiescência do mundo inorgânico.” (*ibid.*, p.83). É a pulsão de morte que está subjacente à compulsão à repetição referida por Freud nesse texto. Em sua leitura, Jorge equipara a referência lacaniana ao gozo, como absoluto, ao que Freud referiu como sendo a morte. Ambos fazem, portanto, alusão a *das Ding*. Pela proposta de Jorge, o vetor da pulsão visa *das Ding*, de forma constante. Tal hipótese permite uma compreensão do que Freud afirma em relação ao quarto elemento pulsional, que vem juntar-se, em 1915, aos já propostos em 1905, ou seja, à fonte, ao objeto e ao alvo. Trata-se do *Drang*, que pode ser traduzido como força, impulso ou pressão. No artigo *As pulsões e suas vicissitudes*³ (FREUD, 1980, [1915b]), este é o aspecto mais enfatizado por Freud em relação à pulsão: seu caráter de força constante. Considerar *das Ding* o objeto da pulsão por excelência permite compreender que a força nunca cesse, uma vez que tal objeto não é jamais encontrado. A satisfação pulsional obtida não é jamais a buscada, fazendo com que o movimento da pulsão seja relançado.

O sujeito mítico do gozo, ao entrar na linguagem, dá lugar ao sujeito do significante. É possível dizer que há uma metáfora original do sujeito, de seu advento na linguagem, que implica uma significantização do gozo. Tal operação deixa um resto, pois, como já abordamos, o campo do Outro não é dotado de um significante que responda pelo ser do sujeito. A esse resto Lacan nomeia desejo. Isso fica evidenciado quando Lacan reitera em diversos de seus seminários dos anos 50 e 60 que a necessidade deve passar pelos desfiladeiros da demanda, ou seja, pelos significantes do Outro, o que produz uma

³ Utilizamos sempre o termo *pulsão* para traduzir a referência freudiana a *Trieb*, registrada no texto da edição brasileira como *instinto*.

anulação significativa da necessidade. Miller observa que uma mesma estrutura metafórica é proposta por Lacan anos mais tarde, que indica que "o gozo, ao ser situado no lugar do Outro, ou seja, ao passar ao significante, é anulado, mas deixa um resto que ele escreve *a*." (MILLER, 2005, p.220).

Entendemos ser importante apresentar essas observações, pois, através delas, pensamos ser possível compreender o que Lacan situa no piso superior de seu grafo. Onde situa o *d*, de desejo, aponta o que resta de significantização da necessidade que já podemos pensar em termos de gozo. Assim é que, num mesmo lugar, podemos situar uma questão – *d* – que poderá ser respondida pela via do gozo, de sua recuperação através dos objetos pulsionais, ou pela via da falta. Não deixa de estar aí implicada a questão do gozo, mas como um gozar da falta na linguagem.

Podemos observar que Lacan propõe, para o sujeito que atravessa a cadeia significante, que passa a ser representado na linguagem, escrito \$, duas sortes de relações: uma que o situa em sua dependência à demanda – $\$ \diamond \mathbf{D}$ –, relação em que Lacan procura ressaltar sua dependência do simbólico, o lugar do sujeito sendo relativo ao do corte no simbólico, mas um lugar esvaziado de gozo ou, se preferirmos, onde um gozo é devido ao vazio, lugar em que situa a pulsão. A segunda – $\$ \diamond \mathbf{a}$ – põe o \$ em relação ao objeto condensador de gozo. Conforme Miller (2005, p.89), a fórmula da pulsão, tal como a ela Lacan faz referência em seu grafo, é contemporânea da primazia dada por Lacan ao simbólico nos primeiros anos de seu seminário. Para esse autor, haveria uma tentativa de Lacan de restringir a pulsão à articulação do simbólico, o que implicaria considerar em menor grau seu valor de gozo, que ficaria restrito à problemática do objeto pulsional, objeto condensador de gozo, cuja solução teria sido apresentada por Lacan a partir de seu seminário sobre os fundamentos da psicanálise, quando descreve o circuito significativo da

pulsão em torno de um lugar habitado por um objeto indiferente, que não participa propriamente do circuito pulsional, mas que é fundamental para situar tal circuito. Em vista disso, Lacan teria afirmado que a pulsão é “cor-de-vazio”, pois as suas cores libidinais estariam contidas no objeto *a*. Ao produzir seu grafo, onde Lacan situa a libido? É possível pensar que sua localização é o imaginário. O sujeito é situado como produto de uma articulação simbólica e o gozo fica fora do simbólico, é lido como imaginário. Na leitura de Miller, a fantasia é promovida por Lacan, no grafo, como um nó entre o gozo, tido como imaginário, e o sujeito, simbólico. O matema da fantasia apresenta o encontro de dois elementos heterogêneos, um efeito do simbólico (\$) e o outro (*a*) sustentando a libido, então situada como imaginária. Não é à toa que a fantasia é lida, inicialmente, por Lacan, como sendo do registro imaginário.

Com esses comentários, avançamos em nossa abordagem sobre o tema “fantasia e imagem”. É a fantasia que procura resgatar a perda de gozo que a entrada no simbólico implica; é também ela um efeito da significantização, condensando o gozo que resta nessa passagem. Pommier (1990) propõe defini-la como "uma representação imaginária que acompanha o pensamento ou a fala à qual está articulada sem se reduzir a ela." (*ibid.*, p.129). Conforme esse autor, a fantasia tem como causa o que não chega a se satisfazer, ou seja, o gozo, sendo relativa a uma impotência em gozar, e seu objetivo é satisfazer imaginariamente essa impotência. A relação entre a demanda (D) e o objeto *a* leva à produção do falo imaginário (ϕ), ou seja, ao aceitar o que o Outro lhe oferece ou ofertar o que o Outro lhe pede – ambas formas de demanda – o sujeito torna o Outro satisfeito e, ao isso fazer, identifica-se ao falo imaginário, ou seja, ao objeto do desejo do Outro, ao que falta ao Outro. Isso implica dizer que, pela via do objeto da pulsão, é dada uma resposta à demanda do Outro.

Essa questão permite-nos trazer uma consideração clínica que Lacan apresenta em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1998g, [1961]), no que diz respeito à interpretação psicanalítica, em relação à fantasia. Para Lacan, conforme bem evidenciado nos primeiros anos de seus seminários, a interpretação não deve dizer o objeto de gozo, mas, pela via do significante, indicar o vazio que aponta para o desejo na linguagem. Quando Lacan se refere ao dedo erguido de *São João* de Leonardo da Vinci em *A direção do tratamento* (1998g, [1961]), indica que a interpretação deve reencontrar o horizonte desabitado do ser. Como entendemos isso? Que a interpretação deve apontar o vazio que corresponde ao objeto do desejo, não reforçando o objeto da pulsão na fantasia, o que teria como conseqüência a manifestação de *actings-out*, efeitos transitórios de gozo que, sem que se possa evitar numa direção de tratamento, não se deve estimular. Ao nosso ver, isso implica considerar que, quando, no tratamento, o analisando relata os cenários em que se desenrolam suas fantasias, os diferentes roteiros que cria em seus devaneios de gozo, o analista não deve interpretar como anseio a ser cumprido, mas deve apenas procurar tentar localizar o que, de constante, aparece nesses relatos, ou seja, o ponto de fixação de gozo ao qual o sujeito está suspenso. Lacan afirma que muitos *actings-out* são um produto artificial das intervenções do analista, efeito de uma certa maneira de dirigir a análise, que implica apontar o objeto de uma produção fantasística como sendo o objeto do desejo. Para Lacan, uma fantasia não se interpreta como uma formação do inconsciente. A referência ao dedo erguido de São João permite verificar o lugar que a interpretação deve situar, qual seja, o lugar da falta, patamar superior do segundo piso do grafo, onde Lacan situa o $S(\mathcal{A})$.

A partir dessas observações podemos explorar melhor uma citação de Lacan nesse texto sobre a direção do tratamento:

A fantasia, em seu uso fundamental, é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta, no nível de seu desejo evanescente, evanescente porquanto a própria satisfação da demanda lhe subtrai seu objeto. (LACAN, 1998g, p. 643)

A função da fantasia é expressa claramente por Lacan nessa passagem: trata-se de sustentar o sujeito como desejante, mas para tal ela requer uma manobra, que é a de oferecer um objeto para o desejo, já que o desejo como tal é evanescente, o que implica dizer que não tem objeto fixo. Aqui Lacan não faz referência ao objeto causa. Observação no mesmo sentido é feita em *O seminário, livro 5 – As formações do inconsciente* (1999, [1957/58]), quando afirma:

Temos aqui, em ($\$ \diamond a$), o correspondente e o suporte do desejo, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra e situa seu desejo. (LACAN, 1999, p.455)

Pensamos ter salientado de forma suficiente que o objeto da fantasia, como produção imaginária, não deve ser considerado o objeto do desejo, uma vez que esse não há, e que tal confusão na direção de um tratamento provoca sérias conseqüências.

Queremos ainda apontar outra observação importante que pode ser deduzida da citação que há pouco apresentamos do texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. Lacan ali faz referência a um uso fundamental da fantasia, ou seja, o que apresenta a finalidade a qual ela serve. Costumamos falar em “fantasia fundamental”, o que implica considerar que em uma análise pode-se concluir por alguma composição da fantasia que sustenta o sujeito em sua condição desejante. Não quer dizer que a fantasia conformada em uma análise seja a única possível, mas que ela serve para expressar a finalidade fundamental da fantasia para um dado analisando. Nesse escrito sobre a direção do

tratamento, Lacan faz uma observação que parece circunscrever a fantasia à neurose.

Vejamos:

É pois a posição do neurótico em relação ao desejo – digamos, para encurtar, a fantasia – que vem marcar com sua presença a resposta do sujeito à demanda, ou, dito de outra maneira, a significação de sua necessidade. (LACAN, 1998g, p.644)

Procuraremos trazer nossa leitura dessa observação de Lacan. Afirma, nessa passagem, que a fantasia é a posição do neurótico que responde à demanda, dando uma significação à necessidade. Já comentamos que a necessidade deve ser lida como gozo e que o sujeito, ao atravessar o desfiladeiro do significante, não logra ver-se reduzido a uma possibilidade de ser representado em seu campo. Há um resto dessa passagem, que Lacan chama de desejo, quando referido à perda resultante dessa operação de ingresso na linguagem, mas que permite situar a busca de uma recuperação de gozo, pela referência ao objeto *a* como condensador de um gozo não satisfeito pelo significante. Gozo sonhado, resposta do sujeito ao mais além da demanda, que é o desejo. Resposta que oferece um objeto, que faz do desejar uma impossibilidade ou uma impotência necessárias para que o espaço do sujeito, que é justamente o da falta, não seja espremido até sua eliminação. Sonho de um gozo cuja realização seria a morte do sujeito, seu aniquilamento no gozo.

Ainda tomando em consideração o que Lacan afirma em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, a oferta de um objeto para sustentar o sujeito em seu desvanecimento é apresentada como segue:

[...] é preciso que um estudo bastante aprofundado, e que só pode situar-se na experiência analítica, nos permita completar a estrutura da fantasia, ligando-lhe essencialmente, na condição de objeto, o momento de um *fading* 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 $\$ \hat{a}$. (LACAN, 1998a, p. 830)

Gostaríamos de salientar o que Lacan apresenta nessa última citação, quando é explícito ao afirmar que o sujeito barrado, efeito da subordinação significante, liga-se, na fantasia, a um objeto. É a forma que encontra para fazer-se resgatar de seu desvanecimento, sustentando seu desejo pela afirmação de um objeto. Fica evidente que o objeto na fantasia não é causa de desejo, mas condição para desejar, para circunscrever o lugar do desejo. A função da fantasia mostra-se, assim, como sendo a de introduzir um objeto no lugar da falta que sustenta o desejo. O objeto causa de desejo é o objeto perdido referido por Freud, enquanto o objeto na fantasia não é indiferente, mas, pelo contrário, impõe-se como condição para sustentar o lugar do desejo. A partir de tal observação, podemos propor uma discussão com autores que têm nos servido de referência para o estudo da relação entre o desejo e a fantasia, a partir da afirmação lacaniana de que a fantasia é o suporte do desejo. Há uma nuance importante em relação a essa questão que julgamos fundamental trabalhar. O desejo tem origem na fantasia? Seria a fantasia um pressuposto para o desejo? Ou, ao contrário, há fantasia porque há desejo como efeito do ingresso do sujeito na ordem simbólica? Façamos essa discussão.

Juranville (1987) vai-nos dizer que, em relação ao desejo, a fantasia tem um duplo papel: ela sustenta o desejo e lhe oferece objetos. Mas, ressalta esse autor, não é a fantasia que mantém o desejo. Em sua leitura, a fantasia põe em relação o desejo e os objetos, sendo o próprio lugar da constituição do objeto. Postula que o que mantém o desejo é sua enunciação, seu lugar entre significantes na cadeia. O objeto da fantasia é aquilo que suporta o sujeito no momento preciso de seu advento na linguagem. Ou seja, a fantasia se instaura quando ocorre o recalque originário, no momento em que o gozo absoluto de *das Ding* é barrado. Também Jorge (2006) aponta esse momento da emergência da fantasia. Assim afirma:

O sujeito do gozo, na neurose, sofre a operação do recalçamento originário, através da qual ele entra na linguagem e advém como sujeito do significante. [...] A fantasia é o efeito da instauração da falta-a-ser e a perda da qual ela é efeito será o móbil dessa aspiração à completude que lhe é inerente. (JORGE, 2006, p.64)

Esse autor propõe ainda:

Se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta esta falta radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente “o que falta”. Há falta, diz o desejo. É isso que falta, diz a fantasia. (*ibid.*, p.65)

Vemos, portanto, como esses autores apontam, nesses seus trabalhos, a precedência do desejo em relação à fantasia. Essa última observação de Jorge traz, a nosso ver, uma diferença sutil, mas importante, em relação ao afirmado em texto anterior de sua autoria, no qual propõe que “todo desejo é fundado na fantasia” (2003, p. 37). Também Harari (2001b) traz seu entendimento ao afirmar que não há desejo pela presença de um objeto, mas por sua falta. No seu entender, para que o desejo seja sustentado deve primeiro ser reconhecido. A presença de um objeto torna possível o reconhecimento do desejo. No nosso entendimento, trata-se, de fato, de uma questão de abordagem complexa, e não é à toa que estamos procurando destacar, por meio de diferentes verbos, a relação entre desejo e fantasia. A nosso ver, esta não funda o desejo nem mesmo o mantém, mas o suporta. Retomaremos essas questões em outros capítulos de nosso trabalho quando trabalharmos a operação de separação e também quando estivermos estudando a série falta-perda-causa, que nos permite traçar distinções importantes sobre a questão da relação entre fantasia e desejo.

Voltemos à nosso comentário sobre o texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. Nesse escrito, além de Lacan afirmar que o grafo inscreve que o desejo é regulado a partir da fantasia, propõe também que a fantasia é

relativa a uma condição que implica uma significação absoluta. Procuremos trazer nosso entendimento sobre isso. Em seu escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1998g, [1961]), Lacan afirma que a fantasia é uma resposta do sujeito ao efeito do mais além da demanda, lugar do desejo, que, como já referimos, apresenta a resposta do neurótico em relação ao desejo. Mas nesse texto Lacan também afirma a razão da interferência da fantasia na significação:

Essa significação, com efeito, provém do Outro, na medida em que dele depende que a demanda seja atendida. Mas a fantasia só chega a isso por se encontrar na via de retorno de um circuito mais amplo, aquele que, levando a demanda aos limites do ser, faz com que o sujeito se interrogue sobre a falta em que ele aparece a si mesmo como desejo. (LACAN, 1998g, p.644)

Nesse escrito Lacan chega a definir o desejo como a metonímia da falta-a-ser. Não há significante que o designe. Assim é que afirma que o desejo, embora sempre transpareça na demanda, por ser seu mais-além, não é articulável na fala. Trata o desejo como a impossibilidade da fala que responderia ao efeito do *fading*, uma vez que qualquer fala que tente responder a tal efeito não fará jamais nada além que duplicá-lo. O grafo permite-nos observar em **s(A)** que a significação provém do Outro. Mas sofre, como diz Lacan, a intervenção da fantasia. A esse respeito, se nos reportarmos ao texto freudiano *Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade* (1980, [1908]), veremos que Freud se dedica ao estudo da relação entre as fantasias e os sintomas, e então afirma que no sintoma há um fator sexual, relativo a uma ou mais fantasias, que ocupa um aspecto central. Nesse estudo, relaciona os atos perversos com o conteúdo que encontra nas fantasias dos histéricos, o que evidencia o aspecto de gozo que a fantasia sustenta e aporta ao sintoma. Também em sua *Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas* (1980, [1917]) Freud afirma a participação das fantasias nos sintomas neuróticos. Jorge (2002), quando propõe que um

dos efeitos da fantasia é a produção de uma fixação objetual perversa está pondo em destaque algo já afirmado por Freud desde seus primeiros escritos sobre o tema. Com Lacan, diremos que há um real na fantasia que atinge o sintoma e lhe confere seu caráter durável, resistente. Jorge também traz essa observação, ao dizer que “se a fantasia protege do real, ela igualmente será a responsável pela produção de sintomas que passarão a ter o valor de real para o sujeito.” (*ibid.*, p.97). Podemos dizer que a fantasia tem uma função de estancamento, faz parar o remetimento indefinido das significações, uma vez que oferece um objeto que se propõe como condição para o desejo, estancando a metonímia da falta-a-ser. Se o lugar estrutural do sujeito é o da falta, o do desejo, sujeito e desejo se confundem. Se, para a psicanálise, não há objeto do desejo, não há um sujeito que deseje um objeto a não ser como efeito da operação fantasística.

Concordamos assim com a observação de Eidelsztein (1993) que afirma que a fantasia evita que o sujeito enfrente uma dimensão da castração, que implica considerar que toda significação remete a outra significação. Como vimos, pela interferência da fantasia alguma significação advinda do Outro se inscreve como absoluta. Pensamos poder dizer que aqui, quando falamos do Outro, fazemos referência aos avatares do Édipo, de como tal foi vivido em uma história singular, ou seja, por cada sujeito. Assim, em cada caso, será uma significação absoluta diferente que terá sido inscrita pela fantasia. Vale ressaltar que o desejo, como efeito do mais-além da demanda, que implica falta-a-ser e que, portanto, carece de objeto, é uma condição absoluta derivada da operação de entrada na linguagem. Por outro lado, a fantasia dá a essa condição absoluta uma significação, ao fixar um objeto como sendo condição de desejo. Entendemos assim o que Lacan chama de “significação absoluta” relativa à condição da fantasia.

Pensamos ser importante ainda destacar nosso entendimento quanto ao que afirma Lacan no seu escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a, [1960]) quando diz que o neurótico é aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda, assim escritas, respectivamente, Φ e \mathbf{D} . O *phi* maiúsculo é o significante do gozo. É justamente o que falta ao Outro. Não há gozo absoluto do Outro, pois o Outro é faltoso. Quando o sujeito surge no campo do Outro, o faz justamente em razão dessa falta. Veremos em capítulo posterior as operações de causação do sujeito de forma detalhada. Em nossa leitura, consideramos que o objeto a é a escrita desse excedente do campo do Outro. O símbolo que indica o significante que falta é o *phi* maiúsculo – Φ . Não é possível oferecer esse significante ao Outro, ele falta por estrutura. Essa falta no Outro o faz demandar, e Lacan afirma que o neurótico identifica a falta do Outro com sua demanda. É assim que a demanda do Outro assume a função de objeto na fantasia do neurótico, o que faz Lacan afirmar que a fantasia no neurótico reduz-se à pulsão: $\$ \diamond \mathbf{D}$. Lacan é explícito nesse mesmo texto ao dizer que, na perversão, o objeto a da fantasia é colocado no lugar do \mathcal{A} . E o que escreve o \mathcal{A} ? Escreve a ausência do Φ . Por não haver no Outro o significante do gozo, o Outro é barrado. Na ausência desse significante do gozo, o sujeito perverso apresenta-se como instrumento do gozo do Outro. Quanto à neurose, Lacan afirma uma prevalência da demanda, mas não deixa de apontar que se trata de uma demanda que não pede uma resposta significativa qualquer, mas que, como na perversão, implica um objeto retirado do catálogo das pulsões, uma vez que o neurótico se imagina perverso para se assegurar do Outro, tal como Lacan afirma ainda nesse escrito. É por isso que se pode afirmar que a fantasia, no neurótico, retira seu material da perversão.

Eis o que fornece o sentido da pretensa perversão situada no princípio da neurose. Ela existe no inconsciente do neurótico como fantasia do Outro. (LACAN, 1998a, p. 839)

Quanto ao que Lacan considera, como vemos na citação, uma pretensa perversão contida na neurose, ela é apresentada pela via da fantasia, que imaginariza um Outro completo, sem falhas, não-castrado, com um intuito fundamental, assim expresso por Lacan:

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 [...] por que sacrificaria ele sua diferença ao gozo de um Outro que, não nos esqueçamos, não existe? É, mas se porventura existisse, gozaria com ela. É isso que o neurótico não quer. Pois imagina que o Outro demanda sua castração. (LACAN, 1998a, p.841)

Pela análise dessa citação, verificamos como a fantasia é ainda uma defesa frente à castração do Outro, que objetiva evitar o encontro com a própria castração. Por supor possível um Outro não-castrado, o sujeito oferece, em sua fantasia, uma forma de satisfação imaginária a esse Outro, ofertando-lhe o que supostamente falta para seu gozo. Pensamos então poder afirmar que, na fantasia, o desejo que é sustentado tem uma face perversa. Não é à toa que, ainda nesse escrito, Lacan indique que a perversão acentua a função do desejo no homem, na medida em que ela institui o predomínio, no lugar privilegiado do gozo, do objeto *a* da fantasia, que é colocado no lugar do \mathcal{A} . Julgamos necessário salientar esse aspecto defensivo da fantasia e sua proximidade com a função do fetiche na perversão. Tal é bem explorado por Jorge, quando propõe:

É necessário sublinhar [...] a função defensiva da fantasia, modo pelo qual o sujeito impede a emergência de um episódio traumático e se detém numa determinada imagem. Trata-se de uma espécie de imagem congelada, um modo de defesa contra a castração. (JORGE, 2006, p.68)

Sobre a questão da imagem, voltaremos a ela ainda neste capítulo e, em especial, no próximo. Por ora, importa-nos salientar que, sendo a fantasia uma defesa frente ao trauma

fundamental do humano, o qual é referido por Freud como sendo a descoberta da castração materna, ela se coloca em um plano que deve ser ultrapassado em um processo de análise. Não é por outra razão que Lacan conclui o escrito que vimos comentando com a seguinte consideração:

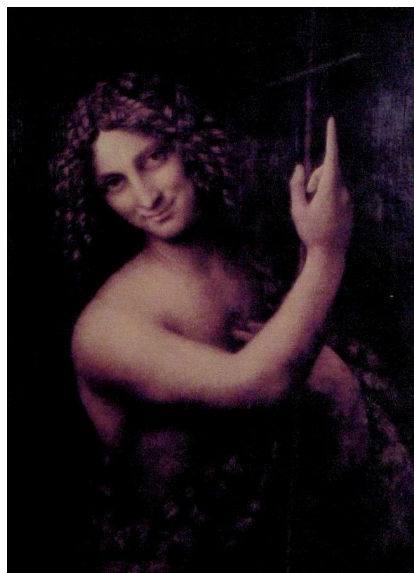
A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da lei do desejo. (LACAN, 1998a, p.841)

Quando nos referimos à castração, fazendo uso dos matemas de Lacan, precisamos recorrer ao \mathcal{A} . Tal é o matema da castração do Outro. O Outro castrado, barrado, é representado por um significante, que possui uma localização especial, uma vez não estar presente no campo do Outro: é o $S(\mathcal{A})$. No grafo, vemos sua localização: acima, à esquerda. Lacan diz que esse significante é simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes e, por isso mesmo, é o significante relativo ao recalque originário. Procuremos esclarecer o que entendemos por esse matema. Quando pensamos no campo do Outro, em seus significantes, pensamos na história edípica do sujeito, de modo que os significantes que orientam a fantasia são significantes do Édipo. No seminário *A angústia* (2005, [1962/63]), quando Lacan apresenta a operação de divisão do sujeito ao ingressar no campo do Outro, escreve que os termos que vão compor a fantasia, o $\$$ e o a , encontram-se situados totalmente do lado do Outro. Isso nos leva a considerar que a fantasia é uma cicatriz do Édipo, e que assim implica um efeito de uma história singular. Por outro lado, o \mathcal{A} fica inscrito do lado do sujeito. Se há uma simultaneidade entre essas duas inscrições, o que se pode dizer é que se dão em lugares diferentes. Assim, nosso entendimento é que o recalque originário leva à produção, com o Édipo, de uma cicatriz – a fantasia – que fica inscrita no campo do Outro. O $S(\mathcal{A})$ diz assim respeito a

uma inscrição da falta no Outro que é o próprio lugar do sujeito, ou ainda, a própria inscrição do sujeito.

Esse comentário indica uma posição que adotamos quanto ao que deve ser o percurso de uma análise, ou seja, que a análise deve ir além das identificações idealizantes, imaginárias e simbólicas, e ainda além da identificação fantasística, no sentido de que o sujeito venha a se localizar justamente no lugar da falta no Outro, radicalmente inconsciente.

Relembremos que, conforme já referimos, no texto sobre a direção do tratamento, já bem no seu final, Lacan faz referência ao dedo erguido do *São João* de Leonardo da Vinci para indicar para onde uma interpretação deve apontar: para o horizonte desabitado do ser. Apresentamos a seguir esse quadro de Leonardo, com propósito ilustrativo e para permitir uma referência visual à alusão de Lacan.



Fica evidente que Lacan indica o lugar da castração no Outro como sendo o lugar do sujeito. Ponto esse que, no grafo, situa-se, exatamente, acima, à esquerda. Parece assim haver uma indicação de que um tratamento psicanalítico deve permitir o encontro com esse

lugar, mais além da fantasia e, portanto, desde logo, real. Cumpre-nos observar apenas, por ora, que não se trata de encontrar o real como tal, de submergir na fenda do \mathcal{A} , mas de poder acercar-se dele por meio de algum artifício que permita um contato não mortífero com o real, tal como nos é mostrado pelo matema $S(\mathcal{A})$. Defenderemos tratar-se de uma possibilidade quando do atravessamento da fantasia e, na segunda parte de nosso trabalho, proporemos que o *sinthome*, grafado Σ por Lacan, tem um papel importante no que diz respeito a essa função.

Antes de concluirmos este capítulo, vamos comentar mais uma citação de Lacan extraída de *Subversão do sujeito*:

O representante da representação, na condição absoluta, está em seu lugar no inconsciente, onde causa o desejo, segundo a estrutura da fantasia que dele extrairemos. (LACAN, 1998a, p.829)

A primeira observação que queremos fazer diz respeito à expressão “condição absoluta”. Já fizemos referência ao fato de que o desejo é um efeito absolutamente necessário da entrada do sujeito no campo do Outro, de sua tomada pelos significantes da demanda. A nosso ver, Lacan faz referência, portanto, ao objeto a como causa do desejo, mas, ao mesmo tempo, à sua tomada pela estrutura da fantasia, que produz uma condição para desejar. Mas uma segunda observação, registrada por Eidelsztein (1993), também se impõe: considerando que Lacan indica que o representante da representação causa o desejo, o faz equivaler, nessa passagem, ao objeto a , e não aos significantes da demanda. O objeto a é o que escapa da tomada do sujeito pelo campo da linguagem, é o resto da operação da entrada do sujeito no campo significativo. Uma das qualidades que Lacan atribui ao objeto a é a de não possuir imagem especular. Ele está cortado da imagem. A imagem é a vestimenta do a como cortado, é a vestimenta de um vazio. Lacan escreve,

muitas vezes, no lugar de **m**, do eu especular, **i'(a)**. O Eu é a vestimenta de um vazio. O corte do objeto **a** é o que produz a passagem para o piso superior do grafo.

A partir dessas observações, podemos voltar à questão que apresentamos anteriormente e dizer por que Lacan chama esse grafo de “grafo do desejo”. Para tal, tomaremos outra consideração de Eidelsztein (1993), que entende que tal nomeação do grafo é devida ao fato de que é a extração do objeto **a** do campo da realidade simbólico-imaginária para ir situar-se no real o que permite que o grafo se arme e que o sujeito sustente-se como desejante. Grafo do desejo, portanto. Consideração do objeto **a** em sua vertente de real. Aproveitamos tal observação para voltarmos à nossa questão, a qual se propõe a investigar o estatuto de imagem da fantasia. Citemos Lacan:

Eis por que qualquer tentação de reduzi-la [a fantasia] à imaginação [...] é um contra-senso. [...] Entretanto, uma vez definida como imagem utilizada na estrutura significante, a idéia de fantasia inconsciente não cria dificuldade. (LACAN, 1998g, p.643)

A fantasia como imagem é sustentada pelo significante, e essa montagem simbólico-imaginária serve para indicar uma presença mais além, a do objeto no real. Num comentário de J.-A. Miller (2005), há uma indicação que nos parece preciosa relativamente ao caráter imagético da fantasia, e diz respeito à articulação entre gozo e corpo. Para a psicanálise, o corpo, desde Freud, é imagem. Com Lacan, tal fica evidente quando desenvolve sua lição sobre o estágio do espelho. Pois também Lacan é explícito ao afirmar que o gozo é do corpo. Sendo assim, a fantasia diz respeito a uma localização do gozo que, não ficando restrita ao registro do simbólico, tem uma localização corporal. Lembremo-nos que Lacan situa a fantasia totalmente do lado do Outro. Portanto, se há um corpo em jogo na fantasia, é o corpo suposto do Outro e o que nele falta para seu gozo. Se a fantasia encena o absoluto de um gozo impossível, o faz ao mostrar suas imagens. Para Miller, “a

imagem, como prisão do gozo, é o que suporta a promoção da função da fantasia."(2005, p.81). Mas, o que dizer sobre essa imagem? Seu caráter é especular? Qual será, então, o estatuto da fantasia como imagem? Não será o mesmo se pensarmos a fantasia como tela, como cortina ou ainda como janela. Reservaremos o próximo capítulo deste trabalho para aprofundarmos essa questão.

CAPÍTULO 2

FANTASIA: FRASE E/OU CENA?

Uma fantasia é uma frase. (LACAN, 2003a, *Resumo do seminário de 1966-67 - A lógica da fantasia* (1969), p.326)

[em relação à fantasia], dou a fórmula, emparelhando nela o *a* ao \$, o que indica que a fantasia se caracteriza pela presença de um objeto *a*, e aquilo que engendra o sujeito como sujeito barrado, a saber, uma frase. (LACAN, *O seminário, livro 14 - A lógica da fantasia*, aula de 21/06/1967, Inédito)

A fantasia, nós a definiremos, se vocês quiserem, como o imaginário aprisionado num certo uso do significante. [e ainda] A fantasia é, essencialmente, um imaginário preso numa certa função significante. (LACAN, 1999, *O seminário, livro 5 - As formações do inconsciente* [1957/58], p. 421 e 423, respectivamente)

O real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real. [...] O real é o que está por trás da fantasia. [...] A fantasia é uma tela que dissimula [o lugar do real]. (LACAN, 1985, *O seminário, livro 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], pp. 44, 56 e 61 respectivamente)

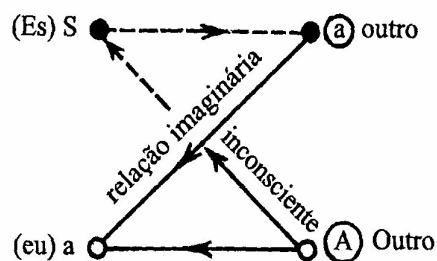
Este capítulo retoma a questão que deixamos aberta no capítulo anterior: a fantasia é imagem? Decidimos começar este capítulo pela apresentação de algumas citações de Lacan, que destacam o caráter de frase e/ou de cena da fantasia, o que nos levaria a pensar na possibilidade de circunscrevê-la a um de seus registros, ao simbólico ou ao imaginário.

Mas aproveitamos para acrescentar uma referência de Lacan que indica que a fantasia protege o real e que é suportada por ele, o que nos permite verificar que a questão é ainda mais complexa do que, em princípio, parece, uma vez que, quer privilegiemos a fantasia em seu caráter de frase e, portanto, em seu caráter significante, quer a abordemos a partir de seu caráter de cena, em que se destacam elementos imaginários, não poderemos deixar de levar em consideração que há, na fantasia, um real em jogo.

A afirmação de Lacan de que a fantasia participa da ordem imaginária, mas que só adquire sua função na dependência de sua relação com o significante, data de 1958, quando Lacan dita seu seminário sobre as formações do inconsciente. Nesse seminário, Lacan trata a fantasia como uma obra, composta a partir de um roteiro, ou seja, de uma articulação significante, em decorrência da qual serão produzidas cenas. Portanto, as cenas não se produzem aleatoriamente, mas de acordo com um roteiro, uma história, da qual o sujeito tomará parte. Ressaltamos que Lacan diz que sua participação na história poderá se dar sob diferentes máscaras, ou seja, que o sujeito estará ali implicado em imagens diversificadas, podendo estar presente como um outro. Isso implica uma primeira consideração de Lacan em relação ao matema $\$ \diamond a$. Nesse seminário, ele propõe, entre outras, a seguinte leitura para esse matema: “a relação do sujeito já constituído com o outro imaginário” (LACAN, 1999, p.410). Interessa-nos observar que Lacan indica que esse outro imaginário, na fórmula da fantasia, deve ser distinguido do $i(a)$, escrita que implica a consideração sobre o outro especular, ao qual o Eu (*moi*) do sujeito se conforma. Lacan diz que este outro é relativo à demanda, e que o outro visado pela fantasia é o do desejo.

No outro campo, aquele em que buscamos as vias de realização do desejo do sujeito através do acesso ao desejo do Outro, a função da fantasia situa-se num ponto homólogo [ao de $i(a)$], ou seja, em $\$ \diamond a$. (LACAN, 1999, p. 421)

Perguntamo-nos por que razão Lacan, ao falar sobre o desejo do Outro, propõe-nos considerar um outro imaginário, que diz diferenciar-se do outro especular. Essa questão que já se encontra esboçada nesse seminário de 1957/58 ganhará importante relevo no seminário de 1962/63, sobre a angústia, quando Lacan abordará duas modalidades de duplo do sujeito: o duplo imaginário e o duplo real, o que explora quando tece suas considerações sobre o texto freudiano *O Estranho* (1980, [1919]), que comentaremos ainda neste capítulo. Por ora, apenas antecipamos que, no interior do imaginário, Lacan guarda um lugar para o real. Essa leitura pode ser feita desde a sua proposta do “esquema L”, que é o esquema da dialética intersubjetiva, discutido por Lacan em diversos momentos de seu ensino e bastante elaborado em seu *Seminário sobre a carta roubada* (1998l, [1955]). Apresentamos abaixo esse esquema.



Lacan mostra, através desse esquema, que a relação $a - a'$, ou seja, a relação do Eu (*moi*) com o outro imaginário, cria um obstáculo ao advento do sujeito (S) no lugar da sua determinação significativa (A). Quando, no seminário sobre as formações do inconsciente, Lacan define a fantasia como uma relação com o outro imaginário, está indicando que a fantasia faz oposição ao significante, é rebelde ao inconsciente e às suas formações. Isso é absolutamente freudiano. Sabemos que o lugar da inércia da fantasia na cura psicanalítica obrigou Freud a fazer uma revisão em sua teoria, abrindo caminho para a sua segunda tópica. É bem sabido que a fantasia não se mostra através das formações do inconsciente,

pois não é relativa a um retorno do recalçado, seus elementos não são os significantes que se encontram no Outro, formando cadeia. Freud, aliás, ao escrever seu artigo *O inconsciente* (1980, [1915]), explicita que tudo que é recalçado permanece inconsciente, mas que o recalçado não abrange tudo que é inconsciente, que este é mais amplo, afirmação que decorre do lugar reservado à fantasia na sua primeira tópica, e que veio a ser nomeado *Isso (Es)*, quando da formulação de sua segunda tópica. Freud, em seu artigo *Bate-se numa criança*⁴ (1980, [1919]), reconheceu que as fantasias ocupavam um lugar à parte ao do resto da estrutura das neuroses, ou seja, do material significativo recalçado. Isso foi possível de ser afirmado em decorrência da constatação de Freud de que as fantasias não eram diretamente afetadas pela interpretação significativa, opondo-lhe resistência.

Brousse (1999), ao comentar a primeira proposta de Lacan relativamente à leitura do matema da fantasia, que situa o *a* como outro imaginário, entende tratar-se já aí de um avanço em relação a uma primeira localização possível, num esquema lacaniano, da fantasia: o lugar *a-a'*, tal como aparece destacado no “esquema L”. O avanço de Lacan diz respeito a que seu matema já indica uma relação entre dois elementos heterogêneos: o \$, sujeito efeito de uma operação simbólica, e o *a*, primeiramente lido como outro imaginário e, mais tarde, situado em sua vertente real.

Procuraremos destacar agora, em nossa abordagem, a mudança do estatuto do *a* no ensino de Lacan. Quando apresentamos, no início deste capítulo, citações de Lacan que evocam definições do que seja a fantasia, procuramos ressaltar que há um intervalo de quase dez anos entre elas. Durante esse período, foi sendo elaborada por Lacan a noção de objeto *a*, que passa a ser apresentada de forma mais contundente a partir de seu seminário sobre a angústia. Lacan vai afirmar ali que a angústia não é sem objeto, em oposição à

⁴ Preferimos a adoção dessa tradução, já amplamente utilizada, em relação à que consta na tradução brasileira da ESB – Imago, que a propõe como : *Uma criança é espancada* (1980,[1919])

definição clássica presente nos manuais de psiquiatria, e que o objeto que lhe corresponde é o objeto *a*. Ao trabalhar o conceito de angústia, o faz muito próximo do conceito de fantasia. Em realidade, os elabora em conjunto. Angústia e fantasia vão sendo trabalhadas num mesmo compasso. Veremos que afirma que “a angústia é enquadrada” (LACAN, 2005, p. 81 e 85) no mesmo capítulo em que sustenta que “a fantasia é enquadrada” (*ibid.*, p. 85). Abordemos, portanto, essa questão.

Seguiremos a via adotada por Lacan, qual seja, sua leitura sobre o texto freudiano *O estranho* (1980, [1919]), que comenta longamente no seminário sobre a angústia. Lacan refere diretamente que abordará a angústia, naquele ano de seu seminário, pela *Unheimlichkeit*. Lacan retoma a observação que apresentamos anteriormente, e que está em seu seminário sobre as formações do inconsciente, de que há uma homologia entre o Eu (*moi*), o *i'(a)* e a fantasia, o $\$ \diamond a$, que novamente refere como sendo escritas relativas a dois tipos de identificações imaginárias. Vejamos em seus termos:

[...] há dois tipos de identificações imaginárias. Existe a identificação com o *i(a)*, a imagem especular [...] e existe a identificação mais misteriosa, cujo enigma começa a ser desenvolvido, com o objeto do desejo como tal, *a*. (LACAN, 2005, p. 46)

Tomaremos uma conhecida observação de Lacan, desse seminário, que diz que o que produz *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos-*phi* ($-\phi$) (2005, p.51), ou seja, a falta que, enquanto tal, não tem imagem. Logo, quando aparece algo no lugar onde deveria comparecer uma falta de imagem, surge a angústia, que Lacan concebe como sendo a falta da falta, ou seja, quando a falta vem a faltar. Lacan aponta, portanto, que a angústia está ligada a tudo o que pode aparecer no lugar do ($-\phi$), afirmando tratar-se disso, efetivamente, o que ocorre nos fenômenos de estranheza a que Freud faz referência em seu artigo. É bem verdade que Freud situa diferentes fenômenos

aos quais atribui o caráter de estranheza, dentre os quais alguns que podem sugerir o encontro com a própria imagem especular. Mas o que caracteriza propriamente o estranho, para Lacan, não é o encontro com o que ele chama de duplo imaginário, mas com o duplo real. O objeto *a* é, na angústia, o duplo real do sujeito.

Sobre essa questão, Harari (1997), em livro que comenta o *Seminário 10* de Lacan, caracteriza a angústia como a sensação do desejo do Outro, e afirma que ela sinaliza a iminência de que esse desejo atinja seu objetivo. Qual seria esse objetivo? "Reabsorver o sujeito ou um de seus *a*, a partir do lugar do Outro, para que este se reencontre graças à cessão em jogo" (*ibid.*, p. 215). Aproveitamos essa referência de Harari que indica que o perigo, na angústia, é de reabsorção "do sujeito ou de um de seus *a*" para comentar que Lacan propõe, em *O Seminário, livro 20 – Mais, ainda* (1982 [1973/73]), que a criança, como um todo, pode ser tomada como um objeto *a*. Esse perigo maior, razão primitiva da angústia, é uma leitura que podemos fazer do que foi denominado por Freud de *Hilflosigkeit*, que traduzimos como desamparo. Pensamos poder dizer que, desamparada do significante paterno, a criança pode ser toda votada ao gozo do Outro, uma vez que um desejo que tem objeto específico não é mais lido como desejo, mas como gozo. A partir da operação da metáfora paterna, e do advento do sujeito no significante, o perigo não recairá mais sobre o corpo como um todo, mas os objetos *a* que então correm o risco de ser cedidos ao Outro para responder por sua falta são a escrita do que excede à significantização, restos do corpo, libras de carne, que não se fizeram metaforizar. No seminário sobre a angústia, assim afirma Lacan:

A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito. (LACAN, 2005, [1962/63], p. 341)

Comentaremos mais a respeito da cessão de objeto no próximo capítulo de nosso trabalho, quando abordarmos a operação de separação. No capítulo anterior, situamos a fantasia como uma resposta ao *Che vuoi?*, ao "que o Outro quer de mim?". Esse enigma, que tem como resposta um impossível de saber, que é o que anima o desejo, recebe, do neurótico, uma resposta, por intermédio de uma positivação de sua castração. O Outro quer que ele se ofereça como objeto, ofertando parte de seu corpo para responder ao que falta ao Outro, forma de apagar o enigma do Outro pela via de uma resposta, que é o que a fantasia oferece. É neste sentido que, conforme observa Rabinovich (1993), o gozo do Outro, impossível, porém sonhado, já é uma resposta defensiva do sujeito frente ao enigma de seu desejo. É preferível fazer-se objeto, atendendo a uma demanda do Outro, do que enfrentar o enigma de seu desejo. Essa observação nos permite concluir que a fantasia não tem somente um aspecto prazeroso. Quando pensamos na fantasia como sendo um anteparo frente ao real, ou seja, quando destacamos sua face simbólico-imaginária, pensamos que a fantasia consola, produz prazer. E isso, de fato, ocorre. Essa função da fantasia é, sem dúvida, a mais evidente. Freud a abordou em inúmeros de seus trabalhos. Em *O poeta e o fantasiar*⁵ (1980, [1907]), faz a afirmação de que a fantasia substitui o brincar infantil, procurando manter o prazer nele encontrado, o que faz com que o adulto acalente suas fantasias como seu bem mais íntimo. O mesmo é referido em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1980, [1911]), quando diz que "o fantasiar é o que melhor expressa a subordinação do homem ao princípio do prazer." (*ibid.*, p. 240). Não deixa de referir, porém, nesses mesmos trabalhos, que "as fantasias são precursoras mentais imediatas dos penosos sintomas que afligem nossos pacientes" (1980, [1907]) e ainda que sua comunicação, além de causar vergonha, não costuma produzir prazer nos

⁵ A tradução brasileira registra *Escritores criativos e devaneios*.

demais, mas principalmente repulsa. Registra, assim, como já referimos no primeiro capítulo de nosso trabalho, que a fantasia não implica somente prazer, mas que há nela, de fato, uma face de gozo. A esse respeito, Harari (2001b) salienta que a fantasia, além do prazer que provoca, remete a algo de estranho, de inquietante, uma vez que ser objeto para o desejo do Outro não pode deixar de suscitar angústia. A intrusão do Outro, com seu desejo, produz angústia. Assim, ainda que Lacan considere que a fantasia é a defesa mais eficaz do neurótico, o melhor filtro para a angústia, não deixa de considerar que a mesma apresenta uma face real.

Tomamos essas considerações para introduzir o comentário de Lacan sobre a função da fantasia, quando do encontro do sujeito, na posição de objeto, com o desejo do Outro. Isso implica considerar que "o sujeito é seu objeto na fantasia" (HARARI, 1997, p. 229). Para podermos nos aproximar dessa abordagem, voltamos a destacar o trabalho cuidadoso de leitura que Lacan faz do texto freudiano *O Estranho* (1919).

Dissemos que a angústia ocorre quando, no lugar do $(-\phi)$, algo aparece. Lacan propõe que o *Heim*, o familiar, a casa do homem – tal como Freud diz ser uma de suas possíveis leituras, em referência ao longo estudo que fez sobre esse vocábulo alemão, e que agora proporemos tratar-se do lugar do sujeito – é o que é designado pelo $(-\phi)$. Essa observação revela-se fundamental para a compreensão do que Lacan vem desenvolvendo e também nos será extremamente útil para a compreensão do que ele trabalha no seminário sobre a lógica da fantasia, quando propõe substituir o $(-\phi)$ pelo $\$$, no sentido de utilizar as duas escritas de forma alternativa em algumas passagens de seus comentários, como veremos em capítulos posteriores. Precisemos, portanto, essa observação de Lacan. O lugar escrito como $(-\phi)$, lugar da falta na imagem, equivale ao lugar do sujeito, $\$$. Quando nesse

lugar de uma falta algo aparece – o objeto *a* – o sujeito é exilado de sua subjetividade.

Vejamos em seus termos:

O homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos. [...] Nesse ponto *Heim*, não se manifesta simplesmente aquilo que vocês sempre souberam: que o desejo se revela como desejo do Outro – aqui, desejo *no* Outro –, mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade, sob a forma do objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha subjetividade [...] (LACAN, 2005, p. 58-59)

O que gostaríamos de ressaltar, a partir dessa citação, é que o lugar do sujeito é o lugar de uma falta, não há imagem do sujeito, o que implica considerar que ele não pode, no sentido de uma impossibilidade lógica, oferecer ao Outro qualquer resposta que dê consistência à falta que o Outro porta. Mas isso implicaria aceitar a castração do Outro, sustentar-se, ou seja, sustentar seu lugar de sujeito da própria falta de significante no Outro, sustentar-se a partir do $S(\mathcal{A})$. Isso implicaria responder ao *Che vuoi?* sem contar com o que o Outro possa sugerir como resposta, pela via da demanda. Forma efetiva de barrar o Outro. Mas é aí mesmo que Lacan situa a fantasia, como uma resposta à pergunta pelo desejo do sujeito, que engancha o Outro, fazendo-o desvanecer-se não em função de sua castração, mas em função da oferta que o sujeito faz ao Outro, ao propor-se como seu objeto. Nos termos de Lacan, encontramos:

O que é a fantasia senão aquilo de que duvidamos um pouco, *ein Wunsch*, um anseio, e até, como todos os anseios, bastante ingênuo? Para exprimi-lo humoristicamente, eu diria que a fórmula da fantasia, $\$$ desejo de *a*, pode ser traduzida nesta perspectiva: *a* de que o Outro se desvanece, desfalece diante do objeto que sou, dedução feita a partir do que vejo em mim. (LACAN, 2005, p.59)

Essa observação de Lacan permite-nos acompanhar o comentário de Rabinovich (1993) que faz referência ao fato de que, quando se trata de fantasia, está sempre conservado o “ver”, não referido, necessariamente, ao objeto olhar, mas à dimensão da

visão, ao fato de irromper na visão essa presença invisível, a do objeto *a*. Trata-se de uma observação importante para que possamos avançar em nosso comentário sobre a dimensão de cena que caracteriza a fantasia. Na aula de 05 de dezembro de 1962 desse seminário sobre a angústia, Lacan propõe que a fantasia de que o neurótico se vale, e que organiza no momento em que dela se utiliza, é justamente o que lhe serve melhor para se defender da angústia. Ele assinala como é impressionante tal fato. Como entendemos essa observação de Lacan? A leitura do que vem a seguir nessa mesma aula permite-nos avançar certo entendimento. Lacan dirá em seguida que o neurótico se recusa a dar sua angústia. Considerando que a angústia de que se trata é a angústia de castração, isso implica considerar que o neurótico recusa-se a reconhecer que não é o falo e assim reconhecer a falta no Outro. Recusa-se a assumir que seu valor como objeto *a* corresponde a um objeto diferenciado: o nada, proposto por Lacan, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a), na lista dos objetos *a*. Pensamos tratar-se do objeto *a* consistido pela falta fálica, pelo $(-\phi)$, que escreve a falta-a-ser. Na fantasia, o neurótico propõe-se algum ser. Tanto é que Lacan se faz a seguinte questão:

O que funciona efetivamente no neurótico, no nível, que nele se encontra deslocado, do objeto *a*? Qual é a realidade por trás do uso falacioso do objeto na fantasia do neurótico? [...] é a demanda. O verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é a demanda que ele quer que lhe seja feita. (LACAN, 2005, p. 62)

Assim é que pensamos poder afirmar que, através da demanda, de caráter significativo, o neurótico encontra material para afirmar-se como ser. É por isso que Lacan volta a precisar, tal como fizera em seu artigo *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a, [1960]) que “a fantasia ($\$ \diamond a$) apresenta-se no neurótico, de maneira privilegiada, como $\$ \diamond D$.” (2005, p. 77). Não nos parece simples a leitura desses matemas, no sentido do que Lacan propõe como sendo a estratégia neurótica, mas

arriscamos a dizer que a demanda, em seu caráter significante, indica como resposta uma possibilidade que confere "ser" ao sujeito. Considerando um sujeito cuja fantasia fundamental liga-se ao perigo de desamparo, teríamos, diante da pergunta dirigida ao Outro "O que ele quer de mim?" – *Che vuoi?* –, a possibilidade da seguinte resposta: "ele quer me devorar, quer me engolir". Isso implicaria o estabelecimento de uma frase axiomática que daria ao sujeito um ser: o "ser devorado", ao qual ele se identificaria. Comentaremos mais adiante a questão da fantasia como axioma. Por ora, importa-nos tentar circunscrever o lugar em que a fantasia vai operar, o qual, segundo Lacan, é o lugar carente de imagem especular.

Tomemos a lição lacaniana de 19 de dezembro de 1962. Nela Lacan enfatiza que um espelho tem limites, não se estende até o infinito, o que já havia referido em seu *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1998c, [1961]). Quer com isso dizer que a imagem especular é limitada. E é a partir dessa observação que afirma que a angústia é enquadrada. Faz referência então à sua intervenção em um congresso dedicado à fantasia quando se utilizou de uma metáfora, que volta a propor:

[...] a metáfora de que me servi: a de um quadro que acaba de ser colocado no caixilho de uma janela. Técnica absurda, sem dúvida, caso se trate de ver melhor o que está no quadro, mas já não é disso que se trata. Seja qual for o encanto do que está pintado na tela, trata-se de não ver o que se vê pela janela. (LACAN, 2005, p. 85)

Fazendo referência ao famoso sonho que Freud nos apresenta na análise do Homem dos Lobos – *História de uma neurose infantil* (1980, [1918(14)]) – Lacan diz que o que esse sonho nos apresenta é a relação da fantasia com o real.

No sonho dos lobos, temos o “escancarar repentino” – os dois termos são indicados – de uma janela. A fantasia é vista além de um vidro, e por uma janela que se abre. A fantasia é enquadrada. (*Ibidem*)

Observemos como Lacan afirma que tanto a angústia como a fantasia são enquadradas. Na angústia, o objeto *a* em seu estatuto real é o que aparece, pois a janela se abre, tal como Lacan faz referência ao comentar o sonho dos lobos. Na fantasia, o marco, o enquadre, está presente, mas sobre ele há uma tela. Portanto, não se pode ver o objeto *a*, que está fora, no sentido de estar expulso no real. Assim é que podemos dizer que a fantasia oculta o desejo do Outro, mas, ao mesmo tempo, mostra onde encontrá-lo, no sentido de permitir, pela demarcação de seu contorno, sua localização, circunscrita, limitada pelo marco. Lacan, ao propor sua metáfora, nos diz que não importa o encanto do que esteja pintado sobre a tela, que sua função é a de não permitir ver o que está por trás da janela. Em relação a isso, destacamos o seguinte comentário de Quinet (2002):

A fantasia enquanto quadro é a armadilha do desejo. [...] Esse quadro é [...] efetivamente uma armadilha do olhar do sujeito, o qual se deixa fascinar, enganar, pois considera o quadro da fantasia como sua janela para o mundo. [...] Mas a janela do sujeito não se confunde com o plano do quadro da fantasia. (QUINET, 2002, p.162)

A metáfora do quadro, proposta por Lacan, permite-nos pensar a articulação entre os três registros de que se vale em seu ensino: o real, como o que foi expulso, o que está fora; o simbólico, que permite demarcar esse real, confere-lhe contorno; e o imaginário, como o que é pintado sobre a tela.

A partir dessa metáfora, Lacan indicará o seguinte:

A angústia é quando aparece, nesse enquadramento, o que já estava ali, muito mais perto, em casa, *Heim*. É o hóspede [...] Esse hóspede é o que já passou para o hostil [...] Esse hóspede não é o *heimlich*, não é o habitante da casa. [...] Manteve-se *unheimlich*, menos não habituável do que habitante, menos inabitual do que inabitado. (LACAN, 2005, p. 87)

Se o trabalho analítico incidir sobre a fantasia, não será possível não mobilizar a angústia, pois ambas operam um mesmo ponto da estrutura, referido ao real. Sobre essa questão, assim se expressa Quinet:

O quadro da fantasia – que é, para o neurótico, “a obra de arte de uso interno do sujeito” – são 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, 2002, p. 13)

Observamos que a expressão destacada por aspas, nessa citação de Quinet, foi utilizada por Lacan, na sessão de 25 de maio de 1966, quando ditava seu seminário sobre o objeto da psicanálise. Destacamos que, desde Freud, o objeto que interessa à psicanálise é o objeto perdido e, como refere Chatelard (2005), o movimento pulsional busca a satisfação como substituta do objeto perdido, sendo que “a fantasia faz tela em relação a essa perda constituinte da pulsão”, ou seja, “põe em cena uma imagem na qual há uma perda e na qual deveria permanecer um vazio.” (*ibid.*, p. 122).

No próprio seminário sobre a angústia, Lacan propõe que uma resposta possível frente à presença angustiante do real, que não a fixação da tela da fantasia, é o agir, ao afirmar que “agir é arrancar da angústia sua própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia” (*ibid.*, p. 88). Parece-nos claro que surge, nesse momento, toda a questão que desembocará em sua proposta sobre o ato analítico, que comentaremos em capítulo posterior.

Pretendemos, por ora, ampliar nosso comentário sobre a metáfora oferecida por Lacan, e que foi materializada pelo pintor belga René Magritte (1898-1967), quando pintou, em 1933, seu quadro *A Condição Humana*, que se encontra na *The National*

Gallery or Art, em Washington, nos Estados Unidos. Este quadro inscreve-se numa série de versões que apresentam sutis variações de Magritte sobre o tema “o quadro no quadro”.



Já mencionamos que tal metáfora permite pôr em relação os três registros lacanianos. Encontramos em Amigo (1999) comentário que nos parece esclarecedor em relação ao que pode ser tomado como ensinamento sobre a armação neurótica da fantasia, a partir do quadro de Magritte, recém-apresentado. Vemos que se trata da pintura de uma janela, a qual se encontra muito bem delimitada, tanto pela presença de marcos como das cortinas, que também reforçam a presença do enquadramento. Pela janela, vê-se uma paisagem, mas a presença de um cavalete permite verificar que não se trata de uma paisagem real, vista através da janela, mas da pintura de uma paisagem, feita sobre uma tela que foi posta sobre a abertura da janela. Ou seja, Magritte pintou uma tela (menor) dentro da tela (maior), sendo que essa tela menor encobre o que a janela pintada em sua tela maior permitiria mostrar. Dessa composição complexa, Amigo retira os três

movimentos que, conforme Lacan, implicam a conformação da fantasia neurótica, e indica que esses movimentos ressaltam as três identificações que Lacan estuda, de forma mais detalhada, em seu seminário 24, inédito, conhecido por seu nome em francês – *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* [1976/77] – e que toma como base o capítulo 7 da *Psicologia de grupo e análise do ego*, de Freud (1980, [1921]). Em primeiro lugar, como vimos, o objeto *a* deve estar expulso, deve estar mandado ao exterior, o que implica seu caráter real. No quadro de Magritte, há a janela por onde se olha, ou pelo menos se infere, a presença de uma paisagem real. Para que um sujeito humano viva o real como estando fora dele é imprescindível que tenha ocorrido a primeira identificação, dita por Freud, por incorporação, a que Lacan acrescenta tratar-se de uma incorporação da linguagem, que deixa fora o objeto de gozo. O gozo, referido à Coisa, como tal, é impossível para quem incorporou a linguagem. Já abordamos tal questão no primeiro capítulo. Em segundo lugar, o que se observa no quadro é que o furo por onde a paisagem real poderia ser vista é demarcado. A janela para o real tem um marco. O acesso ao real não se dá através de qualquer lugar, pois o real está demarcado. Acabamos de trabalhar essa afirmação de Lacan de que a angústia é enquadrada. Esse marco, como é adquirido? Pela identificação ao traço unário do Outro, ao S1. Propomos acrescentar ao comentário de Amigo a leitura feita por Ribettes (1990), que propõe que, quando o objeto real não é extraído do campo da realidade, o sujeito não é mais identificado, a não ser por seu gozo. A Coisa então ocupa o lugar, devido a uma falha na mediatização da relação do sujeito da fantasia com o objeto de gozo, o que permite afirmar, a seu ver, o que acontece no processo psicótico, quando o sujeito encontra-se expulso no real junto com o objeto ao qual ele se identifica. Finalmente, e retomamos a proposta de Amigo, o terceiro movimento de armação da fantasia corresponde à terceira identificação, a imaginária. Assim, o sujeito deve poder

representar algum objeto sobre a tela, objeto que lhe confere algum ser, e que é relativo à frase fantasística. Na segunda parte de nosso trabalho retomaremos a questão das três identificações, quando destacaremos a tese lacaniana, enunciada no seminário de 1975 – *R.S.I.* – de que o imaginário é o lugar onde a verdade se enuncia, a fim de destacar que a possibilidade de que o sujeito venha a reconhecer a que objeto *a* está identificado em sua fantasia não pode acontecer a não ser no registro do imaginário. Por ora, interessa-nos destacar, com Jorge (2003), que, a partir da montagem da fantasia, o sujeito neurótico terá acesso ao real através de uma janela, a qual “emoldura o real e faz pontualmente referência ao gozo” (*ibid.*, p. 36).

A partir deste ponto, procuraremos tecer maiores comentários quanto à consideração da fantasia como uma frase. Propomos considerar a citação de Lacan, retirada da aula de 21 de junho de 1967, do seu seminário dedicado à lógica da fantasia, e que apresentamos ao introduzir este capítulo. Lacan é explícito quando considera que, na fórmula da fantasia, ocorre a colagem de dois elementos heterogêneos: o objeto *a* e o \$, o qual afirma ser engendrado por uma frase. Não parece haver dúvida, portanto, de que o sujeito engendrado pela fantasia é sustentado por uma frase, um enunciado, o qual Lacan afirma, na mesma lição de seu seminário, ter valor axiomático. Vejamos em seus termos:

A fantasia é para ser tomada tão literalmente quanto possível e o que vocês deverão fazer é encontrar dentro de cada estrutura a ser definida as leis de transformações que assegurarão a esta fantasia, na dedução dos enunciados do discurso inconsciente, o lugar de um axioma. (LACAN, *O seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* (Inédito), aula de 21/06/1967)

Em outros termos, expressa a mesma idéia ao escrever o resumo desse seu seminário:

A fantasia, para tomar as coisas no nível da interpretação, desempenha nisso a função de axioma, isto é, distingue-se das leis de dedução

variáveis, que especificam em cada estrutura a redução dos sintomas, por figurar neles de um modo constante. (LACAN, 2003 a, p. 327)

Lacan propõe, portanto, que a fantasia implica um ponto fixo na significação. O trabalho metafórico-metonímico que permite a modificação dos sintomas tem um limite, que corresponde a esse ponto fixo, a essa constância da fantasia, já que opera como um axioma, ao qual só será possível chegar através de uma construção, construção essa que equivale à possibilidade de formular ou destacar uma frase que tenha esse valor axiomático e que será deduzida justamente tomando em consideração a barreira que ela opõe ao trabalho de interpretação.

Como é possível pensar que uma frase articulada não tenha o mesmo estatuto que o restante do conjunto da cadeia significante, que sofre os efeitos da interpretação? O que destaca essa frase fantasística das demais? O que implica considerar uma frase como um axioma, tal como afirma Lacan ser o caráter da frase da fantasia? Procuremos desenvolver algumas respostas para essas questões.

Inicialmente, propomos tomar em consideração que a fantasia ocupa um lugar no real. Lacan afirma, no seminário de 1964, que o lugar do real vai do trauma à fantasia. Como citamos no começo deste capítulo, o real sustenta a fantasia. Se, como frase, é feita de elementos significantes, de material simbólico, seu lugar de comparecimento é o real. Lugar fixo, portanto, tal como afirma Lacan, ao dizer que a fantasia, em relação aos sintomas e ao que neles é interpretável, ocupa um lugar constante, daí seu caráter axiomático.

Conforme Miller (1992 [1983]), dizer que a fantasia é um axioma é dizer que há um real do simbólico, maneira de expor que “uma articulação significante pode estar no lugar do real” (MILLER, 1992, p. 125). Essa consideração permite-nos pensar por que a fantasia

não cede à interpretação significante: porque está apartada do sistema lógico que conforma os demais significantes. Calligaris (1986) propõe dizer que a frase fantasística tem valor de S1. Os demais significantes, os que se encontram no campo do saber, são escritos S2, o que representa a cadeia significante. Miller ressalta ainda que um axioma é o que não muda em um sistema lógico. Funda o sistema, permanecendo separado dele, tal como é possível pensar a relação do S1 com o S2. Tal é uma leitura possível, a nosso ver, do que Lacan propõe na aula de 21 de junho de 1967, como destacado em citações anteriores.

Ainda de acordo com Miller, enquanto o sujeito do significante não tem lugar, podendo aparecer em diferentes lugares oferecidos pelas produções significantes, de forma surpreendente, na fantasia há um lugar fixo para o sujeito. Didier-Weill (1988) propõe considerar que o sujeito da fantasia é o sujeito do deslocamento metonímico, produto de um compromisso, justamente o compromisso decorrente da fixação da fantasia, sujeito que não cessa de se deslocar para não mudar. O sujeito na fantasia não é o efeito da operação metafórica realizada pelo Nome-do-Pai, que faz a transposição do gozo ao significante, mas se encontra em uma relação a ela, uma vez que oferece um tratamento a esse resto do gozo não metaforizado. A frase que sustenta a fantasia, o enunciado fantasístico, tem por característica apresentar uma dívida de gozo, o gozo que foi perdido quando do advento do sujeito ao campo significante. Se o sujeito como falo sustentaria o gozo absoluto do Outro, o advento do sujeito na linguagem privou o Outro de seu gozo, gozo impossível, mas nem por isso não sonhado, e o sujeito contraiu uma dívida com esse Outro, a qual procura quitar por intermédio de sua oferta como objeto de gozo. Pensamos que, para que tal falta em gozar seja determinada, toda a trajetória edípica deve ter sido realizada, o que implica dizer, conforme já defendemos, que a fantasia é uma cicatriz do Édipo.

Em relação a essas questões, encontramos em Calligaris (1986) observações que nos auxiliam numa tentativa de compreender com maior clareza certos pontos fundamentais. Ele traz o entendimento de que a frase fantasística dá ao Outro um corpo e a esse corpo uma falta, à qual o sujeito, na condição de objeto, vai oferecer-se como suplemento. Isso implica dizer que a frase da fantasia dá uma determinação ao lugar da falta, lugar do desejo no Outro, de sua castração, e isso é obtido pela imaginarização de um corpo relativo ao Outro, imaginário não especular, pois a figura que o Outro toma é a de um corpo que situa uma falta que é falta para gozar. Esse corpo ilustra um gozo malogrado. Como pensar esse malogro e por que afirmar que o mesmo está em relação ao Édipo? Em *O seminário – A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito), Lacan desenvolve, em uma série de aulas, a questão do ‘um’, em duas leituras diferentes. Em primeiro lugar, propõe que pensemos o *Um* como totalidade, como unidade, como perfeição. Esse *Um* faz referência ao Gozo Absoluto, impossível ao falante, apenas sonhado, e que seria relativo ao gozo mítico, suposto na relação mãe-filho, relação de perfeição de *das Ding*, a Coisa. Lacan o escreve **I**. Outra modalidade do *um* é a que escreve o gozo parental, relativo à metáfora operada pelo Nome-do-Pai, e sempre reduzido em relação ao gozo do *Um*. Para este, Lacan reserva a escrita **1**. A proposta de Lacan, no seminário, é a de dizer que, se **I** > **1**, há um resto nessa operação de passagem ao **1**, ou seja, há um resto da operação da metáfora paterna, que é o que o objeto *a* escreve.

O pai não está à altura de fazer o Outro gozar de forma absoluta, o corpo do Outro que mantinha uma relação incestuosa mítica com o sujeito sofreu uma perda de gozo ao ser barrado pelo Nome-do-Pai. Restaurar esse corpo seria o propósito da fantasia e, para tal, seria necessário oferecer-lhe o que lhe falta. Não podemos deixar de considerar que, se tal propósito fosse obtido, o Outro gozaria, não-barrado, fazendo o *Um*, o que implicaria o

desaparecimento do sujeito. Portanto, cumpre dizer que a fantasia visa a essa miragem do Outro, visa o impossível, mas, justamente por ter-se operado a metáfora paterna, é que o neurótico não cumpre a promessa de oferecer-se como objeto ao Outro. Conforme Calligaris, “é em relação a esse corpo que se estabelece o catálogo dos objetos parciais como catálogo dos objetos de que ele pode ser imaginado amputado” (CALLIGARIS, 1986, p. 31). Essa é uma consideração de Lacan no seu escrito *Subversão do sujeito e dialético do desejo no inconsciente freudiano* (1998a, [1960]), quando estabelece como objetos possíveis de compor o quadro da fantasia os objetos pulsionais, em função de seu caráter de objetos destacáveis do corpo, cuja lista é composta pelos objetos voz, olhar, seio e cíbalo. Seriam assim objetos cortados do corpo imaginário do Outro, que respondem pela perda de gozo que o Outro sofreu, que restou como dívida para o sujeito, decorrente de seu advento no campo da linguagem, referida à primeira identificação, identificação por incorporação da linguagem, que abordamos há pouco, e dos avatares edípicos que definiram as demais identificações.

Verificamos, assim, que o corpo do Outro imaginarizado a partir do enunciado da fantasia não é um corpo especular, e que o sujeito visa a preencher a sua falta como objeto e não como Eu (*moi*). Se não se trata de um espaço especular, como pensar a fantasia como cena? O estudo de Lacan sobre a fantasia como frase baseia-se evidentemente no trabalho freudiano de 1919, já referido, que tem justamente como título *Bate-se numa criança*, enunciado que não é dito em primeira pessoa, o que equivale a dizer tratar-se de um enunciado sem Eu. O caráter de “ser” conferido ao sujeito por essa fantasia analisada por Freud é o de “ser batido”, tanto é que Freud afirma seu caráter masoquista. Pensamos que essa fantasia tem um caráter originário, pois implica um apelo ao significante paterno, para que este marque o sujeito, conferindo-lhe o estatuto de sujeito do significante.

Desenvolvemos em mais detalhe essa questão no capítulo em que nos propomos a trabalhar a distinção elaborada por Lacan entre o *inconsciente* e o *isso* freudianos.

Interessa-nos destacar, neste momento, o que permite fazer com que, tomando por base um enunciado onde o Eu não está presente, surjam cenas nas quais o sujeito muitas vezes aparece como Eu, uma vez que não é difícil perceber que, não raro, o roteiro que cada um reconhece como sendo sua fantasia costuma incluir o sujeito como ator. Essa questão também vai permitir que consideremos por que a fantasia, que visa a um impossível, o de oferecer ao Outro o gozo que lhe foi subtraído, pode ser evocada com prazer, servindo, inclusive, como já referimos, de filtro à angústia. É novamente a Calligaris (1986) que recorreremos para nos ajudar a pensar sobre tais questões. Ele propõe que o enunciado da fantasia como S1, portanto um significante destacado do conjunto, não pode, sozinho, encontrar qualquer significação para si. Esse significante, que sustenta a frase fantasística, buscará o lugar em que poderia encontrar um saber sobre o que o Outro quer, e este lugar não pode ser outro senão a cadeia significante, S2. O enunciado da fantasia dependerá dessa cadeia. Sobre isso, afirma:

Um desejo do qual sabemos o que quer, ou mesmo do qual supomos o saber, já é uma demanda. [...] o oferecimento ao Outro como objeto de demanda, como objeto que falta a seu corpo, vai ter uma transformação que leva ao roteiro em primeira pessoa: vai-se responder à falta imaginária do corpo do Outro não tanto como oferecimento de si mesmo como dejetos caídos desse corpo, mas pelo significante. Responder a uma demanda pela linguagem é o mais comum, mas aqui a demanda se alimenta da imagem de um corpo e de uma falta nesse corpo [...] a renúncia ao que se imporia como oferta de algumas libras de sua carne para suprir esta falta, essa renúncia em favor de uma réplica significante requer a colocação em jogo do Nome-do-Pai. (CALLIGARIS, 1986, p. 33)

Essa observação de Calligaris equivale ao que Lacan afirma ao dizer que, no neurótico, a fantasia apresenta-se sob a forma do matema $\$ \diamond D$. A ação do Nome-do-Pai,

como significante que interdita o gozo, impede que o sujeito se ofereça como objeto ao Outro, diretamente, mas ele não o deixa de fazer por intermédio do significante. Calligaris chega a propor que a fantasia neurótica evacua o objeto ao qual o ser do sujeito se reduziu. Observação no mesmo sentido é feita por Rabinovich (1993), quando diz que a posição do sujeito como objeto, relativo ao duplo real, é uma dimensão que costuma estar bastante oculta pelo lugar que, na neurose, a demanda vem ocupar quando sua resposta não se dá pela oferta do objeto real ao qual o sujeito se identifica na fantasia, mas por respostas significantes.

O roteiro imaginário contado pelo neurótico permite assegurá-lo de sua consistência significante face à demanda do Outro. Ele ganha essa consistência significante a partir mesmo de seu roteiro. Sua narrativa passa a ser, no dizer de Calligaris, a matéria de sua oferta ao Outro. Forma de responder ao *Che vuoi?*. É como se dissesse ao Outro: ofereço-lhe este enredo, satisfaça-se com estas cenas. A cena tem como objetivo evitar a angústia. É por isso que, pela fantasia neurótica, o sujeito tenta se consolar, evitando a aparição do objeto no real, que é o que abordamos anteriormente como caracterizando a experiência da angústia, tal como Lacan a propõe através de seu estudo sobre o *unheimlich* freudiano. Mas podemos verificar na clínica como, partindo da apresentação significante, é possível deduzir o objeto que se encontra fixado na fantasia, o que ocorre quando da construção da fantasia fundamental, que é a matriz de toda fantasia neurótica. Sobre essa questão, Lacan tece alguns comentários em seu seminário sobre as formações do inconsciente. Vejamos algumas referências:

O que efetivamente vemos numa análise é que [...] o sujeito articula sua demanda atual na análise em termos que nos permitem reconhecer uma certa relação, respectivamente, oral, anal ou genital com um certo objeto. Isso significa que, se essas relações do sujeito puderam exercer em toda a seqüência de seu desenvolvimento uma influência decisiva, foi na

medida em que, numa certa etapa, elas passaram à função de significante. (LACAN, 1999, p. 426)

No que segue a essa citação, Lacan vai dizer que o sujeito está retido em um ponto de insatisfação que, por ser relativo à demanda, não o é menos em relação ao desejo, uma vez que a insatisfação vivenciada nas relações com o Outro foram determinantes para a instauração de seu desejo. Pergunta-se, então, se seria possível compensar essas insatisfações, que já referimos serem relativas a uma falta em gozar. Como responde a essa questão?

Não é inteiramente impossível, graças, precisamente, à intervenção da fantasia, desse algo mais ou menos substancial que é sustentado pela fantasia. (*Ibid.*, p. 427)

A miragem desse gozo impossível esconde-se por detrás de todo roteiro, de todas as cenas em que a fantasia se desenrola, mas o que é necessário é buscar a escritura fundamental, que corresponde ao atamento primeiro do objeto e do Outro, a essa montagem feita de elementos heterogêneos.

Propomos aqui um exemplo de extração de uma frase com valor axiomático no processo de uma análise. Restringiremos nossa exposição ao mínimo de elementos que permitam verificar como, na prática clínica, essa escritura fundamental pode ser obtida. Trata-se de uma mulher que realiza sua terceira experiência analítica, esta com uma duração aproximada de seis anos. Deixou suas análises anteriores por sentir-se pouco amada por seus analistas. Dois casamentos seus, tal como as análises, fracassaram, e neles foram os maridos que decidiram abandoná-la. No decurso da análise, vai procurando tentar responder qual a sua parcela de responsabilidade em relação a essas rupturas. Sem efetuar novos vínculos amorosos, não deixa de manter relacionamentos esporádicos, e surge-lhe, de forma surpreendente, uma fantasia que nunca lhe havia ocorrido. Durante a cópula,

imagina que o homem defeca sobre ela. Somente com muita vergonha consegue revelar tal cenário de sua fantasia em sua análise. Não lhe ocorre a hipótese de realizar tal ato, até porque nunca precisou de tal recurso para gozar. Surpreende-lhe o fato de se imaginar "ser cagada por um homem". Duas leituras podem ser extraídas dessa frase. A primeira, que ela consegue fazer sem dificuldade, indica uma posição de humilhação, o fato de receber sobre seu corpo o excremento do outro, "o que há de mais sujo". Com mais dificuldade, consegue perceber que, além de sofrer a ação do parceiro, que a situa na cena como a que recebe o excremento, posição imaginária que a permite tomar parte na cena, a frase "ser cagada" aponta para seu ser objetal. Ela é o próprio excremento. Aqui está o sujeito na condição de objeto. A consideração dessa frase, que confere ao sujeito sua posição como objeto, permitiu-lhe fazer verificar como se comportava em suas relações com os outros, incluindo seus casamentos: fazia com que seus parceiros demandassem que se colocasse no lugar do excremento, sendo assim tratada como dejetivo, jogada fora, mantendo a consistência de seu ser objetal a serviço do gozo de um Outro que especificou de tal forma seu objeto de demanda, de acordo com as vicissitudes de sua história edípica.

Ressaltamos a compreensão de Harari (1997), quando, ao afirmar que o sujeito é seu objeto na fantasia, traz seu entendimento do que seja a frase da fantasia como axioma, tal como propõe Lacan no seminário de 1966-67. Afirma que as fantasias

[...] constituem cabais axiomas: enunciados ou frases taxativas, não susceptíveis de questionamento algum enquanto "verdades" primordiais, e das quais se devem derivar conseqüências, de modo coerente e consistente. Desse modo, as conseqüências desses axiomas fantasmáticos estruturarão a vida de um sujeito. (HARARI, 1997, p. 229)

CAPÍTULO 3

AS OPERAÇÕES DE CAUSAÇÃO DO SUJEITO – a constituição dos termos da fantasia: \$ e *a*

No capítulo primeiro, procuramos apresentar o matema da fantasia em relação a outros matemas de que se vale Lacan em seu ensino. Para tal, tomamos como referência privilegiada o texto de 1960 – *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* – escrito no qual Lacan apresenta uma síntese elaborada do que havia desenvolvido em seus *O Seminário, livro 5* e *O Seminário, livro 6*, respectivamente, *As formações do inconsciente* (1999, [1957/58]) e *O desejo e sua interpretação* ([1958/59], inédito). Nosso objetivo foi o de situar o matema da fantasia em relação aos demais conceitos psicanalíticos de que Lacan faz uso, considerando que, conforme a abordagem estruturalista de que Lacan se vale intensamente nesse momento de seu ensino, a definição de um conceito explicita-se melhor a partir de sua colocação em relação com os demais conceitos.

Neste capítulo abordaremos a origem dessas duas letras que participam do matema da fantasia: o \$ e o *a*. As referências fundamentais serão o texto *Posição do Inconsciente* (1998b, [1966]) e *O Seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1985, [1964]). Trabalharemos em detalhe algumas citações de *Posição do*

Inconsciente, especialmente porque ali Lacan define as operações de alienação e de separação como sendo as operações de causação do sujeito.

Veremos, no decorrer deste estudo, como o sujeito é causado em dois tempos que se recobrem: o tempo do sujeito propriamente dito e o tempo do objeto. Sobre isso, afirma Lacan:

A primeira [operação], a alienação, é própria do sujeito. Num campo de objetos não é concebível nenhuma relação que gere a alienação, a não ser a do significante. (LACAN, 1998b, p. 854)

E ainda:

[...] a segunda operação, onde se fecha a causação do sujeito [...] chamaremos: separação. Nela reconheceremos o que Freud denomina *Ichspaltung* ou fenda do sujeito e compreenderemos por que [...] ele a fundamenta numa fenda não do sujeito, mas do objeto. (LACAN, *ibid.*, p. 856)

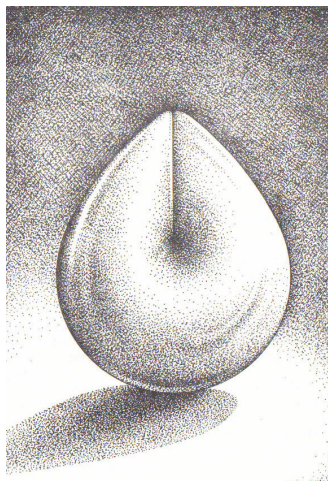
Nesse escrito, Lacan assevera que a consequência da separação é a passagem da alienação entre ser e sentido – tal como trabalha exaustivamente em *O Seminário, livro 11*, e que merecerá de nós uma análise pormenorizada neste capítulo – para a estrutura do desejo como desejo do Outro. Assim se refere:

Efeito de linguagem, por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significativa nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua identificação. Esse é o primeiro movimento [refere-se à alienação]. Mas, no segundo, havendo o desejo feito seu leito no corte significativo em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada “história”) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribui ao voto inconsciente (última frase da *Traumdeutung*). 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 de fala, ou seja, que saiba o que ele é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro. (LACAN, *ibid.*, p. 849/850)

Essa citação, que rerepresentaremos e comentaremos ao final deste capítulo, aponta para a necessidade de trabalharmos em detalhe as operações de causação do sujeito, uma

vez que Lacan é explícito ao afirmar que a operação de separação fecha o efeito da primeira operação, a alienação, e, ao fazê-lo, projeta a topologia do sujeito no “instante” da fantasia. A topologia a que Lacan faz referência é a do *cross-cap*, que foi apresentada em seu seminário sobre a identificação, de 1961/62, para referir-se à fantasia: trata-se de uma topologia que permite mostrar como se fixa esse instante de conjunção entre o sujeito barrado (\$), efeito da alienação, e o objeto *a*. Conforme observa Porge (2006), um corte em oito interior, feito na superfície do *cross-cap*, engendra os dois elementos da fantasia, \$ e *a*. O losango que entre eles se escreve é o signo do próprio corte que, ao mesmo tempo, separa e une os dois elementos. De acordo com esse autor, “o desvelamento dessa estrutura topológica do objeto *a* inscreve-se nos impasses da topologia do desejo no neurótico” (*ibid.*, p.194). Nossa abordagem sobre as operações de causação do sujeito objetiva trazer à tona tais impasses.

É o seguinte o objeto topológico de que Lacan se vale:



Extraído de Granon-Lafont (1990, p. 65)

Considerando o afirmado por Lacan, seremos levados a realizar um longo desenvolvimento sobre as operações de alienação e de separação. É por meio desse estudo

que procuraremos demonstrar como se nodulam inconsciente e pulsão, ou ainda, o sujeito do inconsciente em sua indeterminação, com o sujeito do desejo, na sua determinação pelo desejo do Outro. Se, como já adiantamos, é com a operação de separação que se projeta a topologia do sujeito no instante da fantasia, teremos elementos para pensar a fantasia como operando uma articulação entre inconsciente e pulsão, propondo, com o objeto da pulsão, um fechamento da hiância do inconsciente. Em capítulo posterior, quando trabalharmos ainda uma outra elaboração de Lacan sobre a alienação, veremos que ele se vale dessa articulação entre a pulsão e a cadeia significante para fazer uma importante distinção entre *o isso* e *o inconsciente* freudianos.

Passemos ao estudo da primeira das operações de causação do sujeito referidas por Lacan. Como vimos, trata-se da alienação. Não é raro que tenhamos uma idéia preconcebida quando nos referimos ao termo alienação. Afinal, não é um conceito inventado por Lacan. É provável que nos venham à mente as concepções de Hegel ou de Marx quando pensamos em alienação. Lacan não deixa de levar em consideração, em diferentes momentos de seu ensino, o pensamento de Hegel e de Marx, mas seu conceito de alienação não se encontra alinhado com as concepções hegelianas ou marxistas. Em Hegel, o conceito de alienação é trabalhado em sua dialética, e sua leitura da história permite pensar que o movimento dialético levaria a uma superação da alienação. Conforme Chauí (1980), o conceito de alienação em Hegel implica um alheamento ao outro, dando-se a alienação quando o sujeito não se reconhece como produtor das obras e como sujeito da história. Marx trabalhou a alienação especialmente em duas de suas obras: os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1974, [1844]) e *Elementos para a crítica da economia política* (1978, [1857/58]). A ênfase da análise de Marx sobre a alienação recai sobre a relação do trabalhador com o seu trabalho, e Marx salienta que a alienação ocorre quando o objeto

fabricado se torna alheio ao sujeito criador, quando o próprio trabalho é tomado como propriedade alheia, o que faz com que o trabalho se transforme em objeto, que passa a ter existência fora do trabalhador e é usufruído por outro, o capitalista. Estes pensadores, aliás, não são os precursores do tema. Encontramos já em Heráclito referência à alienação, de modo que se trata de um conceito grego que, na filosofia clássica, conforme Chauí (2005), busca explicar como se obtém a alteridade, partindo do idêntico, o que quer dizer explicar qual a essência da mudança e como ela se produz. Há duas grandes posições: uma delas sustenta que não há mudança, representada pelo pensamento do pré-socrático Parmênides, para quem o movimento é ilusão e que afirma que algo que é não pode deixar de ser; a outra posição, que sustenta que tudo é mudança, tudo é devir, é a idéia defendida por Heráclito. O termo alienação está presente nessas reflexões sobre como se produz a mudança, sobre como se passa do ser ao não-ser e vice-versa. Essa questão ocupou parte central da filosofia de Platão e, em Aristóteles (1969), apresenta-se a partir de sua reflexão sobre a potência e o ato, à qual se dedica em sua *Metafísica*. Potência significa possibilidade, capacidade de ser, não-ser atual. Assim, uma coisa em potência é uma coisa que tende a ser outra. Uma semente é uma árvore em potência. Já o ato significa realidade, ser efetivo e, portanto, uma coisa em ato é algo que já está realizado. A árvore seria a semente em ato.

Para Brodsky (2004), toda a questão sobre a alienação pode ser resumida com a seguinte interrogação: o que se privilegia, o mesmo ou o outro? Em Hegel, o privilégio é dado ao ser, ao “si mesmo”. A dialética hegeliana visa a uma recuperação do “si mesmo”, a um esvaziamento da alienação entendida como um alheamento ao outro. Vimos que é também nesse sentido que se refere Marx quando trata da questão da alienação no capitalismo, quando o trabalho de um passa a ser apropriado pelo outro, seu valor passa a

ser fruído pelo capitalista. Com isso, a proposta marxista é de que o valor do trabalho retorne ao sujeito, visando uma superação do processo de alienação.

Também Eidelsztein (2004) observa que é comum que, ao nos referirmos aos conceitos de alienação e separação em Lacan, tomemos como base a idéia de alienação de Hegel e de Marx, e assim pensemos a direção do tratamento no sentido de se obter, pela via da separação, uma liberação da alienação. Mas, se prestarmos atenção ao que encontramos na citação apresentada, Lacan afirma que a alienação é própria do sujeito, diz respeito ao campo significante, enquanto a separação é relativa ao objeto. Deste modo, não se teria para Lacan uma saída da alienação via a separação, como consideram alguns autores. Veremos que ele afirma em *Posição do Inconsciente* que a operação de separação fecha a causação do sujeito. Fica evidenciado por Lacan, e o destacaremos na seqüência deste capítulo, que a separação é manobra contra o intervalo, lugar estrutural do sujeito, e não saída, no sentido de um libertar-se do Outro, como sendo um liberar-se da alienação.

Para Harari (1990), o uso que faz Lacan do vocábulo alienação provoca certo incômodo, por este ser comumente empregado no sentido de um desligamento dos problemas do mundo e das questões do cotidiano. Harari (2001a) assinala, também, a diferença entre o uso lacaniano do termo em relação aos conceitos de Hegel e Marx, indicando, como já referimos, que, para este último, estar alienado implica encontrar-se sob o domínio do outro e, portanto, não exercer um pleno controle sobre seus pensamentos e seu trabalho.

Rabinovich (2000), ao comentar o uso do vocábulo por Lacan, insiste em dizer que tal se distingue claramente de outras formas de alienação habitualmente conceituadas. Não se trata, assim, para a psicanálise, de pensar a alienação como um estado de submissão a

um outro qualquer e de pensar a direção do tratamento como um libertar-se da influência do outro, do jugo de alguém.

Conforme Lacan (1985, p.188), “por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido”. Trata-se de pensar que a alienação diz respeito ao campo do Outro, onde se produz o sem-sentido, e articula-se com o que Lacan chamou eclipse ou *fading* do sujeito. O Outro lacaniano, como campo, é definido pela presença de significantes e não de signos. Isso é fundamental para o estudo da alienação.

Essa mesma asseveração fica ainda mais explícita em *Posição do Inconsciente*, onde lemos:

A alienação reside na divisão do sujeito [...] Que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo. [...] Conferir essa prioridade ao significante em relação ao sujeito é, para nós, levar em conta a experiência que Freud nos descortinou, a de que o significante joga e ganha, por assim dizer, antes que o sujeito constate isso. (LACAN, 1998b, p. 854)

No mesmo texto, Lacan ainda expressa:

O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante: ao que se reduz, por conseguinte, o sujeito que escuta. (LACAN, *ibid.*, p. 849)

Fica evidente que Lacan refere-se aí à posição do psicanalista, seu lugar na escuta, o que implica considerar que o psicanalista faz parte do conceito de inconsciente, posto que constitui seu destinatário. O saber que poderá ser obtido numa psicanálise está referido a essa possibilidade de que os significantes que correm pelas cadeias associativas faladas pelo analisando sejam autenticados, ou seja, reconhecidos pelo Outro, destacados pelas operações analíticas. Quando o analisando fala, é no movimento de seu dizer, que tem um

encaminhamento, um destino, que é a escuta do psicanalista, ou seja, que é transferencial – numa das primeiras acepções dadas a esta expressão por Freud, em *A Interpretação dos Sonhos* (1980, [1900]), e que diz respeito a uma transferência de significantes, ao seu fluir em associação livre – que o sujeito faz-se representar por intermédio do que enuncia, por intermédio das formações do inconsciente. Ao falar em associação livre, ao aceitar a regra fundamental da operação psicanalítica, o sujeito deixa-se despossar dos significantes que buscam dar-lhe uma estabilidade identificatória, ou seja, aqueles que visam dar-lhe consistência, e dirige-se ao Outro em busca de algum sentido para o seu sofrimento. Nessa busca de sentido, o que obtém é sua falta-a-ser, ao deparar-se com o sem-sentido das formações do inconsciente, que exigirão novas elaborações de saber. Ao dirigir-se ao campo do Outro, ele perde o ser e o sentido, e o resultado obtido é o \$.

Propomos considerar o seguinte quadro:

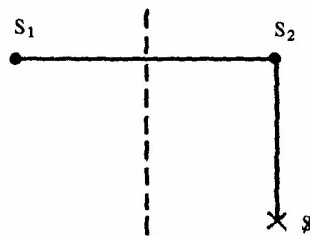
ser	sujeito	sentido
S1	\$	S2
significante do ser	não-senso	significante do sentido

A partir desse quadro, podemos considerar que a última citação de Lacan que apresentamos não se propõe a situar apenas a posição da escuta clínica, mas faz referência também à constituição do sujeito, como revela a sua seqüência:

Com o sujeito, portanto, não se fala. Isso fala dele, e é aí que ele se apreende, e tão mais forçosamente quanto, antes de [...] desaparecer como sujeito sob o significante em que se transforma, ele não é absolutamente nada. Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora pelo apelo, feito no Outro, ao segundo significante. (LACAN, 1998b, p. 849)

Entendemos que esse parágrafo de Lacan deva ser esclarecido. Sempre insistimos em dizer que não há significante que possa afirmar o ser do sujeito no campo do Outro e encontramos, nessa referência de Lacan, uma indicação de que o sujeito desaparece sob o significante em que se transforma. O significante S1 – que Lacan diz tratar-se do significante do ser – se dirige ao campo do Outro, onde se encontra a bateria de significantes capazes de produzir sentido, S2. Assim, se o primeiro significante designa o ser do sujeito, não lhe fornece nenhum sentido, enquanto o segundo significante, ao dar-lhe sentido, apaga o ser, produzindo a afânise ou *fading* do sujeito, tal como Lacan o afirma nos capítulos XV e XVI de *O Seminário, livro 11*, respectivamente "O Sujeito e o Outro I – A Alienação" (LACAN, 1985, p. 193-204) e "O Sujeito e o Outro II – A Afânise" (LACAN, 1985, p. 205-217).

Em *O Seminário, livro 11* (1985, p. 187), Lacan apresenta o seguinte esquema:



Vemos que, pelo esquema, a localização do \$ sob o S2 serve a Lacan para afirmar que é o S2 o significante que produz a queda do sujeito. Pensamos ser possível considerar que o esquema apresenta o sujeito identificado a um sentido oferecido pelo S2, mas que tal não é o seu lugar estrutural. Seu lugar estrutural está referido pela linha tracejada, ou seja, a que indica sua posição entre S1 e S2, ou seja, seu lugar intervalar. Situar-lo sob o S2 equivale a afirmar uma escolha do sujeito pelo sentido, manobra que permite recusar a hiância própria do Outro, é uma manobra contra o intervalo. Importa ressaltar, ao

apresentar a operação da alienação, esse lugar de intervalo. Para tanto, Lacan propõe a alienação como um *vel*, termo que designa, em latim, “ou”, e com isso explicita que há que ser feita uma escolha e que esta sempre implicará alguma perda. Entre o campo do sujeito, o do ser, e o campo do Outro, do sentido, Lacan situará o sem-sentido, lugar do sujeito do inconsciente.

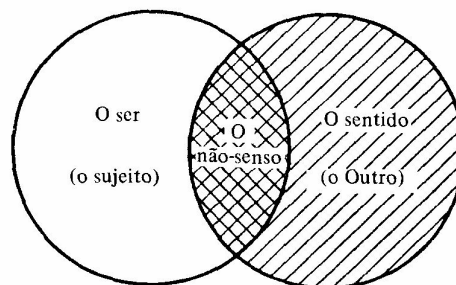
Firmemos um pouco mais o nosso entendimento sobre a primeira operação de causação do sujeito, ou seja, a alienação, em seu aspecto de *vel*. Ao comentar o matema da fantasia, Lacan afirma que o algoritmo que põe sob a forma de losango entre $\$$ e a ($\$ \diamond a$) procura mostrar uma relação de borda entre os dois elementos. Indica-nos que devemos lê-lo como um losango orientado por direções vetoriais, ao sentido inverso dos ponteiros do relógio. Assinala que o \vee da metade inferior do losango, com orientação para a direita, é o *vel* constituído pela primeira operação – a alienação.

Lacan lembra-nos da existência de dois tipos de *vel* em lógica: o *vel* exaustivo, também dito exclusivo, e o *vel* inclusivo ou *vel* da união. Faz-nos notar, porém, que há ainda um terceiro *vel*, e que isso não é invenção sua, pois está na linguagem, sendo, portanto, um “ou” que existe, e que ele tratará de demonstrar. Primeiro, verifiquemos o que está em jogo nos dois outros. O *vel* da exclusão implica dizer que, entre dois elementos, x e y , se escolhermos um não podemos escolher o outro. Ou seja, se x é verdadeiro, y é falso. Teríamos uma opção a fazer, que exclui a outra. Entre as possibilidades “ficar em casa agora” ou “ir para a escola agora”, se escolhermos “ficar em casa” não podemos “ir para a escola”, ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, nem falsas, quando forem as duas únicas opções disponíveis. Assim, se uma é verdadeira, a outra será falsa. O segundo *vel*, o da união, aceita que x ou y sejam verdadeiros, mas também aceita que x e y sejam verdadeiros. Só não aceita que as duas opções sejam falsas.

Assim, quando um convite diz que na festa portuguesa só poderá entrar quem estiver vestindo as cores do país, o acesso será permitido tanto a quem estiver de vermelho como a quem estiver de verde, tanto faz, mas não será permitido a quem estiver com outra cor. No caso, não temos que escolher entre o vermelho e o verde, podemos usar um ou outro, indiferentemente.

O vel que Lacan associa à sua “escolha forçada”, implica, de fato, que há uma única escolha a ser feita, pois as opções são dissimétricas. Lacan o exemplifica pela opção “a bolsa ou a vida”. Há uma opção, de fato, mas as alternativas apresentadas implicam conseqüências muito distintas. A escolha óbvia é “a vida”. O resultado é uma vida sem a bolsa, escolha em que fica faltando algo, opção que Lacan chama de “escolha forçada”. Quem optar por escolher a bolsa, terá a vida perdida, ou seja, não fica com a bolsa, pois para ficar com a bolsa precisaria estar vivo. Lacan propõe então que, tal opção, inclui um fator letal.

Se observarmos o lugar que Lacan atribui ao sujeito no vel da alienação, veremos que ele o localiza justamente no “ou”, nesse termo médio entre o ser e o sentido. Isso fica evidenciado no esquema que apresenta em *O Seminário, livro II* (1985, p.200), que reproduzimos abaixo:



Lacan então comenta que, se o sujeito escolhe o ser, ele desaparece. Seria equivalente a escolher a bolsa, o que implicaria perder a vida. É necessário ao humano ingressar no campo da linguagem; do contrário, o que sobrevém é a morte real. A escolha forçada é então pelo sentido, o que faz Lacan (1985, p. 200) acrescentar que “escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente”.

Para finalizarmos nossa análise sobre a alienação, propomos dizer que, pela operação de alienação, Lacan coloca em jogo uma primeira relação entre o corpo e o significante. O sujeito, como ser, é preexistente ao ingresso no campo do Outro. Lacan o designou de “sujeito por vir”, ou ainda, de sujeito mítico. É o sujeito do gozo. Mas, para participar do campo da linguagem, precisará receber a marca da alienação. Somente aí surgirá como $\$$. O sujeito ao vir a ser representado no campo significante perde seu ser de sujeito, e o que se produz é o sujeito dividido, o $\$$. A expressão de que se vale Soler (1995), de que “há a perda do sujeito do gozo vivo pela entrada no significante”, parece-nos ilustrar essa proposição. Só então se pode falar em sujeito do inconsciente.

Na aula de 20 de maio de 1964 de seu seminário, ao mesmo tempo em que aborda o sujeito dividido em função de nascer em um campo significante, introduz um comentário sobre a libido como órgão perdido. Evidentemente, causa surpresa sua apresentação da libido como um órgão. Lacan proporrá considerar esse órgão como uma lâmina. Mas de que órgão se trataria? Lacan afirma que a libido é um órgão que o organismo humano perde em função de sua reprodução sexuada. Vejamos em seus termos:

É o que é justamente subtraído ao ser vivo pelo fato de ele ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada. E é disso que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que se podem enumerar do objeto *a*. (LACAN, 1985, p.186)

Perguntamo-nos qual a razão desse salto, dessa afirmação sobre a libido como órgão perdido, cujos representantes são os objetos *a*, junto à apresentação de seu esquema que mostra o sujeito dividido em função do significante. Lacan propõe que haja uma conjunção do sujeito no campo da pulsão – daí a referência aos objetos *a* – com o sujeito tal como ele se evoca no campo do Outro. Traremos a consideração de Lacan e posteriormente apresentaremos nosso comentário:

A lâmina tem uma borda, ela vem inserir-se na zona erógena, quer dizer, num dos orifícios do corpo, no que esses orifícios estão ligados à abertura-fechamento da hiância do inconsciente. (LACAN, 1985, p.188)

O lugar do sujeito do inconsciente é intervalar, é o intervalo da cadeia significante. É a falta no campo significante que serve de lugar ao sujeito. O Outro que nos transmite a linguagem é um Outro corporal, que faz trocas com o sujeito que se estrutura e que é apresentado à linguagem, ao campo significante, ao mesmo tempo em que tem seu corpo manipulado pelo Outro, investido eroticamente. Não sendo o Outro completo, seu corpo imaginarizado é esburacado pela perda de um órgão – a libido, a lâmina – e este órgão faltoso participa das trocas com o sujeito que se encontra em processo de estruturação. Os orifícios corporais têm objetos que lhes correspondem: o seio, o excremento, o olhar, a voz. Por isso, tais objetos podem estar no lugar da lâmina, do órgão perdido. São objetos que se destacam do corpo, mas que circulam através dos orifícios corporais. No lugar vazio da cadeia significante, lugar do sujeito, lugar da falta no Outro, não há significante que circule e então tais objetos podem vir a representar o que poderia ser situado nesse lugar. Afinal, o Outro que transmite a linguagem é também o Outro que incita o *infans* a falar, que lhe dá o seio, que apela por um olhar, que cuida de sua higiene, ou seja, que apresenta suas demandas, como referimos no capítulo 2.

Vemos assim que, também em *O seminário, livro 11*, de 1964, Lacan desenvolve o que havia escrito em *Posição do Inconsciente*, texto publicado apenas em 1966, mas que apresenta as intervenções feitas por Lacan no Congresso de Bonneval, em 1960, e condensadas para publicação em 1964. Os dois trabalhos indicam que a sexualidade para o sujeito humano instaura-se por uma via que é a da falta. Como vimos, pela sobreposição de duas faltas. Uma que se encontra no campo do Outro e a outra, dita falta real, a ser situada no que o vivo perde, de sua parte de vivo, em função da reprodução sexuada. É o que o faz com que Lacan diga que o sujeito não busca, no parceiro, seu complemento sexual, mas a parte perdida de si mesmo, que é constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexuado e não um ser imortal. A um ser imortal nada falta. Não há libido. A libido como órgão perdido do organismo representa a perda que sofre o vivo sexuado, de acordo com o que Lacan forjou como sendo o mito da lâmina. No matema da fantasia, o objeto *a* escreve-se no lugar da libido. Jorge (2003), tomando em conta essa elaboração de Lacan, propõe:

A fantasia sexualiza a pulsão de morte e oferece a ela, através dessa sexualização, a erogeneização dos orifícios corporais, que são precisamente regiões privilegiadas de troca com o Outro e sobre as quais a demanda do outro incide. (JORGE, 2003, p.34)

Essas observações servem de introdução à abordagem da segunda operação de causação do sujeito: a separação.

O que nos diz Lacan sobre a separação? Em *O Seminário, livro 11*, afirma (1985, p. 202): “ela termina a circularidade da relação do sujeito ao Outro, mas aí se demonstra uma torção essencial”. Podemos notar que ela diz respeito, portanto, à metade superior do punção, o \wedge orientado para a esquerda. Assim, insistindo em tomar em conta a lógica simbólica e a teoria dos conjuntos, Lacan diz que, enquanto o primeiro tempo está fundado na subestrutura da reunião, o segundo tem seu fundamento na subestrutura da interseção

ou produto. Realizaremos em capítulo posterior um estudo sobre essas operações de conjuntos a que Lacan se refere, especialmente considerando o apoio que ele toma na lógica dos conjuntos ao trabalhar seu seminário sobre a lógica da fantasia. Por ora, apenas registramos essas observações feitas em *O Seminário, livro 11*. A separação vem, portanto, situar-se na hiância, na borda, o que o faz afirmar que a interseção de dois conjuntos é constituída pelos elementos que pertencem aos dois conjuntos. Devemos retomar o que havia sido afirmado anteriormente sobre a possibilidade de duas faltas se recobrirem. Pois o lugar da separação é o lugar de recobrimento de duas faltas. É o mesmo desenvolvimento que Lacan apresenta em *Posição do inconsciente*.

Fixemo-nos nos comentários lacanianos apresentados nesse escrito. Lacan chama de separação a operação onde se fecha a causação do sujeito, e nela constata a estrutura de borda em sua função de limite, “bem como na torção que motiva a invasão do inconsciente” (1998b, p. 856). Chamam-nos a atenção muitas das afirmações então apresentadas por Lacan. Em primeiro lugar, perguntamo-nos o que poderia querer dizer com “invasão do inconsciente”. Se o inconsciente trata-se de uma hiância, de um intervalo, lugar do sujeito entre significantes, lugar do sem-sentido, a operação de separação faria ali uma invasão, invadiria tal intervalo. Pois afirma Lacan (1998b, p. 857): “através [dessa segunda operação] o sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente”. E acrescenta:

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.[...] Esse é o fim da operação.[...] a separação representa o retorno da alienação. (LACAN, 1998b, p. 857/858)

Reconhecemos aí uma afirmação essencial que impede definitivamente a idéia segundo a qual a separação consistiria em uma libertação da alienação.

Ainda que Lacan situe duas operações, vemos que a segunda – separação – faz o fechamento da primeira – alienação. As duas consistem, a rigor, em uma única operação, pois há uma manobra feita pelo sujeito no lugar da interseção de sua falta primordial com a falta que encontra no Outro por seu desejo. Tal manobra implica uma oferta do seu ser como resposta ao que falta ao Outro, o que resulta na determinação do que falta no Outro. Portanto, a especificação do desejo do Outro não é primordial; é já uma manobra que o sujeito tem para operar com a alienação, que é efeito da estrutura. Fica explícito o encontro do sujeito com o desejo do Outro:

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. Seja como for, é sob a incidência em que o sujeito experimenta, nesse intervalo, uma Outra coisa a motivá-lo que não os efeitos de sentido com que um discurso o solicita, que ele depara efetivamente com o desejo do Outro. (LACAN, 1998b, p. 857/858)

Assim, verificamos que do lado da escolha forçada da alienação situa-se a falta do sujeito. Essa falta é produto da alienação, falta que está vinculada ao significante do sentido, o S2, que obtura o que o significante pode dar de ser ao sujeito, o S1, que permanece oculto pela ação do S2. Conforme esclarece Rabinovich (2000) em seu comentário sobre a alienação em Lacan, a falta primeira do sujeito, que é produzida pela alienação, remete, na separação, à perda do sujeito como objeto relativo ao desejo do Outro. Como se verifica, a conseqüência da separação é a passagem da alienação entre ser e sentido para a estrutura do desejo como desejo do Outro. Assim, na operação de separação, o sujeito dividido do significante tem equivalência ao objeto *a* no que diz

respeito ao desejo do Outro. Subscrevemos, portanto, a afirmação de Rabinovich (2000) segundo a qual, na fórmula da fantasia, ambos os componentes são o sujeito.

Introduziremos aqui uma observação que nos parece importante relativa à expressão “desejo do Outro”. Pensamos que a mesma deve ser diferenciada da expressão “desejo no Outro”. Quando, em *Posição do Inconsciente*, Lacan diz que o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito, está afirmando que sua causa é o significante. Salientamos: efeito de linguagem. Não nos parece haver dúvida de que a expressão “desejo do Outro” implica uma determinação que a expressão “desejo no Outro” não possui. Adiantemo-nos e façamos a afirmação de que, ao final das operações de alienação e separação, ocorre uma determinação do desejo, que passa a ser lido como desejo do Outro. Pensamos poder dizer que a fantasia refere-se a essa determinação.

Tomemos como referência o que afirma Calligaris em relação a essa distinção:

[...] existe primeiro desejo na linguagem e, em seguida, *um* desejo que se determina quando um Sujeito (Outro) lhe é suposto.[...] Distinguir assim “desejo no Outro” e o “desejo do Outro”, este sendo a determinação do primeiro quando um Sujeito lhe é suposto, muda inteiramente a questão de: como o acidente humano se justifica? Como acontece de que pelo simples fato de que isso fala, haja desejo? (CALLIGARIS, 1986, p. 22)

Registramos, ainda, outro comentário do mesmo autor, que vem ao encontro do que estamos afirmando em nosso percurso:

O desejo é o efeito da divisão operando na linguagem antes que um enunciador situável dote as palavras de uma presumida intenção: se, pelo enunciado do fantasma [...] isso deseja, é porque a existência deste enunciado é comandada pela sua separação da cadeia que o faz existir. (*ibid.*, p. 23)

Essa observação permite-nos pensar de forma mais inteligível o porquê da escolha forçada da alienação. Conforme observa Calligaris (1986, p. 25), “escolher o Outro é

escolher desejo: ou seja, o lugar onde se produz um efeito de divisão ao qual supomos um Sujeito”. Não é possível escolher o si mesmo. A escolha inaugural é entre o si mesmo e o desejo no Outro. Escolher a linguagem é escolher desejo. Assim, pensamos que Lacan diz que a escolha é forçada porque escolher o si mesmo seria escolher ficar fora do campo do desejo e assim sofrer a consequência evidente desta escolha: a morte real. É bem verdade que em *O Seminário, livro 14 – A lógica ao fantasia* ([1966/67], inédito) Lacan precisará que a escolha da alienação é uma escolha pela afirmação do ser, que implica um não-pensar. Mas veremos no capítulo 5 que o tratamento que Lacan dá à alienação nesse seminário já mostra alguma distinção em relação ao que apresenta nos anos de 1964/1965.

Tentemos elucidar como é que, pela operação de separação, ocorre a determinação do desejo do Outro, a partir de observações de Lacan.

[...] no segundo [movimento – sendo que o primeiro refere-se à alienação], havendo o desejo feito seu leito no corte significativo em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada ‘história’) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribui ao voto inconsciente. (LACAN, 1998b, p. 849)

Verificamos como essa afirmação indica que a história, que é de cada um, inscreve-se no corte da cadeia, no lugar do intervalo entre os significantes da linguagem, e que aí algo se fixa, podemos dizer, se determina.

Esse suborno secundário não apenas conclui o efeito da primeira [operação – que é a de alienação], projetando a topologia do sujeito no instante da fantasia, mas o sela, recusando ao sujeito do desejo que ele se saiba efeito de fala, ou seja, que saiba o que ele é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro. (LACAN, 1998b, p. 849/50)

Entendemos que Lacan afirma nesse fragmento, que já havia sido parcialmente citado, que o sujeito, ao responder ao enigma do desejo que encontra no Outro, efeito de linguagem, efetua uma determinação desse desejo, por intermédio da fantasia.

Discutamos ainda um pouco mais como pensamos a operação de separação e sua relação com a determinação do desejo do Outro. Lembramos que, no tempo da alienação, era reconhecido o desejo no Outro. Através de qual estratégia é obtida a determinação desse desejo?

O que ele [o sujeito] coloca aí é sua própria falta, sob a forma da falta que produziria no Outro por seu próprio desaparecimento. Desaparecimento que, se assim podemos dizer, ele tem nas mãos da parte de si mesmo que lhe cabe por sua alienação primária. Mas o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a da perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes. Nisso reside a torção através da qual a separação representa o retorno da alienação. É por ele operar com sua própria perda, a qual o reconduz a seu começo. Sem dúvida, o “ele pode me perder” é seu recurso contra a opacidade do que ele encontra no lugar do Outro como desejo, mas restitui o sujeito à opacidade do ser que lhe coube por seu advento de sujeito, tal como ele se produziu inicialmente pela intimação do outro. (LACAN, 1998b, p. 858)

Fica evidenciado nessa passagem – da qual já havíamos destacado que “a separação representa o retorno da alienação” – que Lacan refere-se a duas faltas: a falta relativa à ausência de significante no Outro que diga o ser do sujeito, e a falta que permitirá ao sujeito jogar com seu desaparecimento – sua perda – na sua relação com o Outro. Esta falta é posta em questão quando o sujeito pergunta ao Outro se este pode suportar perdê-lo. Essa segunda falta implica tratar seu ser como objeto do Outro e sua perda como causando o desejo no Outro. Equiparado a este objeto que pode faltar ao Outro, o sujeito vem a determinar o desejo que está no Outro, tornando-o desejo do Outro. A falta do sujeito provoca uma perda no Outro. O que nos permite dizer que é esse jogo com a perda que leva à determinação do desejo do Outro? A afirmação de Lacan de que o “pudesse me perder” é o recurso do sujeito contra a opacidade que encontra no lugar do Outro como desejo. Se Lacan refere-se a tal desejo como opacidade é, no nosso entender, por nada mais ser do que o nome dado ao intervalo na cadeia significante.

Essa questão é abordada por Juranville (1987), quando fala sobre o engendramento do objeto na fantasia e considera a afirmação lacaniana de que o *infans*, o recém-nascido, ainda não apropriado da linguagem, é o primeiro objeto que cai do Outro primordial, sendo o protótipo do objeto *a*. Conforme esse autor, o Outro primordial oferece seu corpo mítico para ocupar o lugar de *das Ding*. A queda do objeto *a* do Outro é correlativa ao assassinato da Coisa. Juranville assim propõe:

[...] o objeto é esse algo que suporta o sujeito precisamente no momento em que ele tem que se defrontar com sua ex-sistência na linguagem. No momento de pânico em que deve apagar-se como significante por trás do significante que o representa na linguagem, é ao objeto que ele se agarra. (JURANVILLE, 1987, p. 167).

Conforme Brodsky (2004), enquanto a primeira operação, a alienação, implica um questionamento do sujeito em estruturação diante do universo da linguagem, uma vez que ele nasce imerso no mundo simbólico e busca situar-se nele, encontrando seu lugar na falta-a-ser, na falta que encontra no Outro, a segunda operação, a separação, é o entendimento de Lacan relativo a como estancar o efeito da falta-a-ser, e sua resposta é o objeto *a*. Através do objeto *a* é possível obter uma resposta que equivale a um “sou”. Para tal, é necessário que entrem em jogo os objetos com os quais o sujeito busca responder ao *Che vuoi?*, à interrogação relativa ao desejo do Outro, e, nesse empreendimento, o sujeito aciona os objetos tomados dos orifícios corporais. Para Brodsky (2004, p. 49), essa resposta, construída com o material do objeto da pulsão, é a fantasia em suas diferentes formas: “Ele quer me tirar tudo o que tenho, quer me cagar, quer me devorar”.

Havíamos feito referência anteriormente ao mito da lâmina proposto por Lacan para referir-se à libido. E veremos que Lacan o traz justamente em seu escrito *Posição do Inconsciente* quando termina de falar sobre a operação de separação. Anteciparemos nossa compreensão: a referência à libido é necessária nesse ponto, pois Lacan falará da

identificação do sujeito a um objeto *a* caído do Outro, objeto esse que dará o “ser” do sujeito na fantasia. Refere-se, portanto, a uma recuperação do ser perdido, em função do ingresso na linguagem, através da identificação a um objeto *a* parcial, pulsional, na fantasia. A idéia é que se o sujeito pode jogar com sua perda, ou seja, se o Outro pode perdê-lo, é somente por poder se equiparar aos objetos que caem do corpo do Outro, objetos que dele são separados. Este seria assim o sentido da determinação do desejo do Outro.

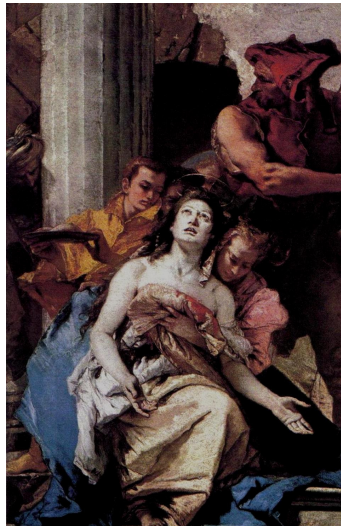
Numa passagem de seu escrito, Lacan refere-se à placenta como um órgão fundamental para a vida, mas do qual é necessário separar-se, pois, para viver, é necessário perdê-la. Assim, propõe a libido como um órgão essencial, mas que foi perdido, como condição para viver. Que objetos poderão representar a libido como órgão? Os objetos que devem ser perdidos. Como Lacan os aborda?

Do que dela [refere-se à lâmina, à libido] se representa no sujeito, o que impressiona é a forma de corte anatômico em que se decide a função de alguns objetos, dos quais convém dizer não que eles são parciais, mas que têm uma situação realmente à parte. (LACAN, 1998b, p. 862)

Com essa citação, avancemos em nosso entendimento sobre a operação de separação. Objetos parciais são os que têm uma situação à parte, ou seja, que estão separados. Lacan é preciso ao dizer que não são parciais, no sentido de estarem em relação com qualquer totalidade, mas que são objetos apartados, separados. Os objetos parciais são os representantes do órgão perdido, da libido.

Lacan refere-se a seus quatro objetos pulsionais: o seio, o excremento, o olhar e a voz. Mas é ao primeiro que se atém em seu exemplo, quando então afirma (1998b, p. 862) que “é entre o seio e a mãe que se passa o plano de separação que faz do seio o objeto perdido que está em causa no desejo”.

Em *Posição do Inconsciente*, Lacan propõe figurar a separação do objeto através do quadro de Tiepolo sobre o martírio de Santa Ágata, de 1756, e que se encontra no Museu de Berlim, que retrata seus seios arrancados e mostrados em uma bandeja. Apresentamos a seguir essa imagem referida por Lacan:



Em abordagem semelhante, no seminário sobre a angústia, quando Lacan faz menção à cessão de objeto, refere-se a dois quadros de Zurbarán. O primeiro retrata também o sacrifício de Santa Ágata, mostrando a virgem, que foi martirizada pelos romanos, carregando os seios sobre uma bandeja. Data de 1630-33, e encontra-se no Museu Fabre, em Montpellier. O outro quadro de Zurbarán é o de Santa Luzia, que traz, sobre uma bandeja, os olhos que lhe foram arrancados. Há duas versões desse suplício. A primeira conta que seus olhos foram arrancados por torturadores romanos, à época do imperador Diocleciano, que empreendeu perseguições contra os cristãos. Luzia, que era originária de uma família nobre, teria se convertido ao cristianismo e se tornado defensora dos pobres, com eles repartindo sua fortuna. Outra versão, mais corrente, afirma ter Luzia

arrancado seus próprios olhos para enviá-los ao homem a quem estava prometida e com quem se recusou a casar, em um sacrifício que teria feito para obter o afastamento de seu pretendente. O quadro de Zurbarán que retrata o martírio de Santa Luzia é de 1636 e encontra-se no Museu de Belas Artes de Chartres. Vejamos as imagens a que Lacan faz menção:



Essas referências de Lacan podem ser lidas em conjunto com o capítulo XX de *O Seminário, livro 11*, no qual ele propõe:

Eu te amo,
 Mas, porque inexplicavelmente
 Amo em ti algo
 mais do que tu –
 o objeto *a* minúsculo,
 Eu te mutilo. (LACAN, 1985, p. 250)

Podemos ver que, se isso especifica a operação de separação, trata-se de uma cessão de objeto, na qual é, inicialmente, o Outro que o cede. Com o “eu te mutilo”, o

buraco fica do lado do Outro. No caso do objeto oral, o seio fica do lado da criança, identificado a ela. Assim também em relação aos objetos olhar, voz, excremento. Detenhamo-nos em alguns comentários de Lacan, feitos em *O Seminário, livro 10 – A angústia* (2005, [1962/63]):

A angústia aparece na separação. De fato, como bem percebemos, esses são objetos separáveis [...] São separáveis porque já tem, anatomicamente, um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali. (LACAN, 2005, p. 184)

Ao referir-se aos objetos separáveis do corpo, diz que os mesmos são amboceptores, pertencem assim ao sujeito e ao Outro. Toma em sua reflexão o objeto seio. Sobre ele, questiona:

De que lado está o seio: do lado daquele que suga ou do lado do que é sugado? Será que qualificar o seio de objeto parcial é mesmo tudo? Quando digo amboceptor destaco que é tão necessário articular a relação do sujeito materno com o seio quanto a relação do lactente com o seio. O corte não se dá para os dois no mesmo lugar. Existem dois cortes [...]. (LACAN, 2005, p.185)

Fica evidente que Lacan refere-se assim a duas posições de corte, o que nos leva a pensar em duas etapas de separação. A observação que faz, na seqüência, permite-nos verificar que a origem do objeto *a* encontra-se no corte operado na mãe, tal como afirmamos anteriormente:

Para a mãe, o corte situa-se no nível da queda da placenta. É por essa razão, inclusive, que demos a esta o nome de caduca (decídua). Está aí a caducidade do objeto *a*, que exerce sua função. (*Ibidem*)

A esse respeito, Juranville (1987) propõe que a fantasia põe em cena algo desse momento de separação do objeto, momento em que o sujeito, identificado ao objeto do Outro, é dele arrancado de forma violenta. Assim, ser batido, ser amputado dos seios, dos

olhos, ser defecado, ou seja, essas cenas de mutilação e de violência têm sua raiz na operação de separação que constitui a fantasia. Por sua vez, Harari (2001b) precisa que a cena da fantasia está indissolúvelmente ligada ao “fazer-se” que caracteriza o movimento pulsional. Neste sentido, melhor do que dizer que o sujeito “é batido” ou “é amputado” na fantasia, deve-se considerar que ele “se faz” bater, amputar, chupar, o que confere à fantasia seu caráter masoquista.

Considerando o já desenvolvido, entendemos que será buscada, numa análise, a efetuação de um segundo corte, o que implicará uma nova separação, a que efetive a castração do sujeito, que terá como efeito uma reafirmação da castração do Outro. Somente assim o objeto *a* aparecerá sob a forma de falta, e passará a operar como causa do desejo. Comentaremos sobre isso em capítulo posterior, mas não deixaremos de trazer à reflexão essa questão através de outra citação de Lacan, retirada também do seu seminário sobre a angústia:

[...] tentei mostrar sob que forma se encarna o objeto *a* na fantasia, suporte do desejo. Quando lhes falei dos seios e dos olhos, a partir de Zurbarán, Luzia e Ágata, será que vocês não se impressionaram com o fato de esses objetos *a* se apresentarem ali sob forma positiva? [...] O falo se apresenta na função de *a* com o sinal menos. (LACAN, 2005, p.194)

Lacan, no final do seminário sobre os quatro conceitos fundamentais, anunciará, com o conceito de “desejo do analista”, a posição necessária a vir a ser ocupada pelo psicanalista na direção do tratamento para que a identificação do sujeito ao objeto na fantasia possa ser atravessada, o que deve acontecer na relação transferencial. Trabalharemos posteriormente a “operação transferência”, tal como Lacan a apresenta nos seminários 14 e 15, mas antecipamos, por ora, o que já afirma em *O Seminário, livro 11*:

Quero dizer que a operação e a manobra da transferência devem ser regradas de maneira que se mantenha a distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável, – e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por *a*, e onde *a* vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito. (LACAN, 1985, p. 255)

Essa operação realizada pelo desejo do analista opõe-se ao que se realiza no momento da fantasia. Rabinovich (2000), ao comentar o conceito de “desejo do analista” afirma que, na análise, há uma operação que se realiza ao contrário do que se dá no instante da fantasia, instante a que se refere nos seguintes termos:

O objeto *a* obtura essa hiância e a divisão [induzida pelo próprio significante]. O que começa sendo, na separação, uma liberação, separar-se transformando a falta em perda e a perda em causa, assume uma nova dimensão. Quando se conjugam, por uma operação topológica particular – a do *cross-cap* – o objeto e o sujeito, quer dizer, a banda de Moebius e o resto-disco de certo corte sobre o *cross-cap*, a fantasia, ao produzir um completamento, obtura ao mesmo tempo o desejo do Outro e o sujeito, ocupando o lugar de sua causa. (RABINOVICH, 2000, p. 138)

Pensamos ser importante ressaltar dessa citação como a fantasia passa a ocupar o lugar da causa. Se a causa do desejo é a falta-a-ser, ao final das operações de alienação e separação a fantasia passa a ocupar esse lugar, na determinação do desejo do Outro. O comentário de Rabinovich é, a nosso ver, esclarecedor quanto a essa questão:

A separação é concomitante à cristalização da fantasia, à produção do segundo termo da fantasia. [...] A separação implica uma posição ativa do sujeito a respeito de sua perda. Ao brincar com a perda do que ele é como objeto causa para o Outro, o surgimento do desejo do Outro fará deste o lugar onde a fantasia se instalará, reunindo o produto da alienação, o \$, com o *a*, produto da separação. (*Ibidem*)

Lacan afirma que o seio prefigura a castração. Claro, o seio como objeto perdido, objeto arrancado do Outro. Portanto, sua recuperação pela fantasia é uma defesa ante a castração do Outro. Considerando, assim, que é do Outro que o objeto *a* foi arrancado,

extraído, o sujeito vem responder ao que falta ao Outro identificado a este objeto perdido, e assim o faz ao propor-se como causa do desejo do Outro na fantasia. Antecipemos: numa análise, o sujeito deverá separar-se, ele também, desse objeto. Para tal, o operador deverá ser o desejo do analista.

No seminário *A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito), Lacan abordará os movimentos transferenciais que permitirão ao sujeito, num processo analítico, obter essa segunda separação referida acima. Para tal, propõe um “quadrângulo”, que lhe servirá de suporte para explicitar seu pensamento em relação ao processamento de uma análise, o que trabalharemos em nosso quinto capítulo. Antes porém, estudaremos os elementos teóricos, advindos de outros campos de saber, que permitiram a Lacan a construção do seu “quadrângulo”.

CAPÍTULO 4

ESTUDOS PROPEDÊUTICOS: a lógica de classes aristotélicas, o grupo de Klein, as leis de Augustus de Morgan

Na sessão de 14 de fevereiro de 1966, a quarta de seu seminário sobre a lógica da fantasia, Lacan dedica-se a apresentar a estrutura do grupo de Klein⁶. Pede a seu auditório que se reporte a um artigo, de publicação recente na revista *Les Temps Modernes*, escrito pelo matemático Marc Barbut⁷, intitulado “*Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas*” (Letra Freudiana, 1996). Sugere que a leitura desse artigo permite suavizar o que vai explicar sobre o grupo de Klein, por apresentar o passo-a-passo do que pode ser realizado tomando as operações que a estrutura desse grupo permite pôr em jogo. Dedicaremos este capítulo de nosso trabalho à exploração desse grupo, dentro do que entendemos tratar-se de uma necessidade propedêutica, opção também assumida por Lacan em diferentes momentos de seu ensino, quando, ao fazer uso de saberes advindos de outros campos, propunha-se a apresentar comentários de caráter preparatório sobre essas diferentes áreas de conhecimento antes de avançar em seu ensino da psicanálise. São as seguintes as primeiras referências de Barbut nesse seu artigo:

⁶ Félix Christian Klein (1849 – 1925) – Matemático alemão que realizou uma série de trabalhos sobre geometria não-euclidiana e sobre relações entre geometria e teoria de grupos

⁷ Marc Barbut (1928 – ...) Matemático francês que trabalha a aplicação das matemáticas às ciências sociais

Estrutura, estruturalismo, estas palavras e a idéia que elas recobrem estão, há uma dezena de anos, na ordem do dia das ciências sociais; atualmente, não há nenhuma entre elas que não tenha, de uma forma ou de outra, sua escola estruturalista. As matemáticas também utilizam a palavra estrutura num sentido que, julgamos, pode proporcionar um quadro precioso e cômodo aos investigadores das ciências humanas que pretendem se expressar em termos de estrutura. As matemáticas desempenham aqui sua função de humildes servidoras das outras ciências: encontram sua justificação na elaboração de instrumentos de análise que podem ser utilizados por outras ciências. (BARBUT, in *Letra Freudiana*, 1996, p.145)

Lacan agradece esse auxílio prestimoso das matemáticas e valer-se-á do grupo de Klein, tal como abordado por Barbut, para apresentar um esquema que situa o percurso de uma análise. Para tal, sobre ele situará os termos do *cogito* cartesiano, o *Pensar* e o *Ser*, e aplicará sobre os termos do *cogito* a lei de Augustus de Morgan⁸, que apresenta uma dualidade de axiomas, a partir da negação. Não seria possível apresentar os desenvolvimentos de Lacan em *O Seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito), prosseguidos em *O Seminário, livro 15 – O ato psicanalítico* ([1967/68], inédito) sem que nos detivéssemos no estudo do grupo matemático apresentado por Félix Klein. Antes, porém, algo mais ainda se impõe. O próprio grupo de Klein tem uma origem que pode ser remontada à lógica das classes aristotélicas, apresentadas no *Organon*. Kneale & Kneale (1980) apresentam, em seu livro *O desenvolvimento da lógica*, a contribuição dada por diferentes pensadores para a doutrina aristotélica da dedução lógica. Na lógica aristotélica, distinguem-se quatro constantes que implicam as combinações de dois tipos de termos, os universais e os particulares, que podem ser afirmados ou negados. Tais combinações geram as quatro constantes referidas que, a partir da Idade Média, passaram a ser representadas pelas vogais A, E I e O. Antes disso, no século II, Apuleio inventou um quadrado para permitir que as relações entre essas constantes adquirissem um aspecto

visualmente perceptivo. Tais relações lógicas passaram a ser representadas através de uma fórmula geométrica que ele nomeou *quadrata formula*.

O que diferencia esse grupo matemático – o grupo de Klein – do quadrado lógico que se pode realizar a partir das quatro constantes de Aristóteles é que no grupo de Klein estão inscritas as diferenças das operações que levam de uma posição à outra do quadrado. Talvez aqui precisemos antecipar que, no quadrado lógico de Aristóteles, os termos – indicados por letras (A, E, I, O) – representam constantes que fazem referência a proposições lógicas que nada mais são que frases que apresentam um sujeito (S) e um predicado (P). No grupo de Klein, por sua vez, as letras (a, b, c) representam operações que podem ser realizadas em relação a dois termos. Desenvolveremos melhor esse raciocínio relativo ao grupo de Klein mais a frente neste capítulo. Por ora, deter-nos-emos na apresentação de princípios básicos da lógica aristotélica.

As constantes aristotélicas A, E, I e O são lidas da seguinte maneira:

A: universal afirmativa: Todo S é P

E: universal negativa : Nenhum S é P

I: particular afirmativa: Algum S é P

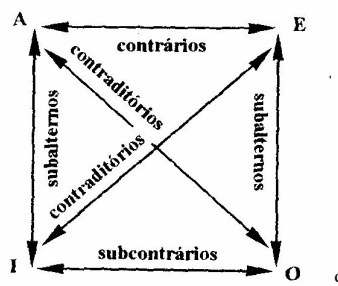
O: particular negativa: Algum S não é P.

Podemos representar o quadrado de oposições lógicas da seguinte maneira, pondo à esquerda as proposições afirmativas e, à direita, as negativas, e escrevendo acima as universais e, abaixo, as particulares. De modo que teremos:

⁸ Augustus de Morgan (1806-1871) – Matemático e lógico inglês que desenvolveu as bases da lógica simbólica moderna, junto com Boole

	AFIRMATIVAS	NEGATIVAS
UNIVERSAIS	UA – A	UN – E
PARTICULARES	PA – I	PN – O

Conforme Aristóteles, as oposições entre as proposições podem ser de diferentes tipos, fazendo com que as proposições A, E, I e O, por suas relações opositivas, possam ser ditas contrárias, subcontrárias, subalternas ou contraditórias. A *quadrata formula* de Apuleio permite que vislumbremos essa relação entre as proposições.



Contrária é a oposição entre duas proposições universais que têm os mesmos termos, sendo uma afirmativa e a outra, negativa. Assim, são proposições contrárias: A e E. A lei das proposições contrárias diz que ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas ambas poderão ser falsas. Tem, assim, como aspecto comum, a falsidade. Se tomarmos um exemplo, isso poderá ser verificado com mais clareza.

A: UA : Todos os gatos são amarelos

E: UN: Nenhum gato é amarelo

⁹ A *quadrata formula* foi retirada do livro de Marc Darmon (1994) – *Ensaio sobre a topologia laciana*, p.178

Ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, pois se todos os gatos são amarelos não é possível que nenhum o seja simultaneamente. Porém, ambas podem ser falsas ao mesmo tempo. Basta que algum gato seja amarelo, mas não todos, para que A e E sejam falsas.

Subcontrária é a oposição entre duas proposições particulares. As subcontrárias apresentam a seguinte lei: ambas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas não simultaneamente falsas.

Tomando um exemplo:

I: particular afirmativa: Algum gato é amarelo.

O: particular negativa: Algum gato não é amarelo.

Basta que algum gato seja amarelo e outro não seja para que ambas as proposições sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Entretanto, se é falso que algum gato seja amarelo (logo, nenhum é amarelo) não é possível dizer que é falso que algum gato não o seja (uma vez que aí todos não o são, o que torna a proposição particular negativa verdadeira).

As proposições **subalternas** (**A** e **I**, por um lado, e **E** e **O**, por outro) comportam-se do seguinte modo:

– se **A** é verdadeira, **I** é verdadeira.

Ex.: Se todos os gatos são amarelos, algum gato é amarelo.

– se **A** é falsa, **I** pode ser verdadeira.

Ex.: Se é falso que todos os gatos sejam amarelos, é possível que algum o seja.

– Se **I** é verdadeira, **A** pode ser falsa.

Ex.: Algum gato é amarelo, mas pode ser falso que todos o sejam.

– Se **I** é falsa, **A** é falsa.

Ex.: Se algum gato não é amarelo, não é possível que todos o sejam.

O mesmo acontece entre as proposições **E** e **O**.

Já a **contradição** consiste na pura negação, pela proposição negativa, da afirmativa.

Ocorre a oposição contraditória entre a proposição universal afirmativa – **A** – e a proposição particular negativa – **O** – e entre a universal negativa – **E** – e a particular afirmativa – **I**. Assim, a lei da contraditórias afirma que tais proposições não podem ser nem verdadeiras ao mesmo tempo nem falsas simultaneamente.

Vejamos com exemplos:

Se todos os gatos são amarelos (**A**) é verdadeiro, não é verdadeiro que algum gato não o seja (**O**). Se é falso que todos os gatos sejam amarelos (**A**), não pode ser falso que algum gato não o seja (**O**). De igual maneira: Se é verdadeiro que nenhum gato é amarelo (**E**) não é verdadeiro que algum gato o seja (**I**). Se é falso que nenhum gato é amarelo (**E**), não pode ser falso que algum gato o seja (**I**).

Constatamos que a contradição é a relação entre as proposições que se apresentam em relação diagonal, se tomarmos a *quadrata formula* de Apuleio. De maneira que talvez fiquemos surpresos ao constatar que a contradição entre “Todos os gatos são amarelos” não é representada pela proposição “Nenhum gato é amarelo”, mas pela proposição “Algum gato não é amarelo”.

Se **O** é contraditório de **A** e **I** é contraditório de **E** isso implica dizer que **O** equivale à negação de **A** e que **I** equivale à negação de **E**.

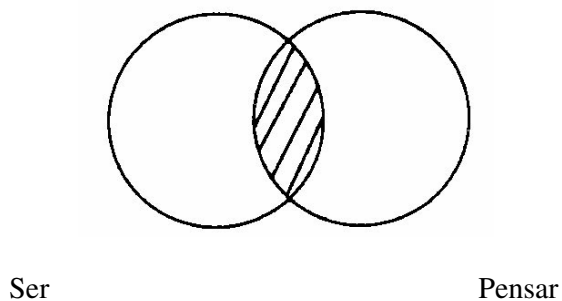
Isso que é aqui apresentado a partir de proposições (afirmações verbais) pode também ser aplicado à teoria dos conjuntos. Esse procedimento, na teoria dos conjuntos, é feito a partir de uma operação chamada complementar, cujos principais princípios foram formulados por de Morgan.

Chegado a este ponto, talvez possamos esclarecer o porquê de termos apresentado esse desenvolvimento sobre a lógica de classes aristotélicas. A razão está no fato de que Lacan, ao propor uma reformulação do *cogito* cartesiano, afirma que os dois termos – o *Ser* e o *Pensar* – são contraditórios, ou seja, um equivale à negação do outro, o que tem por consequência não poderem ser verdadeiros ao mesmo tempo, nem falsos simultaneamente.

Lacan vai dizer que a vantagem de fazer-se uso da teoria dos conjuntos é o fato de ela ser eminentemente enunciativa, que as coisas nela têm existência discursiva. O que importa é a enunciação, não a existência de fato do que foi enunciado. É sobre a própria enunciação que opera a teoria dos conjuntos. Assim, por exemplo, se dizemos que o conjunto **A** é constituído por todos os elefantes vermelhos, cada vez que alguém se refira a um elefante vermelho estará fazendo referência a um elemento desse conjunto. Caso não existam elefantes vermelhos, o conjunto dos elefantes vermelhos continuará existindo, com nenhum elemento, ou seja, será um conjunto vazio.

Vamos procurar apresentar agora, de forma sucinta, a teoria dos conjuntos. Desta vez traremos a justificativa de forma antecipada. Por que fazê-lo? Ocorre que Lacan abordará o *cogito* cartesiano, que põe em relação o *Pensar* e o *Ser*, considerando esses dois termos como sendo conjuntos: o conjunto do *Pensar* e o conjunto do *Ser*. Na abordagem do *cogito*, tal como aparece em *O seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1985, [1964]), e que abordamos ao apresentar as operações de alienação e separação tal como definidas no ano de 1964, bastava a visualização oferecida por um diagrama de Venn-Euler¹⁰, tal como o apresentado a seguir, para que fosse figurada a relação cartesiana entre o *Pensar* e o *Ser*.

¹⁰ John Venn (1834-1923) filósofo e matemático inglês que desenvolveu a lógica matemática de Boole, estabelecendo uma representação das interseções e uniões de conjuntos através de diagramas. Leonhard Euler (1707-1783) matemático e físico suíço que antecedeu a Venn na proposta de representação de conceitos e idéias através de diagramas.



Nesse diagrama, temos a apresentação dos dois conjuntos como não-dísjuntos, ou seja, que possuem elementos em comum. O uso que Lacan faz da teoria dos conjuntos a partir de *O Seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* ([1967/68], inédito) exige que detalhemos melhor a teoria dos conjuntos, apresentando suas propriedades, suas leis, os axiomas que lhe servem de base, para que, enfim, possamos estudar o *cogito* cartesiano reformulado por Lacan, que propõe justamente uma discordância de saída: não há sobreposição entre o *Ser* e o *Pensar*, ou seja, o espaço preenchido no diagrama de Venn-Euler anteriormente apresentado, que representa a conclusão cartesiana à sua dúvida metódica, não é válido para a psicanálise.

Conforme Halmos (2001, [1960]), o conceito matemático de conjunto pode ser pensado como fundação de todas as matemáticas conhecidas. De acordo com Lipschutz (1974, [1967]), o primeiro a estudar a teoria dos conjuntos como uma disciplina matemática foi Cantor¹¹, no final do século XIX. Hoje, essa teoria está entre os fundamentos da matemática e trouxe contribuições de peso para quase todos os ramos dessa ciência.

¹¹ Georg Ferdinand Ludwig Cantor (1845-1918) – Matemático russo, naturalizado alemão, criador da moderna teoria dos conjuntos, através da qual chegou ao conceito de número transfinito

Numa definição simples, podemos dizer que um conjunto é uma lista, coleção ou classe de objetos, chamados elementos ou membros, podendo mesmo um conjunto ser elemento de outro conjunto.

O principal conceito da teoria dos conjuntos é o de pertencimento. Dado um elemento x e um conjunto A , x pertence a A se x for um elemento de A . Nota-se: $x \in A$.

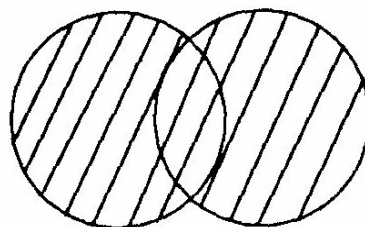
Considerando a relação entre dois conjuntos, pode-se dizer que $A \in B$ (é um elemento de B), se os elementos de A também pertencerem a B . Diz-se então que A está contido em B . Grafase assim: $A \subset B$.

Quando ocorrer de, simultaneamente, $A \subset B$ e de $B \subset A$, diz-se que $A = B$, uma vez que cada elemento de A pertence a B e cada elemento de B pertence a A . Este é o axioma de extensão da teoria dos conjuntos. Em lógica, define-se como axioma a proposição que se admite como verdadeira porque dela se podem deduzir as proposições de uma teoria ou de um sistema lógico ou matemático. Na teoria dos conjuntos, termos – ‘elemento’ e ‘conjunto’ – e relações – ‘pertencimento’, por exemplo – são postos em associação, formando axiomas.

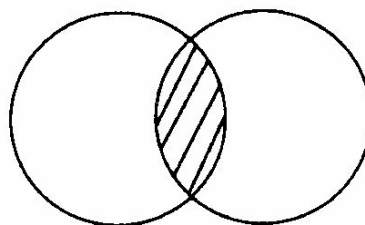
Conforme Lipschutz (1974), tanto os conjuntos como as proposições têm propriedades semelhantes, isto é, satisfazem leis idênticas. Estas leis são as que são usadas para definir uma estrutura matemática abstrata, chamada álgebra de Boole¹². Álgebra é o ramo da matemática que estuda as generalizações dos conceitos e aplicações da aritmética, que, por sua vez, é o ramo da matemática que lida com as propriedades elementares de certas operações (soma, subtração, divisão, multiplicação) sobre numerais. A álgebra de Boole é o ramo da matemática com propriedades e regras semelhantes às da álgebra comum, mas que é útil para a lógica e para a teoria dos conjuntos, pois estuda proposições

e seus valores de verdade, em vez de variáveis e seus valores numéricos. Por isso, é também chamada de álgebra lógica. Esta álgebra, aplicada especificamente aos conjuntos, permite o estudo da criação de novos conjuntos, utilizando as operações de união, interseção, diferença e complemento. Vejamos o que essas operações definem, de acordo com Lipschutz (1974):

- **União:** a união dos conjuntos **A** e **B** é um conjunto de todos os elementos que pertencem a **A** ou a **B** ou a ambos. Nota-se: $A \cup B$, ou ainda $A + B$, que é chamado de conjunto soma de **A** e **B**. Se a ilustrarmos com o diagrama de Venn-Euler, teremos o que segue, sendo a união o que aparece hachurado:



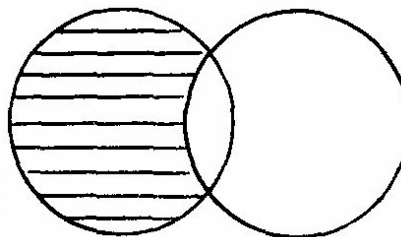
- **Interseção:** a interseção dos conjuntos **A** e **B** é o conjunto dos elementos que são comuns a **A** e **B**, isto é, que pertencem a **A** e também pertencem a **B**. Nota-se: $A \cap B$, ou ainda $A \cdot B$, que é chamado de conjunto produto de **A** por **B**. Com o diagrama de Venn-Euler, teremos:



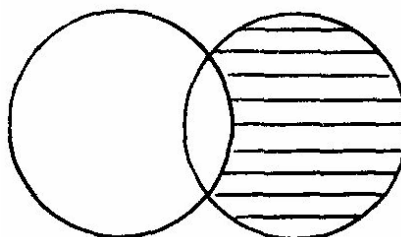
¹² Georges Boole (1815-1864) Matemático e lógico inglês, criador da lógica simbólica moderna, que reduziu a lógica a um tipo de álgebra simples, o que permitiu uma apreciação unificada da lógica com a matemática

- **Diferença:** a diferença dos conjuntos **A** e **B** é o conjunto dos elementos que pertencem ao conjunto **A** mas que não pertencem ao conjunto **B**. Nota-se: $A - B$

No diagrama de Venn-Euler, assim temos sua ilustração:



- **Complemento:** o complemento de um conjunto **A** é o conjunto de elementos que não pertencem a **A**. Nota-se: A' .



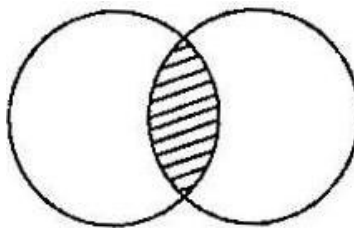
Conforme Halmos (1960), as mais importantes proposições sobre complementos são as leis de Augustus de Morgan. São elas:

$$(A \cup B)' = A' \cap B'$$

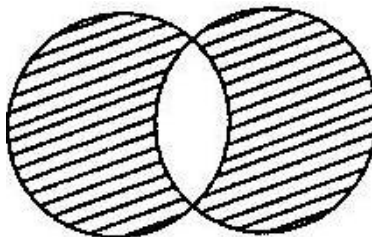
$$(A \cap B)' = A' \cup B'$$

Essas leis obedecem a um princípio, conhecido como Princípio de Dualidade, que afirma que se intercalamos interseção – \cap – e união – \cup – em qualquer proposição sobre conjuntos, a nova proposição é chamada de dual da original. O princípio de dualidade de Augustus de Morgan faz a intercalação de “união” e “interseção” em relação a conjuntos complementares.

Observaremos que Lacan toma o *cogito* cartesiano pela sua operação complemento. Se Descartes, conforme Lacan, propõe a interseção entre *Ser* e *Pensar* ($\mathbf{A} \cap \mathbf{B}$), Lacan aplica sobre esse conjunto a negação que equivale à operação complemento. Teremos então assim: $(\mathbf{A} \cap \mathbf{B})'$. Aplicando a lei de Augustos de Morgan, veremos que tal operação equivale a $\mathbf{A}' \cup \mathbf{B}'$. No *Resumo de "A Lógica da Fantasia"*(LACAN, 2003a), Lacan refere-se a “uma diferença de aspecto morganiano” como sendo o que vai distinguir sua abordagem do *cogito* no ano de 1964 em relação à que apresenta nos anos de 1966-67. Com os diagramas de Venn-Euler, podemos verificar onde chega o *cogito* cartesiano e como esse fica transformado por Lacan.



Cogito Cartesiano: $(S \cap P)$



Cogito transformado por Lacan: $(S \cap P)'$

O ponto de interseção entre o *Pensar* e o *Ser* ao qual Descartes chega, uma vez que deduz a certeza sobre o ser a partir de uma certeza sobre o pensar – Se penso, então sou – é refutado por Lacan, tendo por fundamento a clínica psicanalítica, que revela que o pensar não é propriedade de um Eu, de um *Je*, pronome que, em francês, designa o sujeito da enunciação. É a própria descoberta do inconsciente que mostra os pontos em que o Eu vacila em sua soberania sobre o discurso, pontos de fenda em que emergem as formações do inconsciente, que exigem a fórmula negativa na qual Lacan transforma o *cogito*. É em função dessa exigência que Lacan adota o procedimento morganiano. O ponto de interseção entre o *Pensar* e o *Ser* será negado pelo procedimento lacaniano.

Vejam os resultados dessa aplicação da negação de Augustus de Morgan. Vamos apresentar agora tais termos resultantes porque Lacan os fará ocupar os cantos do quadrângulo que constrói em *O seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito) e que segue desenvolvendo em *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico* ([1967/68], inédito).

¹³	PENSO	NÃO PENSO
SOU	Cogito Cartesiano	Sou, não penso
NÃO SOU	Penso, não sou	Seminários 14 e 15

Veremos que o desenvolvimento lacaniano propõe que, no encontro do “não penso” com o “não sou”, ocorre uma interseção vazia, ou seja, negada, o que equivale a uma operação complemento aplicada sobre a interseção, representada no diagrama de Venn-Euler conforme o recém-apresentado “*cogito* transformado por Lacan”.

¹³ Esquema adaptado de proposta de Brodsky (2004).

Feitas essas exposições prévias, passemos ao estudo do grupo de Klein.

Lacan apresenta o grupo de Klein a partir da exploração das três operações que o definem. Sejam as operações a , b , c , tais que:

$$aa = 0; \quad bb = 0; \quad cc = 0$$

Darmon (1994) propõe que, para construir um grupo de Klein, devemos tomar duas moedas diferentes colocadas lado a lado. Os elementos do grupo não são as moedas, mas as operações que fazemos incidir sobre elas. Assim:

a é a operação de virar a moeda da direita;
 b é a operação de virar a moeda da esquerda;
 c é a operação de virar as duas moedas. (DARMON, 1994, p. 193)

Por isso que, tal como indica Lacan, as operações aa , bb e cc têm como resultado zero.

O que podemos dizer desse grupo, acompanhando Barbut? O primeiro ponto é que se os elementos dos grupos são as operações, trata-se de elementos que correspondem a vetores, ou seja, que são orientados. Assim, poderíamos representar o elemento a como sendo \rightarrow . Em segundo lugar, implica dizer que a operação aa é involutiva, ou seja, faz retornar ao ponto de partida, o que Lacan escreve $aa = 0$. O mesmo pode ser dito das demais operações: bb e cc .

Assim se refere Lacan:

É como se não se houvesse feito nada, isso é o que quero dizer ao chamar a operação de involutiva. Quer dizer que elas não mudam o estado da coisa dada, uma vez que por um lado se obtém sempre 0 (zero), ou seja, ao se fazer sucederem as letras, a operação involutiva se repete: cada uma é equivalente a zero em relação ao que tínhamos antes. (LACAN, *O seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* [1966/67] Inédito, aula de 14/12/66)

Outra característica deste grupo é que ele permite concluir a terceira operação, a partir da realização das outras duas. Assim:

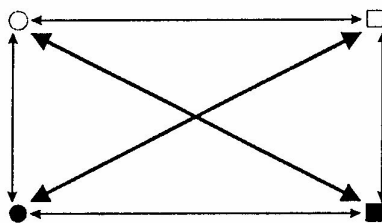
$$ab = c \quad ; \quad ac = b; \quad bc = a$$

Observa-se que:

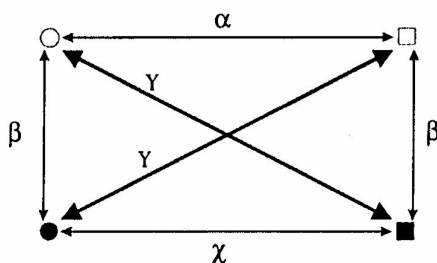
- virar a moeda da direita e virar a moeda da esquerda equivale a virar as duas moedas;

- virar a moeda da direita e virar as duas moedas tem como resultado o mesmo que virar a moeda da esquerda.

Ressaltamos que o que o grupo de Klein oferece são operações que permitem realizar transformações em objetos. Barbut (1996) apresenta o grupo de Klein, aplicando suas operações a quatro exemplos, dentre os quais destacaremos o mais simples, que apresenta as relações possíveis entre duas formas (círculos e quadrados) e duas cores (preto e branco). Assim sendo, somente quatro estados são possíveis para um dado objeto considerado nesse grupo: quadrado branco, círculo branco, quadrado preto, círculo preto. Ficam assim dispostos no quadrângulo proposto por Barbut:

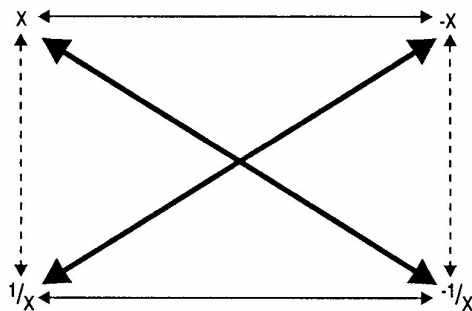


Os quatro diferentes estados são obtidos através de transformações elementares, que Barbut indica com letras.



A letra α indica a variação da forma, exclusivamente, ou seja, de quadrado para círculo ou de círculo para quadrado (vetores horizontais). Já a letra β indica a alteração exclusivamente da cor, de preto para branco ou de branco para preto (vetores verticais). Os vetores horizontais e verticais são representados por uma linha simples, enquanto o vetor diagonal é representado por uma linha em negrito, pois implica uma dupla operação, ou seja, o produto das outras duas (α e β). Tais operações em diagonal são escritas com a letra γ , o que escreve a passagem do quadrado branco ao círculo preto, e vice-versa, ou do círculo branco ao quadrado preto, e vice-versa.

Esse exemplo que é trazido por Barbut em seu escrito é uma apresentação concreta da aplicação do grupo de Klein e de suas regras. O matemático refere que o concreto – relativo a uma representação, a uma semântica – permite um vislumbre do que o abstrato – a estrutura, a sintaxe – permite formalizar. Os sentidos dados aos elementos que compõem um grupo de Klein podem variar enormemente, é óbvio, mas suas leis de estrutura se mantêm. São as que Barbut resume na apresentação do seguinte diagrama:



Todo número (excetuando o 0) tem um oposto, o que é obtido pela operação de troca de sinais. Assim, o oposto de x é $-x$. E também todo número tem um inverso. O inverso de x é $1/x$. As operações no grupo de Klein levam a escrever o oposto de x , seu inverso e o inverso do oposto ($-1/x$). Todas as operações nesse grupo são involutivas, ou seja, permitem um retorno ao ponto de partida. São elas: “tomar a oposta”, “tomar a inversa”, ou ainda “tomar a inversa da oposta” ou “tomar a oposta da inversa”. Por ser constituído por operações involutivas, a característica do grupo de Klein é ser um diagrama involutivo, ou seja, quaisquer que sejam as operações realizadas, há sempre a possibilidade de retorno ao ponto de origem.

Lacan, como de hábito, vai subverter a idéia do grupo de Klein. Ele o utiliza para apresentar o percurso analítico, mas vai indicar que, após obter-se determinado produto, não se pode voltar atrás. Em sua utilização, Lacan dirá que, partindo do produto, não se pode voltar ao ponto zero. É explícito quanto a isso em seu *Resumo do Seminário “A lógica da fantasia”*:

O exame do grupo, com efeito, apenas mostra até aqui, em suas três operações [...] nada que permite retornar ao zero ao duplicá-las: lei de Klein que postula que a negação, ao duplicar-se anula-se. Bem longe disso [...] (LACAN, 2003a, p. 325)

Trata-se, portanto, de um produto que não é involutivo, ao contrário do que ocorre com o produto no grupo de Klein, o que leva Lacan a considerar que seu esquema

apresenta um meio-grupo de Klein. Lacan utiliza tal esquema para demonstrar o conceito de ato, e o explora fundamentalmente em *O Seminário, livro 15 – O ato psicanalítico* ([1967/68], inédito). As bases de seu desenvolvimento estão no seminário sobre a lógica da fantasia, quando constrói, a partir da lição de 11 de janeiro de 1967 (lição 5), o “quadrângulo” através do qual apresenta sua versão pessoal para o *cogito* cartesiano, que analisaremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 5

O QUADRÂNGULO DE LACAN

Lacan, ao escrever o *Resumo do seminário “A lógica da fantasia”* (2003a, [1969]), afirma que foi buscar, para a construção de seu "quadrângulo", o que havia desenvolvido em 1964, quando formulara o seu esquema sobre a alienação. Diz ter destacado nesse seminário de 1966/67 a virtude de tal esquema de alienação, a de lhe ter permitido, com uma nova articulação relativa ao *cogito* cartesiano, abrir a junção entre o *isso* e o *inconsciente* freudianos. A revisão que Lacan faz, entretanto, do seu esquema sobre a alienação proposto em *O Seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1985, [1964]) traz uma inovação fundamental, pois a escolha forçada que já havia desenvolvido por ocasião daquele seminário e que se apresentava com o vel "a bolsa ou a vida" – o que já comentamos em capítulo anterior – recai, nesse seminário de 1966/67, sobre os termos do *cogito* após a aplicação sobre eles da lei da dualidade de Augustus de Morgan, levando à constituição de um novo vel: “ou não penso ou não sou”.

Esse é o vel que permitirá a Lacan propor uma nova lógica para pensar a distinção entre o *isso* e o *inconsciente*, o que lhe servirá de base para trabalhar não somente tempos lógicos da constituição do sujeito, que lhe conferem diferentes estatutos de acordo com escolhas que é levado a fazer no seu processo de estruturação, como também lhe fornecerá

as bases para propor o percurso de uma análise. No seminário seguinte ao dedicado à lógica da fantasia, o seminário *O ato psicanalítico* ([1967-68]), inédito), Lacan retomará o quadrângulo para formular questões relativas ao final de análise.

O quadrângulo de Lacan constrói-se, portanto, a partir dos termos que resultam da aplicação, sobre o vel entre "pensar" e "ser", da negação conforme a lei da dualidade de Augustus de Morgan. Ao comentar a aplicação por Lacan dessa lei, Rabinovich (2000) faz-nos notar que tal operação permite conservar a formalização de uma perda e entende que esse é principal objetivo lacaniano ao fazer uso da lei de Augustus de Morgan: ter uma base lógica, formal, para escrever a perda que resulta da inscrição do sujeito na estrutura e suas conseqüências em termos da hipótese sobre o inconsciente.

Nesse novo vel fica evidenciado um lugar de interseção onde a negação que corresponde ao *isso* se superpõe à negação que corresponde ao *inconsciente*. O quadrângulo permite situar a relação entre elas e como se opera a passagem do *isso* ao *inconsciente*, pois, no quadrângulo, realizam-se as operações que apresentamos ao desenvolver a construção do grupo de Klein, que situa, através de vetores, os movimentos que Lacan indica fazer levar de uma posição ocupada no quadrângulo à outra. Com essas operações, Lacan procura situar o percurso de uma psicanálise e propor o que se modifica no estatuto do sujeito ao final de um tratamento analítico.

Passamos agora, portanto, a apresentar e discutir o quadrângulo construído por Lacan. Já vimos que suas bases encontram-se no grupo de Klein tal como retomado no estudo *Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas* (1996), de Marc Barbut. O estudo de sua lógica já foi desenvolvido por nós no capítulo anterior. Importa-nos, portanto, neste momento, precisar o que Lacan situa em cada um dos quatro cantos de seu

quadrângulo e, posteriormente, apresentar as operações que indicam os movimentos que levam a cada um dos cantos, partindo de um determinado ponto considerado.

Vimos que os quatro cantos serão ocupados pelos resultados de formulações lógicas extraídas por Lacan da aplicação da lei de dualidade de Augustus de Morgan sobre o *cogito* cartesiano. Ao invés de trabalhar com o "penso" e o "sou" cartesianos, Lacan parte da negação dessas duas proposições. Obtém assim o "não penso" e o "não sou".

Já na primeira aula de seu seminário sobre a lógica da fantasia, Lacan diz que o tema da falta não se resume ao que uma leitura corrente do que Freud afirma sobre a constituição do Eu (*das Ich*, em alemão), através dos processos de incorporação e de expulsão tal como ele os apresenta em seu artigo *A Denegação*¹⁴ (1980, [1925]), permite inferir. Recordemos que, nesse texto, Freud trabalha os juízos de atribuição e de existência, postulando que o julgamento de atribuição, o qual se daria em função do princípio de prazer-desprazer, é anterior ao de existência. Sobre o quê se dariam tais juízos? Segundo uma possível leitura de Freud, sobre as representações, que viriam a ser incorporadas, quando consideradas prazerosas, ou expulsas do Eu (*das Ich*), quando consideradas desprazerosas. Lembremo-nos que uma das possibilidades de abordar o *Ich* freudiano é considerá-lo como sendo a massa das representações. Representações prazerosas são incorporadas ao *Ich*. A esta concepção do Eu (*das Ich* alemão) Lacan refere-se como sendo "*le moi*" (o Eu). Ora, a negação considerada nesse sentido, que implica a divisão entre o Eu (*moi*) e o não-Eu (*pas-moi*) não é suficiente para dar conta do processo que Lacan pretende abordar. Comentando que o exemplo do jogo do *fort-da* não basta para articular exaustivamente a entrada da linguagem, uma vez que o que não está ali na origem é o sujeito mesmo, e que o significante não o designa, mas o engendra, é que Lacan vai

¹⁴ Faremos uso do vocábulo *denegação* para traduzir o termo alemão *Verneinung*, utilizado por Freud. Na edição brasileira encontramos "A Negativa".

colocar em primeiro plano a função da negação que não sobrevém no nível dessa divisão prazer-desprazer. Diz que o significante não é somente o que suporta o que não está ali. O significante engendra o vazio que será o lugar do sujeito, e sua primeira *Bedeutung*, seu primeiro referente, diz Lacan, é o objeto *a*. Essa observação parece fundamental. Há duas possibilidades de considerarmos o termo *Bedeutung*, e Lacan as destaca na sua *Proposição de 09 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* (2003c). Nela, afirma que a *Bedeutung*, como significação, é posterior, e ocupa o lugar da *Bedeutung*, como referente. No capítulo 8, que compõe a segunda parte do nosso trabalho, desenvolveremos outra leitura referente ao juízo de atribuição em Freud, considerando a observação lacaniana de que tal juízo incide sobre o significante. Destacaremos nossa concordância com ponto-de-vista apresentado por Didier-Weill (1988) de que há uma consideração específica a ser feita sobre o juízo de atribuição que incide sobre o significante Nome-do-Pai.

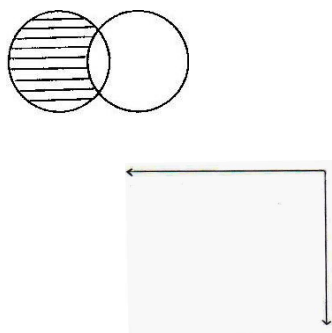
Voltemos a nosso comentário sobre a elaboração lacaniana apresentada no seminário *A lógica da fantasia*. Na aula de 07 de dezembro de 1966, Lacan insiste mais uma vez em diferenciar a negação que faz operar sobre o *cogito* cartesiano da que é permitida pela primeira leitura apresentada do texto freudiano *A Denegação*. É explícito ao dizer que o sentido do *Ich*, no texto freudiano, permite pensar a relação imaginária, o que em termos lacanianos situa o Eu como *moi*. Lacan fará referência, então, a uma negação que não implica a instância imaginária do Eu, mas que aponta para uma direção mais radical da negação, a que vai lhe permitir pôr em relação a primeira e a segunda tópicos freudianas, ao afirmar uma inexistência, que funda o *inconsciente*, e outra inexistência, que funda o *isso*, e, mais ainda, fazer dessas negações o lugar de uma interseção.

Considera o *isso* como sendo o que nomeia o lugar onde "não penso" e o *inconsciente* como sendo o lugar onde "não sou". Em geral, quando pensamos em uma linguagem, pensamos na soma dos significantes, e entendemos o Outro como tendo somente esse caráter. Negligenciamos que há uma outra dimensão fundamental, a dimensão sintática, que Lacan também refere como sendo a gramática. É em relação ao *Je*, referido a essas duas dimensões, que Lacan afirma duas inexistências. No *inconsciente*, não há um significante que diga o sujeito. No *isso*, o *Je* que falta é referido à sua posição gramatical. O *Je*, na gramática, é um *shifter*, o comutador que indica o lugar da enunciação. O que falta ao *Je*, ou seja, o que é *pas-je*, é todo o resto da estrutura gramatical. Lacan aí situa o *isso*, como sendo a gramática da qual o *Je* está excluído. Lugar da pulsão. Antecipemos nossa compreensão de que é nesse lugar que podemos pensar a localização da fantasia. Se tomarmos Freud, veremos que o paradigma da fantasia, a frase “*Bate-se numa criança*”, apresenta a estrutura gramatical sem a presença do *Je*.

Essa referência ao *isso* é buscada em *O Seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1985, [1964]), em que Lacan postula o sujeito acéfalo da pulsão, o que implica dizer que não há sujeito pulsional. No *isso*, afirma-se um *ser* que Lacan chama de “falso-ser” (*falso-self*), *ser* que é relativo ao objeto *a*. Insistimos aqui que o objeto *a* aparece como a primeira *Bedeutung*, o primeiro referente, o que ocupa o lugar da ausência do *Je* no *isso*.

Lacan escreve o lugar referido ao *isso* no canto superior esquerdo de seu quadrângulo. Diz que o complementar do "não-penso", que situa o *isso*, é a afirmação do ser: “sou”. Se então consideramos o *isso* como uma versão do sujeito acéfalo da pulsão a que se referia Lacan em seu seminário de 1964, concluímos, com Pommier (1990) e Rabinovich (2000), que Lacan relaciona a alienação – que veremos em seguida tratar-se da

operação de constituição do *isso*, ou seja, da própria constituição pulsional – com o recalque primário, que Freud articula com a pulsão. Se retomarmos o que afirmamos em nosso primeiro capítulo sobre o grafo do desejo, recordaremos que Lacan escreve a fórmula da pulsão como sendo $\$ \diamond D$. Assim, a pulsão se instala quando o sujeito atravessa o desfiladeiro dos significantes, considerando que os significantes não somente encadeiam-se, produzindo efeitos de sentido em função das possíveis significações lexicais por eles engendradas, mas apresentam a própria estrutura da linguagem e que essa participa da produção desses efeitos. Diante da demanda, o sujeito encontra-se dividido. No lugar da falta, que desenvolvemos quando apresentamos, em capítulo anterior, a primeira versão lacaniana sobre a alienação, o sujeito encontra no que cai do Outro da operação significante seu primeiro lugar, sua primeira *Bedeutung* – o objeto *a*. Com a operação de separação, o sujeito encontra objetos para sobrepor a este objeto *a* puro efeito lógico de uma operação de linguagem, obtendo os objetos de valor fálico que serão fixados na fantasia, como respostas ao desejo do Outro. Entendemos, portanto, que, no quadrângulo, o mesmo lugar em que Lacan situa o *isso* pode ser pensado para situar a fantasia. Registramos, com o auxílio dos círculos de Venn-Euler, a localização do *isso* no canto superior esquerdo do quadrângulo proposto por Lacan.



O *inconsciente*, no quadrângulo, é situado abaixo, à direita. A negatividade que o define é relativa ao *ser*. O *inconsciente* não afirma nenhum *ser*. O "não-sou" que o caracteriza é complementado pelo "penso", fórmula coerente com a freudiana, que afirma que o inconsciente é formado por pensamentos. O importante é ressaltar que se trata de um pensar sem *Je*. Quando Freud formula a regra fundamental da psicanálise, a associação livre, busca fazer com que os analisantes associem, deixando que os pensamentos apareçam, que possam surgir sem censuras, sem entraves. O que busca é o pensamento, e não o senhor dos pensamentos, que não há no nível do inconsciente. Quando Lacan diz que o *inconsciente* é o discurso do Outro podemos pensar que se refere a isto: a articulação da cadeia de pensamentos, da cadeia significante sem *Je*. Na aula de 11 de janeiro de 1967 Lacan é explícito sobre isso:

[...] Freud articula sob a forma de representações-de-coisa, das quais o inconsciente, que tem por característica tratar as palavras como coisas, está constituído. Desde então, pode-se dizer que, conexo à alternativa do 'não sou', algo surge do qual a essência é ser um 'penso' que não é *Je*. Agora bem, este não-*Je* não se confunde com o não-*Je* do Isso." (LACAN, *O seminário, livro 14 – A lógica da fantasia*, inédito)

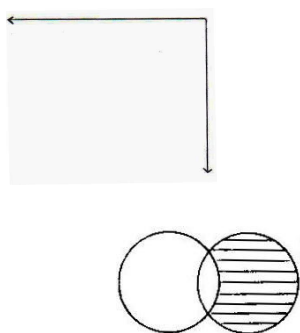
No lugar da ausência de *Je* no *inconsciente*, Lacan não escreverá o objeto *a*, mas sim o (-φ). O (-φ) é a escrita do falo significação da castração como operação simbólica.

Introduziremos aqui uma argumentação de Silvia Amigo (1999) que propõe diferenciar duas possibilidades da relação do sujeito com o Outro, intermediadas pelo falo: o ser significado falicamente, em contraposição ao ser gozado falicamente. O gozo fálico implica o momento em que o real e o simbólico se conjugam. A utilização do falo como garantia do tamponamento da falta fálica do Outro acentua o caráter do gozo, que esta autora propõe chamar de "gozo (fálico) do Outro". Isso implica dizer que o gozo fálico que a mãe, enquanto Outro, obtém de seu filho não pode ser vivido por esse a não ser no

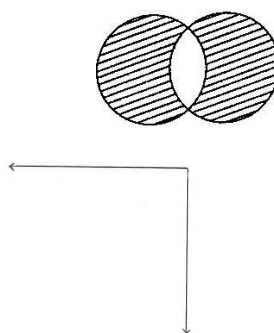
horizonte terrível do gozo do Outro. Em outro pólo, o significante fálico poderá acentuar seu potencial de significação da castração.

Tomando o escrito lacaniano *A significação do falo* (1998h, [1958]), Amigo procura salientar que nele a significação fálica é dita como sendo a *Bedeutung* da falta. Lembremos que há duas considerações possíveis sobre a *Bedeutung*. Desse modo, a significação fálica faz aparecer o furo, a falta do Outro, enquanto o gozo (fálico) do Outro é um momento de obturação desse furo. Opondo-se ao gozo, a significação fálica de alguém para outro é o que se pode chamar de amor, que implica um reconhecimento pelo Outro de que este alguém representa o que lhe falta, o faz lembrar de sua falta, comemorá-la, mas não supri-la. Conforme Yankelevich, que escreve o prólogo do livro de Amigo, o “ser significado falicamente” implica a presença do amor sublimado, o que significa dizer que o Outro aceita a castração fálica de não possuir o sujeito na condição de objeto de seu gozo, aceita não saber o que o sujeito realmente é. O inconsciente opera a partir desse não-saber sobre o ser do sujeito. Na segunda parte de nosso trabalho, em seus dois últimos capítulos, estudaremos diferentes possibilidades de pensar o amor, haja vista considerarmos, a partir do ensinamento de Lacan, que o amor pode vir a ser, no final de uma análise, uma invenção singular do sujeito.

Retomemos nosso comentário sobre o quadrângulo de Lacan para vermos o lugar em que nele fica situado o *inconsciente*:



Recordemos agora o que vimos no capítulo anterior, quando apresentamos, através da teoria dos conjuntos, a aplicação da lei da dualidade de Augustus de Morgan. Ela nos indica que a operação de união de dois conjuntos negados, ou seja, a união de dois complementos ($S' \cup P'$) equivale à negação da interseção desses dois conjuntos: $(S \cap P)'$, o que indica a ausência de interseção entre o conjunto do *Ser* (S) e o conjunto do *Pensar* (P). Isso implica dizer que não é possível pensar e ser ao mesmo tempo. É essa negação da interseção entre *Pensar* e *Ser*, ou seja, a união das duas negações, que Lacan situa no ponto inicial de seu quadrângulo, ou seja, acima, à direita.



O estatuto do sujeito nesse ponto inicial é "não sou e não penso". Lacan subverte assim o *cogito* cartesiano radicalmente. O lugar da interseção no *cogito* cartesiano – *cogito ergo sum* – poderia ser ocupado pelo *ergo*, o "logo", que levou Descartes a concluir o "ser" a partir do "pensar". Para Lacan, a interseção entre o *Pensar* e o *Ser*, segundo o que nos permite concluir com a lei de Augustus de Morgan, revela uma exclusão de caráter duplicado. É o que Lacan afirma:

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, seminário *A lógica da fantasia*, inédito, aula de 11/01/1967)

Vimos, portanto, que os lugares em que Lacan situa as opções “não penso” e “não sou”, no canto superior esquerdo e no canto inferior direito, respectivamente, revelam seu caráter de proposições contraditórias, ou seja, que não podem ser verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo, de acordo com o que expusemos anteriormente em relação à lógica de classes aristotélicas. Essas opções mantêm o mesmo tipo de relação que uma universal afirmativa mantém com uma particular negativa ou que uma universal negativa estabelece com uma particular afirmativa. Vemos, assim, como a localização no grupo de Klein permite demonstrar onde situar essas duas opções de caráter contraditório.

Apresentamos, até aqui, o que Lacan propõe dispor em três dos quatro cantos de seu quadrângulo. Em relação a esses três pontos, indica operações que fazem com que, conforme os movimentos vetorizados do grupo de Klein, passemos de uma posição a outra. Trabalharemos essas três operações antes de apresentarmos o que Lacan situa no quarto canto para completar o seu quadrângulo.

No *Resumo do seminário “A lógica da fantasia”*, assim se expressa:

Do esquadro que assim se desenha, os braços são operações que se denominam alienação e verdade. Para encontrar a diagonal, que une suas extremidades, a transferência, basta perceber que, exatamente como no cogito de Descartes, não se trata, aqui, senão do *sujeito suposto saber*. (LACAN, 2003a , p. 324)

Vejamos o esquema a seguir:



A visualização do esquema lacaniano permite situar que, do ponto de partida – em cima, à direita – onde Lacan situa o “não penso nem sou”, partem duas flechas, uma em direção ao canto superior esquerdo, a qual Lacan denomina "operação alienação", e outra em direção ao canto inferior direito, denominada "operação verdade". A "operação transferência", com a instalação do *sujeito suposto saber*, é a que leva do ponto de chegada da alienação ao ponto de chegada da seta da verdade. Portanto, esse esquema indica que, para chegar ao que a operação verdade desvela, é necessária a instalação da transferência. A transferência, como artifício, é equiparada ao *cogito* de Descartes. Uma psicanálise começa a partir da aposta de que, ao oferecer ao analista seus pensamentos, o sujeito chegará a saber sobre seu ser. Fica evidenciado que a operação alienação leva do ponto de partida à posição do “não penso”, e que a operação verdade leva ao “não sou”. A passagem do “não penso” ao “não sou” deve ser feita a partir da transferência. Essa passagem corresponde a uma direção que vai do *isso* ao *inconsciente*. Tal como Lacan havia já desenvolvido em seu seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, a primeira escolha do sujeito, dita por ele escolha forçada, é a da alienação. O sujeito não escolhe o *inconsciente*, mas primeiro escolhe o *isso*. Lacan afirma que há uma razão para essa escolha forçada: é que o sujeito é objeto de um pensamento, ou seja, é pensado como *ser* antes de pensar, antes mesmo que fale. Isso é muito importante de ser ressaltado. Valemo-nos da observação de Pommier, que afirma:

[...] seu lugar de ser *lhe* é designado pelo Outro materno.[...] com o ser disjunto do pensar, nunca poderá saber o que ele é como objeto de gozo, não poderá resolver o enigma de seu ser pelos caminhos de suas associações livres. [...] O sujeito é assim dividido entre o saber das palavras e o gozo perdido que ele fantasia recuperar. (POMMIER, 1990, p.17)

Na sessão de 10 de maio de 1967, Lacan justifica a escolha da alienação como sendo preferencial, ao afirmar tratar-se de uma escolha pelo não-pensar, preferível a não-ser, ainda que tal escolha leve o sujeito a ser o objeto rechaçado do Outro, o que o Outro perdeu. Como entendemos isso? Vemos que, nesse esquema do quadrângulo, não há indicação da operação de separação, tal como Lacan a desenvolvera no seu seminário de 1964/65. As operações são: alienação, verdade e transferência. O que aconteceu com a separação? Havíamos dito, em capítulo anterior, que a operação de separação culminava fechando a topologia do sujeito no instante da fantasia. A separação pode ser vista, assim, como a identificação com o objeto que é cortado do Outro, como já havíamos desenvolvido ao falarmos de cessão, tal como Lacan a aborda no seminário sobre a angústia. O ser do sujeito equivale a esse objeto de que o Outro se desfez. A opção preferencial é por ser, ser este objeto de gozo do Outro. Pensamos, portanto, que nesse seminário de 1966/67, quando Lacan propõe a operação de alienação como correlativa à escolha de um “não penso”, que afirma um *ser*, inclui aí o que a operação de separação realiza. Por isso, não fala nesse esquema de separação. Trata-se de uma única operação realizada em dois movimentos. Tal entendimento é o que nos permite situar a fantasia no canto superior esquerdo do quadrângulo.

O que diz Lacan, nesse seminário, sobre a alienação? Na aula de 22 de fevereiro de 1967, diz que a alienação constitui o ponto de partida do seu caminho lógico, ou seja, é a primeira operação, e que ela implica um esburacamento do Outro. Diz que a castração lhe é homóloga em relação a esse ponto onde é necessário eleger entre “não penso” e “não sou”. A castração do Outro, a falta no Outro, é desvelada pela operação verdade, ou seja, é o que leva ao *inconsciente*. Mas o sujeito não escolhe de saída o *inconsciente*, ele não quer saber da castração, ele quer responder com seu *ser* à falta no Outro, e isso o leva a fazer a

escolha alienante, que afirma um “sou”. Parece-nos claro que há uma mudança em seu encaminhamento, permitida por essa distinção entre o *isso* e o *inconsciente*. Isso não impede que siga dizendo que a alienação implica a castração do Outro. Assim o afirma na aula de 15 de fevereiro de 1967:

Recordo-lhes que a alienação é a operação que faz do Outro um campo marcado com a mesma finitude que o sujeito mesmo: $S(\mathcal{A})$. De que finitude se trata? Daquela que define no sujeito o fato de depender dos efeitos do significante. O Outro como tal, o lugar onde se assegura a necessidade de uma verdade, está de algum modo fraturado, do mesmo modo que o sujeito [...] (LACAN, 15/02/67)

Vemos, entretanto, que quando aí se refere à alienação, o faz em associação com a verdade. A castração do Outro é o que a operação verdade revela. Mas o sujeito não a escolhe de saída. Primeiro escolhe não-pensar, faz uma escolha contra o *inconsciente*, para afirmar um ser, o que obterá pela via da fantasia, ao encontrar no *isso* um objeto pulsional que fixe seu ser, ser que Lacan qualifica, como já referimos, de “falso-ser”. Essa identificação ao objeto *a*, na fantasia, é relativa ao *pas-Je* no *isso*. Na aula de 25 de janeiro de 1967, Lacan situa o objeto em relação à máscara que caracteriza a realidade, em estreita correlação com o que chama de a função do “quero ver”. Podemos associar isso com a castração, onde há a descoberta de uma falta no Outro. O sujeito não escolhe a castração, mas “quer ver” o que não está ali. A função do “quero ver” está relacionada ao aspecto cênico da fantasia. Na cena, algo se dá a ver, e o que é visto não é sem relação com um axioma significante que se mostra repetitivo, estável, questão já abordada no segundo capítulo.

Retomemos o ponto de partida do sujeito no quadrângulo. Trata-se do canto superior direito, onde Lacan situa o “não penso e não sou”, o que implica uma posição exatamente diversa à do sujeito cartesiano. Esse é o estatuto inicial do sujeito, seu ponto

zero. Lacan introduz aí o vel: “ou não penso ou não sou”, o que implica dizer que há uma escolha a ser feita de saída, e que esta será forçada. Este pensar do qual o sujeito se afasta ao optar pela posição a que a alienação o dirige não é o pensar relativo ao Eu como *moi*, como efeito das identificações idealizantes. É um *pensar* relativo ao inconsciente e, portanto, o *ser* que se afirma está em oposição ao *inconsciente*, uma vez que o *inconsciente* não afirma nenhum *ser*, mas uma falta-a-ser.

A escolha diante das duas possibilidades oferecidas pela negação do *cogito* cartesiano é uma invenção de Lacan, e seu fundamento é a experiência clínica, é a direção dos tratamentos, conforme bem observa Darmon (1994). Dissemos anteriormente que o quadrângulo serviu a Lacan para abordar o percurso de uma análise e que a posição inicial de quem chega a uma análise é a que a escolha forçada da alienação oferece, ou seja, a afirmação de um “falso-ser”. É bem verdade que a busca de uma análise dá-se, muitas vezes, quando o “falso-ser” rateia, quando o sujeito começa a desconhecer-se, a pôr em dúvida suas certezas, ou quando se vê invadido pela angústia. A passagem para o outro pólo de escolha, o que afirma o *inconsciente*, a falta-a-ser, precisa do apoio da “operação transferência”, da instalação do *sujeito suposto saber*. Fica estabelecido, portanto, que o acesso à verdade precisa do apoio do saber, da suposição de que há um saber possível sobre a verdade e de que este saber não é do sujeito, mas há um Outro que é o seu sujeito. A produção da falta-a-ser tem seu lugar quando o sujeito está posicionado em relação à abertura do inconsciente, permitindo a emergência de suas formações, o que é obtido por intermédio da transferência.

Sobre a utilização do quadrângulo feito por Lacan, encontramos num trabalho de Brodsky (2004) comentários que indicam o interesse dessa teorização para elucidar questões clínicas. Se pensarmos em termos dos tipos clínicos clássicos, histeria e neurose

obsessiva, poderíamos situar a obsessividade no canto superior esquerdo do quadrângulo, onde está o “não penso”. Ainda que pareça curioso, uma vez que o obsessivo é um doente do pensamento – com suas ruminções, planejamentos, antecipações calculadas de qualquer movimento de seu ambiente, a fim de melhor saber o que o outro espera e, assim, não ser surpreendido – devemos situá-lo na posição do “não penso”. Isso porque o “não penso” refere-se aos pensamentos inconscientes, à abertura ao saber inconsciente, e não ao saber referencial e adquirido por acúmulo. Pensamos poder dizer, com Melman (2004), que o obsessivo raciocina, e não que pensa propriamente. Por outro lado, a histeria pode ser situada na posição do “não sou”. Não é difícil compatibilizar essa posição no quadrângulo com a incerteza histérica, que a faz identificar-se facilmente com o outro para tentar responder à questão sobre seu ser. A própria invenção da psicanálise só foi possível em função da abertura da histérica à questão sobre a sua verdade. Se é comum dizermos que a histérica mente é porque esta não obtém jamais uma resposta convincente sobre a questão da verdade, a qual ela acredita poder encontrar. Como bem observa Brodsky (*op.cit.*), as máscaras de que se vale a histérica para responder à sua questão são sempre insuficientes e lhe conferem um aspecto de falsidade, mas tal só é possível porque a pergunta sobre o desejo já está formulada por ela. Quando Lacan propõe os quatro discursos e diz que o primeiro passo para que uma análise comece é a histerização do discurso do analisando está fazendo referência à posição histérica de abertura ao inconsciente. A clínica não nos deixa dúvidas sobre isso, ao nos confirmar que a histeria é bem mais propensa à transferência que a neurose obsessiva, uma vez que, nesta, o *ser* encontra-se bem mais afirmado e a suposição de saber torna-se bem mais difícil de ser transferida ao inconsciente.

A abertura ao inconsciente, o deixar-se surpreender pelas suas formações, com aquilo que comparece na fala a despeito do querer do analisando, o que o faz perguntar-se sobre a origem e a razão de seus lapsos, questões que confirmam um abalo na convicção que supunha ter a respeito de seu domínio egóico, de suas posições narcísicas, tudo isso corresponde a essa opção chamada por Lacan de “operação verdade”, e que a “operação transferência” permite realizar, abrindo espaço para a falta-a-ser, para a castração (-φ).

A fantasia, por seu turno, não se revela diretamente através das formações do inconsciente, mas também depende delas para poder ser construída na análise, pois necessita que tenha havido o estabelecimento da situação transferencial que indica o lugar da falta que corresponde ao *inconsciente*, o *pas-Je* próprio ao *inconsciente*, para que se possa interrogar a fixação do objeto que ocupa o lugar relativo ao *pas-Je* que opera no *isso*. Na fantasia há a presença do objeto *a* em função de tampão da castração. Se há uma falta-a-ser, que se revela pelas formações do inconsciente, no *isso* temos a afirmação do ser, o que não se dá sem a constituição da fantasia, que fixa um objeto à estrutura significante.

Em capítulos anteriores, referimo-nos à fantasia estudada por Freud – “*Bate-se numa criança*”. Lacan retorna a ela em seu ensino diversas vezes. Trabalha-a em seus seminários *A relação de objeto*, *As formações do inconsciente*, *O desejo e sua interpretação* e também no seminário *A lógica da fantasia*. A cada vez, uma nova faceta do texto freudiano é desenvolvida por Lacan, de modo que pensamos ser possível dizer que não há uma única leitura de Lacan sobre ela, mas várias, que acentuam um aspecto ou outro, de acordo com o contexto de seu ensino. Conforme Pommier (1990), o “*Bate-se numa criança*” é uma fantasia originária universal, a ser distinguida da fantasia fundamental, que é o resultado de um processo e que é a que, de fato, deve ser construída na análise e atravessada.

A expressão “fantasias originárias”, ou ainda “protofantasias”, é utilizada por Freud para fazer referência às fantasias de que o humano se vale para responder a questões relativas às origens. As fantasias originárias a que se refere em *Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença* (1980, [1915c]) e também em sua “Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas”, que faz parte de suas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1980, [1917]) são três: a fantasia de sedução, que procura responder à questão da origem da sexualidade; a fantasia de castração, que visa responder ao enigma da diferença entre os sexos; e a fantasia da cena primária, que, a partir da constatação de que há dois sexos, procura responder ao enigma da relação que se estabelece entre eles e sobre a origem dos bebês. Todas elas, portanto, têm como ponto em comum a questão da sexualidade no humano. Anos depois, Freud incluiu uma nota de rodapé a seu *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1980, [1905]), na qual propôs acrescentar outras duas protofantasias à sua lista: a do retorno ao seio materno e a do romance familiar, à qual já havia se referido em seu artigo *Romances familiares* (1980, [1909]). Esta última fantasia, diferentemente das anteriores, não se refere a um enigma sexual, dizendo mais respeito à origem do próprio sujeito em seu aspecto egóico e objetiva supor uma origem mais nobre para si do que a que encontra na sua própria família. A outra protofantasia acrescida por Freud à sua lista interessa-nos de forma mais direta.

Como observa Harari (1997), a fantasia de retorno ao seio materno não diz respeito a nenhuma nostalgia por uma proteção perdida. Responde à origem “com um perfil sinistro, que dá conta da condição de reintegração a que tende o Desejo da Mãe. [...] Remete à ameaça angustiante, proveniente do desejo de um Outro devorador” (*ibid.*, p.200-201). Verifica-se, portanto, como essa fantasia deve ser considerada anterior, logicamente, a qualquer outra, uma vez que faz referência à angústia de ser reintegrado a *das Ding*. Se

tal retorno não é possível é em função de ter ocorrido o recalçamento originário, o que implica a tomada do sujeito pelo campo da linguagem. É neste sentido, a nosso ver, que Pommier (1990) propõe considerar o *Bate-se numa criança* como sendo uma fantasia originária. Não há *das Ding* porque o sujeito recebeu o golpe do significante. Em sua proposta, a fantasia originária, relativa ao “*Bate-se numa criança*”, equivale ao momento de instalação do desejo, relativo ao fato de que falar, se apropriar de uma língua, impõe uma mortificação ao sujeito. “Ao falar, é espancado, e o agente de sua mortificação é o pai mítico que criou a língua”, refere Pommier (1990, p.87). A análise de Pommier ressalta o aspecto de abertura, que deve ocorrer no Outro da linguagem, para que nela o sujeito se instale, o que o faz, em primeiro lugar, sob a forma de objeto, como já desenvolvemos. O bater, o espancar, revela, assim, uma primeira ação do pai, em seu caráter de significante distinto de todos os demais que se encontram no horizonte materno. Outros autores não fazem essa distinção, que não nos parece irrelevante. Entendemos que a fantasia originária é relativa à instalação da pulsão, e assim referida ao recalçamento originário, relativo ao fato de não haver *Je* na estrutura gramatical do *isso*. O que nos importa ressaltar é que a posição do sujeito na fantasia originária não é de agente, mas decorre de sua entrada na estrutura da linguagem. Pensamos que essa fantasia originária é a própria constituição do espaço onde situar o sujeito, espaço de uma falta, inscrevendo na estrutura a ausência do falo. Já a fantasia fundamental implica uma tentativa de identificação ao falo, como resposta a esse trauma inicial, e sua função é a de remediar a divisão do sujeito. Portanto, visa a assegurar a completude da estrutura, tem uma função de cópula. Seu objetivo é impossível, e por isso Lacan afirma em seu seminário que o lugar da fantasia é o mesmo do impossível, o qual ele escreve com o aforismo “não há relação sexual”. Identificado ao que falta ao Outro, o falo, o sujeito se oferece como objeto. É por essa razão que a fantasia tem

um caráter incestuoso. Nesse sentido, a distinção estudada por Amigo (1999) entre ser gozado falicamente e ser significado falicamente revela-se esclarecedora. E a quais objetos o sujeito se identifica para vir a equivaler-se ao falo? “Não há outro caminho senão pela via das pulsões.” (Pommier, 1990, p.88) Comer, ser comido, cagar, ser cagado, ouvir, ser ouvido, ver, ser visto e ainda, bater, ser batido são as respostas que o sujeito encontra, desdobrando-se em posições ativas ou passivas, se seguirmos os termos freudianos, posições que encerram possibilidades gramaticais, as quais o sujeito encontra para responder ao enigma do desejo do Outro. À pergunta formulada: “*o que o Outro quer de mim?*”, é por intermédio das pulsões que o sujeito encontra formas de responder: “*quer me devorar, quer me cagar, ...*”, e assim identifica-se ao objeto da pulsão na fantasia.

Ainda que ressalte sua distinção, Pommier não deixa de assinalar que o funcionamento das fantasias fundamentais nos neuróticos está articulado à fantasia originária “*Bate-se numa criança*”. Por um lado, essa criança, identificada ao falo e que é espancada por um pai, perde seu lugar de falo na estrutura, o que corresponde à entrada no mundo simbólico, da fala. Por outro lado, é a base da constituição das fantasias neuróticas, em virtude de assinalar o lugar de uma identificação impossível, mas ainda assim perseguida. Vemos, assim, que a função da fantasia é a de assegurar um gozo, como tal impossível, de copular com o Outro, de fazer o Outro gozar. Como temos defendido desde o começo deste trabalho, é da recuperação de um gozo perdido que se trata, e por uma via que não quer aceitar a renúncia a esse impossível.

Considerando que a fantasia retira seu objeto da pulsão, temos mais uma justificativa para situá-la, no quadrângulo, no lugar do *isso*, ou seja, no lugar onde Lacan situa a instância que, para Freud, é o reservatório pulsional. É devido a isso que no enunciado da fantasia o *Je* está ausente, tal como está ausente no *isso*, ausente na pulsão, o

que, como já dissemos, foi denominado por Lacan de acefalia pulsional. Se anteriormente acompanhamos algumas observações de Brodsky (2004), no que diz respeito ao uso possível do quadrângulo para situar a histeria como estando ligada à opção do “não sou” que qualifica o *inconsciente*, e que se mostra, assim, mais apta à transferência, pondo mais facilmente em questão sua falta-a-ser, deixando a neurose obsessiva situada mais ao lado da afirmação do “não penso”, o que permite compreender sua menor propensão à abertura do inconsciente, não acompanhamos agora essa autora quando propõe situar a fantasia no canto inferior esquerdo do quadrângulo. Brodsky diz seguir a opção feita por J.A. Miller quando, em 1985, ditou seu seminário “1,2,3,4”. Encontramos, entretanto, outra posição desse mesmo autor que, ao ditar seu seminário em 1994, que deu como título *Donc*¹⁵, propôs situar a fantasia no ponto superior esquerdo do quadrângulo, como o fazemos aqui. Ainda que não fazendo referência direta ao quadrângulo, pensamos que a afirmação de Pommier, ao considerar a disjunção proposta por Lacan entre o *inconsciente* e o *isso* no seminário *A lógica da fantasia* permite indicar sua concordância com nosso ponto de vista.

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)

E ainda:

Esta passagem da primeira para a segunda tópica é de uma grande importância teórica para se avaliar o que termina e o que não termina em uma análise. Com ela, distinguiremos mais facilmente, de um lado, o saber do *inconsciente* [...] e, de outro lado, o lugar da pulsão, o *isso*, onde o efeito de linguagem possibilita a construção lógica da fantasia. [...] De fato, se a fantasia pode se construir no lugar do *isso*, não se trata do batismo de um novo inconsciente; ao contrário, busca designar ‘algo’ diferente, cujo lugar, aliás, estava reservado no seio da primeira tópica: o *isso* é anunciado pela noção de recalque primordial, enquanto o *inconsciente* desdobra os efeitos do recalque secundário. (*Ibid.*, p. 24)

¹⁵ Encontramos na *internet* referências diversas a esse seminário de Miller.

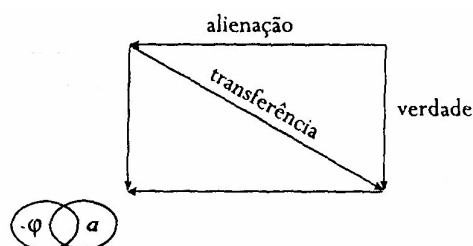
Localizar a fantasia no canto superior esquerdo implica dizer que a fantasia está fora do inconsciente. Exatamente, seu *topos* é o *isso*. Tal localização é freudiana. Isso justifica o que assinalamos anteriormente, o fato de que a fantasia não se apresenta através das formações do inconsciente pelas quais o recalcado retorna. Nenhuma frase que seja produzida através de uma formação do inconsciente, que desestabiliza as certezas identificatórias do sujeito, poderá ser tomada como tendo valor de axioma fantasístico. Lacan explicita, na aula de 11/01/67, que o que se produz como formação do inconsciente deve ser situado junto ao “não sou”, propondo que o dito espirituoso, o que provoca riso, é o mais revelador dos efeitos do inconsciente, riso esse que se produz ao nível do “não sou”.

Abordamos, portanto, três dos quatro cantos do quadrângulo de Lacan, situando o ponto de partida do sujeito na posição superior direita, onde encontramos uma reunião do “não pensar” com o “não ser”, na qual a interseção está excluída. No canto superior esquerdo situamos a escolha forçada da alienação, a escolha de *pas-Je* relativa ao “não penso”, que afirma o *ser*, lugar do *isso*, da pulsão, onde situamos a fantasia como sendo uma das formas de afirmação do *ser*, como uma das leituras possíveis do objeto *a*, que, nesse seminário sobre a lógica da fantasia, Lacan refere como sendo um ponto de gozo. No canto inferior direito situamos o *inconsciente*, lugar dos jogos significantes, lugar dos pensamentos sem *Je*, onde o sujeito é puro efeito da articulação da cadeia, sendo representado de um significante para outro. É o lugar em que chega a seta da verdade, a qual só é possível ser situada pela elaboração de um saber, cujo veículo é a transferência, saber esse que se elabora em torno da castração, grafada (- Φ). Mas, uma vez que se trata de um quadrângulo, o que situar no outro canto?

Tomemos o que afirma Lacan no *Resumo do seminário "A lógica da fantasia"*:

Mas trata-se de um grupo de Klein ou, simplesmente, da obviedade escolástica, 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, 2003a, p. 324)

Procuramos tirar alguma compreensão dessa referência cerrada, difícil, que Lacan apresenta no seu *Resumo*. No seminário, é na aula de 11 de janeiro de 1967 que Lacan começa a referir-se a esse quarto termo, o que deve ser situado no quarto canto do quadrângulo. Ali afirma que o “não penso”, relativo ao *isso*, é chamado a conjugar-se posteriormente ao “não sou”, que é relativo ao *inconsciente*. Vemos que propõe uma articulação entre a pulsão, o gozo, por um lado, e, por outro, a castração, a falta-a-ser, ou ainda, entre o objeto *a* e o $(-\varphi)$, nesse quarto canto. Mas, como podemos verificar na citação do seu *Resumo*, ele indica que há uma inversão nessa relação. Vejamos como ele a escreve:



Se fosse conservada a ordem conforme o sentido das setas, o *a* vindo da posição superior esquerda, e o $(-\varphi)$ vindo da posição inferior direita, o deslocamento do *a* para baixo o manteria à esquerda, e o $(-\varphi)$, ao vir do canto inferior direito, permaneceria à direita. Mas tal não é o que propõe Lacan. Ele escreve nesse quarto canto: $(-\varphi) / a$. Ou seja, a combinação do resultado de cada uma das duas operações, a “operação alienação” e a “operação verdade”, tem sua solução no resíduo que vem do vértice da operação oposta, ou

seja, a solução da “operação alienação” não é o *a*, que é seu resíduo, mas o $(-\phi)$, que é o resíduo da “operação verdade”, e vice-versa. Lendo novamente a citação do *Resumo*, vemos que Lacan é explícito ao afirmar que há uma inversão na relação entre as duas operações ao situar o resíduo de cada uma delas no quarto canto do quadrângulo. Fazemos uma precisão. Lacan não situa o *inconsciente* numa temporalidade posterior à do *isso*. Apenas afirma que a primeira escolha do sujeito, a escolha forçada, o encaminha para o *isso*, para o “não penso”. A divisão do sujeito instaura, simultaneamente, os dois cantos do quadrângulo, onde o *isso* e o *inconsciente* estão situados. A verdade do sujeito, a castração, o expõe a um impasse, que pensamos articular ao *Che vuoi?*, à pergunta dirigida ao Outro, quando o sujeito o interroga em relação a seu desejo. O sujeito responde a essa questão por intermédio da fantasia. Como o sujeito aborda o vazio, a falta referida à castração do Outro? Recorramos, mais uma vez, ao *Resumo do seminário de 1966/67*:

A falta-a-ser que constitui a alienação instala-se ao reduzi-la ao desejo, não porque este seja não pensar, mas porque ele ocupa este lugar através dessa encarnação do sujeito chamada castração, e pelo órgão da ausência em que ali se transforma o falo. É esse o vazio tão incômodo de abordar. Ele é manejável por estar envolto pelo continente que cria. E encontra, para fazê-lo, os restos que atestam que o sujeito é apenas efeito de linguagem: nós os promovemos como objetos *a*. Sejam quais forem o número e a forma que os edifica, reconheçamos neles porque a idéia de criatura, por se ater ao sujeito, é anterior a toda e qualquer ficção. [...] É do vazio que os centra, portanto, que esses objetos retiram a função de causa em que surgem para o desejo [...] O importante é perceber que eles 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 com o parêntese, cujo conteúdo deve ser pronunciado: S barrado punção de *a*. (LACAN, 2003a, [1969], p. 324/5)

Procuremos dar nossa leitura dessa citação, que é grande e condensada, pois, a nosso ver, apresenta diversas possibilidades de entendimento do que fica expresso pelo quadrângulo.

Situemos nossa compreensão de que, por intermédio dos objetos *a*, o sujeito encontra os recursos para responder ao vazio da castração, a seu lugar de sujeito, que é equivalente ao lugar da falta-a-ser, mas propondo-se, por intermédio dos objetos *a*, algum *ser*, o que só é possível por intermédio da ficção que a fantasia lhe oferece. O sujeito barrado, que encontra seu lugar no entre-dois significantes, ou seja, no lugar que, no campo do Outro, equivale ao da falta, toma os objetos *a* como restos de gozo relativos à operação de nadificação imposta pelo significante ao *ser* do sujeito devido ao seu ingresso no campo da linguagem e, por intermédio desses objetos, responde à falta no Outro, identificado a essa própria falta como sendo seu lugar. O matema da fantasia situa esse sujeito dividido (\$) e sua relação ao objeto *a*, ficção que lhe serve de engodo a ser situado no mesmo lugar onde deve encontrar sua verdade. Na citação de Lacan, vemos que ele propõe que esses objetos *a* retiram a função de causa em que surgem para o desejo do vazio que os centra, ou seja, do próprio (- Φ). Eles são solidários da fenda. Através deles, diz Lacan, o sujeito assume o engodo de sua própria verdade. Como sair desse impasse?

É através dessa questão que ele se dirige ao quarto canto, mostrando que é respondendo ao *isso* por intermédio do (- Φ) e, inversamente, respondendo ao *inconsciente* através do *a*, que a saída do impasse mostrar-se-á possível. A primeira vertente dessa resposta atesta, a nosso ver, a travessia da fantasia, com a desfixação do gozo. Isso implica considerar que, no lugar em que se encontrava fixado o gozo, haverá a constatação de que tal fixação foi contingente, e não necessária, o que Rabinovich (2000) propõe chamar de determinação contingente.

Façamos um esclarecimento. Quando propomos situar a fantasia no vértice superior esquerdo, estamos afirmando tratar do lugar onde a fantasia opera antes de qualquer análise. Construir a fantasia, numa análise, implica destacar seus termos, ou seja, formulá-

los, extrair a frase que a sustenta, mas a fantasia opera antes de qualquer análise. Se pensarmos a fantasia como a resposta que o sujeito se dá ao enigma do desejo do Outro, ou seja, à sua falta, à castração do Outro, oferecendo-se como objeto para tamponá-la, podemos entender a fantasia formulada, a frase destacada, como devendo ser o exigível no percurso de uma análise para que a mesma possa ser atravessada. Harari (2001) também expressa, quanto a isso, a posição de que a construção da fantasia, numa análise, não é o fim da questão, propondo que “é necessário também atravessá-la para aceder ao que foi chamado [por Lacan] de real da pulsão.” (*ibid.*, p. 291).

Voltando a fazer referência ao quadrângulo, pensamos que no vértice inferior esquerdo, onde se mostram disjuntos, mas postos em relação o $(-\phi)$ e o objeto a , podemos localizar a fantasia atravessada. Harari (2001b) também salienta, a esse respeito, que a possibilidade de manutenção do desejo não está inscrita na condição do objeto, mas é dependente da castração. Essa observação é relativa ao que abordamos em nosso primeiro capítulo: a de que a fantasia sustenta o desejo, mas que não é ela que o mantém.

Se fica evidente que construir a fantasia não basta, não equivale ao fim da análise, sendo exigível sua travessia, o que permite, numa análise, que esse passo seja dado? Veremos como nesse ponto de *O Seminário, livro 14 – A lógica da fantasia* ([1966/67], inédito) e no seminário que o segue, Lacan volta-se para uma importante consideração relativa ao ato e suas conseqüências. Exploraremos essa questão no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 6

CONEXÕES: TRAVESSIA DA FANTASIA, ATO, PASSE E FINAL DE ANÁLISE

Certamente não é por acaso que, ao terminar de ditar o seminário *A Lógica da Fantasia*, Lacan anuncia que seu seminário do ano seguinte será sobre o ato psicanalítico.

No seminário sobre a fantasia, como já desenvolvemos, Lacan aborda que tal montagem visa a fazer existir um impossível: o ato sexual. Conforme Brodsky (2004), a constituição da fantasia é a resposta através da qual o sujeito faz existir a relação sexual. Na fantasia, não está escrita uma fórmula que faça existir a relação do masculino com o feminino, mas a conjunção de um sujeito barrado com um objeto, “única coisa com que se conta para fazer existir a relação sexual” (*ibid*, p. 104). Considera, assim, que a construção da fantasia, numa análise, abre as portas para a dimensão do ato, em virtude de situar um ato impossível, que seria o ato sexual. Lacan afirma que é por não haver ato sexual que outros atos se fazem necessários. É nesse ponto de seu ensino que passará a abordar outras modalidades do ato: a passagem ao ato, relativa a uma escolha do “não penso”; o *acting-out*, que situará na vertente do “não sou” e, por isso mesmo, relativo a uma vetorização para o lado do *inconsciente*, o que o faz interpretável; finalmente, o ato psicanalítico, o que será tema de seu desenvolvimento em todo o seminário do ano seguinte.

É através de um estudo sobre o ato que Lacan situará a travessia da fantasia. Atravessar a fantasia, para além de situar seus termos, implica um ato, que será um ato de passe.

Se tomarmos a lição de 10 de janeiro de 1968, a quinta de *O Seminário, livro 15 – O ato psicanalítico* ([1967/68], inédito), veremos que ali Lacan procura situar a relação entre o ato e o começo.

Um ato é ligado à determinação de um começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe. [...] é concebível que o ato constitua um verdadeiro começo. Enfim, que haja um ato, que seja criador e que esteja lá o começo. (LACAN, *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*, inédito, lição de 10/01/68)

Trouxemos essas referências de Lacan para situar um emparelhamento que nos parece importante entre travessia da fantasia e ato. Qual o exemplo marcante dado por Lacan para situar o ato? A travessia do Rubicão por César. Diz-nos:

É um exemplo bastante simples, marcado pelas dimensões do sagrado. Ultrapassar o Rubicão não tinha, para César, uma significação militar decisiva. Mas, em compensação, ultrapassá-lo era entrar na terra-mãe. A terra da República, aquela que abordar era violar. (*Ibid.*)

Interessa-nos, por ora, interrogar a referência de Lacan à travessia do Rubicão. O que é o Rubicão? O Rubicão é um pequeno rio, que separava a Itália da Gália. O Senado Romano declarava traidor da pátria e votado aos deuses infernais todo aquele que o ultrapassasse. César infringiu a proibição e transpôs o Rubicão exclamando: “*Alea jacta est!*”, o que quer dizer: “a sorte está lançada!”. A expressão popularizou-se, sendo utilizada para expressar uma posição arrojada e decisiva. César, depois de ter atravessado o Rubicão, não foi mais o mesmo. Fez uma escolha que mudou seu estatuto de sujeito, e é a isso que Lacan se refere ao dar como exemplo de ato a travessia do Rubicão realizada por

César. Aí começa algo novo. Lacan refere-se a um novo desejo. Perguntamo-nos se aí se trata de uma escolha do sujeito, escolha que uma análise torna possível. Vimos que o sujeito, ao entrar na estrutura da linguagem, faz uma escolha forçada, que o situa, na opção “ou não penso ou não sou”, do lado do “não penso”. Uma análise permitirá ao sujeito fazer outra escolha, que não a que foi levado pelo vel alienante?

Pensamos que, se tal escolha puder ser feita, ela implicará um novo começo, e dizemos isso para situar o que entendemos por ato psicanalítico, de acordo com o que Lacan formula especificamente na lição de 10 de janeiro de 1968. Lacan situa o final da análise no ato que leva o analisando a tornar-se psicanalista. Toda essa sua aula gira em torno dessa questão e faz referência explícita e insistente ao quadrângulo formulado no seminário sobre a lógica da fantasia.

Tomemos a seguinte citação de *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*:

Começar a ser psicanalista, todo o mundo sabe, é algo que começa no fim de uma psicanálise. Basta tomarmos isso, tal como nos é dado. Se quisermos apreender qualquer coisa, é preciso partir disso, deste ponto que é, na psicanálise, aceito por todos. Então, partamos das coisas tais como se apresentam. Chegou-se ao fim uma vez, é aí que é preciso deduzir a relação que isso tem com o começo de todas as vezes. Chegou-se ao fim de uma psicanálise uma vez, e é este ato, tão difícil de apreender no começo de cada uma das psicanálises, que nós garantimos. Isso deve ter uma relação com esse fim, uma vez. Ora, é necessário, afinal, que sirva para algo o que avancei no ano passado, a saber, a forma pela qual se formula, nessa lógica, o fim da psicanálise. (*Ibidem*)

Seguirá a essa citação uma explicação de Lacan que retroage ao seminário sobre a lógica da fantasia. Vamos comentar suas observações na seqüência. Mas, por ora, detenhamo-nos no que essa citação apresentada oferece. Em primeiro lugar, a essa altura de seu ensino, Lacan não deixa dúvidas de que postula um final de análise. E o postula no singular, pois diz, de forma repetitiva, que se chega ao fim uma vez. Entenda-se: uma única vez. O fim de análise que assim postula equivale a uma travessia tal como a feita por

César, que implica ir além de determinados limites estabelecidos, além das identificações ideais e idealizantes, e mais ainda, além de qualquer segurança do sujeito em relação a um asseguramento de seu ser pela via de uma identificação obtida graças à fantasia. Harari (2001b) propõe considerar que a construção da fantasia permite circunscrever o objeto a que o sujeito está identificado, o qual o põe em uma relação pontual com o real. Ocorre que, no seu entendimento, o encontro pontual do real não é suficiente. Propõe que o grafo do desejo – já trabalhado por nós em capítulos precedentes – não deixa dúvida quanto ao fato de que a permanência, num percurso analítico, no ponto a que se chega com a fantasia construída não é outra coisa que uma nova modalidade de estagnação da análise. Tomar a fantasia construída numa análise como resposta à questão do sujeito em relação a seu desejo implica obturar seu questionamento pela via de uma conclusão que leva em conta a fixidez do objeto na fantasia.

Na *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* (2003c), Lacan define que o término de uma psicanálise, no sentido de fim de análise, é a "passagem de psicanalisando a psicanalista" (*ibid*, p. 257). Afirma que tal passagem implica uma queda da sustentação dada ao sujeito pela fantasia. Assim se expressa:

[...] o que acontece ao termo transferencial, ou seja, quando havendo se resolvido o desejo que sustentara em sua operação o psicanalisante, ele não mais tem vontade, no fim, de levantar sua opção, isto é, o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito. (LACAN, 2003c, p. 257)

O sujeito indeterminado, o \$, recebe da fantasia uma determinação, que deverá ser atravessada ao final de uma análise. Ressaltamos da citação, também, a afirmação de Lacan de que há um desejo que sustenta a situação transferencial e que tal desejo deve ser resolvido, e coloca tal fato em relação à travessia da fantasia. A nosso ver, destaca que o que a fantasia sustenta é o desejo do Outro, pela resposta que o sujeito se dá diante do

enigma que o Outro lhe apresenta. Aceitar a indeterminação do desejo no Outro implicaria, então, aceitar a castração do Outro e seu enigma.

Nessa reviravolta (refere-se à passagem de psicanalisante a psicanalista) em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um des-ser. Nesse des-ser revela-se o inessencial do sujeito suposto saber. (LACAN, 2003c, p. 259)

O des-ser, pelo lado do objeto, situa o que ocorre com a transferência no final de uma análise. De que se trata esse des-ser? Há uma clara referência ao *ser*, ao lugar que o analista ocupa como sendo relativo ao *ser* do sujeito, dado ao analista transferencialmente, e que deve decair no final de uma análise. Ainda da *Proposição de 9 de outubro*, destacamos mais uma citação, a qual se refere, de forma evidente, aos termos que Lacan situa no quadrângulo que trabalhamos no capítulo anterior:

O desejo do psicanalista é sua enunciação, a qual só pode operar se caso venha ali na posição de x : desse mesmo x cuja solução entrega ao psicanalisante seu ser e cujo valor tem a notação $(-\phi)$, hiância que designamos como a função do falo a ser isolada no complexo de castração, ou (a) , quanto àquilo que o obtura com o objeto que reconhecemos sob a função aproximada da relação pré-genital. (LACAN, 2003c, p. 257)

Lacan situa o *ser* do sujeito nessa citação como equivalente a duas inscrições: primeiro, a do $(-\phi)$, que o caracteriza como pura falta-a-ser; depois como a , explicitamente referido aos objetos pulsionais que, na fantasia, obturam o vazio da castração.

Voltemos à nossa abordagem do seminário sobre o ato psicanalítico. Afirmar o final de uma análise implica, nesse momento do ensino lacaniano, ter sido possível realizar uma reformulação da relação entre o $(-\phi)$ e o a , o que Lacan volta a comentar. Acompanhemos sua análise:

O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que, com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de um pensamento que comporta o 'eu não sou', isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida, seu lugar do mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do 'lá onde isso estava', ao nível do 'eu não sou', que se encontra nesse objeto *a*, do qual me parece que nós fizemos o bastante para dar a vocês o sentido e a prática e, por outro lado, essa falta que subsiste ao nível do sujeito natural, do sujeito do conhecimento, do falso-ser do sujeito; essa falta que, desde sempre, se define como essência do homem e que se chama o desejo, mas que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama a 'castração'. É isso que nós habitualmente etiquetamos com a letra $(-\phi)$. (*Ibidem*)

Quanto a essa passagem, queremos destacar o adversativo que Lacan utiliza ao falar do desejo no final de uma análise. O desejo, no final de uma análise, se traduz como um $(-\phi)$. E o que era antes? Pensamos poder dizer que o desejo, na fantasia, não é um desejo que se sustente do $(-\phi)$, mas do objeto *a*, em sua face de consistência, num projeto a que o sujeito se dedica para fazer o Outro gozar, projeto desde logo impossível. Na análise que faz sobre o quadro de Velásquez – *As meninas* – em seu seminário de 1965/66 – *O objeto da psicanálise*, Lacan explora a idéia de que o vestido da infanta Margarita, que se mostra destacado no quadro, objetiva velar o que se encontra por detrás dele, ou seja, o puro vazio. Quinet (2002) destaca que a Infanta é o objeto precioso do casal real – filha de Felipe IV, de 40 anos, com sua jovem esposa, de 15 anos –, sendo também um objeto precioso para Velásquez, que a pintou provavelmente oito vezes. Em seu comentário, situa, com Lacan, que o $(-\phi)$ da impúbere mostra-se recoberto pelo magnífico vestido, colocando a Infanta no lugar da falta fálica, numa estratégia de velamento da castração.



Las meninas (1656) – Velásquez. Museu do Prado

Ao referir-se ao que desenvolve Lacan em relação a esse quadro de Velásquez, Chatelard (2005), em seu livro *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*, lembra-nos que “o objeto dá brilho e corpo à nudez do sujeito sustentando a fantasia” (*ibid.*, p.186), e que será necessário que o objeto vá mudando de estatuto durante o percurso de uma análise.

Vejamos a seqüência do pensamento de Lacan em seu seminário *O ato psicanalítico*. Aqui optamos por acompanhá-lo passo a passo, uma vez que a questão mostra-se bastante complexa e, ao mesmo tempo, fundamental para o nosso propósito.

A inversão dessa relação da esquerda para a direita (refere-se ao quadrângulo) corresponde à maneira como se passa do ‘não penso’ do sujeito alienado ao ‘onde isso estava’ do inconsciente. [...] Essa correspondência, ao ser invertida, é propriamente o que suporta a

identificação do *a* como causa do desejo e do (- ϕ) como lugar onde se inscreve a hiância própria ao ato sexual.¹⁶ (*Ibidem*)

Queremos aqui enfatizar que o *a* como causa do desejo é o *a* justaposto ao (- ϕ). Pensamos tratar-se de uma observação fundamental. Não se refere mais ao *a* como tampão, tal como fica apresentado no canto superior esquerdo do "quadrângulo", onde situamos a fantasia. O *a*, ao ser posto em relação ao (- ϕ), vai então situar-se, em justaposição a ele, no canto inferior esquerdo. Ponto do ato, onde se pode pensar numa relação do *a* não sem (- ϕ). Objeto esvaziado de qualquer consistência fantasística. Seria algo inédito? No *Resumo do seminário de 1967/68 – O ato psicanalítico* (2003b), Lacan assim se expressa:

O ato psicanalítico, ninguém sabe, ninguém viu além de nós, ou seja, nunca situado e muito menos questionado, eis que nós o supomos a partir do momento eletivo em que o psicanalisante passa a psicanalista. (LACAN, 2003b, p. 371)

Parece-nos evidente que Lacan situa no ato analítico a passagem, e ressaltaremos, eletiva, de analisante a analista, o que não ocorre sem uma psicanálise. O objeto *a*, posto junto ao (- ϕ), tal como se encontra no canto inferior esquerdo do quadrângulo, seria uma resultante da análise. Encontramos em Harari (2001) a proposta de que tal escritura – *a* não sem (- ϕ) – pode ser pensada para sustentar o que seja a sublimação. Corresponderia ao pensamento de Lacan sobre o final de análise, nesse momento de seu ensino? Acreditamos que isso seja possível.

Para não perdermos o fio da meada, voltaremos à aula de 10 de janeiro de 1968, quinta lição do seminário sobre o ato psicanalítico. Lacan inova ao propor que há dois “*wo Es war*”, referindo-se ao que Freud escreveu em sua segunda tópica: *Wo Es war soll Ich werden*, cuja tradução proposta por Lacan é: “Onde isso estava, o sujeito deve advir”.

¹⁶ Em outras versões (em francês e em espanhol) encontramos: "a hiância própria da inexistência do ato

Aqui, Lacan afirma que há dois “onde isso estava”. Refere-se a duas posições do sujeito, como falta e como perda. Ambas devem ceder seu lugar, para que o que advenha seja a causa do desejo, não mais como causa do desejo na fantasia, referida à posição do sujeito como objeto frente ao desejo do Outro, mas como “causa de si”, expressão que Lacan elaborará em detalhe. Tomemos algumas citações para que possamos justificar nossa leitura com o que o texto lacaniano nos oferece.

Há dois *wo Es war*, dois ‘onde isso estava’ e que correspondem, além disso, à distância que cinde, na teoria, o *inconsciente* do *isso*. Há o ‘onde isso estava’, aqui inscrito no nível do sujeito, onde ele fica ligado a esse sujeito como falta. Existe outro ‘onde isso estava’ que tem um lugar oposto, é este que está embaixo, à direita, vinculado ao lugar do *inconsciente*, que fica ligado ao ‘não sou’ do inconsciente como objeto, objeto de perda. (LACAN, *O Seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*, inédito, sessão de 10/01/68).

Proponhamos nossa compreensão ao acima expressado por Lacan: a inscrição do sujeito como falta refere-se ao *isso*, e está ligada à acefalia pulsional, à ausência de *Je* no *isso*; caberá aos objetos pulsionais oferecer o máximo de *ser* possível ao sujeito, o que é feito através de sua fixação na fantasia. Tal viés do objeto não diz ainda de sua função como objeto causa do desejo. Para tal, ele deverá vir a ocupar um lugar junto ao $(-\phi)$. O fato de Lacan grafar $(-)$, como podemos concluir a partir da leitura do trecho de seu seminário, indica tratar-se da operação de uma perda. Vemos como o $(-\phi)$ liga-se ao objeto, como objeto de perda. Pensamos ser possível dizer que o *a*, como tampão do $(-\phi)$, é o objeto que deve ser *perdido* para que a *falta* apareça como tal, resultando que o *a* não sem o $(-\phi)$ é o que vai operar como *causa*.

Seguimos com Lacan:

O objeto perdido inicial de toda gênese analítica, esse que Freud martela em toda sua época do nascimento do inconsciente, ele está aí, esse objeto perdido, causa do desejo. Teremos que vê-lo como o princípio do ato. (*Ibidem*)

O próprio Lacan, ao apresentar essa formulação em seu seminário, assinala que se trata apenas de um anúncio, advertindo que ainda lhe falta percorrer um trecho do caminho, até que tal formulação possa vir a ser plenamente apresentada e desenvolvida. Pensamos, porém, que aqui se mostra uma pista essencial em relação ao que estamos trabalhando. O ato, o ato que faz passe, implica uma travessia da fantasia, a perda do ser que a fantasia dá ao sujeito como resposta à sua entrada no campo significante, resposta essa que é oferecida por uma identificação do sujeito a algum objeto *a* pulsional. Sofrer a experiência do inconsciente, tal como o proposto pela psicanálise, implica sofrer os efeitos das formações do inconsciente, da apresentação de sentidos novos e inesperados, de suas surpresas, abrir-se para a falta-a-ser. Ressaltamos que a falta-a-ser própria do inconsciente é já relativa a uma perda, perda do resto de ser que nos é oferecido pela montagem da fantasia. A fantasia não é inovadora, é repetitiva, enquanto as formações do inconsciente mostram-nos a falta, quando a certeza sobre o ser vacila. Logo em seguida, na mesma aula, Lacan propõe:

A verdade é que a falta (do alto à esquerda) é a perda (de baixo à direita). Mas esta perda é causa de outra coisa. Nós a chamaremos de causa de si, com a condição, é claro, de que vocês não se enganem. (*Ibidem*)

Valer-nos-emos de reflexões feitas por Rabinovich (2000) que, por apresentar um estudo extremamente rigoroso desse seminário de Lacan em seu livro *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*, será uma referência privilegiada neste nosso capítulo. Ao comentar a citação de Lacan recém-apresentada, essa autora

procura salientar que nela não há a afirmação de que o sujeito se cause a si mesmo, pois ele é sempre da ordem das conseqüências, dos efeitos. O sujeito será, portanto, causado. Mas por que Lacan propõe chamá-la “causa de si”? Se é evidente que o sujeito não causa a si mesmo, pois estaríamos tomando o sujeito como um ego autônomo, mestre e senhor de sua vontade – o que logicamente não é a proposta de Lacan, que faz, nessa mesma aula, crítica direta ao *self* anglo-saxão, que muitos pós-freudianos entendem que deva ser reforçado em uma psicanálise – ao que pode então corresponder a expressão “causa de si” de que Lacan faz uso? Procuremos responder considerando seus próprios termos:

Se há algo que a experiência analítica nos lembra, é que se a expressão ‘causa de si’ quer dizer algo, é precisamente indicar que o ‘si’, ou o que assim se chama, o sujeito. [...] depende desta causa que o faz dividido que se chama objeto *a*. [...] O sujeito não é causa de si, ele é a conseqüência da perda e seria preciso que ele se colocasse na conseqüência da perda, a que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta. [...] O ‘lá onde isso estava’ é falta a partir do sujeito. Na verdade, ela só o é se o sujeito se faz perda. (*Ibidem*)

Recorreremos mais uma vez ao comentário de Rabinovich, que se dedica ao estudo do que chama “a série constituída numa ordem lógica pela falta, pela perda e pela causa” (2000, p.8), salientando que é nesse contexto que o ato psicanalítico adquire sua importância. Para essa psicanalista, essa série fundamental tem sido pouco enfatizada quando se considera o ensino lacaniano. Se tomarmos o que acima desenvolvemos, concordamos com Rabinovich que o destaque dessas três operações permite realçar sutilezas sensíveis e fundamentais em relação ao que ocorre na estruturação subjetiva e, de forma invertida, no percurso de uma psicanálise. Seu estudo procura salientar como o objeto *a*, como causa do desejo, aparece em terceiro lugar nessa série de operações. Em primeiro lugar, o que temos é o tempo da determinação pulsional, da estruturação da pulsão pela demanda, o que se dá pela entrada do sujeito (aquele que Lacan no grafo indica

como sendo o sujeito mítico, o sujeito por vir) no campo significante, ou seja, a passagem pelo desfiladeiro da demanda. Quanto a essa primeira falta, que situa o sujeito, Lacan é explícito:

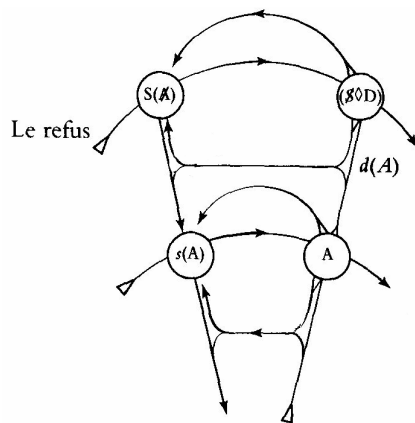
A falta de que falamos, em primeiro lugar, é uma falta de sujeito induzida pelo significante. (LACAN, *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*, aula de 10/01/68)

Tal falta, como já ressaltamos, corresponde ao primeiro “onde isso estava”. A falta de sujeito relativa ao *isso* vem a tornar-se, no *inconsciente*, objeto de perda. Em seu comentário, Rabinovich observa que pode parecer curioso que o objeto *a*, situado do lado do *isso*, represente, no texto do seminário, a perda de objeto enquanto fundante do inconsciente, onde o que está inscrito é o (-φ). Nossa leitura leva-nos a concluir que o objeto *a* tal como situado no *isso*, objeto pulsional, será lido de outra forma quando posto em relação com o (-φ), lugar da castração. A leitura de Rabinovich serve-nos de auxílio, pois ela salienta que “a falta primeira de sujeito é experimentada como perda no nível da experiência de satisfação freudiana em sua relação com o inconsciente”. E acrescenta o seguinte:

Se a perda é o fundamento do inconsciente freudiano em sua primeira época, a falta só se torna realmente falta quando o sujeito se faz perda. Aqui se inicia a virada lacaniana, que já não segue simplesmente o trajeto freudiano. (RABINOVICH, 2000, p. 83)

Decidimos apresentar essa citação do comentário de Rabinovich em função do que ela nos traz como subsídio para a nossa proposta de definição da fantasia. O que implica dizer que a falta se torna realmente falta? No *isso*, o sujeito comparece como falta, mas essa falta está recusada, desmentida ou, em termos menos enfáticos, posta em suspensão pela ação da fantasia. Esse é um entendimento que nos parece possível. Por isso, situamos

a fantasia, no quadrângulo, no mesmo lugar em que Lacan situa o *isso*, ou seja, no canto superior esquerdo. O sujeito, identificado ao objeto na fantasia, propõe-se a recuperar uma perda que é relativa ao seu ingresso no campo da linguagem, que é relativa à própria constituição da pulsão. É o que situamos anteriormente ao falarmos nas duas operações de causação do sujeito: a alienação e a separação. Quando dizemos que a fantasia responde à falta pela via da recusa do impossível representado pela castração estamos guardando coerência com o que Lacan escreve em *O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro* ([1968/1969], inédito em português). Lacan escreve “*le refus*” – termo francês que significa “recusa” – no ponto de partida da linha significante superior de seu grafo do desejo no momento em que faz um pequeno acréscimo ao que havia escrito nesse seu grafo, desde que o formulara ao ditar *As formações do inconsciente* e ao ter escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. Encontramos essa precisão em sua aula de 11 de dezembro de 1968. Lacan acrescenta um **(A)**, na outra ponta da linha onde situa a fantasia, que é no patamar intermediário do piso superior de seu grafo, registrando então **d(A)**. Até então havia grafado somente **d**. O grafo fica então assim:



(LACAN, 2006, p.87 – adaptado)

Pensamos que, com isso, Lacan registra o que muitas vezes afirma: que a fantasia, na neurose, tira seu material do conteúdo da perversão. As fantasias neuróticas são perversas. São modalidades perversas de responder ao desejo do Outro, agora claramente situado como $d(A)$, na mesma linha em que a fantasia é situada.

Voltemos à abordagem da operação que leva a uma perda, ou seja, a passagem da falta à perda, passagem essa que situará retroativamente a condição da falta. De que perda se trata? Lacan é explícito ao afirmar que o sujeito mesmo é objeto de perda, quando afirma que a falta só é de fato falta quando o sujeito se faz perda. Já situamos essa passagem. A nosso ver, isso implica considerar que o sujeito, identificado ao objeto, deve fazer-se perda. É dessa perda de objeto que se trata. Do próprio sujeito como objeto, ou seja, de sua condição na fantasia. É a fantasia que fixa o sujeito como objeto. Amigo (1999) também ressalta essa manobra da fantasia em relação ao objeto da pulsão.

Essa consideração de que é o próprio sujeito como objeto que deve perder-se para que se estabeleça a causa do desejo permite situar o objeto como causa somente após a travessia da fantasia. Na fantasia, temos a relação da falta, lugar do sujeito, ocupada pelo objeto perdido, recuperado pela montagem fantasística, causando o desejo do Outro. Talvez devamos insistir que o Outro como desejante é o que é visado pelo sujeito. O Outro desejante é o Outro barrado. Portanto, é necessário que o sujeito perca seu ser, o que Lacan chama de *falso-self*, ou ainda de pseudo-ser de a , para que a causa do desejo emerja no final de uma análise.

Sobre essa questão, trazemos a contribuição de Didier-Weill (1988), que afirma que “a captação do desejo na fantasia não deixa nenhuma chance ao $S(\mathcal{A})$.” (*ibid.*, p.98). Também Jorge (2006) comenta uma observação de Didier-Weill de que é possível tomar a via do desejo sem restringi-lo ao suporte da fantasia. Com isso, voltamos a fazer referência

ao que afirmamos em nosso primeiro capítulo sobre qual deve ser a direção do tratamento psicanalítico. Didier-Weill lembra-nos ainda que Lacan, em *O Seminário, livro 20 – Mais, ainda* (1982, [1972/73]), diz que a coalescência do $S(\mathcal{A})$ e do objeto a é a definição mais rigorosa do princípio do prazer, e que uma das leituras possíveis da “travessia da fantasia” é a “separação do princípio do prazer.” (*ibid.*, p.79). Conforme esse autor, somente após tal travessia, “o sujeito tem o passe para autorizar-se e encarnar, a partir daí, uma nova posição subjetiva.” (*ibidem*). Didier-Weill refere ainda que, a partir desse momento, emerge uma certeza, um desejo, do qual o sujeito, paradoxalmente, não conhece o objeto. Sobre a questão da certeza obtida após a travessia da fantasia, Harari (2001b) sugere que a mesma é obtida após um período em que ocorre uma despersonalização, tal como proposto por Lacan. Portanto, é somente após deixar a identificação com o objeto na fantasia, a qual oferecia uma certeza de outra ordem, relativa à fixação do objeto, e aceitar suportar o incremento de angústia que tal perda acarreta, que uma nova certeza poderá advir. Trata-se da certeza relativa ao acesso à realidade sexual do inconsciente, onde há uma falta em saber sobre o sexo, uma falta no saber relativa ao que responderia pelo ser do sujeito. Seguindo também esse entendimento, Juranville (2001) propõe dizer que “a fantasia é um plano que deve ser ultrapassado se se quiser chegar à realidade do desejo” (*ibid.*, p.168), a qual afirma ser relativa à castração simbólica.

As aulas fundamentais de Lacan sobre essa questão são as de 10 e de 17 de janeiro de 1968, do seminário *O ato psicanalítico*, nas quais articula a queda do sujeito suposto saber, o des-ser do analista, o ato e o passe, explorando as possibilidades que lhe são oferecidas pelo seu manejo do grupo de Klein, que lhe havia permitido a construção do seu quadrângulo. Chega a referir que, ao introduzir como escolha forçada o “ou ‘eu não sou’ ou ‘eu não penso’”, o fez com o objetivo de mostrar sua relação com o ato analítico. De

modo que podemos concluir que todo seu esforço, desde o seminário sobre a lógica da fantasia, quando aplica sobre o *cogito* cartesiano o princípio da negação que se encontra na lei da dualidade de Augustus de Morgan, visa a lançar alguma luz relativa ao ato psicanalítico. Como vimos, Lacan o define sinteticamente como o ato de passagem de psicanalisando a psicanalista. O primeiro ato do psicanalista é o de tornar-se psicanalista, propomos dizer, o que já não o situa na posição de psicanalisando, ainda que deva ocorrer em sua análise pessoal. Não é à toa que Lacan volta a fazer uso do quadrângulo para situar o percurso de uma psicanálise, situando o começo da aventura analítica na posição do “não penso”, como já referimos. No seminário sobre o ato analítico, ao situar nesse lugar o efeito alienante, diz tratar-se do efeito de marca, ou seja, o sujeito que aí se situa já sofreu a marca do significante, de sua entrada no campo do Outro, o que o faz lembrar-nos que o sujeito alienado é um sujeito que busca referências no Ideal do Eu e no Eu ideal que está na dependência da marca significante. Ora, pensamos que, ao assim localizar o sujeito alienado e referi-lo não somente à sua fixação ao objeto na fantasia, mas também às identificações idealizantes, situa o sujeito identificado como um sujeito que não pensa. Assim, três possibilidades identificatórias já abordadas no capítulo 1, quando comentamos o grafo do desejo – a identificação ao Ideal do Eu, a identificação imaginária do Eu com a imagem do outro e, ainda, a identificação fantasística do sujeito com o objeto *a*, que permite ao sujeito afirmar um “sou”, seu ser objetual sustentado por um axioma – podem ser colocadas do lado do “não penso”.

O trajeto que leva dessa posição superior esquerda à posição inferior direita havia sido definido por Lacan como sendo o da transferência, na idéia de que a instalação do *sujeito suposto saber* é o que permite o início de uma psicanálise, pela inflexão do sujeito no sentido do inconsciente. Para que uma análise comece é necessária essa operação. Mas,

na aula de 17 de janeiro de 1968, Lacan situa a transferência numa seta que se dirige do canto superior direito do quadrângulo ao canto inferior esquerdo. Qual seria a razão dessa forma gráfica? Acreditamos tratar-se da transferência no final de uma psicanálise, ou seja, quando se realiza aquilo que Lacan havia definido como sendo o resultado de cada operação, sendo apresentado pelo resíduo que mostra a essência da dita operação, e que ele escreve nesse canto. Ou seja, trata-se da resultante da “operação transferência”, seu destino quando da queda do *sujeito suposto saber* e do *des-ser* do analista como objeto *a*, ou seja, ao final de uma análise. Num esquema que apresenta nessa mesma aula, substitui, no vértice inferior esquerdo, a escrita até então utilizada – $(-\phi)$ – pelo $\$$. Lacan então afirma que, “na análise, faz-se da castração sujeito”.

Situa, no nosso entender, os termos da fantasia atravessada, ou seja, quando o *a* passa a operar como causa do sujeito, causa da divisão do sujeito, o que equivale a dizer como causa de desejo. Vejamos como Lacan então se refere:

Aquele que, fantasmaticamente, joga a partida com o psicanalisando como *sujeito suposto saber*, o psicanalista, é aquele que vem, ao termo da análise, a suportar não ser nada mais que este resto. Esse resto da coisa sabida que se chama objeto *a*. (LACAN, *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*, inédito, aula de 10/01/68).

Quando, em capítulo anterior, situamos o recobrimento de duas faltas a que Lacan se refere em *O seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, vimos que uma diz respeito ao “defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro, pelo fato de que o sujeito depende do significante” (LACAN, 1985, p. 194), ou seja, relativa à falta de significante que diga seu *ser*. A segunda refere-se à falta real, o que o vivo perde, de sua parte de vivo, por reproduzir-se pela via sexuada.

Uma falta recobre a outra. Daí, a dialética dos objetos do desejo, no que ela faz a junção do desejo do sujeito com o desejo do Outro. (LACAN, 1985, p. 203)

Já trouxemos nosso entendimento de que o sujeito preenche o espaço de interseção dessas duas faltas pelos objetos que circulam pelos orifícios corporais, os objetos pulsionais, que é uma das formas de compreender a pulsão como conceito que se encontra na fronteira entre o somático e o psíquico, como refere Freud (1915b). Na fantasia, o objeto pulsional encontra-se fixado, conferindo *ser* ao sujeito, cujo estatuto é de falta-a-ser. A operação psicanalítica leva o sujeito a encontrar o estatuto originário desse objeto, qual seja, ser apenas o resto da operação de entrada no campo significante, no campo do Outro. Lacan afirma que o psicanalista deve suportar, ao final de análise, não ser mais que o resto da coisa sabida. Porge (2006) traz seu comentário em relação a esse momento em que ocorre a queda do *sujeito suposto saber*: “O analista terá sido o *sujeito suposto saber*, quando sua função se reduz à do objeto *a*, esse dejetivo, esse resíduo do saber [...]” (*ibid.*, p. 284).

Entendemos que esse resto da coisa sabida, portanto, resto relativo ao saber, trata-se daquilo que foi possível obter como saber em uma análise, o saber portado pelo jogo significante, mas que deixa sempre um resto impossível de saber. Veremos que esse resto é a verdade. Verdade relativa ao objeto *a*. Procuramos trazer nossa leitura muito próxima do texto de Lacan, em seu seminário, pois a questão é complexa e convém não perdermos nossas balizas.

[...] o sujeito, no passe, no momento do ato analítico, [...] tornou-se a verdade desse saber e, se posso dizer assim, uma verdade que é atingida, não sem o saber, é incurável. Somos esta verdade. (LACAN, *O seminário, livro 15 - O ato psicanalítico*, inédito, aula de 10/01/68).

Vemos assim como Lacan articula o momento do passe com o ato analítico como sendo relativo à assunção da verdade pelo sujeito, a uma equivalência do sujeito à verdade inscrita pelo objeto *a*. O objeto *a* como resto da coisa sabida é que opera como causa do desejo.

Abordemos essa questão sobre o final de análise por outro ângulo. Se o produto de uma psicanálise é um analista, o que ocorre com aquele que operava como analista na direção de um tratamento? Na aula de 17 de janeiro de 1968, Lacan afirma: “o analista cai”. O analista que aceita ser o suporte da função *sujeito suposto saber* e que também faz semblante de *a* sabe que seu destino é a queda. Ele está destinado ao *des-ser*. Lacan afirma que a perda do objeto – e aí nos referimos novamente às operações de falta, perda e causa – numa psicanálise deve ser realizada em outra parte, para que a falta compareça do lado do analisando, para que possa haver a realização da falta. Em que lugar deve ocorrer a perda do objeto? Só pode ocorrer do lado do psicanalista. A expressão que Lacan utiliza para definir o lugar do analista numa psicanálise, nessa passagem de seu seminário, é a de que o analista dá “corpo” ao objeto *a*, ao ser o suporte da transferência. Portanto, na transferência, o analista é o suporte do objeto *a* na fantasia. Na análise, o sujeito deve descarregar-se desse objeto, deve perdê-lo. Lembramos que Lacan já se havia referido ao ato como o que marca um início.

O sujeito que se realizou em sua castração pela via de uma operação lógica, via alienada, remete ao Outro, se descarrega (eis aí a função do analista) desse objeto perdido, donde, na gênese, nós podemos conceber que se origina toda a estrutura. (LACAN, *O seminário, livro 15 – O ato psicanalítico*, inédito, aula de 17/01/68).

Mais adiante, acrescenta:

Se há algum lugar onde o psicanalista não se conhece e que também é o ponto onde ele existe [...] o fim onde ele é esperado é, a saber, esse

objeto pequeno *a*, não enquanto seu, mas aquele que o psicanalisando exige dele, como Outro, para que com ele, seja dele rejeitado. (*Ibidem*)

Didier-Weill (1988) afirma que para que um analista mereça a confiança de seu analisando precisa situar seu desejo em outro lugar, isto é, não pode estar “cativado pelo objeto que tapa o furo pelo qual o analisando é habitado.” (*ibid.*, p.98). Somente pelo exercício dessa função – o “desejo do analista” – é que ele permitirá que o desejo não permaneça captado na fantasia, ou seja, que o objeto possa ser rejeitado. Harari (2001b) também aponta que a posição do analista em relação ao lugar de semblante de objeto que lhe é oferecido pelo analisando será crucial, decisiva e definidora quanto à possibilidade de efetuar-se a travessia da fantasia.

Ao final da aula de 17 de janeiro de 1968 de seu seminário, Lacan propõe uma leitura do *Wo Es war soll Ich werden* subvertida, para dar conta do que é esperado de um psicanalista no percurso de uma análise. Lacan escreve assim:

"Wo \$ war muss a werden." (*ibidem*)

Conforme Rabinovich (2000), Lacan faz um jogo homofônico, pois o *Es* alemão faz homofonia com a letra *S* em francês. A autora ainda faz um comentário sobre essa fórmula agora lacaniana, construída a partir da fórmula freudiana, de que tal traduz um verdadeiro imperativo a ser aplicado ao psicanalista, à sua função na direção de um tratamento. Rabinovich justifica que a substituição do imperativo *soll* pelo imperativo *muss* visaria a acentuar ao máximo essa exigência da função do psicanalista, a de que, numa psicanálise, o lugar ocupado pelo *sujeito suposto saber* venha a ser ocupado pelo objeto *a*. O imperativo, portanto, fica assim enunciado: “onde estava o *sujeito suposto saber* deve advir o objeto *a*.” (Rabinovich, 2000, p. 91).

O próprio Lacan propõe uma leitura para essa máxima: “Daquilo que introduzo como nova ordem no mundo devo tornar-me o dejetivo.” (aula de 17/01/68).

Assim, parece-nos evidente que se trata de um movimento duplo que deve ser operado em uma psicanálise, ambos situados num além do *sujeito suposto saber*, ou seja, num além da instalação da transferência. A transferência abre a perspectiva de que algum saber possa ser elaborado, o que as formações do inconsciente nos mostram. O movimento transferencial vai fazendo advir o objeto *a* no lugar do analista. Pensamos situar esse momento como o da construção da fantasia. Mas construí-la, circunscrever o objeto que fixa o gozo na fantasia, não implica ainda seu atravessamento. O psicanalisando deve poder rejeitar esse objeto no final da análise. Rejeitar o objeto pelo qual tentou responder à falta desse “monstro”, conforme se expressa Calligaris (1986).

No próprio seminário sobre a lógica da fantasia, Lacan afirma que só há gozo do corpo. Não é o Outro que goza, mas é o próprio sujeito que goza em sua fantasia. Ele descobre então qual objeto fixa seu gozo na fantasia, e deve rejeitá-lo. Esse aspecto para nós é fundamental. Há nesse ponto uma renúncia a ser feita, que é relativa a uma escolha inconsciente, de caráter ético. Lacan afirmou por diversas vezes que a perversão está aberta a todos no final de uma psicanálise. Aquele que adquire um saber sobre o gozo e não renuncia a ele tem a perversão, não como estrutura, mas como possibilidade de resposta a uma questão ética que deve ser considerada no final de uma análise. Seria uma escolha pelo saber e uma recusa da verdade? Salientamos o termo "recusa".

O sujeito, no final de uma psicanálise, advém em sua verdade de *a*. Lacan chega a dizer, na aula de 17 de janeiro de 1968 de seu seminário, que, ao final de uma análise, o ponto a que chega o \$ é o que estava lá, na partida, no “ou-ou” do “ou ‘eu não penso’ ou ‘eu não sou’”. Nasio (1991) refere-se a esse momento de final de uma análise como a

“seqüência dolorosa da transferência” (*ibid.*, p.91), indicando que Lacan nomeou-a “travessia da fantasia” e ainda “transposição do plano das identificações”. Nasio também propõe chamá-la de “travessia da prova de angústia”, que implica a perda da onipotência fictícia do Outro. Registramos essa colaboração de Nasio porque ela situa o que deve ser encontrado após a travessia da fantasia, quando o sujeito deve advir em sua verdade de *a*. Para ele, trata-se de “reencontrar o local de nascimento daquele que nunca deixei de ser” (*ibid.*, p.105), uma vez que o sujeito do inconsciente já estaria lá, o sujeito referido à falta-a-ser, mas que não pode advir senão ao final de uma análise, onde a escolha forçada que marca a fixação do sujeito no *isso*, pela via do objeto, pode ser suspensa. É uma leitura possível do “*Wo Es war soll Ich werden*”, ou seja, “onde isso era o sujeito deve advir”, mas num só-depois de uma psicanálise. Quanto ao “reencontro”, proposto por Nasio, é necessário observar que Lacan mesmo, em citação apresentada anteriormente (à página 149), indica que o sujeito “reencontra seu lugar do mais verdadeiro”.

Alguns analistas têm oferecido o testemunho de seu final de análise. Muitos o fazem no dispositivo proposto por Lacan: o dispositivo do passe. Alguns seguem escrevendo sobre essa experiência. Dentre os que pudemos escutar, gostaríamos de ressaltar o que o psicanalista argentino José Angel Zuberger trouxe como colaboração de sua experiência pessoal num trabalho cujo título é: *El duelo por el analista, com el analista?* (Recorte de psicanálise, 1991), apresentado em um evento do qual fazíamos parte. Nele afirma:

A queda do *sujeito suposto saber* implica um luto em que o analisante deixa cair essa necessária formação enganosa para apropriar-se do saber que o habita. A queda do analista de sua função de objeto *a* implica uma queda mais radical, pois deixa de sustentar um lugar em que sustenta com sua presença, com seu corpo, a fantasia do analisante. [...] abandono do objeto *a* que na fantasia fica fixado. Atravessamento da fantasia, uma vez que o analista cai de ser o suporte de *a*. Poderíamos conservar o termo luto, mas com a condição de diferenciar dois

momentos: um, a queda do *sujeito suposto saber*, em que, se bem dessupõe o saber do analista para apropriar-se do saber que o habita, o analisante, neste processo de desidealização vive um luto, mas mantém ainda a presença do analista como objeto que sustenta a fantasia. Outro, o da queda do *a*, esvaziamento radical do objeto, que lança o sujeito a gozar dos objetos de seu desejo. Experiência mais radical que o luto, ou luto em sua dimensão mais radical. (ZUBERMAN, 1991¹⁷)

Sobre o que restou da posição transferencial, Zuberman assim se refere:

Manifestei minha gratidão a meu analista antes de terminar minha análise, e é, em verdade, um sentimento que me habita hoje. Gratidão por haver estado ocupando o lugar de analista. E gratidão por poder não estar ali. (*Ibidem*)

Todas essas formulações de Lacan marcaram um momento fundamental de seu ensino, em que a travessia da fantasia foi abordada em uma relação muito próxima com o final da análise. Mas suas formulações foram além desse ponto. Se somente a travessia da fantasia permite esvaziar a consistência do objeto *a* para que esse possa vir a operar como causa do desejo na estrutura do sujeito, a possibilidade de que essa estrutura furada venha a se sustentar vai exigir algo mais. É o que abordaremos na segunda parte de nosso trabalho.

¹⁷ A tradução do espanhol foi realizada por nós.

SEGUNDA PARTE

Esta segunda parte do trabalho começou a ser desenvolvida após nosso exame de qualificação, realizado em março de 2006, e leva em consideração os comentários e as sugestões oferecidas pelos professores que participaram da Banca de Exame. Repercutiu, de forma decisiva, a observação feita pela professora orientadora, Dr. Tânia Rivera, que acompanha já há alguns anos nosso percurso de pesquisa, e que fez referência a que nossa questão principal, em que pese estarmos desenvolvendo o tema da fantasia no percurso de nossa tese, seria relativa ao final de análise. Ou seja, o estudo que desenvolvemos sobre o tema da fantasia trazia, desde o princípio, a preocupação de relacionar o trabalho psicanalítico sobre a fantasia com o final de análise. Evidentemente que, em se tratando de nossa orientadora, não foi a primeira vez que ouvimos esse comentário, mas o fato de ter sido emitido num momento em que a primeira parte de nosso trabalho já se encontrava redigida, permitiu-nos escutar, desta feita com maior repercussão, o que, por seu intermédio, advinha como mensagem por nós emitida. Pensamos que nossa questão central de investigação é sobre os destinos do gozo, daquilo que resta mais além do princípio do prazer, mais além da captura significativa, da busca de sentido e de suas múltiplas possibilidades oferecidas pelas operações que incidem sobre a cadeia significativa na qual o sujeito está representado, ou seja, qual o destino, no humano, do que resta de sua presença no simbólico. Para tal abordagem, o tema da fantasia é central. Quanto a isso, não temos dúvida de que um trabalho de investigação sobre a fantasia se faz necessário, pois é este

arranjo o que, no melhor dos casos, permite a fixação de um gozo que não encontra lugar de escoamento pelo simbólico, o que fica caracterizado já em Freud (1980, [1924]), quando escreve seu texto sobre a perda da realidade na neurose e na psicose. Atravessar a fantasia implica, dessa forma, um risco: como lidar com o real sem sucumbir na angústia? Na última aula do seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan introduz a abordagem dessa questão que, a nosso ver, receberá desdobramentos em diversos momentos de seu ensino, mas que será efetivamente elucidada após a introdução de sua abordagem da topologia dos nós, principalmente a partir de sua exploração sobre o *sinthome*. Vejamos como Lacan, em 24 de junho de 1964, situa a questão do final de análise em sua relação com a travessia da fantasia. Para tal, traremos algumas citações dessa aula:

[...] depois da distinção do sujeito em relação ao *a*, a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão. O que se torna então aquele que passou pela experiência dessa relação, opaca na origem, à pulsão? Como um sujeito que atravessou a fantasia radical pode viver a pulsão? Isto é o mais-além da análise, e jamais foi abordado. (LACAN, 1985, p. 258)

Essa pequena citação apresenta notas fundamentais para nossa análise. Em primeiro lugar, há uma evidente referência ao que vínhamos trabalhando, de que a travessia da fantasia implica uma distinção do sujeito em relação ao *a*. Em segundo lugar, uma afirmação de que a travessia da fantasia leva à experiência da pulsão. Assim, da fantasia à pulsão. Vimos que Lacan afirma que, a partir da travessia da fantasia, haverá uma forma distinta de viver a pulsão. Vai-nos dizer, inclusive, que só a partir desse momento é possível um acesso à experiência da pulsão em melhores termos. Isso é explicitado por Lacan, quando afirma:

É na medida em que o desejo do analista, que resta um *x*, tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da

identificação é possível, pelo intermédio da separação do sujeito na experiência. A experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar da realidade do inconsciente, a pulsão. (LACAN, 1985, p. 259)

Vemos que a pulsão vem a se presentificar após a travessia do plano das identificações, que inclui a travessia da fantasia, onde o sujeito está identificado ao objeto em que o gozo se encontra fixado. Na citação, Lacan refere-se a uma separação, que detalha ser a separação do sujeito na experiência. É nesse ponto que localizamos a operação de uma segunda separação, a que deve ocorrer no tratamento psicanalítico, e que é a que nos permite pensar em travessia da fantasia, o que já abordamos quando falamos em duas operações de separação: uma primeira, que leva à constituição da fantasia, com o corte do objeto do Outro e a identificação a este objeto para fazer serviço ao Outro, e a segunda, a que deve se dar no final de uma psicanálise, que é a que aqui Lacan refere como sendo a “separação do sujeito na experiência”.

Terceira observação sobre a citação lacaniana: ele nos diz que isso – fazendo referência ao mais-além da análise – jamais foi abordado. Ora, não havia sido abordado, portanto, nem sequer por ele. Pensamos que a continuidade de seu ensino visou encontrar um caminho para tal abordagem. Mais uma observação ainda: Lacan nos diz que essa possibilidade outra de viver a pulsão, que não por intermédio da fantasia, é o mais-além da análise. O que podemos pensar sobre esse mais-além? Ocorre-nos dizer que o mais-além da análise implica o estabelecimento de algum outro laço que não o estabelecido entre o analisante e o analista. Há algo a ser feito na vida. Lacan nos dá uma pista bem ao final deste seu seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Vai-nos falar do amor. O amor, em muitas abordagens psicanalíticas, em especial dos que se valem do ensino de Lacan, é visto como enganador, narcísico, geralmente pensado como obturação

da falta, tamponamento da castração. Desta forma, muitos consideram que o amor está de costas para o desejo, conceito elevado pela psicanálise a uma posição central do humano, seu motor. Mas vejamos o que Lacan diz na última aula de *O seminário, livro 11*, em 24 de junho de 1964, como palavras de encerramento de suas lições daquele ano:

O amor, cujo rebaixamento pareceu aos olhos de alguns que nós havíamos procedido, só se pode colocar nesse mais-além, onde, primeiro, ele renuncia a seu objeto. (LACAN, 1985, p. 260)

E acrescenta, ao fazer uma crítica em que faz equivaler a lei moral kantiana ao desejo em estado puro, dizendo que este termina no sacrifício de tudo o que seja objeto de amor em sua ternura humana. É com essas palavras que conclui seu seminário:

O desejo do psicanalista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver. (LACAN, 1985, p. 260)

Chama-nos a atenção, na proposta de Lacan, que há um amor que se encontra fora dos limites da lei. Tentaremos explorar esta questão a partir do que ele vai elaborar nos seminários finais de seu ensino, quando nos fala sobre o *sinthome* e do final de análise como sendo relativo ao *sinthome*, momento em que também deixa implícito que o sujeito passa a amar seu *sinthome*. Pensamos que, embora no seminário 11, Lacan nos diga que tal amor é tributário da metáfora paterna, talvez possamos avançar nossa compreensão de que tal amor – real – tenha efeito de supleção, e não de metáfora. Isso parece ser válido se tomarmos uma referência de Lacan, já ao final de seu ensino, quando nos diz que “*L’insuccès de l’Unbewusste c’est l’amour*”, que pode receber como tradução: “o fracasso

do Inconsciente é o amor”, aforismo que pode ser lido sob ângulos diversos, e que consideraremos neste nosso estudo.

Conforme proposta de Vegh (2005), “o campo de nossa experiência, como psicanalistas, é o do desejo enlaçado ao amor e ao gozo” (*ibid.*, p.68), o que o faz considerar que “sem amor bem enlaçado, não há corte com o gozo parasitário” (*ibidem*) que encontra seu refúgio na fantasia, proposição à qual damos nossa concordância, e que nos servirá de lanterna para o prosseguimento de nossa pesquisa. O passo-a-mais dado por Lacan para avançar em relação a essas questões foi a introdução, em seu ensino, da topologia dos nós aplicada à psicanálise, aos registros de que já vinha fazendo uso em sua teorização, ou seja, o real, o simbólico e o imaginário.

Desenvolveremos no capítulo que abre esta segunda parte de nosso trabalho – o capítulo 7 – a teoria lacaniana sobre os nós. Tal nos pareceu necessário, uma vez que fizemos a opção de continuar nosso trabalho de investigação por uma descontinuidade. Situemos nossa razão: até a introdução da topologia dos nós, Lacan relacionava o final de análise à travessia da fantasia, como vimos na primeira parte. A partir do recurso lacaniano aos nós, o *sinthome* passa a ser considerado um quarto aro, um outro fio que se tece a fim de sustentar a amarração entre os elos representantes dos registros do real, do simbólico e do imaginário, conformando uma estrutura de quatro consistências. Tal será o tema do capítulo 8, onde abordaremos que o *sinthome* amarra a cadeia R.S.I. Nesse momento de seu ensino, Lacan nos diz que, numa psicanálise, trata-se da realização de operações de cortar e coser, o que nos permite questionar se, para que o fio que faz o atamento do *sinthome* seja possível, não é necessário que tenha sido cortado o fio que mantinha o atamento da fantasia. No capítulo 9, procuraremos defender a possibilidade de que o próximo, alguém que esteja a nosso lado, venha a ocupar o lugar do *sinthome*, cumprindo

sua função na estrutura. A referência ao próximo nos levará a discutir, no capítulo 10, a questão do amor, sob diferentes abordagens: como *Ágape*, como *Eros* e como amor *sinthomático*. Finalizaremos nosso trabalho trazendo, no capítulo 11, os argumentos que permitem situar a mulher como *sinthome* do homem. Nele defenderemos que a mulher, como o outro do amor, como parceira do homem, é convocada a ocupar o lugar da letra que sustenta o *sinthome* na estrutura. Ao homem caberá inventar uma nova forma de amar, a partir do encontro com essa letra *sinthomática*.

CAPÍTULO 7

O TERNÁRIO R.S.I. E A TOPOLOGIA DOS NÓS

Vimos, na primeira parte de nosso trabalho, que, no seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan fez uso dos círculos de Euler para propor a visualização do recobrimento de duas faltas. A primeira é a falta simbólica, relativa à ausência de um significante no campo do Outro. Diante dessa falta no Outro, que diria o lugar do sujeito, este se interroga sobre o que o Outro quer dele. Esta pergunta não é respondida pelo simbólico, que não consegue mais do que responder a demandas, que jamais dizem sobre o desejo que há no Outro e o lugar do sujeito em relação a esse Outro que se dirige a ele. Para tentar melhor saber sobre essa falta no simbólico, é com seu corpo, pela possibilidade de sua falta real, que o sujeito busca responder ao enigma que encontra na linguagem. Lacan propôs que essa tentativa de responder a uma falta no simbólico pelo desaparecimento real do sujeito fosse equiparada à formulação da questão: “Podes me perder?”, como vimos em capítulo anterior, na primeira parte deste trabalho. O valor de vida do sujeito equivaleria à falta que sua morte acarretaria ao Outro. Essa é a segunda falta a que Lacan faz referência. Assim, ficam sobrepostas estas duas faltas: a falta simbólica, significante, e a falta real.

Trabalhamos como, na fantasia, o sujeito identificado a um objeto cortado do Outro tenta responder ao que falta ao Outro e, assim, delimitar a falta de que se trata. A possibilidade de que o sujeito venha a reconhecer a que objeto *a* está identificado em sua fantasia, que o suporta no lugar em que se apresenta o enigma do desejo do Outro, não pode acontecer a não ser no registro imaginário. Essa precisão foi dada por Lacan em seu seminário *De um Outro ao outro*, na aula de 7 de maio de 1969, e antecipa a afirmação que faz no *R.S.I.*: “O imaginário é o lugar onde toda verdade se enuncia” (18/03/1975).

Começaremos este nosso capítulo trazendo o comentário mais detalhado de Lacan sobre como essa terceira identificação, que é a que sustenta a fantasia, vem a se constituir. Ele o apresenta na aula de 07 de maio de 1969, em seu seminário *De um Outro ao outro*. Nossa escolha repousa no fato de que, quando Lacan introduz em seu ensino a abordagem da topologia dos nós, o faz com o intuito de mostrar o lugar reservado ao sujeito na sua relação com os três registros de que se vem valendo em sua teorização: o real, o simbólico e o imaginário. Lacan dirá que o lugar do sujeito é sempre o da falta. Deve-se ter em conta que, se o sujeito tem uma estrutura, no mínimo, triádica, deve encontrar seu lugar de falta em cada um dos registros: real, simbólico e imaginário. Assim, se com a sobreposição dos círculos de Euler, ficava marcado o lugar de uma dupla falta, relativa ao seu lugar no simbólico e do que poderia ser proposto como falta no real, a adoção do nó, atando os três registros, permite uma localização de um ponto em que o furo respectivo de cada um dos registros é recoberto pelos demais. É o lugar de um triplo furo. A última falta a se constituir é, pensando em tempos lógicos, a falta no imaginário.

Retrabalharemos as três identificações já abordadas na primeira parte de nosso trabalho, com base no que Lacan esclarece a partir de seu seminário de 1969, o que nos ajudará a clarificar como tais identificações são necessárias para a armação da fantasia. Em

primeiro lugar, há a identificação real ao Outro real. Ainda que ao real em si nada falte, o sujeito advém como possibilidade porque ao Outro é suposto faltar um gozo que o corpo da criança, como organismo real que não pertence ao Outro, serve para ilustrar. Lacan diz que o falo maiúsculo – Φ – é o significante do gozo. Ele é o matema que escreve o buraco no real. Lacan nos diz que, em Freud, essa primeira identificação é referida à relação anaclítica. Em termos lacanianos, podemos dizer que há uma relação do sujeito em seu corpo real com o simbólico, com o Outro, lugar dos significantes. O corpo real equivaleria ao Falo como significante no real, porque é o significante que falta no campo do Outro. Logo, é a uma falta no real que o sujeito "por vir", ainda inconstituído, se identifica e não a uma presença, pois, neste caso, faria existir a Coisa, *das Ding*. É assim que, na primeira identificação, a criança incorpora o campo da linguagem e sua falta, e com isso expulsa o gozo da Coisa. Põe para fora o gozo do real. A segunda identificação, a simbólica ao Outro real, é relativa à constituição do traço, como marca primeira, contável, no campo do Outro, relativa à marcação dessa primeira relação do sujeito real com o campo significante. Freud a dizia "identificação ao traço único" – *einzigster Zug*. Lacan propõe lê-lo como traço unário, aquele que inaugurará a contagem do sujeito no campo do Outro. Esse primeiro traço no campo significante inscreve o valor de gozo que o sujeito tem para o Outro. Trata-se de um traço inscrito, mas ignorado pelo sujeito. A terceira identificação é a que permitirá a leitura desse traço, uma vez que, conforme esclarece Julien (1993), "o um da contagem simbólica se manifesta em seus efeitos no imaginário" (*ibid.*, p.148). Conforme Lacan, é justamente no palco onde a cena que é armada pelo imaginário narcísico acontece, que o traço de gozo deixado pela segunda identificação pode ser lido, fazendo aparecer o objeto ao qual o sujeito está identificado e através do qual busca oferecer gozo ao Outro.

Lacan refere que é justamente no campo do narcisismo que pode aparecer o que chama de “jogo perverso do objeto *a*”. Vejamos como Lacan a isso se refere:

Parece-me que o que Freud chama de anaclitismo, do apoio tomado ao nível do Outro, [...] toma seu estatuto, sua verdadeira relação, ao definir propriamente o que eu situo ao nível da estrutura fundamental da perversão, a saber, esse jogo pelo qual o estatuto do Outro se assegura por estar coberto por um certo jogo dito perverso, o jogo do *a*. [...] Esse objeto é definível como efeito do simbólico no imaginário [...] (LACAN, *De um Outro ao outro*, 07/05/1969, p. 302/303 da ed. francesa)

Vamos trazer nosso entendimento sobre essa asseveração de Lacan. Na terceira identificação, o sujeito localiza a qual objeto separado do Outro, e portanto passível de ser perdido, ele se identifica para reparar a falta no Outro. Por inúmeras vezes, Lacan nos diz que a relação da mãe com o filho comporta algo de perversão. Não se trata de pensarmos numa posição estrutural, mas do funcionamento da mãe na relação com seu gozo e o lugar que a criança ocupa. Já abordamos essa questão ao dizermos que a criança nunca deixa de ser gozada falicamente pela mãe. Essa identificação ao objeto da falta materna deve poder ser abandonada num percurso analítico, a fim de que também no imaginário possa vir a operar a falta, escrita (- ϕ). Trata-se, como já abordamos, de realizar uma segunda operação de separação, já que o objeto na fantasia fecha a falta que já havia sido identificada no Outro, daí seu caráter perverso. Agora, com essas elaborações posteriores de Lacan, podemos precisar que as três identificações processam-se em uma seqüência lógica. Lacan formula nesse seu seminário o seguinte questionamento:

Se é pensável, a questão introduzida como fundamental por toda marcha psicanalítica [...], e isso na medida em que progridem os impasses onde nos acunha o saber, não é saber o que o Outro sabe, é saber o que ele quer, a saber com sua forma, *em-forma*¹⁸ de *a*, que se esboça inteiramente de outro modo que no espelho.[...] A questão resta para

¹⁸ *En-forme* de *a*: expressão de Lacan, introduzida em 1969 em seu seminário *De um Outro ao outro*, sobre a qual propõe: “O *a* representa o papel de máscara da estrutura do Outro, a qual chamei, por ser a mesma coisa que este *a*, de *em-forma* de *a*.” (sessão de 07 de maio de 1969, p.303 da ed. francesa)

estudo. Se se figura que mesmo sobre as perversões a psicanálise encontrou a última palavra, nos enganaríamos. (*Ibidem*, p. 304 da ed. francesa)

Lacan distingue, nessa passagem, o campo narcísico, do espelho, e seu mais-além, o ponto em que se encontra o objeto *a* e seu uso perverso.

Acompanharemos, portanto, os desenvolvimentos feitos por Lacan na aula de 7 de maio de 1969, o que nos permitirá verificar, com maior clareza, como ele elabora suas elucubrações sobre esse ponto de imaginário não-narcísico, fundamental para a nossa questão. Comentários a essa aula realizados por Amigo (1999) e Julien (1993) serão de valiosa colaboração para a ampliação de nosso entendimento sobre o que ali nos propõe Lacan.

O terço final da aula gira em torno da discussão de um caso clínico apresentado em 1930 pela psicanalista pós-freudiana Hélène Deutsch. Relata Deutsch (1970) o caso de um homem de 20 anos que foi levado à análise por sua família, uma vez que seus pais não estavam de acordo com a escolha sexual do jovem, manifestamente de caráter homossexual. A psicanalista reconhece, ao expor o caso, que essa demanda não traduz uma situação muito favorável ao tratamento psicanalítico, porém, mesmo assim, aceita tratá-lo. Ele abandona o atendimento em pouco tempo, mas, após certo período, passa a escrever-lhe cartas, pedindo que ela aceite recebê-lo em análise. Deutsch volta então a atendê-lo e, no decurso de sua análise, este homem lhe relata um episódio que veio a precipitar nele o desenvolvimento de uma fobia infantil por galinhas. A analista nos informa que este homem é o caçula de um casal que teve vários filhos, cuja família vivia em uma granja, em zona rural da Inglaterra. Ele nasceu aproximadamente 10 anos após o nascimento do irmão que o precedeu, e foi criado muito próximo à mãe. Esta vivia entretida com a criação de galinhas e fazia-se acompanhar pelo menino quando ia recolher os ovos que elas haviam

posto. Ele observava como a mãe costumava apalpar a cloaca das galinhas para ver se estavam para pôr algum ovo e, quando ia ser banhado pela mãe, o garoto pedia a ela que o apalpasse do mesmo modo, o que esta não se recusava a fazer. Como presente para a mãe, o menino depositava em diferentes cantos da casa seus “ovos fecais”.

O que nos diz Lacan ao comentar o caso? A criança que recebe do Outro os cuidados de que necessita para sobreviver – a alimentação, a higiene, a atenção pelo olhar e pela voz – não deixa de, com isso, satisfazer a modos singulares do gozo do Outro. É a contrapartida em relação ao que o Outro oferece como cuidado. A tese de Lacan é a de que, tendo incorporado a linguagem, a criança vai necessitar, para orientar-se nesse campo, destacar um significante que assinale eletivamente para ela o gozo do Outro. É por isso que as três formas de identificação são relativas ao Outro real. No caso analisado por Deutsch, o menino faz a leitura do significante “ovo”. Verificamos que, por estar orientado no mundo de gozo de sua mãe, o menino põe seus “ovos fecais” dedicados a ela e, além disso, pede a mãe que os busque no interior de seu corpo, solicitando a esta que introduza o dedo no seu ânus para de lá recolher tais objetos. Conforme considera Amigo (2006) a partir da leitura desse ponto específico assinalado por Lacan em seu seminário, este significante singular assinala, no campo do Outro, aquilo que, segundo a leitura do sujeito, responde como traço por seu gozo. Insistimos neste aspecto: o significante eletivo, que passa a operar como marca no campo do Outro, é já um significante que faz uma leitura relativa ao gozo do Outro: por isso, identificação simbólica ao Outro real. Esta operação de extração de um traço é fundamental porque assinala que o sujeito não está à mercê de um gozo sem limites, mas que ele já fez uma localização escriturável de uma zona pontual desse gozo, e a balizou com um traço. A criança, a partir desse ponto, não está mais à deriva no campo de gozo da mãe, mas se encontra orientada. Essa precisão que Lacan faz sobre o traço,

nesse momento de seu ensino, vem esclarecer sua formulação de 1963, quando ditou seu seminário *A angústia*, em que afirmou, como já desenvolvemos, que a fantasia é enquadrada. Só que este traço, embora inscrito, não pode ser lido pelo sujeito, sendo, portanto, ignorado por ele. Julien (1993) ressalta a observação lacaniana de que tal momento diz respeito à perversão polimorfa da criança em sua relação com o Outro. No caso de Deutsch, o que vemos é que “o menino se devota ao gozo da mãe, completa o Outro, mascarando o que, no estatuto do Outro, é da ordem da falta.” (Julien, 1993, p. 146). Tendo assim recolhido essa marca de gozo, escreve o “um” do traço, que lhe dirá a qual objeto se identificar para satisfazer o gozo materno. No caso “um” ovo.

Como este traço pode vir a ser reconhecido? Lacan nos diz que, para tal, a intervenção do imaginário é indispensável. Voltemos ao comentário do caso.

O menino se encontra, na altura de seus sete anos, identificado imaginariamente com os outros meninos de sua idade. Referimo-nos ao imaginário narcísico, aquele que lhe permite ver, em espelho, uma imagem de si próprio, que lhe iguala aos demais meninos. Tal fica evidenciado por seu modo de vestir-se, de falar, de participar das brincadeiras infantis, tal como é relatado por Deutsch (1970). Entretanto, essa imagem de varão não é sustentada pelo que ele é como objeto de gozo. Como podemos afirmar isso? Amigo (1999) diz tratar-se aí da ausência de uma dedução lógica: este menino não pôde concluir que, se sua posição no gozo do Outro, da mãe, é a de albergar o ovo – objeto de gozo da mãe – deve aceitar a imago de uma galinha. É o que já referimos, quando assinalamos que Lacan nos diz nessa sua aula que é exatamente no campo do narcisismo que deve aparecer o referido “jogo perverso do objeto *a*”. Tal é o objeto que mantém coesa a sua imagem. No caso do analisante de Deutsch, a imagem de varão (narcísica) não é sustentada por sua posição de objeto (escrita pelo traço) relativa ao gozo do Outro. Há uma disjunção da

marca em relação à imagem narcísica. Este menino não havia podido, até então, coordenar o traço com sua imagem. Se houvesse coerência entre a marca literal e a imagem narcísica, a marca de gozo lhe teria feito assumir sua imagem de galinha. Sua imagem viril está, dessa forma, desprovida de substância. No dizer de Amigo, “é uma casca que não veste nenhum nódulo real identitário para este menino” (*ibid.*, p. 155). É, portanto, uma imagem sem sustentação real e não-coordenada ao traço unário. Não há assim a identificação imaginária ao Outro real. Esta terceira forma de identificação não havia acontecido até então para ele. Havia apenas especularização, identificação à imagem do outro como suporte narcísico. Ao comentar esse caso, Lacan nos faz perceber que dois momentos foram então marcados para esse menino: o momento em que ele reconhece o que é como objeto para o gozo da mãe, e que então ascende à possibilidade de uma identificação imaginária não-narcísica, mas que diz respeito a uma posição que o põe em contato com o Outro real, e um segundo momento em que, ao não aceitar tal posição para manter-se viril, para garantir sua imagem narcísica, recusa ser tal objeto. A solução para tal conflito se dá pelo apelo a um sintoma, no caso, a fobia. A fobia assinala assim uma passagem importante: recusando-se a ser o objeto do gozo do Outro, abre-se a questão relativa ao desejo do Outro. Quando vacila a certeza sobre o gozo do Outro, a questão sobre seu desejo torna-se formulável. Pela fantasia, o sujeito a responde no sentido de um fechamento que não é o mesmo do da certeza psicótica. O buraco no imaginário está já traçado, mas tamponado. Já houve, para o sujeito, a terceira identificação. É por essa razão que Amigo propõe o sintagma “fracassos do fantasma” para referir-se às possibilidades de falha na terceira identificação. No caso do analisante de Deutsch, essa terceira identificação deu-se tardiamente, mas deve-se dizer que a mesma aconteceu. Vejamos,

voltando ao relato do caso, o episódio que permitiu sua efetivação e que, ao mesmo tempo, fez com que se produzisse uma fobia.

Deutsch descreve que o menino estava então com sete anos e brincava na fazenda com um irmão mais velho. Estava no chão, de cócoras, quando seu irmão se precipitou sobre ele e, segurando-o pela cintura, realizando uma brincadeira que tem a coloração de uma agressão sexual, lhe disse: “Eu sou o galo e você é a galinha”. Numa manifestação de muita cólera e entre lágrimas, o menino então exclamou: “Mas eu não quero ser uma galinha!”.

A brincadeira teve tal efeito para esse menino, e não teria o mesmo para outros. É a partir dessa situação singular que Deutsch observa que as galinhas já tinham um papel importante na vida do garoto. Lacan, em seu comentário, chega a referir-se a ele como “galinha de luxo”. Conforme o ensino de Lacan nesse seminário, naquele momento instaurou-se, para o menino, a conjunção entre sua imagem especular de menino-galinha, seu $i(a)$, e aquilo que a possibilitaria manter-se coesa: o objeto de gozo do Outro, o a de sua mãe. Como nos fez observar o comentário de Julien (1993), até tão, por estar preso ao gozo da mãe, o menino estava fechado para a interrogação relativa a seu desejo, que então se abriu. Diante do vazio insuportável, sem resposta, referente ao desejo, o menino se defendeu com uma fobia pelas galinhas.

Hélène Deutsch não diz, em sua apresentação do caso, o que levou esta psicanálise a permitir ao analisante um acesso à heterossexualidade, que se colocou no lugar da homossexualidade que ele trazia como queixa sintomática no começo de seu tratamento. Vejamos: no caso – e devemos nos restringir aos elementos que são apresentados pela analista – a homossexualidade é reconhecida como um sintoma defensivo, tal como havia sido a fobia seu sintoma infantil. No comentário do caso, a partir da abordagem de Lacan,

Julien nos diz que o que tal análise instaura não é inefável, ainda que a autora em questão não o formule. Julien propõe dizer que o que Lacan desenvolve nessa sua aula permite que tenhamos uma elucidação:

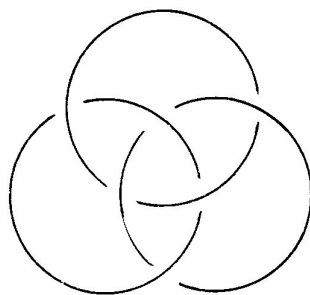
O que se indica como efeito no campo do imaginário é devolvido à sua causa, ou seja, restituído ao campo do Outro. Trata-se, de fato, de furar o Outro com o buraco específico (singular a cada história) que delimita a falta no Outro do objeto *a*. O termo (final) da análise é reduzir a estrutura do A ao que ela é: uma *em-forma* de *a*, furando-o pela própria queda (o analista contribui para isso com sua presença). Donde o título dado por Lacan a este seminário: de um Outro ao outro. (JULIEN, 1993, p.148-149)

Observamos como, nessa citação, Julien faz referência ao que já abordamos anteriormente: o fato de que o analista deve cair, por estar, transferencialmente, identificado, para o analisante, ao objeto *a* que causa seu desejo na fantasia. Somente assim o lugar de identificação a uma falta no imaginário poderá ser traduzido pelo (-φ), falta radical na imagem.

A importância fundamental dessa aula do seminário, o que nos levou a percorrê-la de forma mais detida, é o fato de que nela Lacan insiste na tese de que uma análise deve levar à promoção de um terceiro furo, que corresponde ao lugar deste imaginário não-narcísico, até então sustentado pela fantasia, e que deve ser obtido a partir da queda do objeto *a*, que permite a figuração da borda que ele deixa pela própria queda.

Com esse comentário, pensamos ter introduzido as questões que levaram Lacan a passar a valer-se da topologia dos nós para a continuidade de seu ensino. Fazia-se exigível para Lacan buscar um novo recurso para apresentar, de maneira formalizada, esse avanço em sua teorização. Apresentando o simbólico, o imaginário e o real a partir de três rodélas de barbante, ele passa a poder apresentar também os furos que são relativos a cada registro, e a colocar esses furos em relação uns com os outros.

Em fevereiro de 1972, no seminário *...Ou pior*, Lacan afirma que há que se imaginar um triplo furo. Este triplo furo incluiria, assim, o furo do imaginário, o qual é efeito da queda do objeto *a* no percurso de uma análise. É a partir dessa necessidade que ele passa a se valer da topologia dos nós, procurando apresentar um nó que faça furo com um atamento de três furos em um único. É no centro do triplo furo que ele passa a situar o objeto *a*, então operando como causa, efeito de uma perda que desvela a falta. Nas últimas aulas de seu seminário do ano seguinte – *Mais, ainda* – Lacan retoma essa questão e anuncia, sem ainda adotar de forma definitiva, que começará a utilizar como recurso para seu ensino a topologia dos nós. Lembremos que já trabalhamos, na primeira parte de nossa tese, a série “falta-perda-causa”. O objeto *a* causa de desejo encontra então seu lugar na topologia dos nós no lugar em que se conjugam os furos dos três registros. É na aula de 15 de maio de 1973 que Lacan então retoma sua referência ao nó borromeano, que já havia freqüentado, de forma passageira, seu seminário do ano anterior.



Aqui está o nó borromeano – no ano passado, já o coloquei no quadro-negro. (LACAN, 1985, p.168)

Como Lacan obteve o conhecimento desse nó que passou a lhe ser tão caro e de tanta utilidade em sua teorização?

Algumas versões apontam que o primeiro contato de Lacan com o nó borromeano deu-se no final de uma de suas aulas, durante a realização de seu seminário de 1971/72 – ...*Ou pior*. Uma mulher que estava na platéia teria alcançado a Lacan um papel no qual figurava o escudo de armas da família Borromeo. Já Roudinesco (1988) assinala que Lacan teria tomado conhecimento do nó borromeano ao conhecer as armas da família Borromeo durante um jantar, no ano de 1972. Essa família, que vivera em Ferrara, no norte da Itália, havia deixado o registro de sua presença e dos donativos que fazia a diversas obras – igrejas, museus, teatros – fazendo fixar nas dependências que abrigavam suas oferendas o escudo de armas da família. Tal escudo é uma cadeia borromeana de três anéis, que simbolizam a união familiar. Há também algumas afirmações que dizem que Lacan já havia se deparado com o nó borromeano em ocasião anterior, quando estivera visitando um museu na Itália. Independentemente de sabermos como foi o encontro de Lacan com o nó, importa-nos o fato de que essa figura pôs Lacan a trabalhar e ele a adota em seus esforços de teorização nos anos que se seguem. Esse nó tem como característica principal o fato de que, se um dos anéis da cadeia for solto, os demais também se desprendem.

O problema colocado pelo nó borromeano é este: como fazer, quando vocês já fizeram suas rodinhas de barbante, para que essas três rodinhas de barbante fiquem juntas de tal modo que, se vocês cortarem uma delas, todas as três estejam livres? (LACAN, 1985, p.168)

Depois de ter comentado sobre algumas propriedades do nó borromeano no seu seminário *Mais, ainda*, o destaque vigoroso das possibilidades de teorização que lhe são oferecidas pelo uso do nó será dado a partir de seu seminário *R.S.I.*, nos anos de 1974/75.

Lacan começou a trabalhar esse objeto topológico tomando os ensinamentos do matemático Georges Guilbaud¹⁹. Nó borromeano não é um termo inventado por Lacan. Conhecido em topologia desde 1892, sob o rótulo de nó bruniano, tal objeto topológico já era chamado em inglês de *Borromean rings*. Como já ressaltamos, o trabalho de Lacan com os nós teve como alvo resolver impasses relativos à imbricação dos três registros que vinham sustentando suas formulações sobre a experiência analítica: o real, o simbólico e o imaginário. Lacan, com os nós, procurou desfazer qualquer idéia de hierarquia entre os três registros. No momento em que os introduziu em seu ensinamento, já não buscava mais, como nos anos de seus primeiros seminários, afirmar uma primazia do simbólico; visava à recuperação do valor essencial do imaginário em sua teoria – a partir do que há pouco expusemos –, e buscava ainda uma forma de apresentar o real na relação com os demais registros.

Os estudos de Lacan sobre os nós começam com a apresentação da cadeia borromeana de três aros, cada um referido a um registro. Mas desde que faz referência ao nó borromeano no seminário *Mais, ainda*, sua atenção se dirige à forma de nodulação, mais do que ao número de elos nodulados. Vejamos:

Três ainda não é nada. Pois o verdadeiro problema, o problema geral, é fazer com que, com um número qualquer de rodinhas de barbante, quando vocês cortarem uma delas, todas as outras, sem exceção, estejam livres, independentes. (LACAN, 1985, p.168)

Embora já trabalhando por tantos anos com os três registros, na primeira aula de seu seminário *R.S.I.*, Lacan procura situá-los, aproximar algumas definições sobre cada um

¹⁹ Georges-Th. Guilbaud (1912 -...): matemático francês que propôs inúmeras aplicações das matemáticas aos campos das ciências humanas e sociais, tendo sido professor da Faculdade de Direito e do Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Paris, e assumido a direção de estudos da École des Hautes Études. Manteve contato com Lacan por mais de trinta anos, sem jamais ter comparecido a seus seminários.

deles. Quando lemos a primeira aula desse seminário, ficamos surpresos ao ver as tentativas de Lacan de circunscrever melhor o que quer afirmar quando toma esses três registros fundamentais de sua teorização, apesar de todo risco que tal empreitada implica, por necessitar fazer uso das palavras. É Lacan mesmo quem afirma:

Tão logo passamos a nos comunicar por palavras, caímos imediatamente em armadilhas, porque logo se reintroduz o imaginário. (LACAN, *O seminário, livro 22 - R.S.I.*, inédito, aula de 10/12/1974)

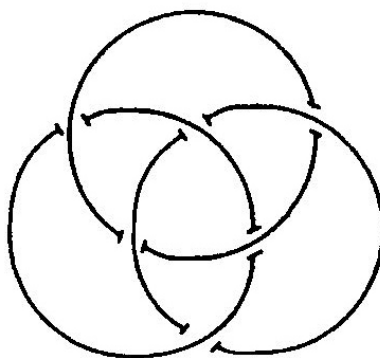
Vamos acompanhar a tentativa de Lacan de explicitar, correndo os riscos a que ele se referiu, o que está implicado na referência a cada um dos três registros. O simbólico sustenta o inconsciente tal como ele o diz ser estruturado, ou seja, por significantes, sendo, portanto, o lugar do equívoco. Alude ao lugar da palavra e da linguagem. Quanto ao imaginário, é o que responde pelo sentido, onde devemos alojar a idéia, a imagem, o pensamento, tudo que tem consistência, mas que guarda também em seu interior um aspecto opaco, não-especularizável. Quanto ao real, trata-se do impensável. Mas, mais do que isso, é o que está fora da lei, fora de qualquer regulação. Lacan, porém, quer tratar esses três registros com uma medida comum.

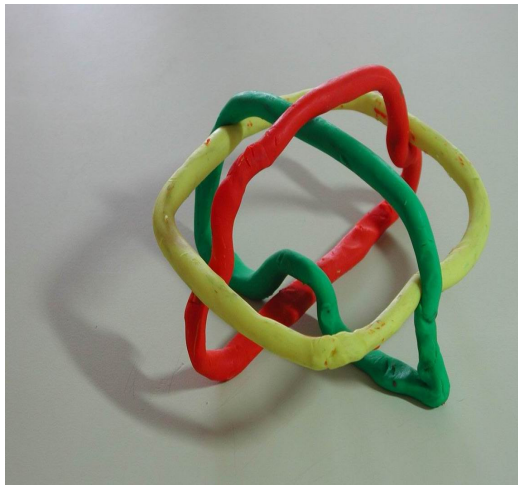
Só encontrei um meio de dar medida comum a esses três termos – real, simbólico e imaginário: amarrá-los com o nó borromeano. (*Ibidem*)

Vemos, portanto, que é a questão de dar igualdade de tratamento aos três registros o que leva Lacan a adotar o nó borromeano, tal como o apresentamos anteriormente. Ocorre que essa apresentação circular é apenas convencional, pois não é isso o que o especifica, o que se apresenta como propriedade definidora de tal nó. Já a aludimos: é a que permite que, estando já unidos os três aros, o desatamento de qualquer um deles leva à separação dos demais. Harari (2003) nos chama a atenção para o fato de que tal definição de

“borromeano” é uma definição *a posteriori*, uma vez que, para se provar se um enlace é ou não borromeano devemos, depois de tê-lo apresentado, cortar um dos anéis que o compõem e verificar se é produzida automaticamente a separação dos restantes. Como salienta Safouan (2007), não fazer cadeia olímpica é a condição da nodulação borromeana.

A propriedade específica do nó borromeano, relativa à sua característica de desenlaçamento, deve-se ao modo como os três anéis são enlaçados: inicialmente dois aros são superpostos, ou seja, não são ligados, porque um não passa por dentro do furo do outro. É a intervenção de um terceiro que, passando de forma sucessiva por baixo e por cima dos dois aros iniciais, vai fazer com que se estabeleça uma relação triádica tal que não pode ser reduzida a um agrupamento de pares. Antes do nó a três não há amarração de dois aros; ambos estão soltos, apenas sobrepostos. O enlaçamento do terceiro aro, que leva à propriedade borromeana do nó, implica uma lógica rigorosa: há uma alternância da passagem do terceiro fio nos cruzamentos: por baixo, por cima. Destacamos essa propriedade nas figuras a seguir:





(extraído de gaogoa.free.fr/images/Lacan/noeuds)

Quando, na primeira aula do seminário 22, Lacan nos fala dos três anéis, não deixa de nos dizer que há uma ordem em sua construção: o terceiro registro a ser incluído é o do imaginário.

Vejamos com Lacan:

A tríade real, simbólico e imaginário só existe pela adição do imaginário como terceiro. E é por aí que o espaço fica reduzido a esse mínimo de três dimensões, ou seja, por sua ligação ao simbólico e ao real onde se enraíza o imaginário. (*Ibidem*)

O que é importante observar é que, uma vez tendo sido realizada a união dos três aros, cada um deles mantém uma relação idêntica com os demais. Lacan nos diz que são homogêneos entre si.

Nenhum dos elos é aqui de tipo diferente do dos outros. Não há nenhum ponto privilegiado e a cadeia é estritamente homogênea. (LACAN, 1985, p.176)

Tendo obtido, através do nó borromeano de três aros, uma possibilidade de demonstrar um possível funcionamento homogêneo e enlaçado dos três registros, Lacan,

em especial na aula de 14 de janeiro de 1975, do seminário *R.S.I.*, faz um comentário crítico à teorização freudiana, ao mesmo tempo aproximando-a de seu próprio desenvolvimento teórico, sem, no entanto, deixar de observar as diferenças. Vejamos o que diz, ressaltando citações dessa aula:

Freud não tinha a noção que tenho do imaginário, do simbólico e do real. [...] Entretanto, se ele não tinha a idéia do R.S.I. tinha, de qualquer forma, uma suspeita. [...] Freud não era lacaniano, mas nada me impede de lhe supor meus três R.S.I. [...] Em Freud, os três não se sustentam, estão somente colocados um sobre o outro. Assim, o que ele fez? Acrescentou um círculo, nodulando, com uma quarta, as três consistências à deriva. Esta quarta consistência ele a chama de realidade psíquica. (LACAN, *O seminário, livro 22 - R.S.I.*, inédito, aula de 14/01/1975)

Aqui encontramos uma observação fundamental para o desenvolvimento de nosso tema. Sabemos que, em Freud, há uma equivalência entre “fantasia” e “realidade psíquica”. O termo alemão utilizado por Freud é *Realität*. Lacan critica duramente o uso excessivo do recurso à realidade psíquica, a qual passa a tudo explicar. Harari (2003), ao ressaltar as críticas que Lacan faz ao conceito de *Realität*, sugere que a aceitação dessa noção seria um passaporte para a ilusão, e que a mesma serve à psicologia, mas não à psicanálise. Eidelsztein (2004) é ainda mais contundente ao comentar o uso freudiano do termo e a crítica que a ele é feita por Lacan. Entende que a noção de realidade psíquica é parasitária em psicanálise e que tal noção deve ser abandonada, pois implica uma acomodação a um efeito do Édipo, como se a posição do sujeito na estrutura dependesse exclusivamente desse complexo. Cada um poderia então dizer que se posiciona na vida, que vê o mundo, de acordo com sua realidade psíquica, e ponto final. Foi Freud mesmo quem propôs que, para o neurótico, a realidade psíquica é a realidade que conta. Assim se expressa em sua Conferência XXIII:

Levará um bom tempo até poder assimilar a nossa proposição de que podemos igualar fantasia e realidade. [...] Subsiste o fato de que o paciente criou essas fantasias por si mesmo, e essa característica 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, 1980 [1917], p. 430)

Se defendemos a tese de que a fantasia deve ser atravessada, por conseqüência não podemos restringir nossa consideração sobre a realidade pela referência à realidade psíquica. Não deixamos de assinalar seu lugar central na teoria freudiana, mas não podemos deixar de levar em conta a discussão proposta por Lacan em relação a essa questão. Como salienta Harari (2003), Lacan, em função de sua posição crítica em relação ao uso da expressão *psychische Realität*, preferiu dar destaque a outro termo que também é encontrado na obra freudiana: *Wirklichkeit*, que pode receber diferentes traduções, tais como realidade operatória, realidade efetiva ou ainda realidade eficaz. No final de seu ensino, Lacan fará uso do termo *Wirklichkeit* ao propor sua noção sobre o *sinthome*, o que desenvolveremos em capítulos a seguir.

Já ressaltamos na primeira parte desta tese que a fantasia é uma cicatriz do complexo de Édipo. Nesse momento do seminário *R.S.I.*, Lacan chega a dizer que a realidade psíquica é o complexo de Édipo. Teria sido assim o complexo de Édipo o quarto anel que Freud julgou ser necessário para nodular real, simbólico e imaginário. O ponto de interesse de Lacan é o de fazer observar que o Nome-do-Pai – significante de que se vale em seu ensino para pensar a metáfora paterna, que é a sua leitura do Édipo freudiano – poderia ser algo excessivo, e, portanto, prescindível para a manutenção da estrutura borromeana. É também Harari (2003) quem nos faz observar que o debate sobre a necessidade ou a prescindibilidade do quarto anel prolonga-se por todo o seminário *R.S.I.*

A primeira observação de Lacan é que o quarto, referido pela realidade psíquica, efeito da ação do Nome-do-Pai e das suas conseqüências em termos de efeitos de metaforização, possui um apelo para a crença tal qual o ostentado pela religião. Na falha do pai metaforizante, restaria um apelo à crença no pai idealizado da religião: aquele que existe porque assim se crê que o seja. Conforme salienta Safouan (2007), esse quarto nó freudiano manteria o sujeito preso ao amor do Pai, daí seu caráter religioso.

Lacan é explícito sobre essa questão em seu seminário:

Freud elide minha redução ao imaginário, ao simbólico e ao real como nodulados todos os três. É pelo seu Nome-do-Pai, idêntico ao que ele chama de realidade psíquica, e que não é senão a realidade religiosa, é por esta função de sonho que Freud instaura o laço do simbólico, do imaginário e do real. [...] Para que se nodulem esses três falta, necessariamente, mais um, cuja consistência seria referida à função do Pai? O nó borromeano demonstra o contrário. (LACAN, *O seminário, livro 22 - R.S.I.*, inédito, aula de 11/02/1975).

Com essa afirmação, Lacan faz-nos entender que não é preciso essa instância como quarto elo para enlaçar os três registros. Para muitos psicanalistas e comentadores da obra de Lacan este seria seu entendimento final: a possibilidade de um atamento borromeano a três. Pelo que vimos estudando, entendemos que tal hipótese foi desenvolvida por Lacan, defendida até certo momento de seu ensino, mas modificada ainda no decorrer desse seminário, não tendo sido outra a razão pela qual ditou no ano seguinte o seminário *Le Sinthome*. Encontramos o mesmo entendimento nas observações de Safouan:

A meu ver, parece que Lacan não sustenta a possibilidade da nodulação a três, mas não é fácil, nesse ponto, como em muitos outros aliás, chegar a certezas. O estilo deste seminário, a mistura de questões, de hesitações e depois de asserções mais ou menos aforísticas, deixa pouco lugar para uma leitura unívoca. (SAFOUAN, 2007, p. 247)

Vejamos, para sublinhar nosso entendimento, o que Lacan afirma na última aula de seu seminário *R.S.I.*, na qual introduz uma nova questão: a da nomeação. Lacan distingue a nomeação do Nome-do-Pai como operador da metáfora paterna. A nomeação, nos diz Lacan, implica supleções relativas ao defeito de tal instância. Escolhemos utilizar o termo *supleção*, e não *suplência*, para traduzir o francês *suppléance*, acolhendo sugestão ponderada de Harari ao fazer a opção do vocábulo a ser utilizado em espanhol. O termo *suplência*, em português (e o mesmo ocorre com seu equivalente em castelhano), implica substituição. O suplente, tal como encontramos nos dicionários, é o convocado a ocupar o lugar do titular. Conforme Harari, “suplência convoca a nostalgia pelo titular ansiado e insubstituível” (2003, p.282). A noção de *supleção* difere da de *suplência*. *Supleção* (que guarda o mesmo sentido de suplementação) implica o acréscimo de algo novo, adicional, não envolvendo a metáfora paterna. Lacan, nessa última aula, dirá que a nomeação, ou seja, a *supleção* relativa à falha do pai, poderá ser imaginária, simbólica ou real. Faz-se necessário que registremos que o tema da nomeação é, em Lacan, extenso e abrangente e exigiria um desenvolvimento específico, ao qual não nos dedicaremos. No seminário sobre Joyce, Lacan explora nomeações que não correspondem à sua idéia sobre o *sinthome*, que é a única da qual iremos nos ocupar em nosso trabalho. De qualquer maneira, é importante que registremos que toda nomeação implicará a presença de um quarto anel para nodular os três demais.

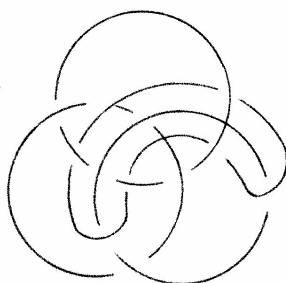
Para o meu nó, a nomeação é um quarto elemento. [...] Um quarto círculo nodula os três, de início colocados como desnodulados. [...] Por mais pleno, em sua simplicidade, que seja o nó borromeano de três, é a partir de quatro, e o sublinho, a comprometer-se nesse quatro que se encontra uma via [...] (LACAN, *O seminário, livro 22 - R. S. I.*, inédito, aula de 13/05/1975).

Porge (1998), também ressaltando a crítica de Lacan ao complexo de Édipo teorizado por Freud, faz-nos a seguinte observação:

Ao atribuir ao complexo de Édipo este lugar no nó borromeano, Lacan lhe reconhece definitivamente uma função que vai além da crítica que fez deste complexo. Uma função suplementar e de suplência, malgrado ou talvez por causa das imperfeições denunciadas por ele. (PORGE, 1998, p. 156)

O seminário do ano seguinte, sobre o *sinthome*, será dedicado a esse trabalho sobre o nó borromeano de quatro aros, ao qual nos dedicaremos no capítulo seguinte.

Em relação à última citação de Lacan apresentada, gostaríamos de fazer uma observação: ele diz que, para o seu nó, o quarto elemento vem nodular os três registros que se encontravam, então desatados, apenas superpostos. Não se trata, portanto, de um acréscimo de um novo elo aos três anteriores, atados borromeamente. O quarto vem atar três elos até então separados. Se há a possibilidade de um atamento borromeano de três (o que é questionável), para que o atamento borromeano de quatro aconteça é necessário que os três aros estejam desatados, que o nó não esteja feito.



(LACAN, *O seminário, livro 22 - R.S.I.*, inédito, aula de 13/05/1975)

Harari (2003), ao comentar a proposta lacaniana de um nó borromeano de quatro elos, sugere dizer que tal introdução do quarto permite pensar que “não há re-enlace sem

des-enlace” (*ibid.*, p. 75). Para esse autor, tal re-enlace é o atinente ao final de análise, na última proposta lacaniana, equivalendo, portanto, ao anel do *sinthome*. Adotamos também este entendimento e o desenvolveremos no nosso próximo capítulo

CAPÍTULO 8

O NÓ BORROMEANO DE QUATRO CONSISTÊNCIAS – DO ENLAÇAMENTO PELA FANTASIA AO LAÇO *SINTHOMÁTICO*

Gostaríamos de começar este capítulo salientando, com a ajuda das precisões de leitura do texto lacaniano feitas por Erik Porge (1998), Moustapha Safouan (2007) e por Roberto Harari (2003) que o acréscimo do quarto anel implica uma alteração importante na proposta do nó borromeano de Lacan. No nó borromeano de três consistências, todas se mostram equivalentes, o que não vai ocorrer em seu nó de quatro consistências.

Tomemos inicialmente a consideração de Harari sobre as diferenças entre os nós borromeanos de três e de quatro aros. Tal autor considera que o nó borromeano de três é excessivamente equilibrado, incorrendo na dialética geral-particular, não deixando lugar para a singularidade. Considera que tendo Lacan sido, no meio psicanalítico, o autor menos afeito a propor qualquer direção de tratamento que levasse a uma normatização, não poderia fazer supor, a partir de sua teoria, que uma psicanálise pudesse levar ao surgimento de sujeitos aplicados a uma condição padronizada. Para Harari, a introdução do nó borromeano de quatro desbarata o sólido equilíbrio entre os três registros porque quebra a pertinência do sistema que, com três aros, fazia-se desenhado de forma harmônica. Lacan teria conseguido, com a amarração borromeana de quatro aros, a partir do *sinthome*,

ressaltar que o tratamento psicanalítico tem uma direção que aponta para o respeito e a defesa do singular. Este é também o entendimento de Safouan:

O *sinthome* será a resposta de um sujeito confrontado com a obrigação de assumir a sua singularidade. (SAFOUAN, 2007, p. 244)

Observação no mesmo sentido é feita por Porge:

É efetivamente a partir de quatro consistências somente que as três outras podem ser diferenciadas. É a partir do quarto elo que não há mais equivalência estrita entre os elos, como é o caso para três. (PORGE, 1998, p. 159)

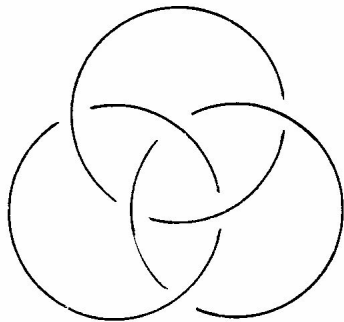
Em outro trabalho, Porge destaca:

O quarto elo borromeano significaria que há, no complexo de Édipo, um dizer de Freud que semidiz a verdade, excede e suplementa os conteúdos, criticáveis, desse complexo. (PORGE, 2006, p. 173)

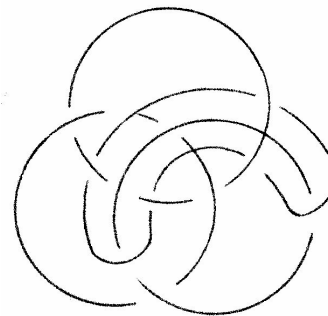
Porge entende, portanto, que Lacan passa a reconhecer a necessidade do nó de quatro consistências, ainda que critique o artifício freudiano para fazê-lo.

Todos esses comentadores a que nos referimos destacam que o quarto elo, para Lacan, introduz uma assincronia no nó. Como isso fica demonstrado? É que esse elo, com um dos outros, qualquer que seja, possui a particularidade de cruzar-se quatro vezes. No nó borromeano de três consistências, cada corda cruza o elo de outro registro em duas posições.

Observemos as diferenças entre o nós borromeanos de três e de quatro consistências:



Nó borromeano de três consistências



Nó borromeano de quatro consistências

Por que insistimos na apresentação desta passagem do nó borromeano nodulado a três para o nodulado a quatro? É que há, quanto a isso, uma discussão entre os psicanalistas que acompanham o ensino lacaniano. Muitos entendem que a adoção do quarto anel, por Lacan, teve como objetivo demonstrar a possibilidade de que, em uma estrutura em que houve completa falha do pai em sua função metaforizante, em virtude da ausência do significante do Nome-do-Pai no simbólico – o que implicaria o advento de uma psicose –, uma suplência poderia ser realizada. Para quem faz essa leitura, o objetivo do seminário sobre Joyce, ao qual Lacan deu o título *Le sinthome*, seria o de demonstrar a possibilidade de que mesmo alguém que tenha experimentado em sua estruturação uma forclusão do significante do Nome-do-Pai pode operar na vida fora das manifestações da psicose. Ocorre que a falha do pai não é um privilégio da psicose. A operatividade do pai, como metaforizante, é sempre, pelo menos, não-toda. Ocorre que o próprio significante do Nome-do-Pai não está completamente no simbólico. Resta algo desse significante no real e, desse modo, há um limite à metáfora. Este é um entendimento trazido por Didier-Weill (1988), com o qual concordamos. Vejamos como esse autor se expressa:

O fato de que a sede do saber seja o inconsciente, este lugar simbólico descoberto por Freud, leva geralmente a esquecer que o saber pode cair num outro lugar, que Lacan chamou de real. (DIDIER-WEILL, 1988, p.147)

Essa observação de Didier-Weill encontra respaldo no afirmado por Lacan, em seu seminário de 15 de fevereiro de 1977, quando este é explícito ao dizer que “há saber no real.”. Didier-Weill acresce a seu comentário:

Existem numerosos termos pelos quais Freud introduziu, durante suas descobertas, o processo cujo efeito de rejeição do significante está na origem da constituição do real. [...] o significante que, de modo privilegiado, é convocado a tombar no real é o pai simbólico. [...] o significante Nome-do-Pai, antes de ser simbolizado, segue o caminho necessário de uma queda no real. (*Ibid.*, p. 151/152)

Sobre tal questão, também encontramos pontuação semelhante do psicanalista Erik Porge (1998), em seu livro *Os nomes do pai em Jacques Lacan*. Conforme Porge, há um hiato entre o Nome-do-Pai e o pai simbólico, que já é anunciado por Lacan quando escreve seu texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, em 1959. No texto lacaniano, fica claro que “pai simbólico” nomeia um lugar no qual o significante Nome-do-Pai pode estar ou não presente. Afirma Porge que “o Nome-do-Pai não é idêntico ao pai simbólico no Outro” (1998, p. 43). Estas distinções são importantes, pois permitem pensar outros efeitos da forclusão do significante paterno que não a psicose, o que é salientado por Didier-Weill:

[...] desde que Lacan foi levado a interpretar a psicose como efeito da *Verwerfung* do significante do Nome-do-Pai há entre os analistas uma tendência a fazer equivaler o saber no real e a forclusão psicótica. É contra essa tendência que devemos nos opor. (DIDIER-WEILL, 1988, p.151)

Essas considerações nos deixam atentos quanto à possibilidade de pensarmos que nem todo significante do Nome-do-Pai está no simbólico e, assim, nem todo gozo pode ser

metaforizado. Considerando o limite da metáfora paterna, poderemos pensar na necessidade de alguma supleção em qualquer estrutura. Assim, voltamos a defender nosso entendimento de que o seminário *Le sinthome* não visa a abordar a obra de Joyce e seu efeito reparador específico em relação ao que poderia ter sido um caso de psicose, mas tem um objetivo que vai muito além desse. Safouan (2006) também entende que o propósito desse seminário é abrangente, e inclui a possibilidade de pensarmos em uma diversidade de reparações na estrutura, além da referida à psicose:

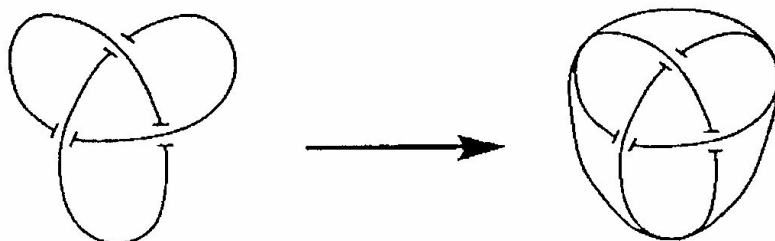
O campo da foraclusão, até ali limitado à foraclusão do Nome-do-Pai, vai se ampliar. Ela também diz respeito [...] à foraclusão do sentido pela orientação do real – conceito novo, não sendo evidente, que remete a um defeito de nomeação no Outro. Assim, a foraclusão não se limita mais a seus efeitos na psicose, ela também pode dar conta do que se passa durante o término de uma análise. (SAFOUAN, 2007, p. 243)

Lacan fala, ao abordar Joyce e sua obra, em diferentes formas de reparações da falha do pai, nem todas de caráter borromeano. Se observarmos como Lacan define a reparação do que chama “ego” de Joyce, nesse seminário, veremos que a apresenta como uma amarração em que, em um ponto, os aros que conformam o simbólico e o real se cruzam, ou seja, um passa por dentro do furo do outro, o que implica uma amarração não-borromeana. Não discutiremos a questão relativa ao efeito que tal amarração não-borromeana proporcionou a Joyce, quanto à possibilidade de manter uma coesão de sua imagem, pois nosso propósito não é o de discutir, na íntegra, o seminário de Lacan, mas abordar o que nele permite que pensemos na amarração borromeana que caracteriza o *sinthome*. É ao nó produzido por tal amarração que Lacan se refere como sendo o “seu nó”. É este nó que Lacan pretende apresentar em seu ensino, como, ao que nos parece, dizendo respeito a um caso geral, relativo a uma possibilidade de pensar a amarração da estrutura num final de análise. Assim, por intermédio do estudo da amarração borromeana, podemos

considerar que, para além do caso de Joyce, o seminário sobre o *sinthome* produz um efeito de ensino abrangente, especialmente no que diz respeito a uma nova teorização sobre o final de análise, como já salientamos com Safouan e como veremos no decorrer de nosso trabalho.

Passaremos, portanto, a trabalhar mais com os nós de Lacan, para termos suportes para nossas considerações sobre a passagem do que entendemos poder chamar de nó da fantasia – com a proposta de seu desatamento e a conseqüente possibilidade de desnodulação da estrutura R.S.I. – ao nó do *sinthome* – com a referência à possibilidade de seu atamento, ou seja, à necessidade de que este venha a se nodular aos registros do real, do simbólico e do imaginário para que a estrutura do sujeito se sustente. Para tal abordagem, tomaremos uma observação de Lacan do seminário 23 – *Le sinthome* – quando este passa a trabalhar com o nó trevo, fazendo-nos observar que, no nó trevo, subjaz uma cadeia borromeana de três.

Observemos as figuras que seguem, apresentadas por Lacan em seu seminário:

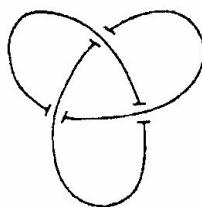


O nó trevo consiste em um só traço que permite indicar a continuidade entre os três registros, uma vez que nada permite separar, com clareza, um registro do outro. Lacan o havia utilizado para falar da paranóia, em seu seminário sobre a identificação, na aula de

16 de maio de 1962. Em 02 de dezembro de 1975, ao proferir uma conferência em Massachusetts, nos Estados Unidos, Lacan, já em pleno uso de seus nós, afirmou que “o pretense mistério da Trindade divina reflete o que está em cada um de nós, e é o que melhor ilustra o conhecimento paranóico”. E acrescenta: “deve haver ali um quarto termo.” (*apud.* Harari, 2003, p. 103).

Para a neurose, ao contrário de produzir um nó contínuo, escreve um nó trevo no qual consta, em algum ponto de cruzamento, um lapso. Essa idéia é interessante, pois indica que, para que se dê uma neurose, um lapso é necessário, há algo na estrutura que deve fracassar. Esse fracasso sempre diz respeito ao pai, ou melhor, ao significante do Nome-do-Pai. Como compreendemos isso? No caso da psicose, não há inscrição do pai na estrutura, no registro simbólico. Assim, não se trata de uma inscrição fracassada do significante paterno no simbólico. Há uma não-inscrição. Quando, na melhor das hipóteses, o pai como significante encontra lugar simbólico na estrutura, ele o faz de forma falha. Isso é importante de ser destacado: a falha do significante paterno não deve ser confundida com sua falta absoluta no simbólico, o que implica a forclusão psicótica. Desenvolveremos de forma mais aprofundada essa questão no nono capítulo de nosso trabalho, quando justificaremos, com base em teses freudianas, essa precisão que estamos fazendo a partir das considerações de Lacan sobre a função do *sinthome* na estrutura. Talvez devamos pensar no que Lacan havia dito no seu seminário anterior, o *R.S.I.*, quando falou sobre o pai de Daniel Paul Schreber. Disse que o pai de Schreber era um pai de magistério, e que tal é a pior versão possível de pai. Uma vez que a função do pai é sustentar o enigma portado pelo desejo da mãe, dando-lhe significação fálica – que é também uma significação enigmática –, a qual será transmitida ao filho, o pai que tudo sabe, que faz de sua palavra a lei absoluta, não cumpre sua função na estrutura, é um pai

que favorece à forclusão do significante. Sem enigma no saber, o resultado é a paranóia. Assim, se contamos com três lugares de cruzamento no nó trevo, a ausência de falha implicaria o respeito à alternância “por cima, por baixo”, quando do cruzamento de uma linha pela outra.

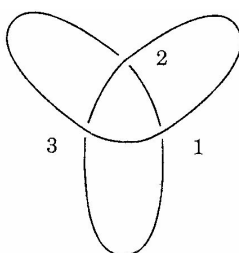


(LACAN, *O seminário, livro 23 - Le sinthome*, aula de 17/02/1976)

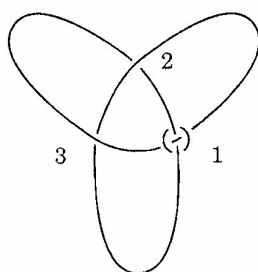
Quando acontecer de essas alternâncias não serem respeitadas, ao ser estendido o fio que deveria suportar o nó trevo, o que obtemos é um aro, que corresponde a um nó trivial. Lacan explora essas possibilidades em seu seminário e, como o comentário de Harari (2003) procura salientar, ainda que o lapso que pode acontecer em qualquer um dos cruzamentos leve a uma mesma consequência (do nó trevo ao nó trivial – aro), a possibilidade de reparação do nó trevo pelo acréscimo de um anel trará consequências diversas se considerarmos que esse lapso pode ser corrigido no próprio lugar de cruzamento onde o lapso se deu ou nos outros dois lugares de cruzamento.

Lacan desenvolve essas considerações especialmente nas aulas de 17 de fevereiro e de 16 de março de 1976, em que agradece a Soury e Thomé (jovens matemáticos com quem discutia seus exercícios com os nós) por lhe terem ajudado a encontrar as distinções implicadas pela colocação de um anel “reparador” em diferentes pontos do nó trevo.

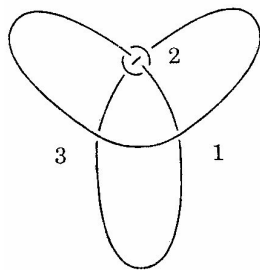
Vamos procurar agora deixar claras que distinções são essas. Chamemos o ponto em que ocorreu o lapso nas alternâncias “por baixo, por cima” de cruzamento 1, situado no desenho a seguir:



Propomos situar – e nisso acompanhamos considerações de Vegh (2005) – as duas possibilidades de reparação do nó: no próprio ponto em que se deu o lapso (correspondente ao cruzamento de número 1) ou em um dos dois pontos em que o lapso não aconteceu (podendo ser tanto o ponto de cruzamento 2 quanto o 3). Veremos a diferença resultante do lugar de reparação de tal lapso, quando é feita no próprio lugar onde ela aconteceu ou nos demais pontos de cruzamento, o 2 e o 3. Observemos:



nó corrigido no ponto do lapso



nó corrigido em cruzamento em que não houve lapso

Lacan comenta em sua aula:

O que há de notável é que, ao querer corrigir o lapso no ponto mesmo (1) onde este se produz – que quer dizer que se produza aí – há equívoco sobre a maneira de corrigi-lo – posto que em outros dois pontos – 2 e 3 – temos a consequência do lapso que se produziu em outra parte. O impactante é que, em outra parte, isso não tem as mesmas consequências. (LACAN, *O seminário, livro 23 – Le sinthome*, aula de 17/02/1976)

Logo a seguir dessa referência citada, Lacan afirmará que o *sinthome* é a reparação que corresponde ao acréscimo de um anel no lugar em que o lapso ocorreu, ou seja, no ponto 1. Tal observação é, para nosso propósito, de importância capital.

O que eu gostaria de assinalar é que o que chamo de *sinthome*, o que eu designo, o que eu sustento sobre o *sinthome*, que aqui está marcado com um anel, um anel de corda, é o que se produz no lugar mesmo onde, digamos, o traçado do nó produz um erro, um lapso. (*Ibidem*)

A primeira observação que queremos fazer é de que reparar o lapso em qualquer um dos três pontos de cruzamento do nó trivial fará com que permaneçam em sustentação os três registros: o real, o simbólico e o imaginário. Mas tal sustentação será obtida por intermédio de duas possibilidades diferentes. A referência apresentada esclarece que Lacan indica tratar-se do que propõe como sendo o *sinthome* o que sustentará nodulados R.S.I. quando a reparação do nó for feita no lugar próprio da ocorrência do lapso. Isso é o que

deve ser buscado durante uma análise: que outras formas de nodulação sejam desfeitas para que o sujeito atue seu nó no lugar próprio em que o lapso ocorreu. Até então, se neurótico, os registros vinham se sustentando, nodulando, por reparações feitas em dois outros pontos de cruzamento, os pontos em que o lapso não aconteceu. Que nome dar a essa forma de reparação do nó, referida ao lugar em que o lapso não ocorreu? Pois bem, sejamos explícitos: fantasia.

É exatamente isso o que Lacan demonstra ao desenvolver estas aulas em seu seminário sobre o *sinthome*.

No seminário, Lacan chama essas duas reparações possíveis, as realizadas nos pontos 2 ou 3, de reparações interservivas. Conforme nos informa Harari, a interservição consiste numa escrita topológica. Tal operação nos apresenta o seguinte:

[...] por deformação contínua, sem cortar, podem-se estirar as consistências resultantes das compensações em 2 e em 3, obtendo-se assim um oito e um aro. A este, na correspondente escrita, nós o graficaremos com traço descontínuo:



(HARARI, 2003, p. 198)

Este autor continua com seu esclarecimento sobre tal operação topológica:

Tal é o primeiro passo, meramente preparatório da operação interserviva. O segundo reside – novamente por deformação contínua – na verificação

desse princípio: o aro é passível de ser transformado no oito, e este no aro, mantendo os mesmos cruzamentos da apresentação prévia.



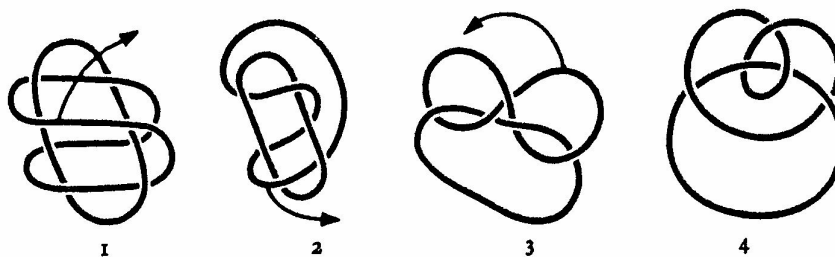
(*Ibidem*)

Toda essa operação é feita por Lacan na aula de 17 de fevereiro de 1976 de seu seminário. Inspirado no comentário lacaniano dessa aula, o psicanalista Erik Porge (1987) propôs que esta estrutura formada pelo oito e pelo aro fosse tomada como a escrita própria do nó da fantasia, nó que é conhecido como “nó de Whitehead”. Vegh (2005) e Harari (2003) concordam com essa posição. Observa Vegh que, tanto no caso da reparação feita no ponto 2 como na do ponto 3, ficam registrados os dois elementos com os quais escrevemos, na topologia lacaniana, os componentes da fantasia: a borda de uma banda de Möebius e a borda de um disco, que é o modo como Lacan, com a topologia, escreve, respectivamente, o sujeito e o objeto *a*. Lacan faz referência explícita a essa forma de escrever topologicamente esses dois elementos que compõem a fantasia, ao responder a Jacques-Alain Miller sobre algumas questões relativas à aula de 15 de maio de 1973, de seu seminário *Mais, ainda*. Vejamos sua abordagem:

Fiz vocês notarem [...] que a transformação da rodinha de barbante em duas orelhas pode se fazer de maneira estritamente simétrica. [...] A reciprocidade entre o sujeito e o objeto *a* é total. (LACAN, 1985, p.172)

Acrescenta ainda:

Mas qual vai ser seu entrelaçamento?



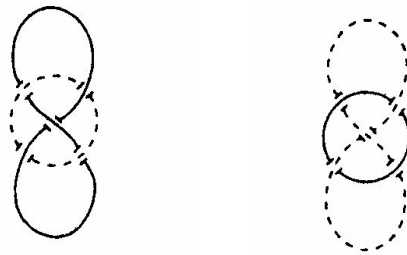
Será o de um anel simples e de um oito interior, aquele com que simbolizamos o sujeito – permitindo então reconhecer no anel simples, que aliás se troca com o oito, o signo do objeto *a* – ou seja, da causa pela qual o sujeito se identifica com seu desejo. (*Ibid.*, p.185/186)

Vemos como, já em sua observação de 22 de outubro de 1973, em relação a uma aula de seu seminário *Mais, ainda*, Lacan apresenta essa operação topológica que permite a troca de posição entre os dois elementos de que se vale para apresentar os termos componentes da fantasia – o oito interior, que simboliza o sujeito, e o anel simples (ou disco), que simboliza o objeto *a*. Harari (2003) comenta que a inclusão dessa operação interserviva para situar o que ocorre quando a reparação do nó trevo é feita nos lugares em que não aconteceu o lapso permite esclarecer que a própria fantasia é composta de elementos intervertíveis. Já havíamos referido, na primeira parte de nosso trabalho, como os dois termos da fantasia conformam o sujeito. A observação de Lacan nesse seu seminário 23 permite pensar que o final de análise não fica restrito a uma consideração sobre a travessia da fantasia, mas exige a inclusão dessa reparação heterogênea da estrutura, que é a produzida pelo *sinthome*.

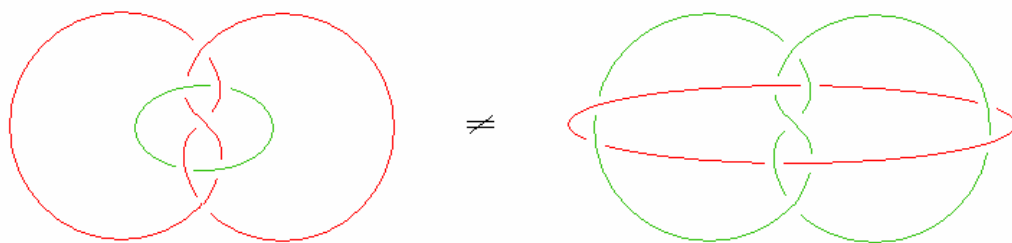
Propomos, com Lacan, uma visualização das diferenças entre as estruturas resultantes das reparações realizadas no ponto 1, por um lado, ou nos pontos 2 ou 3, por outro lado, o que fica esclarecido quando tentamos realizar uma operação de interservão

entre seus termos. As reparações realizadas nos pontos 2 ou 3 oferecem a borda de uma banda de Möebius e a borda de um disco, que são estruturas topologicamente iguais.

Vejam os:



Por outro lado, quando a reparação é feita no ponto 1, ou seja, no próprio ponto onde ocorreu o lapso, o que Lacan nos apresenta na aula de 17 de fevereiro de 1976, é que a inversão dos aros, pós-reparação, nos permite distinguir duas estruturas diferentes:



Vejam os que é somente a esta reparação que Lacan denomina *sinthome*. As observações de Lacan, nesta aula, são comentadas tanto por Vegh quanto por Harari. Ambos fazem uma precisão que, para muitos, pode parecer escandalosa, mas que segue rigorosamente a leitura do texto desse seminário lacaniano.

Simultaneamente, há relação sexual e não há relação sexual, na condição de que ali onde há relação é na medida em que há *sinthome*, isto é, onde, como eu disse, é pelo *sinthome* que é suportado o Outro sexo. Eu me permiti dizer que o *sinthome* é precisamente o sexo ao qual eu não pertenço, isto é, uma mulher. (LACAN, *o Seminário, livro 23 – Le sinthome*, aula de 17/02/1976)

Lacan surpreende assim os psicanalistas, uma vez que ele próprio havia formulado que “não há relação sexual”. Observemos que ele não desafia essa proposição, mas a situa em um novo contexto. Verificamos que Lacan a trabalha exaustivamente no seminário sobre a lógica da fantasia, do qual nos ocupamos na primeira parte de nosso trabalho, fazendo algumas observações em relação a esse aforismo, que permite diversas leituras. Procuramos destacar apenas as que permitem melhor verificar a função da fantasia.

Em *O seminário, livro 20 – Mais, ainda* (1985/1975), proferido nos anos de 1972/73, Lacan explora a lógica modal aristotélica e, tomando-a por base, define a relação sexual como impossível, que traduz como sendo aquilo que “não pára de não se escrever”. Está em sua aula de 20 de março de 1973. Na última aula do mesmo seminário, a de 26 de junho de 1973, Lacan propõe:

Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e do outro, eu direi louco, enigmático. Não é do defrontamento com esse impasse, com essa impossibilidade de onde se define um real, que é posto à prova o amor? (LACAN, 1985, p.197)

Desenvolvemos essa compreensão quando afirmamos que a fantasia visa a suprir a falta da relação sexual, e que seu projeto é o de fazer o Outro gozar, ainda que tal projeto se mostre impossível. O Outro, tomado como corpo, é o “monstro” ao qual o sujeito pretende servir. Daí o caráter incestuoso da fantasia. Trata-se, na fantasia, da apresentação de um objeto fixador de gozo. É comum que o sujeito esteja identificado ao objeto da

fantasia – em posição masoquista, pois à mercê de servir ao suposto gozo do Outro. Não esqueçamos que, se a fantasia é uma resposta que o sujeito se dá diante do enigma do desejo do Outro, o amo, o senhor da cena masoquista, o verdadeiro mestre de sua fantasia é ele mesmo. Ele busca ser o objeto *a* para o Outro, através do movimento pulsional que Lacan propôs como um “fazer-se”. Conforme esclarece J.-A. Miller (1998), o objeto *a* pode ser visto como algo no Outro transportado pela trajetória pulsional ao campo do sujeito, tal como abordamos quando tratamos da operação de separação. Desta posição de vítima, não é incomum que o sujeito reivindique mudar de lugar, passando a ocupar a posição do vitimizador, na cena de sua fantasia. Pode-se, por isso, sustentar também que o aforismo “não há relação sexual” implica dizer que, quando um homem se dirige a uma mulher, o que ele encontra é o objeto *a* de sua fantasia. Isso não muda nada em relação ao que a fantasia objetiva, conforme Lacan afirma no seminário sobre o *sinthome*, ao propor que a identificação oferecida pela fantasia é uma “identificação intersubjetiva” (Harari, 2003, p. 199), e a diferencia do que então propõe como final de análise: uma identificação ao *sinthome*, em que há uma transcendência do plano da identificação intersubjetiva. Conforme precisa Vegh (2005), quando há esta equivalência oferecida pelos termos da fantasia, não há relação sexual. Enquanto a amarração da falha estrutural é feita pela fantasia, não há relação sexual. Quando a fantasia é desatada, o nó é desfeito e há uma nova nodulação, desta feita no próprio lugar do lapso na estrutura, Lacan afirma que há relação sexual. Essa afirmação do ano de 1976 não estaria levando ao extremo a questão formulado em 1973, que se encontra na citação há pouco apresentada, e que indica que há um real que é posto à prova no amor? Exploraremos essa idéia no último capítulo de nosso trabalho. Por ora, queremos ressaltar que também Safouan (2007) assinala essa novidade que Lacan traz no seu seminário sobre o *sinthome*. Para esse autor, da radicalidade do “não

há relação sexual” sustentado nos anos anteriores, Lacan passa a dizer que pode haver relação sexual quando a mulher intervém como *sinthome*, na medida em que ela permite suportar o Outro sexo. Safouan (2007) também faz a precisão de que *sinthome* não é sintoma, e que uma mulher pode ser, para um homem, tanto seu sintoma quanto seu *sinthome*, o que não é a mesma coisa. Acreditamos que mesmo os psicanalistas lacanianos ainda não extraíram suficientemente as conseqüências dessas elaborações, que se encontram bem ao final do ensino de Lacan, em seus últimos seminários. Tais elaborações repercutem em sua teoria sobre o final de análise, que passa a considerar sua proposta sobre o *sinthome*.

Convém ressaltar que, em nossa leitura, a novidade lacaniana sobre o fim de análise diz respeito ao *sinthome* e não ao sintoma, que com ele não se confunde. Por exemplo, quando Lacan diz, no seminário *R.S.I.*, que a mulher pode ser o sintoma do homem está afirmando que, através dela, o homem mantém uma relação fixada com seu gozo. O homem encontraria, assim, na mulher, o objeto condensador de gozo que, estando localizado pela fantasia, participa da determinação do sintoma. No nosso entender, há uma distinção nítida entre estas duas proposições: a mulher é o sintoma, por um lado, e a mulher é o *sinthome*, por outro. A identificação ao objeto *a*, na fantasia, realiza uma forma de laço social na qual o outro é tomado como puro objeto. Pelo contrário, o laço social realizado pelo *sinthome* implica uma consideração pelo outro – um outro ser falante, um outro *parlêtre* – como alteridade que responde por uma necessidade do sujeito para amarrar a estrutura *R.S.I.*, sendo, portanto, necessário.

Harari (2003) não deixa de salientar uma precisão de Lacan: há relação se o *sinthome*, para todo homem, para qualquer homem, é uma mulher. É assim que, para o

homem, o *sinthome* está no mais próximo: sua mulher. Como *sinthome*, terá valor de letra, e não de objeto. Desenvolveremos essa questão no último capítulo de nosso trabalho.

As observações que nos foram oferecidas por esses três autores – Safouan, Vegh e Harari –, e que estamos tomando em consideração em nosso comentário, parecem seguir rigorosamente o proposto por Lacan na aula de 17 de fevereiro de 1976, do seminário *Le sinthome*. Em suas observações, conclui Vegh:

Na medida em que há *sinthome*, reparação no lugar do erro, não há equivalência, então há relação. Efetivamente, é na medida em que não há equivalência que se estrutura a relação. Então, nem tudo se reduz à conhecida proposição “não há relação sexual”. (VEGH, 2005, p. 141)

Lacan propõe assim que, onde na estrutura há uma carência relativa a um impossível comparecimento do pai, conferindo uma falha no nó, nesse lugar pode advir uma mulher, a qual terá valor de *sinthome*. Dizer que uma mulher pode ter valor de *sinthome* implica considerar que ela pode operar como o quarto elo necessário para a amarração da estrutura borromeana, reparando uma falha. Mas, para além disso, implica dizer que, como todo *sinthome*, tal reparação feita na estrutura deve ocorrer no lugar mesmo em que houve o lapso em função da falha do pai.

Esta questão é extremamente complexa e exige um aprofundamento das teses de Lacan dos últimos anos de seu ensino relativamente ao *sinthome* e ao final de análise. Várias são as possibilidades *sinthomáticas* que um analisando pode encontrar no final de seu percurso analítico. Todas elas implicam a invenção de algum artifício para interditar o gozo do Outro onde os significantes do Nome-do-Pai falharam em fazê-lo. No seminário sobre o *sinthome*, Lacan, raciocinando sobre Joyce, questiona se seu desejo de ser artista não seria exatamente uma forma de compensar o fato de que seu pai não fora para ele um pai, no sentido de lhe fazer uma transmissão de seu nome. Joyce teria se sentido chamado a

valorizar seu nome para compensar uma demissão decorrente da foracclusão do Nome-do-Pai. No caso de Joyce, em quem Lacan afirma ter havido uma foracclusão de fato do Nome-do-Pai, o *sinthome* teria impedido o advento de uma psicose. Mas não pretendemos avançar na função do *sinthome* quando há uma foracclusão do significante paterno e sim quando o *sinthome* vem reparar a falha do pai, o que ocorre para qualquer neurótico. Em geral, entendemos que o “suprir pela invenção”, que Lacan propõe como modalidade *sinthomática*, diga respeito a um fazer artístico. De fato, isso é possível. Lacan propôs em sua aula de 18 de janeiro de 1977 que “a arte é um saber-fazer”. Diversos têm sido os psicanalistas que procuram, a partir do diálogo com a arte, tecer considerações sobre o saber-fazer que caracteriza um final de análise e a produção artística. Mas será que devemos considerar que todo o final de análise leva necessariamente a um fazer artístico? Não acreditamos que seja assim. Pensamos que nem todo sujeito que conclui sua análise realizará uma invenção de tipo artístico. Quando Lacan fala de invenção, propõe que a mesma implica um saber-fazer (*savoir faire*) com o que resta não metaforizado na estrutura, com o que resiste a passar ao simbólico, permanecendo no registro do real. Se introduzimos anteriormente uma certa abordagem sobre o amor é por pensarmos que, também no que diz respeito ao amor, há algo a ser inventado no final de uma psicanálise. Saber-fazer com o amor pode também vir a ser uma possibilidade *sinthomática*, uma forma inventada pelo sujeito para fazer uma reparação em sua estrutura. Para defender tal posição, procuraremos desenvolver algumas reflexões que nos auxiliarão na construção de nossos argumentos. Já trouxemos, com Harari, a idéia de que o *sinthome* está localizado próximo. Para abordar a questão do próximo, incursionaremos no estudo do que é desenvolvido por Vegh (2005) no livro que tem como título: *O próximo – enlaces e desenlaces do gozo*. Em sua obra, Vegh propõe que o outro, quando é invocado à condição

de próximo, pode fazer a função de *sinthome*. O autor faz-nos observar que sua proposta vai além do formulado por Lacan. Não pretendemos acompanhá-lo em todas as suas elucubrações, mas aproveitar o que este resalta do texto lacaniano a fim de avançarmos no que é nosso propósito: a exploração do próximo – pela via da mulher – como *sinthome*.

Os caminhos trilhados por Vegh em sua obra, que nos permitem fazer elaborações sobre a questão do *sinthome* em Lacan, têm sido de extremo valor para nossa reflexão e serão objeto de nossa análise nesta tese. Seus comentários permitiram-nos uma aproximação, pela via da teoria, de uma questão que, por efeitos da clínica, vem sendo colocada como exigível em nossas reflexões, e que se refere exatamente à questão do amor enquanto possibilidade *sinthomática*. Não se trata, portanto, de pensarmos o amor em sua dimensão narcísica, mas ao que Lacan propôs chamar de “amor fora dos limites da lei”, desde seu seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Vegh destaca em seu livro que há uma forma de amor que funda no real sua vigência. Procuraremos aprofundar seu comentário, pelo que de valioso ele apresenta em relação à nossa proposta de investigação.

A questão do amor e a sua relação com o próximo serão objeto de nossos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 9

O PRÓXIMO E O *SINTHOME*

Começaremos este capítulo pelo comentário da máxima cristã *Amarás o próximo como a ti mesmo*, que tanto atormentou a Freud. No quinto capítulo de seu texto *O Mal-estar na civilização [cultura]* (1929-30), Freud argumenta que o cumprimento de tal mandamento está a serviço das exigências da sociedade civilizada e que o atingimento desse objetivo impõe restrições inevitáveis à vida sexual. Freud salienta que não é difícil amar um semelhante ou alguém que represente um ideal, mas que não há razões para que se ame um estranho.

A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á, também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal. (FREUD, 1980/[1929-30], p.130-31)

Fica evidente que Freud compreende, logo de cara, a possibilidade de que a máxima cristã seja cumprida quando se trata da relação de amor especular, referida ao amor ao semelhante. Por outro lado, a considera absurda quando aplicada a um estranho:

[...] Mas, se essa pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação

que já possa ter adquirido para a minha vida emocional, me será muito difícil amá-la. (*ibidem*)

Freud vai ainda mais longe ao questionar o sentido desse preceito, que afirma ser enunciado com tanta solenidade e não poder ter seu cumprimento recomendado como razoável:

Através de um exame mais detalhado, descobro ainda outras dificuldades. Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho de confessar que ele possui mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, meu ódio. (*Ibidem*)

As teses freudianas foram analisadas detidamente por Lacan em *O Seminário, livro 7 – A ética da psicanálise* (1991/[1959-60]). Em seu seminário, Lacan chega a sugerir que Freud escreveu o *Mal-estar* para nos dizer o seguinte: que o gozo é um mal porque comporta o mal do próximo. Encontramos no texto freudiano as seguintes afirmações:

O elemento de verdade que as pessoas estão tão dispostas a repudiar é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. (*Ibid.*, p.133)

O homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (*Ibidem*)

Na análise feita por Lacan, o que ele procura destacar é que, se Freud fica horrorizado diante do preceito cristão de “amar ao próximo como a si mesmo”, é pelo fato de o próximo, como estranho, ser, antes de mais nada, mal. Ao surgir a presença dessa maldade que habita o próximo, fica evidenciado que ela habita também o sujeito. É a face opaca do nosso espelho que nos seria então revelada. Lacan nos propõe que o horror assinalado por Freud é o horror relativo a algo que nos habita, que se encontra em nosso

âmago: o gozo. No seminário sobre a ética, Lacan afirma que, quando Freud se detém e recua diante dessa máxima – *Amarás o teu próximo como a ti mesmo* –, o faz com horror justificado, pois Freud entende que tal mandamento é desumano.

A resistência ao mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo” e a resistência que se exerce para entravar seu acesso ao gozo são uma única e mesma coisa. [...] Recuo de amar meu próximo como a mim mesmo na medida em que nesse horizonte há algo que participa de não sei qual crueldade intolerável. Nessa direção, amar meu próximo pode ser a via mais cruel. (LACAN, 1991, p. 237)

O principal a abordar, em relação a essa máxima, é como ela pode sobreviver há tantos anos, sendo que, numa primeira observação, podemos verificar o quanto o outro nos critica, perturba, muitas vezes quer nosso mal. Este mandamento e a formulação freudiana sobre ele também foram objeto de análise de Philippe Julien (1996), em seu livro *O estranho gozo do próximo – ética e psicanálise*. Inicialmente, Julien acompanha o raciocínio freudiano, que questiona como seria possível amar ao próximo quando, por seu gozo malévolos, ele não é o semelhante, pois contém uma alteridade que escapa ao sujeito, que o escandaliza justamente por sua estranha proximidade com ele. É um acompanhamento do raciocínio de Lacan, para quem o próximo, neste caso, aparece como um exterior íntimo. Para caracterizar essa situação, Lacan propôs adotar o termo “extimidade”. Julien também apresenta seu comentário sobre a consideração lacaniana de que amar ao próximo seria fazer-se próximo desse cerne, lugar de nosso próprio gozo. Dessa forma, resistir ao mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo equivaleria a recuar diante do próprio gozo, na medida em que ele implica uma parte maldita, maléfica.

O gozo do Outro (genitivo subjetivo), ao me concernir, pode implicar, como consequência, o que é totalmente diferente de meu bem, isto é, meu mal. E, inversamente, meu gozo do Outro (genitivo objetivo) em

seu corpo pode comportar o mal do meu próximo. (JULIEN, 1996, p. 43)

Desta forma, se consideramos o gozo como um mal, como não compreender o recuo de Freud no *Mal-estar*? Tal é a questão que nos é feita por Julien. Mas este autor acrescenta: “No entanto, é aí que somos questionados e convocados a responder” (1996, p.53). No lugar em que o outro não é o semelhante, ou seja, no lugar em que não há relação especular, onde a imagem é oca, há uma impossibilidade de saber do gozo do Outro. Julien acresce que neste lugar há um “não-saber por realizar”. E, acompanhando considerações de Lacan feitas em seu seminário sobre as psicoses, sugere que é possível uma leitura distinta diante desse enigma. Vejamos sua proposta:

Há um não por realizar: um não-saber! Assim, na escuta do verbo “seguir”, caberá lermos: “Tu és aquele que me *seguirá* por toda parte” ou seja, és aquele de quem sei qual é o gozo em me perseguir com sua presença persecutória? Ou leremos, ao contrário, “Tu és aquele que me *seguirás* por toda parte”, ou seja, és aquele a quem dou crédito no não-saber do que será nossa aliança? (JULIEN, 1996, p. 53)

Mesmo considerando que, desde a abordagem freudiana, o próximo não é o semelhante, é necessário que tomemos o lugar do estranho como sendo o lugar de um gozo que aniquilaria o sujeito? Na afirmação de Julien lemos a presença de duas possibilidades: enquanto o gozo do Outro é suposto e o sujeito corre o risco de ocupar o lugar de objeto que o satisfaz, o próximo é intolerável. Mas se a crença no Outro é perdida, como efeito de uma psicanálise, o próximo não poderá ser invocado sem que tal horror seja experimentado? Na perspectiva de um tratamento psicanalítico, a perda da crença no Outro não permitiria invocar o outro para torná-lo próximo, a partir de uma necessidade do sujeito de canalizar seu gozo? São estas questões que estão no foco de nossa abordagem neste capítulo.

Faremos um percurso, a partir da análise desta máxima cristã – *amarás o próximo como a ti mesmo* –, com o intuito de pensarmos que a presença do outro pode ser necessária à estrutura do sujeito, e isso com o objetivo de justificarmos nossa compreensão relativa à necessidade do *sinthome* como quarto anel a ser inserido no lugar em que ocorreu o lapso na estrutura R.S.I.

Partimos da idéia já exposta de que o “próximo” não se iguala ao “eu”. É necessário pensarmos que o sujeito, para Lacan, inscreve-se numa topologia em que não há dentro nem fora. Assim, é possível concordar com o postulado de Vegh (2005) que considera que um outro pode fazer parte da estrutura do sujeito. Defendemos esta posição. Para tal, é necessário que o outro venha a ser invocado à condição de próximo. Em referência à máxima bíblica que vimos comentando, o próximo seria assim a oportunidade para alcançar esse “ti mesmo”, ou seja, parte necessária da estrutura do sujeito que se encontra num exterior íntimo. Se dissemos que tal tese encontra base nas proposições de Lacan é devido ao entendimento que temos sobre o *sinthome*. Lacan diz que o *sinthome* faz parte da estrutura do sujeito. Afirma também que uma mulher pode ser o *sinthome* de um homem. Assim, essa mulher faria parte de sua estrutura. Um outro, de carne e osso, invocado à condição de próximo, vem tomar parte da estrutura do sujeito.

Propomo-nos a analisar a seguinte questão, que tem feito parte de nossa interlocução com outros psicanalistas: como alguém analisado estabelece suas relações com os demais? Podemos situar tal questão em diferentes níveis: desde as relações sociais mais cotidianas e superficiais até a relação mais íntima, em que o amor está em jogo. Não é raro que ouçamos críticas sobre a psicanálise, considerando que o analisar-se leva a uma posição de certo isolamento, uma vez que o sujeito analisado deixaria de compartilhar das ilusões comuns às massas, encontrando, por isso, menos possibilidade de interlocução.

Neste sentido, a psicanálise seria solidária de um ideal do mundo contemporâneo: o do homem solitário. Se seguirmos esta linha de raciocínio, o amor deveria ser sempre considerado falso, um engano irremediável. Seria o outro, de fato, como nos propõe Sartre, nosso inferno?

Para introduzir algumas de suas reflexões sobre a questão da alteridade, o psicanalista Isidoro Vegh (*op. cit.*) convida-nos a ler o livro de Tzvetan Todorov²⁰ – *Vida em comum* (1996/[1995]). Aceitamos sua sugestão e vamos percorrer parcialmente o texto de Todorov. Já no prefácio de seu livro, o autor nos indica que pretende abordar não o lugar do homem na sociedade, mas o lugar da sociedade no humano. Seu objeto de análise é o lugar dado ao outro nas diferentes concepções sobre o humano, dentre as quais refere-se também à psicanálise. Todorov busca alinhar, por um lado, diversos autores, filósofos, escritores, pensadores da cultura que põem ênfase na solidão como ideal do humano. Chama a essa visão de “associal” e propõe que sua proposição fundamental afirma que o intercâmbio do homem com outros homens é um fardo do qual é necessário se livrar. Dentre os autores comentados por Todorov estão Montaigne e De la Bruyère, que, no seu entender, acolhem a sociabilidade como necessária, mas que mantêm como ideal a solidão. Montaigne (2000/[1580]), em seus *Ensaio*s, faz a apologia da solidão, opção que fez para sua própria vida, ao decidir recolher-se, aos 37 anos, na biblioteca que havia na torre do castelo de propriedade de sua família. Ali produziu seus escritos, nos quais aconselhava que procurássemos nosso contentamento em nós mesmos, desfazendo todos os laços que nos ligam aos outros. De la Bruyère lamentava constatar que o homem não se bastava a si mesmo, sendo tal a origem da infelicidade humana. Conforme observa Todorov, também

²⁰ Tzvetan Todorov (1939): Linguísta e filósofo búlgaro, nascido em Sofia, radicado em Paris desde 1963. Manteve estudos com Roland Barthes, tendo participado com Lacan do Simpósio de 1966, em Baltimore. Diretor do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) em Paris, produziu vasta obra em lingüística, teoria literária e antropologia, trabalhando fundamentalmente o conceito de alteridade.

Pascal manifestava seu pesar de que não saibamos ser auto-suficientes. Da Renascença, traz o pensamento de Maquiavel e de Hobbes que, na política e na psicologia, tornaram-se emblemáticos defensores do pensamento de que o homem é um ser egoísta e interesseiro, para quem os demais não passam de obstáculos ou mesmo de rivais. Para ambos, o homem é essencialmente solitário. La Rochefoucauld é também um autor que Todorov alinha na concepção que assinala a natureza egoísta do homem, dominado por apetites insaciáveis cuja sociedade procura restringir. Em suas *Máximas e Reflexões* (1965/[1662]) afirma que para aquele que não encontra a felicidade em si mesmo, é inútil procurá-la em outro lugar. Kant é outro pensador alinhado nesta corrente. Todorov traz a concepção kantiana de que o primeiro grito do recém-nascido tem como razão o fato de considerar como coerção sua incapacidade de usar seus membros. Proclamaria, dessa forma, sua pretensão à liberdade. Ou seja, o recém-nascido nasce protestando contra sua dependência em relação aos outros. Para Todorov, também Nietzsche, com sua concepção da “vontade de poder”, partilha com os demais autores tal idéia sobre o humano, pois seu ideal de super-homem é o de um ser que aspira à solidão. De fato, em Nietzsche (2002/[1885]), no clássico *Assim falou Zaratustra*, um dos discursos, que integra a primeira parte, é dedicado a comentar o amor ao próximo. Nele, o filósofo assevera, com Zaratustra: “Acaso vos aconselho o amor ao próximo? Antes vos aconselho a fuga do próximo.” (*ibid.*, p. 59).

Voltemos às considerações de Todorov, desta feita para trazer seu comentário de que a psicanálise, em diferentes leituras, algumas em pretense acompanhamento a certas proposições freudianas, também proclama que o homem é essencialmente solitário. De fato, certas concepções que propõem o privilégio da pulsão – entendida como instinto – dão conta de um ser habitado por forças inatas, que não dependem de qualquer relação com o outro. Esta concepção permitiria posicionar as teorias psicanalíticas como enaltecidas

do privilégio desse homem solitário, cujo contato com o outro só lhe serve de freio à realização de sua satisfação pulsional, uma vez que o outro teria sempre um caráter coercitivo e inibidor. O que há pouco referimos em relação ao texto freudiano de 1930 não deixa de mostrar pontos de proximidade com as considerações feitas por Todorov sobre o caráter de coerção e de restrição imposto pela vida em sociedade. O ensaísta não é um especialista em psicanálise e poderíamos criticá-lo por ser simplista em sua concepção sobre as teses psicanalíticas, mas não nos esqueçamos que, partindo da obra freudiana, uma forte corrente da psicanálise não deixa de, até hoje, preconizar como objetivo do tratamento o fortalecimento do ego do paciente, a busca de sua autonomia, com a proposta de instalação de um “ego autônomo”. Entendemos que mesmo os grupos lacanianos não estão livres de certas posições preconcebidas sobre a alteridade. É conhecida a insistência feita por Lacan, nos primeiros anos de seu ensino, de retirar a psicanálise, tanto enquanto teoria como enquanto procedimento da técnica psicanalítica, do privilégio da relação dual analisante-analista, que estava em voga com o pós-freudismo. Isso fez com que a consideração com o outro passasse a ser fruto de inúmeros preconceitos no meio psicanalítico de orientação lacaniana. O outro tomado como reflexo especular, como imaginário dual, precisou ser atacado por Lacan para que o terceiro termo, o simbólico, pudesse reencontrar, na cena analítica, seu lugar de privilégio, já concedido por Freud e perdido pelas teorizações psicanalíticas pós-freudianas. Mas resgatar o lugar do outro, através de uma rigorosa diferenciação entre duas formas distintas de comparecimento – como semelhante e como próximo – também nos indica um caminho de rigor freudiano. Referimos anteriormente que, para Freud, o próximo não é o semelhante. Já no *Projeto para uma psicologia científica* (1980/[1895]) Freud fala-nos do *Nebenmensch* (*neben*: próximo; *Mensch*: homem), ao descrever o primeiro encontro da criança com o próximo,

por exemplo, a mãe. Conforme observa Chatelard (2005), *Nebenmensch* pode ser traduzido como “humano ao lado”. Como já desenvolvemos em páginas recentes, a própria relação ao próximo pode ser pensada em duas vertentes. O próximo como fundamentalmente mau é abordado por Freud no *Mal-estar*. Lacan, no seminário da Ética, ao citar uma passagem desse texto freudiano, diz que o mesmo poderia ser confundido com um texto de Sade, com sua noção de “Ser-supremo-em-maldade”. Abordaremos a segunda vertente mais adiante, ainda neste capítulo.

A análise de Todorov também nos aponta autores próximos da psicanálise, e mesmo dos círculos lacanianos, tais como Bataille e Blanchot, ambos citados por Lacan justamente nas aulas do seminário da Ética. Todorov propõe que os mesmos tomam parte das fileiras dos que promovem o ideal do homem solitário. Bataille (1987/1957), em alguns capítulos de seu livro *O erotismo*, dedicados a Sade, em boa parte partindo de comentários feitos por Blanchot (1949), diz concordar com a proposição sadiana de que o verdadeiro homem sabe que está só e aceita isso. É bem verdade que Bataille não deixa de apontar o paradoxo sadiano em relação ao ideal da solidão, dizendo que a linguagem de Sade não se dirige a qualquer um, mas a “espíritos raros, suscetíveis de alcançar, no seio do gênero humano, uma solidão inumana.” (1987, p. 178). Blanchot comenta que a moral de Sade “é baseada no fato original da solidão absoluta.” (1949, p. 220). Sobre o comentário de Blanchot, Bataille traz-nos a seguinte observação:

A análise de Maurice Blanchot corresponde fielmente ao pensamento fundamental de Sade. Este pensamento é artificial, sem dúvida. Ele negligencia a estrutura de fato de cada homem real, que não seria concebível se nós os isolássemos das relações dos outros com ele e dele mesmo com os outros. [...] Mas o pensamento de Sade não é tão louco assim. Ele é a negação de uma realidade que o cria, mas existem em nós mesmos momentos de excesso: esses momentos põem em jogo o fundamento sobre o qual nossa vida repousa. (BATAILLE, 1987/1957, p.159)

Bataille complementa, dizendo que o excesso é justamente a negação do outro e que é nele que encontramos a força para questionar o que nos funda. Na nossa leitura, o exercício que faz Bataille é o de pôr em questão, a partir da leitura de Blanchot sobre Sade, a natureza do homem, o misto de razão e de excesso que nos habita. Não é à toa que Bataille comenta:

Sade foi levado a dar ao excesso de sua imaginação um valor que se estabeleceu aos seus olhos, poderosamente, negando a realidade dos outros. [...] O excesso mesmo com que ele afirmou sua verdade não é, por sua natureza, fácil de admitir. [...] Os sonhos de Sade, ninguém pode tê-los como admissíveis, mas todo ser de razão deve reconhecer que eles atenderam de alguma maneira a uma exigência da humanidade. (*Ibid.*, p.160-171)

Todorov afirma mostrar-se agradecido a Sade e aos que chama de “seus discípulos modernos”, referindo-se a Blanchot e Bataille, por terem reconhecido a violência do homem, ao invés de cerrar os olhos diante dela, ainda que questione que a originalidade de Sade tenha sido assim tão radical, uma vez que a consideração sobre o mal no cerne do humano faz parte de reflexões de tantos outros pensadores. Tal como nós, Todorov não deixa de ressaltar, entretanto, que encontra em Bataille um pensamento dualista, uma vez que este mesmo autor afirma que o homem é duplo e que a vida humana é constituída de duas partes heterogêneas que não se unem jamais: uma ajuizada, usada para fins práticos na vida; outra, soberana, a qual ele abordou em sua obra *A parte maldita* (1975/1949). Mesmo trazendo esses contrapontos, Todorov não deixa de considerar que o homem essencial de Bataille é o homem solitário, que se reúne aos outros apenas por fraqueza, o que situaria sua antropologia dentro da perspectiva associal.

Para terminar essa lista, traremos um comentário sobre Hegel, a quem já citamos na primeira parte de nosso trabalho, e que foi um pensador do qual Lacan valeu-se em diferentes momentos de seu ensino. A leitura de Hegel feita por Todorov é a mesma

empreendida por Lacan, a baseada em Kojève (2002), a partir de sua obra *Introdução à leitura de Hegel*. A problemática abordada por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*, centrada na dialética do senhor e do escravo, traz a consideração de que o homem busca, devido à sua carência, obter o reconhecimento (*Anerkennung*) do outro. Esta busca o leva à morte, e isso devido ao fato de que é, inicialmente, uma luta entre iguais que é travada. Aquele que estiver disposto a morrer nessa luta pelo prestígio, advindo do reconhecimento do outro, será o senhor, enquanto aquele que preferir salvar sua vida, pondo fim ao combate, será o escravo. Com isso, em termos evidentemente bastante simplificados, podemos dizer que Hegel define a humanidade como uma luta, na qual cada um busca fazer-se reconhecer e impor-se ao outro. Nos termos de Kojève (2002), “é uma luta de vida e de morte. Uma luta, pois cada um irá querer subjugar o outro, todos os outros, por meio de uma ação negativa, destruidora.”

Antes mesmo de introduzir em seu livro essas análises, Todorov apresenta sua posição, dizendo-nos que reconhece que precisa do outro. Assim postula:

Jamais teria escrito sobre a vida em comum se ela não me apaixonasse e não me parecesse essencial; tentei compreender o porquê. (TODOROV, 1996, p.12).

É justamente a partir do comentário sobre as teses de Hegel que o pensador búlgaro passa a fazer considerações bastante próximas de outras teses freudianas, pois conduz seu argumento a partir da constatação de que o ser humano não chega ao mundo numa situação de luta, como propõe Hegel. Não se trata de refutar a hipótese de que um mal nos habita, mas de não reduzir o humano.

Freud nos diz que o *infans* chega ao mundo em estado de desamparo (*Hilflosigkeit*), ressaltando a evidência de que o bebê humano não pode subsistir sem o outro, aquele que lhe dará cuidados e o introduzirá no universo da linguagem, seu abrigo maior. A partir

dessa consideração, passamos a expor a outra lista que nos é trazida por Todorov, que alinha pensadores que entendem como necessária à condição humana a participação na vida coletiva.

O primeiro destaque feito por Todorov é Aristóteles, que expressa, em *A Política*, sua conhecida idéia:

O homem que é incapaz de ser membro de uma comunidade ou que não sente qualquer necessidade disso porque se basta a si mesmo não faz parte da sociedade e, por consequência, é um animal ou um deus. (ARISTÓTELES, *A política*, livro 1, § 10)

Em suas considerações, proclama que só os animais ou os deuses são auto-suficientes, enquanto o homem, por ser irremediavelmente incompleto, tem necessidade dos outros. Aristóteles estabelece, dessa forma, que o homem é, por natureza, um animal sociável.

O segundo pensador a que se refere Todorov é Rousseau. A referência pode ser surpreendente, uma vez que Rousseau é muito mais conhecido por sua tese do homem natural, que nasce bom e que é pervertido pela sociedade. Todorov não deixa de assinalá-lo, mas nos adverte que, em seus *Diálogos*, Rousseau (s/d, [1789]) formula uma concepção do homem como um ser que tem necessidade dos outros, embora, como faz questão de observar, Rousseau tenha sido um homem que gostava da solidão, mas não sem a considerar triste e em desacordo com a natureza humana. Lendo seus *Diálogos*, fica evidente seu gosto pela solidão, mas não menos seu lamento por sua dificuldade em estar com os outros. Para Rousseau, o ser humano difere dos animais por possuir, além de sua sensibilidade física, uma sensibilidade social, a qual considera ser uma faculdade de ligar suas afeições a seres que lhe são estranhos, o que lhe oferece uma ampliação de seu sentimento de ser. Tais teses levam em consideração uma necessária presença do outro

para a constituição do humano, não só por sua precariedade física, mas também por sua necessidade de ser incluído no mundo propriamente humano, que é o mundo da linguagem, o mundo das trocas simbólicas.

A introdução do bebê humano no universo da linguagem é um fato determinante para sua sobrevivência e traz diferentes conseqüências para a sua subjetivação. Voltemos a uma consideração já feita em nosso percurso, relativa à necessidade de que, para que a linguagem venha a ser incorporada, ocorra um movimento de expulsão, que diz respeito ao gozo da Coisa. A tese de que o psiquismo começa a ser estruturado a partir de um movimento de expulsão é rigorosamente freudiana. É a ela que nos dedicaremos a seguir.

É em seu texto de 1925 – *Die Verneinung* –, traduzido na edição brasileira como *A Negativa* (1980/[1925]), que Freud propõe que a primeira operação necessária para a emergência do psiquismo é a de uma expulsão: trata-se da realização de uma *Ausstossung* – de uma expulsão – fundadora. Vejamos o que nos diz Freud:

A afirmação – como um substituto da União – pertence a Eros; a negativa – o sucessor da expulsão – pertence ao instinto de destruição. (FREUD, 1980 [1925], v. XIX, p. 300)

Podemos verificar como ele propõe que a afirmação (*Bejahung*) vem simplesmente substituir o que seria melhor traduzido por unificação (*Vereinigung*) – o termo alemão que ele usa é *Ersatz*, que diz tratar-se de uma equivalência entre os níveis da afirmação e da unificação. Por outro lado, a negativa seria sucedânea da expulsão, ou seja, a expulsão (*Ausstossung*) lhe serve de fundamento, mantém com ela uma relação de anterioridade.

Esse texto freudiano foi trabalhado de forma detalhada, a pedido de Lacan, pelo filósofo Jean Hyppolite. Vejamos a observação que o filósofo faz sobre o texto freudiano:

O que torna tão densas essas quatro ou cinco páginas é que elas questionam tudo, e que se vai de observações concretas, aparentemente

tão insignificantes e tão profundas em sua generalidade, para alguma coisa que traz toda uma filosofia, quer dizer, toda uma estrutura do pensamento. [...] (HYPPOLITE *in* LACAN, 1998/[1966], p. 898)

O que, no nosso entendimento, Hyppolite procura destacar, e não sem fazer referência à estrutura absolutamente enigmática e extraordinária do texto, é que Freud propõe um tempo mítico para o surgimento do sujeito, anterior a qualquer juízo, e justamente caracterizado por uma operação de expulsão.

Há, no começo, parece nos dizer Freud – mas “no começo” não quer dizer outra coisa, no mito, senão “era uma vez”... Nessa história, era uma vez um eu (entenda-se, aqui, um sujeito) para quem ainda não havia nada de estranho. A distinção entre o estranho e ele mesmo é uma operação, uma expulsão. (*Ibid.*, p. 899)

O comentário de Hyppolite é introduzido e respondido por Lacan, na sessão de 10 de fevereiro de 1954, que consta em *O Seminário, livro I – Os escritos técnicos de Freud* (1985). O texto lacaniano integral encontra-se nos *Escritos* (1998/[1966]). Tomemos algumas observações de Lacan sobre o texto freudiano:

A condição para que alguma coisa exista para o sujeito, é que haja *Bejahung* – afirmação. [...] Mas, com o que não foi deixado ser nessa *Bejahung*, o que advém então? [...] O que acontece, vocês podem ver: o que não veio à luz do simbólico aparece no real. Porque é assim que devemos compreender *Einbeziehung ins Ich*, a introdução no sujeito, e a *Ausstossung aus dem Ich*, a expulsão para fora do sujeito. (LACAN, 1998m, p. 390)

A partir desse comentário de Lacan, queremos dar destaque a duas questões. Em primeiro lugar, ao fato de que a *Bejahung*, sendo uma afirmação do simbólico que o sujeito recebe do Outro, não é uma operação inaugural. Só o que faz existir um primeiro par de opostos é o fato da expulsão, da *Ausstossung*. Antes da expulsão, não há distinção. Isso fica claro no texto freudiano. Em seu artigo, Freud diz que a afirmação primordial não é

outra coisa que afirmar, ao passo que negar é mais do que querer destruir, como já apontamos. Hyppolite destaca essa questão:

O processo que leva a isso, que se traduziu por rechaço, sem que Freud se sirva aqui do termo *Verwerfung*, é ainda mais fortemente acentuado, uma vez que ele emprega *Ausstossung*, que significa expulsão. (HYPPOLITE in LACAN, 1998/[1966], p. 898)

A observação de Hyppolite auxilia-nos a expressar nossa segunda questão relativa ao comentário lacaniano, o qual propõe que o que não tem lugar no simbólico aparece no real. Trata-se de considerar que há duas formas distintas de movimento em direção ao real: a *Ausstossung* e a *Verwerfung*. Lacan, ao comentar o texto freudiano, não destaca suficientemente suas diferenças. Pensamos que esse destaque passa a ser referido no decorrer de seu ensino, por diferentes caminhos. A nosso ver, distinguir a *Ausstossung* da *Verwerfung* é uma questão fundamental. Há algumas traduções que propõem considerar ambas como formas de foraclusão. Não discordamos, desde que tal mecanismo seja precisado. Diversos autores propõem distingui-las de forma adjetiva, nomeando-as “foraclusão estrutural” e “foraclusão psicótica”, por exemplo. Como Lacan propôs chamar de foraclusão o mecanismo pelo qual o significante Nome-do-Pai, ao não ser simbolizado, ficando assim fora do campo do Outro simbólico, impede o processamento da metáfora paterna, é feita uma ligação imediata entre o mecanismo da foraclusão e a psicose. Com esse entendimento, sempre que se fala em alguma manifestação do real tendemos a de pensar em psicose e em fenômenos que a caracterizam, tal como a alucinação. No entanto, são muito mais amplas as possibilidades de aparecimento do real, o que os fenômenos descritos por Freud em seu artigo *O estranho* (1980/[1919]), que já abordamos na primeira parte de nosso trabalho, permitem-nos observar.

A distinção mencionada entre *Ausstossung* e *Verwerfung* é trabalhada exaustivamente por Didier-Weill (1988) em seu livro *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Este autor chama a atenção para a diversidade de termos de que Freud faz uso para abordar processos que, no seu entender, tendo pontos em comum, não se confundem:

O fato de que estejamos habituados a pensar na psicose quando ouvimos falar em significante caído no real não quer dizer que não sejamos capazes de explorar uma outra categoria de significantes caídos no real, por uma queda da qual parece mais difícil dar conta do que a queda psicótica. [...] É isso, em todo caso, que comprova a profusão de termos, além de *Verwerfung*, que Freud emprega para nomear o processo pelo qual o significante é rejeitado no real. Ele oscila, em *Die Verneinung*, entre três termos: *Ausstossung* – traduzido por Lacan como expulsão; *Ausschliessen* – traduzido por B.This e P.Thève como exclusão; e *Werfen*. (DIDIER-WEILL, 1988, p.18/19)

Didier-Weill diz preferir, em relação aos três termos apresentados, o *Werfen*, que, a seu ver, destaca uma nuance importante em relação ao *Verwerfung*, que diz respeito ao fato de a *Verwerfung* introduzir uma rejeição sem possibilidade de retorno, enquanto o *Werfen* implicaria uma supressão de tal impossibilidade. Vejamos em seus termos:

Encontra-se, aliás, em *Die Verneinung*, um traço dessa reversibilidade do real *Werfen*, na medida em que esse real, que corresponderia a um fora onde residiria “todo” o mau, vai se revelar transmutável num novo fora, não tão mau assim, posto que o sujeito vai fazer dele o lugar de sua busca. (*Ibid.*, p. 19)

Essa observação de Didier-Weill vem bem ao encontro de nossa elaboração. Há um significante no real, cujo comparecimento produz angústia, mas que é justamente o lugar de busca do sujeito, pois tal real está intimamente ligado a ele. O que o autor destaca é que essa é uma proposição de Freud, que se encontra em seu texto. É justamente com base nessa tese freudiana que Vegh propõe a seguinte consideração

[...] algo do sujeito passa a se constituir em uma exterioridade absoluta, primária, sem a qual não há *Bejahung*, não há um primeiro traço que possa inscrever-se. Assim, se não se constitui um não-sujeito parte da estrutura, não há possibilidade de uma primeira inscrição do sujeito. (VEGH, 2005, p. 28)

O que o autor procura ressaltar é que esse não-sujeito, efeito da expulsão, da *Ausstossung*, faz parte da estrutura. Salientamos: a estrutura implica o dentro e o fora, o sujeito se busca na alteridade. A expulsão precede, assim, o primeiro traço que se inscreve, o que implica considerar, seguindo seu raciocínio, que o reconhecimento da vigência do outro é condição e parte da estrutura do sujeito. Esse entendimento abre caminho para pensarmos a questão do *sinthome* como próximo, à qual retornaremos.

Essa leitura feita por Vegh e que é, no nosso entender, coerente com a tese freudiana, guarda proximidade com considerações filosóficas relativas à função da alteridade. Já trouxemos reflexões de alguns pensadores, mas queremos destacar, a seguir, o trabalho do filósofo Emmanuel Lévinas. Tanto Harari (2003) como Vegh (2005), e ainda Todorov (1996), fazem referência a esse filósofo, que produziu inúmeras reflexões sobre a alteridade na segunda metade do século XX.

Entre nós: ensaios sobre a alteridade (2004/1991) é um livro que reúne vinte escritos do filósofo lituano, que viveu e trabalhou em Paris, onde morreu em 1995. Produzidos entre os anos de 1951 e 1988, seus ensaios, que partem de muitas meditações sobre o pensamento de Heidegger, avançam no sentido de um afastamento e de uma separação em relação ao pensamento daquele filósofo ao defenderem, como tese central, que a relação ao outro é originária, sendo somente enquanto próximo que o homem é acessível. O primeiro ensaio apresentado em seu livro permite-nos verificar o ponto de ancoramento de suas reflexões. Logo veremos como, de fato, as questões que aborda, através de seu pensamento filosófico, trazem aproximações importantes às questões que

desenvolvemos neste momento de nosso estudo. Este primeiro ensaio de Lévinas, que tem por título *A ontologia é Fundamental?*, traz-nos as seguintes reflexões:

[...] o acontecimento da linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão. [...] Por que não apresentar a invocação de outrem como característica própria de sua compreensão? [...] Da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. [...] A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação. (LÉVINAS, 2005, p.27-29)

Em outro de seus ensaios, *O eu e a totalidade*, Lévinas parte da seguinte tese: “O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha.” (*ibid*, p.36). Não reconhecemos nessa proposta uma proximidade com o que nos é dito por Freud em seu trabalho de 1925, que há pouco referimos, quando nos fala da *Ausstossung* e de suas conseqüências?

No mesmo ensaio, o filósofo propõe que é pela invocação, o chamado ao “tu”, que o lugar da alteridade é escavado. O afirmado por Lévinas toma em consideração a idéia de que o “tu” é anterior a Deus. Conforme o filósofo, é o “tu” que cria o lugar da alteridade, que depois poderá ser ocupado, inclusive por Deus. O “tu” é o interlocutor do sujeito, e é efeito de uma invocação, é o lugar do próximo, aquele que só surge ao ser invocado. Em seus termos:

Isolar um ser entre outros, isolar-se com ele no equívoco secreto do entre-nós, não assegura a exterioridade radical do absoluto. Somente o testemunho irrecusável e severo que se insere “entre-nós”, tornando público, por sua palavra, nossa clandestinidade privada, mediador exigente entre o homem e o homem, está de frente, é tu. Tese que não tem nada de teológico, já que Deus não poderia ser deus sem ter sido por primeiro este interlocutor. (LÉVINAS, 2005, p. 45)

Entendemos, a partir dos aspectos destacados de seu pensamento, que as reflexões de Lévinas podem ser lidas com a lente da teoria psicanalítica, uma vez que é possível tomar a invocação do outro como o reconhecimento da falha que o sujeito busca reparar.

Há ainda um segundo aspecto das reflexões do filósofo que chamam a nossa atenção, pela proximidade que guardam com as considerações psicanalíticas. Ainda que, em sua obra, Lévinas procure destacar a possibilidade de que o outro, como estranho, possa tornar-se próximo a partir de sua invocação, não deixa de precisar que o outro é também objeto de gozo. O outro pode, assim, ser vítima de violência e de negação. Nos termos do filósofo, quando o outro não é invocado, mas apenas nomeado, torna-se, além de instrumento e utensílio, algo consumível, alimento para o gozo. Considerando que essa dimensão do outro é bem mais freqüentemente considerada pela reflexão filosófica, Lévinas procura destacar o fato de que essa dimensão não diz tudo:

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão de minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. (LÉVINAS, 2004, p. 31)

Essa observação de Lévinas nos apresenta a idéia de que nem tudo do outro é capturável para e pelo gozo. Há no outro uma opacidade que, na teorização de Lévinas, não se oferece à visão. Em seus termos, “a visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo” (*ibid*, p.31). Assim, a opacidade indica aquilo que não é capturável pela visão, que não pode ser tomado como gozo. É em função disso que o filósofo propõe que a negação do outro só pode ser buscada, de forma total, pelo homicídio, mas, nesse caso, o triunfo do poder seria a sua própria derrota. Quando o outro está morto, não é mais objeto de domínio e de exercício de gozo, sentença. Nesses termos,

em sua abordagem filosófica, Lévinas convida-nos a pensar em diferentes modalidades de outro.

Em seu estudo sobre o próximo, Vegh propõe-nos acompanhar o pensamento de Lévinas, e o faz por ter encontrado nesse filósofo uma abordagem sobre diferentes dimensões do outro que não são estranhas à psicanálise e aos desenvolvimentos de Lacan, especialmente no que diz respeito a seus últimos seminários. Ressaltemos o que mais nos interessa na leitura que Vegh faz da abordagem da alteridade feita por Lévinas: é que a busca do outro pode dar-se em função da falta que habita o sujeito, e assim, a partir dele, ou mesmo nele, este buscar recuperar um gozo que lhe foi subtraído pelo seu ingresso na linguagem, na comunidade humana. Há, por outro lado, uma busca do outro devida a uma falha, ou seja, devida a uma falha inevitável na estrutura do sujeito, falha esta que impede o encontro com a falta. São duas posições diferentes. Vamos repetir o que dissemos, a fim de sublinhar, por ser essencial, o que distingue essas duas possibilidades de busca do outro. No primeiro caso, o sujeito visa realizar, por seu intermédio, o que lhe falta de gozo, havendo uma tentativa de elidir, por essa via, a castração. Por outro lado, quando é chamado a ocupar a segunda posição, a de reparador de uma falha na estrutura, o outro cumpre a função de *sinthome*, tal como abordamos anteriormente. Em nosso próximo capítulo, tomaremos o ensino lacaniano de seus últimos seminários, para nele destacar sua abordagem sobre o amor, na qual se refere a uma modalidade de amor que pode ser nomeada como amor *sinthomático*.

CAPÍTULO 10

O AMOR *SINTHOMÁTICO*

Para começar este capítulo, vamos trazer o que temos acentuado em nossa leitura sobre o *sinthome*: em relação ao ternário real, simbólico e imaginário, o *sinthome* é um quarto anel que permite manter os demais unidos, e tal mostra-se necessário em função de uma falha na estrutura que está posta para todos. Assim, a idéia do *sinthome* é válida para pensarmos o percurso do tratamento de um neurótico e não somente para pensarmos em uma possível suplência nos casos de psicose. Ou seja, há uma supleção que necessariamente precisa ser feita para manter a estrutura R.S.I. atada, uma vez que a estrutura comporta uma falha. O melhor que se pode esperar é que essa falha seja corrigida no próprio lugar em que esta aconteceu, e essa é a função do *sinthome*.

A tese sobre o *sinthome* não teria sido formulável se Lacan não houvesse teorizado sobre a *père-version*. Ambas, no nosso entender, precisam ser pensadas em conjunto. No capítulo anterior, abordamos que o significante do Nome-do-Pai não é todo simbolizado, ocorrendo sua queda parcial no real. Conforme Chatel de Brancion (1998), o ponto da estrutura em que, por carência da operação da metáfora paterna, não foi possível fazer-se a transmissão da castração, ou seja, o ponto de falha do pai, manterá um resto de gozo, vindo

do pai, ao qual o sujeito estará ligado. São efeitos do pai, em sua vertente real, que Lacan chamou de *père-version*. Assim se expressa a autora:

Trata-se do gozo encontrado lá onde o sujeito esperava receber a castração de um Pai simbólico. Gozo que mostra a falha do pai em tornar tudo simbólico, visto que, apesar da metáfora paterna, o pai não é todo simbólico. Este é um avanço importante feito por Lacan. Este não-todo do pai esperado como todo simbólico é a *père-version* ou versão particular do pai que teve cada sujeito. (CHATEL DE BRANCION, 1998, p. 150)

Enquanto a referência de Lacan ao pai como significante no simbólico aponta para uma instância reguladora, o que ele passa a atribuir ao pai, a partir de sua referência à *père-version* é de outra ordem. Na *père-version* é a referência ao gozo não metaforizado que é destacada. Encontramos em Vegh uma consideração um pouco distinta sobre a *père-version*:

Lacan adverte que o lugar disso que se chama Nome-do-Pai não se reduz à eficácia do corte; na medida em que se sustenta do pai real, introduz também as falhas que se arrastam desde o pai, isto é, os lugares onde seu gozo não é balizado. Assim formulada, a *père-version* joga com os dois valores desse conceito: um que gira em torno do pai – há algo do filho que se dirige ao pai e que é necessário e propício – e outro que se refere ao gozo através do qual o filho se coloca numa posição masoquista em relação ao pai. Se tomarmos “Bate-se numa criança” (Freud, 1919) como paradigma, poderíamos dizer que o golpe do pai é estruturante para o filho, deixa suas marcas, as melhores e as piores. (VEGH, 2005, p. 36)

Verificamos como Vegh propõe que abordemos as duas faces do pai ao pensarmos o conceito lacaniano de *père-version*. Independentemente de considerarmos se o conceito é abrangente ou se especifica unicamente o que, do gozo, o pai não pôde metaforizar, o que Lacan introduz como novidade em seu ensino é relativo a essa segunda questão e suas conseqüências.

Como já apresentamos em capítulo anterior, quando Lacan introduz a idéia do *sinthome*, no seu seminário de 1975/76 – *Le sinthome* –, propõe considerar que uma

mulher pode ser o “*sinthome*” de um homem. No seminário *R.S.I.*, como já referimos, havia dito que uma mulher poderia ser o “sintoma” do homem. Acompanhamos os estudiosos de Lacan que pensam que essas duas afirmações não podem ser equiparadas, uma vez que não conformam uma mesma posição teórica. Quando Lacan fala da mulher como sintoma, no seminário *R.S.I.*, ainda estuda a possibilidade da amarração do nó borromeano a três. Quando diz que ela pode ser *sinthome*, já está partindo de uma nova posição, a que passa a postular a presença do quarto como necessário. O quarto anel – o do *sinthome* – é o que realiza uma reparação do nó, e assim permite a sustentação do lugar do objeto *a* como causa de desejo, escrevendo o lugar da falta no centro do nó.

Quando Lacan aborda a mulher como *sinthome*, fala-nos sobre o amor. Se o *sinthome* é algo que repara a falha da estrutura, e se uma mulher pode ser colocada no lugar do *sinthome*, a mulher pode ser pensada como necessária, tal como qualquer *sinthome*. Neste sentido, o amor seria da ordem do necessário, e o amar uma mulher implicaria algo mais do que obtê-la para efeito de gozo, na posição de objeto, na contabilidade dos bens a gozar. Há uma nova possibilidade oferecida pela teoria psicanalítica para se pensar sobre o amor. Justamente a partir da abordagem sobre o *sinthome*. Desdobraremos nossa elaboração sobre essa questão em dois capítulos, este e o seguinte. Neste, focalizaremos nossa atenção sobre a questão do amor, procurando trabalhá-la a partir de três perspectivas: a que toma em consideração o amor como *Ágape*, a que o aborda segundo a noção de *Eros* e, finalmente, a que atribui ao amor valor *sinthomático*. Tal estudo permitirá que avancemos em relação ao que vamos trabalhar no último capítulo da tese: aquilo que, a nosso ver, permite a Lacan situar a mulher como *sinthome* para o homem, e o lugar do amor nessa formulação.

Uma vez que procuramos fazer uso, no capítulo anterior, das reflexões de Lévinas para situarmos duas possibilidades de pensar a alteridade, continuemos a tirar proveito de suas reflexões, desta vez para iniciarmos nossa abordagem sobre o amor.

Em seu ensaio *Filosofia, Justiça e Amor*, Lévinas (2004) traz as seguintes considerações:

A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, amor em que o momento ético domina o momento passional. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. [...] O amor é originário, mas de maneira alguma, estou a falar teologicamente. [...] É isto palavra de Deus? Palavra que me exige como responsável pelo Outro; e há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessível. Uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade. (LÉVINAS, 2004, p. 143/149).

Observemos o que é expresso por Lévinas na citação apresentada: a palavra amor lhe desagrada, seu uso causa-lhe incômodo, sendo difícil para o filósofo a ela se referir. Vemos que não só os psicanalistas sofrem deste preconceito.

Em diversos momentos de seus ensaios, inclusive em alguns textos que foram escritos a partir de entrevistas, Lévinas afirma que não é freudiano, embora não deixe de mencionar por diversas vezes a psicanálise em suas reflexões. Uma das críticas que faz a Freud acentua que o pai da psicanálise teria centrado sua abordagem do amor na dimensão do erótico. Lévinas faz referência ao exercício da sexualidade, às pulsões. Sabemos, porém, que na obra freudiana encontramos diferentes abordagens relativas ao amor. Fuks (2000), em seu artigo *O amor e a responsabilidade em Freud*, propôs pensar a noção do amor como um “movimento ético frente ao intolerável”. Em seu texto, utilizou-se justamente do conceito de “responsabilidade” de Lévinas para procurar esclarecer a proposta freudiana de não ceder em manter uma força de resistência contra as moções pulsionais destrutivas que habitam o sujeito. Tal conceito, amplamente discutido por

Lévinas em seus ensaios, constitui-se, no entendimento do filósofo, na estrutura essencial, primeira, da subjetividade, e implica a afirmação de que a responsabilidade por outrem inclui a obrigação de reconhecer algo que indica o regime do que não é semelhante. Lévinas postula que o apelo à responsabilidade seria a única resistência possível contra o esgotamento da alteridade. Observemos que a adoção do conceito de “responsabilidade” por Lévinas vem no lugar da utilização do termo “amor”. Será que, entre os lacanianos, para quem o desejo é o conceito maior da psicanálise, a referência ao amor deve também causar mal-estar? Quanto a nós, pensamos tratar-se de um equívoco. Julgamos que, ao invés de abandonarmos o termo, devemos discutir sua abordagem. Importa-nos justificar teoricamente nossa posição.

Se temos trazido à nossa discussão, por diversas vezes, nesse momento de nosso trabalho, estudos levados a cabo pelo psicanalista Isidoro Vegh é por termos encontrado em suas posições valiosos suportes para justificar e traduzir em argumentos teóricos o que tem sido fruto de nosso percurso na clínica psicanalítica. Em seu livro *O próximo - enlaces e desenlaces do gozo*, esse autor procura argumentar que, em nossa estrutura, há algo no encontro com o próximo que tem a ver com uma forma de amor que não é redutível, por um lado, ao que conhecemos como a dialética do desejo e da falta – que Lacan abordou exaustivamente desde o seminário sobre a transferência, nos anos 1960/61, ao comentar o Banquete, de Platão, e sua noção de amor, o Eros – nem, por outro lado, necessariamente, ao encontro com o horror, tal como abordamos em relação ao encontro com o próximo como sendo o encontro com um gozo insuportável. Trata-se de pensar que o gozo não é unicamente o mal, mas que pode também ser tomado como algo que dá sabor à vida. Aliás, essa referência ao gozo já havia sido feita por Lacan em seu escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a), que abordamos longamente na

primeira parte deste trabalho. Ali diz Lacan, adotando expressão de Valéry, que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser”, e afirma que esse lugar de falha deve ser preservado, e que tal se chama “Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo” (*ibid.*, p. 834).

Vegh, ao propor que há uma dimensão do amor que não se funda na falta, que não é redutível a Eros, refere-se a uma dimensão do amor que pode ser pensada, antes de mais nada, na relação de uma mãe com seu filho. Propõe considerar que um filho não é redutível a ser o falo imaginário de sua mãe, que viria no lugar de sua falta, mas que há nele também uma afirmação dela como vivente. Sobre a origem desse amor, propõe-nos Vegh:

É um movimento em direção ao outro, numa afirmação da existência que sucede a afirmação fundadora de minha vida, de meu ser. [...] O amor da falta, o que se funda na falta, é o amor de Eros. O amor da vida, se equipara ao Ágape, é imotivado. (VEGH, 2005, p.134)

Vemos como há uma aproximação entre as idéias de Lévinas, apresentadas sob o termo de “responsabilidade”, e a referência feita por Vegh ao Ágape, forma de amor distinta do Eros. Propusemo-nos a aprofundar a abordagem sobre essas diferentes modalidades de amor – Eros e Ágape. Para tal, recorreremos aos estudos de um autor que é fonte de consulta obrigatória para quem quer que procure estabelecer paralelos entre essas duas formas de amor: trata-se do sueco Anders Nygren que, em 1930, escreveu um aprofundado estudo sobre a noção cristã de amor, o Ágape, e suas relações com a idéia platônica de Eros. Nygren era religioso, foi pastor protestante e um pesquisador na área da teologia. Foi professor de filosofia da religião na Universidade de Lund e suas obras foram traduzidas para diversos idiomas. Seu estudo sobre Eros e Ágape tornou-se um clássico. Lacan faz referência ao trabalho de Nygren, não sem criticar sua obra. Encontramos na aula de introdução do seminário *A Transferência* o seguinte comentário de Lacan:

Do amor, uma longa tradição vem nos falar. Ele acabou dando, em seu último termo, nessa enorme elucubração de um Anders Nygren, que o cinde, radicalmente, nesses dois termos incrivelmente opostos em seu discurso, Eros e Ágape. Mas por trás disso, durante séculos, não se fez outra coisa senão debater o amor. (LACAN, 1992, p. 23)

A partir dessa referência de Lacan sobre a obra de Nygren, poderíamos sentir-nos desencorajados para proceder a sua leitura. Preferimos, no entanto, considerar que, em se tratando de Lacan, a simples referência a um autor não se dá sem que algo de sua obra possa ser considerado de valor. Há que se levar em consideração, também, que o momento em que Lacan faz referência ao trabalho de Nygren é aquele em que vai começar a aprofundar seu estudo sobre a transferência, voltando-se, para tanto, para a abordagem do Eros platônico. É no próprio texto do *Banquete* que Lacan vai buscar sua clássica definição sobre o amor, que afirma que “amar é dar o que não se tem”. É da falta e, portanto, de uma referência direta ao desejo, que Lacan parte para falar do amor. É uma abordagem do amor como Eros o que está na sua pauta. Preferimos, desta forma, considerar que, em que pese a crítica lacaniana à cisão radical proposta por Nygren em relação a essas duas modalidades de amor, não poderíamos deixar de conhecer o que esse autor traz em seus estudos.

Para este trabalho, fizemos uso da edição francesa da obra de Anders Nygren, publicada pela Aubier, de Paris, sob o título *Eros et Agapè – la notion chrétienne de l’amour et ses transformations*. Uma das preocupações de Nygren em seu estudo, e tal é ressaltada no prefácio à edição francesa, é a de não fazer de seu trabalho uma obra dogmática ou de filosofia religiosa, tomando o autor o cuidado de não fazer julgamentos de valor, mas centrando sua preocupação em mostrar as diferentes concepções sobre o amor para o cristianismo e para o helenismo. Nygren procura discorrer sobre as diferentes características do amor tomado como Eros e do amor tomado como Ágape, procurando estabelecer contrapontos entre eles.

Começamos nosso comentário pela abordagem de Eros, a forma de amor teorizada desde a Antigüidade. A concepção de Platão sobre Eros é, sem dúvida, a mais importante e a que exerceu maior influência na filosofia. Mas ela mesma tem seus antecedentes na mitologia, especialmente no mito de Dioniso (Zagreus), que ocupa lugar central no orfismo. Nesse culto religioso-filosófico, difundido na Grécia especialmente no século VII a.C., os gregos buscavam a libertação da alma através de cerimônias purificadoras, de ritos e do cumprimento de regras morais. De acordo com Dodds (1988), o mito conta que Zeus deu a seu filho Dioniso (Zagreus) todo o poder sobre o mundo, mas, enquanto este era ainda criança, os Titãs o mataram e devoraram. Zeus lançou sobre eles seus raios e os destruiu e, de suas cinzas, fez os homens. De acordo com esse mito, portanto, o homem é feito dos restos calcinados dos Titãs, cinzas compostas, em parte, por um elemento divino do qual os Titãs se haviam apropriado. A partir desse mito, seria possível pensar a dupla natureza do homem: parte divino e parte formado pelos inimigos de Deus. Se o homem é mau e ateu, há em seu interior um elemento divino que também faz parte da natureza humana. Conforme expõe Nygren, essa idéia da dupla natureza do homem, da origem e da qualidade divina da sua alma, assim como da possibilidade de sua libertação do mundo sensível e de sua ascensão em direção ao mundo divino, do qual ele seria originário, constitui um aspecto fundamental sobre o qual repousa a idéia de Eros. Em torno dessa idéia, outras várias teriam se alojado, mas a concepção da dupla natureza do homem é a idéia central a ser considerada. Nygren, ao estudar a idéia platônica de Eros, comenta que o filósofo grego buscou sintetizar concepções típicas do racionalismo do pensamento grego com as idéias advindas do pensamento místico oriental, sendo necessário pensar na presença dessas duas fontes para compreender o sistema filosófico de Platão, em que se mesclam uma filosofia crítica fundada sobre a ciência com uma filosofia existencial

apoiada, em parte, sobre um fundamento religioso. Para estudar a abordagem de Platão sobre Eros é necessário percorrer o domínio do mito, do qual Platão tanto se valeu.

Lacan nos chama a atenção para o fato de que o mito do nascimento de Eros só passa a existir a partir de Platão. Ele nos é apresentado no *Banquete* pela sacerdotisa Diotima, que é a encarregada de trazer o discurso de Sócrates sobre o amor. Observa assim Lacan que é desde Platão que se tem o registro de que Eros é filho de Poros e de Penia. Recordemos o mito.

Conforme conta Diotima, os deuses banquetevam para comemorar o nascimento de Afrodite. Entre eles, encontrava-se Poros – que é traduzido por Expediente, Recurso ou ainda Astúcia. Ao final da festa, chega Penia – Pobreza ou mesmo Miséria –, para mendigar as sobras do banquete. Ela não entra, permanecendo nos degraus, próxima à porta. Poros, que está embriagado de néctar, adormece, e Penia aproveita da ocasião para fazer-se emprenhar. Nasce, então, Eros.

No Banquete, o primeiro convidado a falar é Fedro e este faz o elogio a Eros, a quem chama de “Deus do amor”. Em seu comentário, Lacan salienta que, para Fedro, falar do amor é falar de teologia, advertindo que, para muitos ainda, e justamente na tradição cristã, falar de amor é o mesmo que falar em teologia. Ocorre que, quando se trata de Eros, não se trata de teologia, e isto é dito no *Banquete* pela boca de Diotima, que contrapõe o que é afirmado por Fedro. A sacerdotisa diz que Eros não é nem mesmo um deus, mas um intermediário entre os deuses e os homens, um *daimon*, e isto justamente em função de sua origem híbrida, pelo fato de ser filho de Poros e de Penia. Eros tem a carência essencial da mãe, que nos é apresentada no mito como “aporia”, sem-recursos, mas tem também um ilimitado impulso em direção ao belo, atributo essencial da deusa Afrodite, e isso em função de ter sido concebido no dia do aniversário da deusa. Platão, no Banquete, vai-nos

dizer que Eros é o responsável pelo desejo universal de possuir o bom e o belo para sempre, e que a execução do impulso amoroso – de Eros – é uma “parturição no Belo”.

As considerações de Platão em relação a Eros e sua busca do Belo precisam ser relacionadas com o que o filósofo afirma em outros de seus trabalhos e mitos. No conhecido Mito da Caverna, que Platão nos apresenta no Livro VII de *A República*, ele busca exemplificar o que havia proposto no seu livro anterior, em que elabora uma ordem em relação aos diferentes modos de conhecimento. Para Platão, o nível mais elevado de conhecimento é o das “idéias”. O mundo sensível, que na alegoria da caverna é representado pelas sombras projetadas na parede da gruta, não levaria à verdade. Os prisioneiros da caverna só vêem as sombras da realidade e julgam que as sombras são a própria realidade. Vivem no mundo sensível, o qual não é capaz de levar ao conhecimento da realidade, que só o acesso ao mundo das idéias permitiria. A relação entre o “mito da Caverna” e o “Mito de Eros” nos é proposta por Nygren. Considerando que, para Platão, a idéia do “belo” é a mais luminosa de todas as idéias, Eros traz em si, por sua origem paterna, divina, grande reminiscência sobre o “belo”, uma vez ter sido concebido, como já referimos, na festa de aniversário de Afrodite. Mas, devido a sua origem materna, Eros não é um deus, mas um *daimon*. Diotima observa que dizer que Eros não é bom nem belo não quer dizer que seja feio e mau, mas sim que está entre essas duas posições. Entretanto, Platão ressalta que Eros não é neutro, que Eros tem uma tendência bem marcada: ele é o amor do que é belo e do que é bom.

A partir dessa observação, Nygren salienta que a idéia do Eros platônico consiste na via que leva do homem a Deus, ressaltando que quando Platão quer dar uma definição precisa de Eros, declara o seguinte:

[...] ele é o intermediário entre a possessão e a privação. Sua primeira característica é a aspiração e só se pode aspirar àquilo de que se é privado e não se pode querer aquilo que não se aprecia. Assim, duas são as características do amor no sentido de Eros: o fato de se ser privado de alguma coisa e a idéia de transformar este estado de privação em um estado superior. (NYGREN²¹, 1943, p. 193).

O sentimento de privação é um elemento constitutivo de Eros porque provoca desejo. Conforme Nygren, Platão não conceberia outra forma de amor senão o desejo. Esta é justamente a visada de Lacan em seu seminário sobre a transferência e o que o fez dedicar-se ao estudo do Eros platônico, a partir de seu comentário sobre *O Banquete*. Para Nygren, entretanto, o desejo é desejo de Deus. Está aí a denúncia que Lacan faz da relação entre o amor e a teologia. Ao que leva Eros? Pela perspectiva de Nygren, o Eros grego é a via que leva o homem em direção a Deus. Eros é um intermediário entre a vida humana e a vida divina, o que eleva o que é imperfeito à perfeição, o que é mortal à imortalidade.

Conforme Platão, no *Banquete*, só se ama aquilo que não se tem e do que nos sentimos privados. Em função disso, o amor, no sentido de Eros, é exclusivamente humano, é próprio do ser imperfeito. Os deuses não o experimentam, não sentem amor. Por possuírem todas as coisas, nada lhes faltando, não provam do amor. Sua única relação possível com o amor é como objeto de amor dos homens. Por isso, Nygren propõe dizer que Eros é egocêntrico e não teocêntrico. Eros é, dessa forma, a via ascendente que leva em direção à divindade, é uma tendência, um movimento à transcendência. O postulado por Nygren recebe, desta vez sem que ele seja diretamente citado, outra crítica de Lacan:

A articulação teológica aponta com o dedo para nos dizer que o Eros platônico é irreduzível ao que nos foi revelado pelo Ágape cristão, na medida em que, no Eros platônico, o amador, o amor, só visa a sua própria perfeição. Ora, o comentário que estamos fazendo do *Banquete* parece-me de natureza a demonstrar que não é nada disso. (LACAN, 1992, p. 132)

²¹ A tradução foi realizada por nós.

Ora, a crítica de Lacan recai sobre a consideração de que o Eros buscaria a perfeição, o objeto como Bem Supremo, este seria o objeto do desejo. Sabemos que Lacan teoriza que o objeto, como falta, está por trás do desejo, é sua causa. Neste sentido, o amor surgiria como engodo, pois o valor não estaria no objeto amado, mas na falta que ele guarda em seu interior.

O amor, como Eros, na análise de Nygren, tende a querer conquistar e possuir o objeto do qual constata o valor e do qual acredita precisar. Quanto à questão do amor carnal, Diotima, como expressa Vegh, propõe tratar-se de um caminho para levar ao “belo” como Idéia:

[...] começa pelo encontro de um corpo belo para prosseguir com a multiplicidade dos corpos belos; isto é, não exclui o amor carnal, ainda que seja apenas um primeiro passo. A passagem opera de um corpo belo para muitos, para aceder à beleza como idéia que nos permite, por sua vez, ascender às formas superiores do espírito até o encontro com a Idéia, ali onde o que vive em nós da divindade finalmente se encontra com ela. O objetivo é a reunião final da alma e da divindade, sua fusão. (VEGH, 2005, p. 88-9)

Como vemos, a questão do amor carnal não é o centro da reflexão do Eros platônico, embora não esteja descartado o encontro sexual do caminho que leva à fusão com a divindade, no lugar em que se encontram as idéias.

Abordaremos, a seguir, a noção cristã do amor, o Ágape, para depois estabelecermos as comparações entre esta e Eros.

A noção de Ágape é apresentada nos evangelhos²², especialmente pelos de Paulo e de João, e encontra-se no cerne da lei do amor, para o cristianismo, a partir de dois mandamentos: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo teu coração” e “Amarás a teu próximo

como a ti mesmo”. Já expusemos este último mandamento, que tanto perturbava Freud. A referência ao amor a Deus não é exclusividade do Novo Testamento e, dessa forma, não diferencia o cristianismo do judaísmo. Conforme observa Nygren, em Oséias [6,6], o amor já se encontra como o centro das exigências da lei de Deus. Para o referido autor, captar o que especifica a lei do amor para o cristianismo exige que abordemos o que está para além dos mandamentos em si, no sentido de procurarmos as significações mais amplas que eles portam.

Para Nygren, o amor tem, no judaísmo e no cristianismo, significações fundamentalmente diferentes. Ressalta que, quando os textos bíblicos do Antigo Testamento referem-se ao amor ao próximo, este próximo é tomado em uma acepção que restringe o uso do termo: há os que são próximos e os que não são. O próximo, neste sentido, refere-se ao que é igual, ao que é semelhante. Os próximos são os que fazem parte do mesmo povo. O amor de Deus é um amor que faz diferença entre os povos: há um povo escolhido. Por outro lado, a máxima cristã implica um ultrapassamento de fronteiras. O próximo não é mais o semelhante, o que faz parte do povo escolhido, mas inclui o inimigo. Na análise de Nygren, essa foi a principal subversão da lei imposta pela idéia do *Ágape* cristão. A lei do amor cristão rompe com a idéia de justiça distributiva, colocando-se em oposição a todos os valores organizadores da sociedade judaica. Nesta, amar ao próximo e odiar o inimigo encontravam-se plenamente dentro do mandamento de Deus. O mesmo não é válido para a lei do *Ágape* cristão. Conforme expressa o evangelho de Mateus [5,43], o cristão deve amar os inimigos e rezar por aqueles que o perseguem.

Na análise feita por Nygren sobre o surgimento do cristianismo, a autor salienta que Jesus não pretendeu fundar uma nova religião nem anunciar um novo Deus. Como

²² As referências bíblicas que serão encontradas neste capítulo foram retiradas da Bíblia de Jerusalém. (2003) São Paulo: Paulus Ed.

encontramos nas Escrituras, o Deus de Jesus é o do Antigo Testamento, o mesmo Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. A novidade que Jesus teria trazido seria a idéia de uma nova possibilidade de comunhão com Deus, e foi a partir daí que o cristianismo impôs-se como uma nova religião. No Evangelho de Marcos [2,17] encontramos a afirmação de que Jesus veio ao mundo não para chamar os justos, os puros, mas os ímpios, os pecadores. Jesus apela a todos os que se encontram em desacordo com os fundamentos morais da religião na qual está inserido. A posição de Cristo aparece como um ataque violento dirigido a tais fundamentos, uma vez que Cristo afirma que todos são chamados à comunhão com Deus e não somente os que se encontram conformes à lei. Por tal razão, Nygren (1944) conclui que “a comunhão com Deus não é uma comunhão regida pela lei, mas pelo amor.” (*ibid.*, p.67).

A referência à lei toma em consideração a justiça distributiva, o que implica distinguir os que são merecedores do amor de Deus e os que não são, ou seja, aqueles que se orientam na vida de acordo com os preceitos morais da religião ou não. Com Cristo, a posição de Deus em relação ao homem deixa de ser sustentada pela justiça distributiva e passa a ser caracterizada pelo *αγαπ* - Ágape. O amor de Deus não é recompensa, mas dom. Nygren não deixa de ressaltar que, também no Antigo Testamento, o Deus da Aliança é um Deus de amor. Entretanto, ali estão postos em relação o amor de Deus tanto em relação à Aliança quanto em relação à lei. Conforme Ós [103, 17 e ss], os que crêem em Deus, ou seja, aqueles que fazem parte do povo escolhido, os que vivem sob sua lei, e não os pecadores, são objetos de seu amor, amor que atesta a fidelidade de Deus à Aliança com o povo escolhido.

Para uma melhor compreensão da idéia do Ágape e da distinção que ela impõe em relação a outras formas de amor, Nygren propõe que a pensemos a partir da perspectiva do

amor de Deus pelos pecadores. Não se trata de considerar que os pecadores, por conhecerem o pecado e assim serem capazes de pedir perdão a Deus por suas faltas, seriam os que estão mais à altura do amor de Deus. Há interpretações nesse sentido. Para o autor, dizer que Deus ama os pecadores implica considerar que seu amor é imotivado, noção central na caracterização do *Ágape*. Não se trata de questionar a razão, os motivos do amor de Deus. Não há motivo. Deus não ama mais o pecador que ao justo, mas o contrário também não é verdadeiro. É nisso que consiste a originalidade da idéia cristã de comunhão com Deus, por ela fundar-se exclusivamente sobre o *Ágape* divino. Em seu evangelho, João chega a equiparar Deus e *ágape*. Em diferentes momentos [I João, 4, 8 e 16] afirma: “Deus é *ágape*”, ou seja, Deus é amor.

A partir dessas considerações, Nygren procura resumir a idéia do *Ágape* cristão a partir de quatro pontos essenciais:

1. O *Ágape* é espontâneo e imotivado;
2. O *Ágape* é independente do valor de seu objeto, o que exclui toda a idéia de mérito nas relações do homem com Deus e de sua possível comunhão. No evangelho de Mateus [5,45] encontramos a afirmação de que Deus faz o sol nascer para os bons e para os maus, e faz chover sobre os justos e os injustos;
3. O *Ágape* é criador. É um amor que tem o poder de criar. Isso implica dizer que ele cria o valor do objeto ao qual se dirige. É um princípio criador de valor, ou seja, não constata o valor, ele o cria. Por amar um objeto, Deus dá a ele um valor, de modo que o homem amado por Deus não tem qualquer valor em si; o que lhe dá valor é o fato de que Deus o ama. Nygren salienta que tal idéia é absolutamente nova: implica considerar que a alma humana é desprovida de valor em si; ela não é de natureza divina. É uma idéia que se contrapõe à idéia de Platão. Deus não ama o homem, apesar de seus pecados, em função de

sua natureza divina, ou seja, pelo valor elevado de sua alma. Isso refutaria a idéia de que o amor de Deus é imotivado e espontâneo;

4. Por fim, Nygren apresenta a idéia de que o *Ágape* cria a comunhão com Deus. Na história da religião, no que antecede ao cristianismo, a questão era a de saber por que vias o homem poderia aceder a Deus, entrar em comunhão com Deus. Com a idéia do *Ágape*, ficam rejeitadas as vias da justiça, da humildade e da penitência. Não existe uma via que leve do homem a Deus. A comunhão entre o homem e Deus é estabelecida por Deus, por um ato divino: seu *Ágape*. Trata-se de uma via descendente, de Deus em direção ao homem, e tão somente essa via é possível.

Nygren propõe-nos apresentar ilustrações do *Ágape* divino por intermédio de algumas parábolas que o testemunham. No seu entender, tais parábolas, que se situam entre as mais conhecidas, são totalmente incompreensíveis se não levarmos em conta a idéia do *Ágape*. Traremos, dentre as que Nygren refere, duas delas: a do “filho pródigo” e a do “senhor das videiras”.

A “parábola do filho pródigo” encontra-se em Lucas [15, 11 a 32]. Trata-se da estória de um homem que tinha dois filhos. O mais moço, certa feita, pediu ao pai que lhe desse a parte que lhe caberia da herança familiar e saiu pelo mundo, onde gastou tudo o que havia recebido. Sem possuir mais nada, trabalhou em condições precárias, cuidando porcos, sem receber sequer o suficiente para se manter em condições dignas. Lembrou-se então que os trabalhadores nas terras do seu pai tinham fartura, e decidiu retornar à casa do pai, pedir-lhe desculpas e emprego. O pai, ao vê-lo de volta, o recebeu com festa e ofereceu, em sua homenagem, o melhor novilho que possuía. Seu irmão, que havia permanecido sempre trabalhando junto ao pai, sem nada esbanjar, indignou-se com a situação e buscou satisfações com o pai. Este então lhe respondeu que a festa e a alegria

eram justificadas porque o irmão que estava perdido havia sido achado, estava morto e havia revivido.

Nygren, ao tomar essa parábola para exemplificar o valor do *Ágape*, faz-nos perceber que este contraria a lei judaica, a lei da justiça distributiva, uma vez que há um tratamento de valorização daquele que havia pecado, enquanto o outro, o filho que havia se comportado de forma leal com o pai, não desperdiçando seus bens, não recebeu homenagem à altura. Se esta parábola, interpretada sob o ponto de vista do filho mais velho, revela a inobservância da lei de merecimento, pode ainda ser justificada pelo viés do pai, de uma recuperação, com o retorno do filho, de algo que já considerava perdido. Uma segunda parábola permite, no entender de Nygren, afastar essa possibilidade de justificativa, e afirmar o valor imotivado do *Ágape*. Trata-se da “parábola do senhor das videiras”, que se encontra em Mateus [20, 1 a 16].

Mateus diz, no seu Evangelho, que esta parábola foi contada por Jesus a seus discípulos. Trata-se da estória do patrão que saiu de madrugada para contratar trabalhadores para a sua vinha. Combinou com os trabalhadores uma moeda de prata e os mandou, cedinho, para o trabalho. Às nove horas da manhã, encontrou novo grupo de trabalhadores e os recrutou, prometendo pagar-lhes o que fosse justo. Ao meio-dia, às três e às cinco da tarde recrutou novos grupos de trabalhadores. Ao final do expediente, mandou que o administrador pagasse aos empregados uma diária, começando pelos que haviam chegado por último. Cada um recebeu uma moeda de prata. Os que haviam começado o trabalho de manhã cedo protestaram, ao que o patrão respondeu a um deles: “Não fui injusto contigo. Não combinamos que eu te pagaria uma moeda de prata? Quero também dar a este último que contratei o mesmo que dei a ti. Não tenho o direito de fazer o que quero com aquilo que me pertence?”

Não há como não concordar com a indignação do trabalhador que se esforçou o dia todo e recebeu o mesmo que o outro trabalhador, que não se dedicou por mais do que algumas horas. Nygren salienta, em sua análise, que a máxima do amor cristão, o *Ágape*, não se regula segundo a lei do merecimento. Vegh (2005), quando comenta o trabalho de Nygren sobre a pregação de Jesus e seu mandamento maior, que leva ao extremo a fórmula de um amor imotivado, assevera que Cristo foi condenado à cruz por contrariar justamente essa lei da justiça distributiva, alterando os pilares éticos da sociedade.

Passemos agora à consideração específica sobre os mandamentos que ordenam a lei do amor, em sua interpretação a partir da idéia do *Ágape* cristão. O primeiro mandamento é o de “amar a Deus de todo o coração, sobre todas as coisas”. Nygren observa que, a partir do *Ágape*, deve-se cuidar para não interpretar esse mandamento como sendo o de considerar Deus como um Bem Supremo a ser desejado. Isso implicaria que Deus é amado por seu valor. Não seria assim expressão de *Ágape*, que é imotivado, mas uma consideração de Deus como um bem desejável, sendo o amor uma forma de alcançá-lo, a fim de satisfazer tal desejo. Conforme ressalta esse autor, na noção de amor por Deus reside uma dificuldade que convém ser esclarecida e, a seu ver, quem melhor o fez foi Paulo, em seu Evangelho, ao preferir reservar, com exclusividade, o termo amor, como *Ágape*, ao que vem de Deus em direção ao homem. Para Paulo, há o amor – *Ágape* – de Deus, e a fé – *Pistis* – da criatura. O amor de Deus vai ser experimentado pelo cristão não em direção a Deus, de forma recíproca, mas quando entrar em questão o segundo mandamento: o de “amar ao próximo como a si mesmo”. Vemos que nossas considerações começam a encontrar seu ponto de busca, ou seja, a questão freudiana sobre o amor ao próximo, sua inconformidade com essa máxima cristã, e o que sobre ela pôde desenvolver Lacan.

Interpretado sob a luz do *Ágape* cristão, o mandamento de amar ao próximo procede da mesma origem da comunhão com Deus, da experiência do *Ágape* divino. Deus transmite ao homem seu amor imotivado e o homem transfere esse amor ao próximo. Não cabe considerar o valor que tem o próximo; não se trata de amá-lo por seu valor, mas como transmissão de um dom. Trata-se de uma transmissão que não considera o valor do objeto, muito menos se esse objeto mantém relação com aquilo que nos falta, ou seja, se possui valor fálico. Ou seja, o outro não é amado, no sentido do *Ágape*, por sua equivalência ao falo.

Ainda quanto ao amor ao próximo, outra observação nos é feita por Nygren. Para ele, convém não entender o mandamento de amar ao próximo como sendo devido a um possível caráter divino da alma humana, conceito que se aproximaria ao que é encontrado em Platão, quando este define Eros, em seu mito, como filho do deus Poros com Penia. Ainda que seja contestável que Eros seja um deus, proposta de Fedro refutada por Diotima no *Banquete*, haveria algo nele que aspira ao divino, em função de sua origem. Já expusemos as objeções de Lacan a este entendimento. Por ora, acompanhemos o pensamento de Nygren. O que este autor procura ressaltar é que considerar o amor ao próximo como uma implicação do amor a Deus seria estar amando Deus no próximo. Isso apenas representaria um caso particular de amor a Deus, o que não é o propósito de tal mandamento. O “amarás a teu próximo como a ti mesmo” implica tomar em consideração realmente o próximo e não Deus; o próximo em sua realidade concreta. Desta forma, se o amor ao próximo deve trazer os traços do *Ágape* divino, precisa ser espontâneo e imotivado. Fica claro que o amor ao próximo não é somente um amor humano, mas um amor que procede do *Ágape* de Deus, sendo uma transmissão de sua via criadora.

Tendo apresentado as noções de Eros e de Ágape, com base no percurso que fizemos do comentário de Nygren em seu livro sobre as concepções do amor, concluiremos nossas referências ao autor, trazendo algumas distinções, alguns paralelos, que ele destaca entre Eros e Ágape. Enquanto Eros é desejo, aspiração voltada para o que é elevado, Ágape é descendente. Assim, se Eros é a via do homem em direção a Deus, Ágape é a via de Deus em direção ao homem. Enquanto Eros é amor egocêntrico, busca conquistar uma vida divina, é desejo de posse, Ágape é amor desinteressado, dom de si. Eros designa, em primeiro lugar, o amor humano, enquanto Ágape designa o amor de Deus. Eros é determinado pela qualidade, a beleza e o valor do objeto; não é espontâneo, mas provocado, motivado. Ágape é independente de seu objeto, se endereça tanto ao bom quanto ao mau. Eros constata que seu objeto vale e o ama por isso; Ágape ama e, ao fazê-lo, cria o valor de seu objeto.

Trazidas essas considerações a partir da obra de Nygren, retornamos às teses que Vegh sustenta em seu livro *O próximo – enlaces e desenlaces do gozo*. Se acompanhamos seu trabalho com muita proximidade é por termos nele encontrado considerações que se mostram fundamentais para a nossa abordagem, uma vez que traduzem, no nosso entender, possibilidades de pensar os efeitos de uma análise levada a termo, e as novas exigências daí advindas, fundamentalmente no que se refere ao lugar do outro, invocado no lugar de próximo, como sendo necessário para se poder experimentar uma quota de gozo, tendo esgotado o Outro e se desvencilhado de sua face mortífera, que lhe é conferida por seu suposto caráter absoluto, “monstruoso”. Não esqueçamos que Lacan, em seu seminário *A angústia*, escreve o matema da fantasia totalmente do lado do Outro. Atravessada a fantasia, o outro deverá ser invocado. Assim, seria possível uma passagem do Outro ao outro. Temos aqui um sentido um tanto distinto do apresentado em nosso capítulo 7 em

referência ao título do seminário de Lacan dos anos 1968-69. É a experiência clínica que nos permite verificar a necessidade dessa invocação do outro, a qual tratamos em termos de amor. Recorramos a Freud, e vejamos o que ele nos diz nas palavras endereçadas ao escritor Romain Rolland:

Muitos anos antes de lhe conhecer, eu o venerava como artista e apóstolo do amor entre os seres humanos. Eu mesmo fui um discípulo do amor, não por motivos sentimentais ou por exigência de um ideal, mas devido a sóbrias razões econômicas: porque, sendo as nossas pulsões e o mundo externo o que são, não poderia deixar de considerar esse amor como não menos essencial para a sobrevivência humana do que tais coisas como a tecnologia. (FREUD, 1980/ [1926], p. 323)

Chamam-nos à atenção as razões alegadas por Freud para dizer-se um discípulo do amor: elas são econômicas. E mais: Freud nos diz que considera o amor como essencial, necessário para a sobrevivência humana, e isso em virtude das forças pulsionais, em seu aspecto mortífero, e de suas incidências no mundo em que vivemos. Como podemos pensar, dentro do quadro de argumentos que vimos apresentando, as reflexões de Freud sobre o amor como necessário? Seria esse necessário situável em termos de Eros ou corresponderia ele ao *Ágape*? É o que procuraremos abordar.

Pelo que apresentamos sobre o *Ágape*, verificamos que toda sua consideração está baseada na idéia de Deus, na crença em Deus, que daria aos homens seu amor imotivado. Talvez precisemos esclarecer por que estamos trazendo essas referências a Deus, quando, para a psicanálise, a idéia de Deus, de seu caráter absoluto, de todo, que é traduzida pela referência ao Outro não-barrado, é tomada sempre como uma tentativa de refutar a castração. É Lacan quem afirma que o verdadeiro ateu só é encontrado no final de uma análise (sessão de 30 de abril de 1969, p. 281 da edição francesa do seminário *De um Outro ao outro*) e isso para nos dizer que a inexistência do Outro não está posta de saída. O homem tem vocação para a crença e, conforme Lacan, isso é efeito da nossa origem na

linguagem. Assim, todos nascemos crentes. Uma criança pequena acredita que os pais, no lugar do Outro, conhecem seu pensamento. Não é à toa que, quando uma criança começa a mentir, ela adquire uma certa liberdade, um certo desligamento do domínio que o Outro exerce sobre ela. Os pais podem não saber tudo, mas acreditamos ainda que alguém saiba, que Deus existe e que é onisciente. Aliás, uma psicanálise não seria possível se não fosse próprio do homem uma certa crença, relativa a um acreditar que a razão de seu sofrimento pode ser dita em palavras, o que implica a possibilidade do estabelecimento da transferência, a qual exige essa suposição de saber. Assim, uma certa crença está no início de uma psicanálise, mas ela deverá ceder. Soler (1995) lembra-nos que, numa psicanálise, a fé precede a prova, e que só entramos numa psicanálise se acreditamos que o sintoma vai se prestar ao deciframento, ou seja, se acreditamos que há um saber para responder ao sintoma. Essa psicanalista, tomando o afirmado por Lacan, propõe que uma das quedas que deve acontecer no final de uma psicanálise é a queda da crença, ou seja, que há um percurso a ser feito em direção ao ateísmo. Na lição de 30 de abril de 1969, em seu seminário *De um Outro ao outro*, Lacan chega a afirmar que “o *sujeito suposto saber* é Deus” (p.280 da ed. francesa). Sobre o que se opera num percurso analítico, em relação a essa queda da crença no Outro, Vegh (2005) propõe chamar de “esgotamento do Outro”, e afirma que o mesmo caminho que leva a produzir esse esgotamento conduz ao que Lacan afirmou tratar-se de um “impossível esgotamento do real”.

A partir dessa perspectiva, Vegh propõe que pensemos se, para nós, que somos levados a não acreditar no Outro, as duas sentenças que comandam o pensamento cristão podem também ser válidas. Ao enunciado “*Amarás a Deus*”, que conforma o primeiro mandamento, o autor propõe que o leiamos como sendo: “Não desconhecerás esse real que te comanda” (2005, p.90). Trata-se de considerar que o real é impossível de esgotar e que

não admite descanso. A referência de que Deus é real é feita por Lacan no seminário *R.S.I.* (*op.cit.*), o que nos permite pensar que a fórmula proposta por Vegh é justa. Quanto ao segundo mandamento, o abordado já por Freud no *Mal-estar na cultura*, que preceitua: “*Amarás o próximo como a ti mesmo*”, é este o que mais nos interessa interrogar neste momento de nosso percurso. Trazemos as considerações de Vegh:

Trata-se de um preceito que no contexto cristão exige, levado a seu extremo, a abstenção da carne para a salvação da alma. Partindo da nossa perspectiva, a carne implica o registro pulsional e, como tal, é inexorável. [...] Dizemos ‘não’ à abstenção da carne para a salvação da alma; dizemos ‘sim’ à canalização do gozo que justifica a existência”. (VEGH, 2005, p. 91)

Observemos que o autor ressalta que a justificativa de existência encontra-se no gozo. Pensamos ser necessário fazer uma pausa para nos determos de modo mais aprofundado nessa questão. Já referimos, trazendo a tese lacaniana exposta em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998a) que a existência se justifica pelo gozo. Mas como isso pode ser possível? Não é comum que a iminência do gozo seja vivida como algo terrível, fonte de angústia insuportável? Não é necessário defender-se das invasões de gozo? Pois bem, o gozo pode mesmo representar um perigo, e mesmo o maior perigo, quando, ainda acreditando na possibilidade de completude do Outro, o sujeito teme ser capturado como objeto para o seu gozo, situação a qual costumamos nos referir dizendo que “se é gozado” pelo Outro. No seminário *De um Outro ao outro* (*op.cit.*), Lacan diz que o “próximo é a iminência intolerável do gozo”. No próximo capítulo, exploraremos um pouco mais essa afirmação lacaniana. Por ora, importa-nos ressaltar que não é por outra razão que a experiência de gozo é referida como precisando ser canalizada. Vemos como o gozo não tem, por si só, valor positivo ou negativo, o que dependerá de suas incidências, que são relativas ao modo como mantemos

nossa relação com o Outro, conforme mantenhemos nossa crença em sua onipotência, nossa crença no absoluto, ou já o tenhamos esvaziado, o que é esperado como resultado do percurso de uma análise. É tomando essas referências em consideração que Vegh faz a seguinte formulação:

A partir de nossa perspectiva, que não busca o sentido em um Outro que o garanta, onde se fundaria a razão para suportar as dores da existência? [...] Segundo Lacan, na obtenção de uma cota de gozo. Assim, o amor ao próximo designa minha necessidade do próximo. (VEGH, 2005, p. 91)

Chegamos, assim, a uma afirmação que realça, a nosso ver, um caráter essencial desse amor, e que o distingue tanto de Eros quanto de Ágape. Eros é desejo, é busca, leva em consideração a falta que nos habita; Ágape é amor imotivado. Não é isso o que encontramos aqui. O amor ao próximo tem um caráter de necessidade, e visa à reparação da estrutura do sujeito no sentido de permitir que nela se sustente a falta.

Neste momento, gostaríamos de justapor três expressões às quais já nos referimos: “impossível esgotamento do real”, de Lacan; “esgotamento do Outro”, de Vegh; e “resistência contra o esgotamento da alteridade”, de Lévinas. Propomos que essas três expressões podem ser pensadas para caracterizar uma terceira modalidade de amor: o amor *sinthomático*. Pensamos que tal modalidade deve ser distinta tanto de Eros quanto de Ágape.

Na análise de Vegh, não há uma distinção clara entre o Ágape e o amor *sinthomático*, tal como a propomos aqui. Ainda que concordemos que muitas das características de Ágape são também encontradas nessa terceira forma de amor, não julgamos possível considerá-las da mesma ordem em função da característica fundamental de Ágape, seu caráter imotivado, que se contrapõe à característica fundamental do

sinthome, seu caráter de necessário. Essa condição do *sinthome* não deixa de ser realçada por Vegh:

O ser humano ama o próximo porque precisa dele para canalizar o gozo que justifica a existência e, ainda mais, quando uma análise chega aos trechos finais – estou falando do esgotamento do Outro e do impossível esgotamento do real –, funda a demanda necessária do outro. [...] (VEGH, 2005, p. 92)

O que Vegh propõe chamar de demanda necessária do outro é o que, a partir das considerações de Lévinas, propusemos referir como sendo a resistência contra o esgotamento da alteridade. Numa primeira visada, tais expressões parecem não se equivaler. Vejamos por que nós as aproximamos. Para tal, precisaremos retomar as discussões que já fizemos sobre a *Ausstossung*. A operação de expulsão de um significante no real, caracterizada pela *Ausstossung*, tem um caráter fundador; funda a alteridade, que é o lugar do próximo. Trata-se, pois, de uma operação que implica a constituição de um lugar exterior, fora do campo em que se dá a representação do sujeito, o simbólico, mas necessário à estrutura. Neste sentido, resistir contra o esgotamento da alteridade equivale a conceder um lugar ao real, ou seja, admitir seu impossível esgotamento e, a partir daí, buscar atar os três registros da estrutura R.S.I. a partir de um novo elemento que fará supleção ao que, do Nome-do-Pai, não foi possível simbolizar. Trata-se de invocar um outro para nele encontrar seu próximo, seu *sinthome*. Sublinhamos, assim, o afirmado por Vegh:

Daí a radicalidade extrema do reconhecimento dessa urgência do outro como condição e parte da estrutura do sujeito. (VEGH, 2005, p. 28)

Com essa elaboração, passa a ser necessário que enunciemos um outro dizer sobre o amor, que nos permita pensar como o amor ao próximo, que vimos discutindo até aqui a

partir da máxima cristã, ganha um novo estatuto. Viltard destaca: “Lacan sustenta que a ética da psicanálise é a do amor ao próximo.”(In: Kaufmann, 1996, p. 30). É uma ética que não recua diante do real.

No próximo capítulo, abordaremos o “amor ao próximo” como sendo possível de ser situado na perspectiva do que Lacan elabora ao propor que uma mulher pode ser *sinthome* para um homem.

CAPÍTULO 11

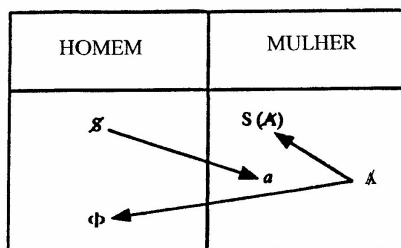
UM AMOR OUTRO: UMA MULHER COMO *SINTHOME*²³

Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo.
(LACAN, 1963)

Propomo-nos a abordar, no começo deste nosso último capítulo, uma parte da estrutura que Lacan refere como sendo relativa ao que excede à lei. Referimo-nos, evidentemente, ao que está fora da ordem fálica, ou seja, ao que não está, pelo menos completamente, subordinado a essa ordem. Se tomarmos em consideração seu seminário *Mais, ainda* (1985, [1972-73]), veremos que Lacan situa um gozo extra da mulher, um gozo que é suplementar em relação ao gozo fálico. Por seu gozo, a mulher está fora-da-lei. Se lembrarmos, porém, da afirmação de Lacan que se encontra bem no final do seminário sobre os quatro conceitos da psicanálise de que há um amor que só pode ser vivido fora dos limites da lei, talvez devamos nos perguntar se há alguma relação a ser feita entre esse gozo extra, que Lacan indica estar do lado da mulher, e o amor ao qual ele faz referência no final de seu *Seminário 11*. Para tal abordagem, precisaremos recorrer ao quadro da

²³ O título deste capítulo foi inspirado em artigo de Rivera (2007): *Um amor outro – ensaio psicanalítico sobre feminilidade, criação e maternidade*

sexuação, que Lacan explora no seminário *Mais, ainda*. Nele, Lacan distingue dois lados – o lado Homem e o lado Mulher – e neles escreve alguns de seus matemas. Vejamos:



Comentemos, inicialmente, o que está escrito do lado do homem. Diz Lacan:

Do lado do homem, inscrevi aqui, não certamente para privilegiá-lo de modo algum, o \$, e o Φ que o suporta como significante [...] (LACAN, 1985, p. 107)

Lacan afirma, portanto, que o homem está totalmente submetido à lei do falo, implicado na dialética falo-castração. Vinha, nas aulas anteriores de seu seminário, abordando a questão do gozo. Nesse sentido, afirmara em 13 de fevereiro de 1973 o seguinte:

Se houvesse um outro gozo, que não o fálico [...] mas não há outro gozo que não o fálico – salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda. (*Ibid.*, p. 81-82)

Assim, ao lançar a hipótese sobre o gozo suplementar da mulher, Lacan afirma que o homem não tem acesso a esse gozo, ou seja, que está inteiramente no gozo fálico. Como entendemos o fato de Lacan escrever o \$ no lado do quadro em que escreve “Homem”, ou seja, no lado em que o único gozo em jogo seria o gozo fálico? Ocorre que, ao ingressar na linguagem, há uma perda do ser, tal como vimos quando abordamos a operação de alienação no capítulo 3 de nosso trabalho. O sujeito barrado é a escrita do sujeito esvaziado de seu ser, sujeito a ser representado na cadeia significante, de um significante para outro.

Vimos que o sujeito busca recuperar o ser perdido em decorrência de seu ingresso na linguagem por intermédio da fantasia, montagem que promove a colagem do \$ com o objeto *a*. Ocorre que o objeto *a*, o que pode vir a oferecer algum ser ao sujeito, está situado do lado da mulher, conforme o quadro proposto por Lacan. Do lado do homem, não há qualquer possibilidade de se inscrever algum ser. É isso que leva Lacan a dizer que do lado do homem só há gozo fálico, relativo à falta, à castração. Soler (1998) salienta, a partir do quadro lacaniano, que “o homem não intervém na relação sexual senão como sujeito do desejo, \$, ao passo que sua parceira, do mesmo golpe, se inscreve como objeto *a*.” (*ibid.*, p.239). Vejamos o que nos diz Lacan:

Na medida em que o objeto *a* faz em alguma parte – e com um ponto de partida, um só, o do macho – o papel que vem em lugar do parceiro que falta, é que se constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto é, a fantasia. (LACAN, 1985, p. 85-86)

E ainda:

[...] esse \$ só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto *a* inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo. A este título, como o indica alhures em meus gráficos, a conjunção apontada desse \$ e desse *a*, isto não é outra coisa senão a fantasia. (*Ibid.*, p.108)

Dessa forma, tomando em consideração o que Lacan escreve do lado do homem, percebe-se que dali parte uma única seta, a que leva o sujeito a encontrar seu parceiro do outro lado – o lado da mulher – sob a forma do objeto *a* que esta encarna para o homem em sua fantasia. Mas, o que dizer sobre o lado da mulher? É este que nos interessa investigar fundamentalmente agora, pois é em relação a ele que Lacan situa um campo que está à margem da lei do falo. Propõe Lacan:

[...] do lado de \mathcal{A} mulher, é de outra coisa que não do objeto *a* que se trata no que vem em suplência a essa relação sexual que não há. (*Ibid.*, p.86)

Convém que destaquemos que essas afirmações, que datam de 1973, não consideram a hipótese, que já foi comentada, mas à qual ainda voltaremos, de que, ao lado do “não há relação sexual”, Lacan veio a postular um “há relação sexual”, o que data de 1975/76, quando ditou seu seminário sobre o *sinthome*.

O que Lacan explora em seu seminário *Mais, ainda* em relação ao lado do quadro relativo ao homem segue rigorosamente o mesmo raciocínio desenvolvido em *Radiofonia* (2003f), que é de 1970, quando já diz que o parceiro sexual do homem é o objeto *a*. Quanto à mulher, afirma que seu parceiro sexual é o falo. Isso segue sendo escrito em seu quadro de 1973. Há uma seta que vai do \mathcal{A} em direção ao Φ . Tal indica que, para uma mulher, o valor de um homem é o valor fálico. Tal tese, como sabemos, é freudiana. Em seu texto de 1931 sobre a sexualidade feminina, Freud aponta três destinos para a mulher, no que diz respeito à sua sexualidade. Partindo da tese da “posse universal do pênis”, a descoberta pela menina de que é desprovida desse órgão, tal como sua mãe, produz, na futura mulher, diferentes efeitos que trarão distintas conseqüências ao seu psiquismo. Todos os três destinos estudados por Freud têm como pano de fundo a “inveja do pênis”. O primeiro indica que, diante da decepção, é feita uma opção no sentido de uma recusa da sexualidade. No entender de Soler (1995), esse destino corresponde ao horror da castração: recusando a sexualidade, a mulher recusa-se ao enfrentamento com um parceiro masculino, evitando assim o encontro com o falo e o reconhecimento de sua condição de castrada, o que está evidenciado em seu próprio corpo. O segundo destino implica, de acordo com Freud, uma fixação na posição de reivindicação fálica. Em seus termos:

A segunda linha a leva a se aferrar com desafiadora auto-afirmatividade à sua masculinidade ameaçada. Até uma idade inacreditavelmente tardia, aferra-se à esperança de conseguir um pênis em alguma ocasião. Essa esperança se torna o objetivo de sua vida e a fantasia de ser um homem,

apesar de tudo, freqüentemente persiste por longos períodos. (FREUD, 1980 [1931], p. 264)

É apenas o terceiro destino, que parte também de uma reivindicação fálica, mas que porta a diferença de ter realizado uma equação específica, o que Freud considera ser relativo a uma feminilidade dita normal.

O desejo que leva a menina a voltar-se para o seu pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica. (FREUD, 1980 [1932], p.157-158)

Parece ficar evidente que o que caracteriza a feminilidade, para Freud, é a maternidade, questão para cuja abordagem remetemos ao artigo de Rivera (2007). O desejo de pênis, que Freud considera o desejo primordial feminino, se equaciona ao ser transposto para um desejo de filho, o qual passa a ter, portanto, valor de falo. Em capítulo anterior, abordamos que o filho pode assumir, em relação à sua mãe, as duas faces do falo: poderá completá-la, realizando um desmentido da castração, o que implica fazer com que a mulher passe da posição de faltante à posição de mãe fálica. Por outro lado, um filho pode apontar, para a mulher que o gerou, sua incompletude, significando o que nela falta. Nesse lugar, um filho será visto como comemoração da falta. Já abordamos que esta é uma das formas do amor materno. Precisamos ressaltar, neste momento de nossa pesquisa, que ambas as possibilidades apontadas da relação de uma mãe com seu filho se inscrevem no registro da dialética falo-castração, ou seja, são relativas ao campo do desejo e seus avatares, regulado pela lei do falo. Nesse sentido, é possível dizer que as duas possibilidades são ainda relativas à mesma seta que, no quadro lacaniano relativo à sexuação, parte do \mathcal{A} e se dirige ao Φ , embora fazendo conjugações distintas com ele. É sobre o que excede a relação da

mulher com o falo que Lacan inova ao escrever seu quadro. No esquema lacaniano, há uma segunda seta que parte também do \mathcal{A} , mas que não se dirige ao falo, e sim ao $S(\mathcal{A})$. Tal permite a Lacan considerar que a mulher é dupla, dividida em seu gozo, parte voltada ao gozo fálico, mas também aberta a um gozo extra. Por ora, interessa-nos destacar que essa duplicidade da mulher indica que, para Lacan, o que especifica a feminilidade não pode ser reduzido à condição de mãe, em sua relação com seu filho-falo. Aliás, a própria abordagem de Lacan sobre a mãe não é semelhante à de Freud. Vejamos, com Soler (1995), o que diferencia a “mãe freudiana” da “mãe lacaniana”:

A mãe freudiana é a que obtém o substituto do falo sob a espécie da criança. [...]; a lacaniana distingue-se da outra não só porque vale por seu desejo e não por seu amor, mas também porque tem a mais um acesso ao real, fato não sublinhado por Freud. (SOLER, 1995, p.131)

É esse acesso ao real, que Soler destaca como sendo algo “a mais” em relação ao elaborado por Freud, apontado por Lacan quando fala sobre a mãe, o que nos interessa trabalhar. Soler afirma que tal “a mais” é relativo a um gozo que não implica considerar a mãe como “beneficiária de um mais fálico” (*ibid.*, p. 131). Essa autora observa ainda que “não somente Lacan situa a mulher como tendo um gozo a mais, mas também a mãe como tendo um gozo que nenhum homem tem e que não é o gozo da mulher.” (*Ibidem*).

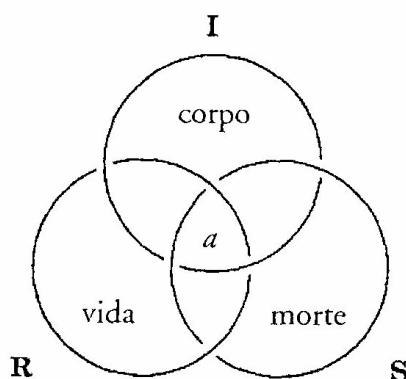
Esses comentários de Soler baseiam-se no afirmado por Lacan ainda em 1969, na *Nota sobre a criança* (LACAN, 2003g, p. 369-70). Vejamos o escrito lacaniano:

Na relação dual com a mãe, a criança lhe dá, imediatamente acessível, aquilo que falta ao sujeito masculino: o próprio objeto de sua existência, aparecendo no real. (*Ibid.*, p. 370)

Pelo comentário de Lacan, vemos como ele afirma que a mãe vê aparecer, no filho, o objeto de sua existência. Há algo de seu ser que comparece no filho. Não se trata,

portanto, somente de sua falta-a-ser ou daquilo que viria a ser posto em seu lugar. Queremos destacar, a partir dessa observação, que a mãe, como Outro primordial, transmite algo no real ao seu filho. Ou seja, para além da transmissão simbólica e para além dos atributos imaginários que uma mãe imputa a seu filho, há algo que ela lhe transmite no real. Vegh (2005) propõe que essas elaborações lacanianas permitem considerar que há algo de real no amor de uma mãe por seu filho. Nesse ponto, reencontramos a afirmação de Lacan relativa a um amor que se encontra fora dos limites da lei. Pensamos ser possível considerar, com Vegh, que é nesse amor materno, de caráter real, que se encontra a origem do amor *sinthomático*. Procuremos justificar nossa posição.

Vegh faz-nos observar que Lacan, em *A Terceira* (1986, [1974]), ao desenhar o nó borromeano, escreve no campo do real a palavra *vida*. Assim registra:



Vegh propõe que nesse lugar, que Lacan chama de real do real, e ainda de real ao quadrado, onde escreve *vida*, podemos escrever também o real do corpo, “o ser que engendra o ser” (VEGH, 2005, p. 126). Parece-nos perfeitamente justificada a relação entre o “a mais” que Lacan afirma que um filho representa para a sua mãe e o que Lacan escreve no seu nó como sendo da ordem da vida. Há um gozo a mais, que é um gozo da vida, um

gozo do ser. Para Vegh, “há algo do ser que funda o amor; é uma afirmação da vida.” (*ibidem*).

Assim, considerando o que Lacan escreve em seu nó, no registro do real, é possível afirmar que há uma modalidade de amor que afeta o real, e que tal concerne ao ser, à vida. Devemos ressaltar, porém, que tal como \mathcal{A} mulher, que é não-toda e cuja presença no real é modelada por sua ligação com o campo da lei, também o amor real de uma mãe por seu filho precisa encontrar o limite do simbólico. Sem isso, o que seria uma afirmação da vida poderá levar à morte. O amor desmedido de uma mãe por seu filho conduz ao pior. É nesse contexto que a função do homem, como marido e como pai, pode vir a se mostrar essencial.

Concluamos nossas considerações sobre a origem desse amor: Lacan, ao escrever *vida* no campo circunscrito pela corda do real, destaca que o ser humano é um ser vivo enlaçado à palavra, mas que há um real que ex-siste à articulação simbólico-imaginária. Vegh (2005) propõe que tal amor “é um amor que se funda no real da vida” (*ibid.*, p. 147), e ainda que “nesse amor fundado no real, quero o outro como afirmação do meu ser” (*ibid.*, p. 126).

Façamos uma articulação com o que vimos desenvolvendo em capítulos anteriores, quando trabalhamos a máxima cristã que ordena amar ao próximo como a si mesmo. Já referimos que Freud a comentou exaustivamente em seu texto sobre o mal-estar na cultura. Lacan a trabalhou em seu seminário da ética, de 1959/60. Anos depois, em *A Terceira* (*op. cit.*), texto proferido no congresso de Roma, em 1974, ele volta a considerar tal mandamento. Então afirma:

Que o homem goste tanto de olhar sua imagem, aí está, só resta dizer: é assim. Mas o que há de mais chocante, é que tal coisa permitiu que se introduzisse o mandamento de Deus. *O homem está mais próximo de si mesmo em seu ser* do que em sua imagem no espelho. Então nos

perguntamos o que significaria toda essa história do mandamento “amarás o próximo como a ti mesmo” se isso não se baseia nesse espelhamento, que apesar de tudo é algo curioso; mas como esse espelhamento é justamente o que leva a *odiar não ao seu próximo, mas ao seu semelhante*, ficaríamos sem compreender se não pensássemos, contudo, que Deus deve saber o que diz e que *em cada um há algo a que se ama mais do que a sua imagem*. (LACAN, 1986, p. 30)

A citação é longa, mas o que nos apresenta justifica que a reproduzamos na íntegra. Grafamos em itálico o que nos parece fundamental para o nosso comentário: a questão do si mesmo e sua relação com o ser, o ódio ao semelhante e não ao próximo, e o amor a “algo mais”. Já referimos que, no seminário de 1968/69, Lacan afirma que o próximo é a iminência intolerável do gozo. Quando falamos do amor desmesurado de uma mãe por seu filho dissemos que o mesmo poderia levar ao pior. Mas, nodulado ao limite imposto pelo simbólico, defendemos que esse amor pode permitir uma transmissão no real que diz respeito ao ser, à vida, ao gozo da vida. O que Lacan refere na citação apresentada, e que já é de 1974, permite que concluamos o que vínhamos postulando: que o próximo pode assumir, além da face intolerável do gozo, algo que pode ser objeto de nosso amor, amor que aproxima o homem de seu ser, do ser que se encontra fora dele.

Através desse percurso sinuoso, podemos voltar ao quadro da sexuação proposto por Lacan. Vimos que, do lado do homem, não há qualquer possibilidade de afirmação de seu ser. O ser deverá ser buscado do outro lado, do lado da mulher. Atravessada a fantasia, abre-se a possibilidade de o homem buscar algo do seu ser na mulher, não mais a tomando exclusivamente como objeto, mas fazendo dela seu *sinthome*, o que abre a perspectiva do encontro com outra modalidade de gozo. Em nossa leitura, isso implica considerar a possibilidade de o homem dirigir-se para o campo do feminino não somente em busca do objeto *a*, mas visando o $S(\mathcal{A})$. Em geral, não lemos esse matema como sendo referido ao gozo, mas é Lacan mesmo quem promove essa outra leitura possível para o seu matema, ao

dizer que “com esse $S(\mathcal{A})$ eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher” (LACAN, 1988, p. 112-113). O que estamos propondo implica considerar, a partir do que Lacan desenvolve sobre o *sinthome*, que o $S(\mathcal{A})$ designa, não somente o gozo extra da mulher, mas modalidades de gozo que se situam no mais-além do falo, as quais se mostram relativas ao campo do feminino, por seu caráter “fora-da-lei”. Estamos tomando em consideração a afirmação feita no seminário *Le sinthome* de que “não há e há relação sexual”. Precisemos nossa elaboração. Uma das leituras possíveis para o “não há relação sexual” é a de que não há proporcionalidade entre o gozo de um homem e o gozo de uma mulher. Se observarmos o quadro da sexuação proposto por Lacan veremos que a seta que parte do lado do homem encontra-se com um termo do lado da mulher, o objeto a , que não recebe nenhuma das flechas que partem, no lado da mulher, do \mathcal{A} . As setas que partem desse matema dirigem-se para o Φ e para o $S(\mathcal{A})$. Não havendo nenhum termo em comum entre os dois gozos, não é possível estabelecer qualquer proporcionalidade. As setas não se encontram em ponto nenhum. Mas, e quando Lacan diz que “há relação sexual”? Estará propondo alguma forma de encontro? Pensamos que tal é uma hipótese que precisa ser questionada tomando o que Lacan acresce a seu ensino a partir de seu seminário de 1975/76. Ressaltemos uma questão fundamental, que já foi discutida em nosso capítulo 9: ao contrário do que à primeira vista pode parecer, quando Lacan afirma que “há relação sexual”, afirma que tal só é possível quando não houver uma equivalência de posições entre o homem e a mulher. Nesse sentido, se há algum ponto de encontro, esse implica posições dissimétricas. É nesse sentido que uma mulher poderá ser *sinthome* para um homem, mas não o contrário. No nosso entender, é em torno do $S(\mathcal{A})$ que essa hipótese deve ser levantada. Encontramos em Souza (1988) o entendimento de que o $S(\mathcal{A})$ passa a ser referido por Lacan, no final de seu ensino, por intermédio do *sinthome*, proposta que se

aproxima da nossa. A partir de tais considerações, devemos trazer uma citação de Lacan, já parcialmente apresentada em capítulo anterior, em que essa não-equivalência é afirmada explicitamente:

[...] é pelo *sinthome* que é suportado o outro sexo. Eu me permiti dizer que o *sinthome* é precisamente o sexo ao qual eu não pertenço, isto é, uma mulher. Embora uma mulher seja um *sinthome* para todo homem, para uma mulher um homem não é *sinthome*, não é equivalente. (LACAN, *O sinthome*, inédito em português, aula de 17/02/76)

Uma vez feito esse percurso, pensamos ser possível considerar a afirmação de Vegh (2005) de que o *sinthome* diz respeito a uma dimensão do gozo que excede o falo, o que o faz afirmar que, sem se confundir com o gozo extra da mulher, deve ser também situado no quadro dos gozos suplementares. Para que possamos avançar em nossa leitura é imprescindível que falemos sobre os gozos.

Lacan, em *O seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise* (1992), proferido nos anos 1969/70, diz ter desejado que o campo do gozo fosse considerado o próprio campo lacaniano. Vejamos em seus termos:

No que diz respeito ao campo do gozo – é pena, jamais será chamado de campo lacaniano, pois certamente não vou ter tempo sequer para esboçar suas bases, mas almejei isto. (LACAN, 1992, p. 77)

Em Freud, por sua vez, a referência ao gozo é feita através de termos variados. Em geral, é em torno de *Befriedigung*, que significa satisfação, que gravitam suas considerações. Mas satisfação não é prazer – *Lust* –, o que bem nota Freud. Seu trabalho de 1920, o *Além do princípio do prazer*, foi escrito justamente com o propósito de dar destaque, na teoria, à presença desse gozo de exceção, pois não regulado pelo princípio do prazer-desprazer. Voltemos às considerações de Lacan, que tratou com privilégio absoluto a questão do gozo. Porge (2006) adverte-nos, porém, que se pode fazer referência, a partir

do ensino de Lacan, a uma “variedade de gozos cuja designação não é unívoca entre os lacanianos” (*ibid.*, p. 249). Cita, então, o gozo fálico, o gozo mortal, o gozo do ser, o gozo do Outro, o mais-de-gozar, salientando o quanto tal abordagem é complexa. Em geral, os psicanalistas que tomam em consideração o ensinamento lacaniano, dividem a abordagem do gozo em dois pólos: o gozo fálico e o gozo não-fálico. Lacan, em *A Terceira* (1986, [1974]) diz que o gozo fálico é o que prevalece no falante, em decorrência de seu laço com a linguagem. Jorge (2003) aponta que o gozo fálico é parcial e sexual. Também Vegh (2005) observa que “o gozo enquanto sexual é fálico” (*ibid.*, p. 93). Como observa Porge (2006), “cada um dos sexos se diferencia de acordo com seu modo de anunciar e de declarar sua relação com o falo.”(*ibid.*, p.259). E o que dizer sobre o gozo não-fálico? Porge oferece diversos comentários em relação ao gozo que pode ser situado nesse lugar. Em muitas ocasiões, Lacan referiu-se ao gozo não-fálico como “gozo do Outro”. É necessário fazer uma observação em relação a essa expressão, para que certas nuances fiquem ressaltadas. O que comentamos em capítulo anterior, quando apresentamos proposta de Amigo (1999) de escrever “gozo (fálico) do Outro” para caracterizar a situação em que o sujeito é tomado como objeto na relação com o Outro, ou seja, quando “é gozado” pelo Outro, talvez nos seja útil neste momento. O assim referido “gozo (fálico) do Outro” deve ser distinguido do que agora referiremos pela expressão “gozo do Outro”. Continuemos com a abordagem de Lacan em *A Terceira*. Ali ele nos diz que o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico. Tomando em consideração o que então desenvolve Lacan, Porge (2006) propõe:

Em “gozo do Outro” o Outro designa a alteridade, e essa alteridade é a do corpo próprio mas também a do parceiro a possuir. Nesse sentido, o gozo do Outro implica o próprio gozo situar-se com relação ao gozo fálico. O gozo do Outro é, pois, para ser entendido também como o outro gozo, outro que não o fálico, e o gozo do outro sexo. (*ibid.*, p. 255)

E ainda:

O gozo do Outro é um gozo do corpo próprio, sede de um real que escapa ao imaginário e ao simbólico. É o corpo real e vivo. (*ibid.*, p. 254)

A partir dessa referência, e tomando em consideração o que já expusemos sobre o fato de Lacan escrever *vida* no espaço circunscrito pela corda do real, propomos dizer que o *sinthome* implica uma dimensão do gozo suplementar relativa a um enlace com o real da vida. O *sinthome* permite enlaçar o gozo da vida, que se encontra no real. É nessa perspectiva que situamos o amor de um homem por uma mulher como um amor *sinthomático*. Para conseguirmos trazer alguma elucidação sobre esta questão precisamos nos reportar, uma vez mais, ao ensinamento lacaniano de 1975/76, anos em que dita o seminário *Le sinthome*. Para Viltard, uma posição diferencial e decisiva foi expressa por Lacan a partir desse seminário. Propõe essa psicanalista:

Foi somente ao dar em seu ensino um segundo passo tão importante quanto aquele que consistira em propor como paradigma para a psicanálise as três categorias do simbólico, do imaginário e do real, que Lacan pôde chegar, em 1975, na primeira sessão de seu seminário *Le sinthome* [...], a uma conclusão sobre o amor como caminho do reconhecimento do real. (VILTARD, *ibid.*, p.34)

Vamos trabalhar um pouco mais algumas considerações feitas por Lacan nesse seminário, a fim de defendermos melhor a proposta de que o amor ao *sinthome* implica uma modalidade de amar necessária à sustentação da falta no coração da estrutura. Tomaremos em consideração apenas alguns recortes das aulas de Lacan desses anos, a fim de destacarmos as passagens que nos parecem fundamentais para o nosso propósito, uma vez que a tessitura desse seminário de Lacan é extremamente complexa, como bem observa Safouan:

O que Lacan diz [no seminário de 1975-76, *Le sinthome*] não é de abordagem fácil, e é preciso esforçar-se bastante para se situar nos pedaços de discursos que ele propõe, em que são abundantes os aforismos fulgurantes, mas também as alusões milimetradas que não se deixam forçosamente entender à primeira leitura, sem falar dos numerosos jogos de palavras ou trocadilhos. (SAFOUAN, 2007, p. 243)

O seminário posterior de Lacan segue essa mesma linha e, já em seu título, o jogo homofônico com as palavras apresenta-se como revelador de uma tese lacaniana sobre o amor que vem dar seguimento ao que Lacan trabalha no seminário sobre o *sinthome*. Trata-se do seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Viltard propõe tecer em conjunto considerações sobre as proposições lacanianas desses dois seminários. Tal proposta pareceu-nos profícua. Viltard ressalta a distinção que Lacan faz entre sintoma e *sinthome*, tal como já expusemos em capítulo anterior. O sintoma, como formação do inconsciente, foi objeto de trabalho anterior nosso (Seganfredo, 2002), quando defendemos que, no trabalho psicanalítico, o objetivo terapêutico, relativo ao sintoma, é o de permitir o retorno da letra à cadeia significante, o que é passível de ser obtido pelo efeito da interpretação do analista, de suas operações sobre as formações do inconsciente, que trazem à tona a letra que se encontra desconectada da cadeia. Tal implica considerar que, pela operação do recalçamento, um significante é separado da cadeia, deixando assim de operar no simbólico, ficando em instância no real. Quando um significante não se encontra conectado aos demais, está apartado da cadeia significante, no real, recebe de Lacan a denominação de letra. É a letra que permanece em instância no inconsciente. Esta abordagem permite que pensemos que a incidência das operações psicanalíticas deve permitir o retorno da letra à cadeia. Esse entendimento guarda coerência com o ensinamento de Lacan sobre a letra desde os seus escritos de 1955 – *Seminário sobre a carta roubada (lettre volée)* – e de 1957 – *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Ocorre que, a partir do seminário sobre o *sinthome*, a referência à letra

vai revestir-se de um segundo aspecto, que faz referência ao *sinthome* e não mais ao sintoma. Conforme propõe Viltard:

Duplicando a letra, significante por um lado, mas por outro lado letra selvagem (*sinthome*), Lacan utiliza “*A carta roubada*” num duplo registro. O primeiro, simbólico: ela trata do par simbólico de dois significantes S1 e S2. O segundo, sintomático [*sinthomático*]. (VILTARD, *In*: Kaufmann, 1996, p. 34)

Propomos considerar que, quando Viltard nos diz que, na primeira concepção de Lacan, a letra trata do par simbólico de dois significantes, não está dizendo que a letra seja simbólica. Separada da cadeia significante, ocupa um lugar real, que lhe é destinado pelo recalque secundário. Seu lugar é, pois, o real do simbólico. Seu retorno à cadeia é possível e, nesse caso, ela volta a ter o estatuto do significante, pois passa a representar o sujeito na cadeia que opera no simbólico, e é isso que faz a interpretação ter efeitos terapêuticos, reduzindo o sofrimento do sintoma. Como comenta Safouan (2007), “o sintoma é a expressão metafórica da verdade do recalado inconsciente que se interpreta graças ao equívoco significante”(*ibid.*, p.243).

O que dizer sobre a segunda concepção lacaniana sobre a letra? Como a letra pode ser reconhecida se ela não pode tomar parte na cadeia significante? Pensamos que cabe agora considerar a letra enquanto fazendo parte de um real não recalado, ou seja, que não foi objeto de *Verdrängung* posterior a *Bejahung*. A letra encontra-se, assim, expulsa no real através de uma *Ausstossung*. Se a letra não faz parte da cadeia do saber inconsciente, como reconhecê-la?

No seminário de 1976-77 – *L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* – ao fazer nova referência à letra (*lettre*), Lacan segue tirando proveito do seu comentário de 1955 sobre o texto de Edgar Allan Poe (2000) – *A carta roubada (La lettre volée)* –, mas, desta feita, para apresentar algo que está para além do que o conto lhe foi capaz de oferecer

por ocasião de seu escrito. Encontramos essas elaborações lacanianas na aula de 15 de fevereiro de 1977, quando comenta a apresentação realizada, a seu pedido, de um trabalho de Alain Didier-Weill sobre o passe. A exposição de Didier-Weill no espaço do seminário de Lacan teve como título “Sobre o passe e os três deslocamentos do sujeito”, e se encontra no livro *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise* (1988). No seu texto, Didier-Weill propõe uma nova ficção, a partir da estória policial narrada por Poe. Recordemos brevemente o conto de Poe trabalhado por Lacan. Trata-se do roubo de uma carta que havia sido recebida pela rainha. Esta faz a leitura da carta no aposento real, quando é surpreendida pela chegada do rei. Não querendo que este tomasse conhecimento sobre a existência da carta, a abandona sobre uma mesa, com o escrito virado para baixo. Seu embaraço é percebido pelo ministro, que acabara de entrar no quarto, e que, diante da rainha, sem que a mesma pudesse expressar qualquer reação, toma para si a carta, deixando em seu lugar algum outro escrito sem valor. A rainha sabe, portanto, que a carta, que lhe havia sido endereçada pelo duque, encontra-se em poder do ministro, e este sabe que ela sabe, o que dá a ele poder de intimidá-la. O chefe de polícia é então incumbido pela rainha de resgatar a carta. Para tanto, utiliza todos os métodos policiais de investigação, vasculhando, de forma detalhada, a casa do ministro. Nada obtendo, recorre a Dupin, que consegue recuperar a carta roubada, a qual se encontrava à vista, apenas disfarçada, no escritório do ministro. Para encontrá-la, bastou a Dupin seguir uma outra lógica, que não a utilizada pelo chefe de polícia em sua investigação. É Dupin quem, dessa vez, substitui a carta, deixando em seu lugar uma mensagem ao ministro, ironizando sua astúcia.

Quando Lacan se propôs a trabalhar esse conto pela primeira vez foi para apresentar a lógica do inconsciente, que deixa aparecer a letra (*lettre*) que se encontra em instância, à espera de uma operação analítica que a destaque, a ressalte. Anos depois,

quando Didier-Weill apresenta sua ficção, faz-nos notar que quem finalmente obtém a carta é Dupin, mas que não era ele o verdadeiro destinatário da carta. Era ao rei que a carta, em verdade, era destinada. Toda a peripécia do conto começa para evitar que a carta chegue ao rei. Como se expressa Didier-Weill, “no conto de Poe, tudo se passa do princípio ao fim à revelia do Rei.” (1988, p. 86). Não traremos o extenso desenvolvimento de Didier-Weill, mas alguns comentários de Lacan a partir do exposto por aquele psicanalista. Lacan diz, em seu seminário, que uma carta infalivelmente chega a seu destino. Não esqueçamos que “carta” (em inglês, *letter*; *lettre*, em francês) implica aqui “letra”. Lacan afirmará no final da aula de 15 de fevereiro de 1977 que, quando aquele a quem a carta estava destinada vier a recebê-la, este não só a conhecerá, mas, mais do que isso, a reconhecerá. O que poderá ser reconhecido pelo rei?

Viltard trabalha essa proposta lacaniana, a partir da seguinte questão formulada: “Como é possível “re-conhecer” esse saber, levado por essa carta de amor que chega na hora H?” (*In*: Kaufmann, 1996, p. 34).

Gostaríamos de fazer uma observação que nos parece fundamental. O saber referido pela questão não é o saber inconsciente veiculado pela cadeia de significantes. Devemos sublinhar que, na primeira aula desse seu seminário, em 16 de novembro de 1976, Lacan diz que durante aquele ano de seminário tentará introduzir alguma coisa que irá mais além do inconsciente. Se estamos habituados a pensar o saber como inconsciente, no seu sentido simbólico, de cadeia significante, devemos prestar atenção ao fato de que Lacan nos dirá, nesse seminário, que há saber no real. O comentário que realizamos anteriormente, a partir do próprio Didier-Weill, sobre as diferentes possibilidades da presença do significante no real, auxilia-nos no acompanhamento das teses de Lacan.

Lacan nos fala de um saber absoluto no real, que implica um saber não-contestável, que acompanha o psicótico. Mas nos fala também de um saber no real que pode ser reconhecido, mas não previsto. Conforme propõe Viltard, em sua leitura de Lacan, quando o rei recebe a carta de amor que a rainha recebeu e pôs em circulação, a reconhecerá, “não só no sentido em que conhece sua mulher, mas em que reconhecerá muito bem essa carta (letra)”, que diz respeito a ele mesmo. Já trabalhamos a questão do “si mesmo” como dizendo respeito a um lugar de exterioridade íntima do sujeito, que pode ser considerado como o lugar da letra *sinthomática*. Nesse mesmo lugar Lacan situa \mathcal{A} mulher. Assim, deve-se dizer que a letra *sinthomática* está situada do lado do feminino. Ela está fora-da-lei, não submetida à lei fálica. Em *A Terceira* (1986, [1974]), Lacan diz que ao gozo que está fora da linguagem, fora do simbólico, só há uma via de acesso, “a saber, a letra; é unicamente a partir daí que temos acesso ao real” (*ibid.*, p.41). Lembremos que Lacan, na última aula de seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, refere que, no final de uma análise, abre-se a perspectiva de um amor sem limites, e que tal se deve ao fato de ser um amor fora-da-lei, “somente onde ele pode viver” (1985, p.260). É uma clara referência de Lacan ao amor que se dirige ao real. Assim, considerando o comentário de Viltard, se o rei é capaz de reconhecer, como diz Lacan, a carta/letra que circulava a revelia dele, é porque o saber no real que ela veicula lhe diz respeito, saber que ele é capaz de reconhecer e ao qual deve responder, no sentido de “saber fazer” com ele. É a este saber, portado pela letra no real, que Lacan faz referência quando fala do reconhecimento da carta/letra de amor, cujo encontro não é previsto. Conforme salienta Viltard, “a fortuidade do encontro amoroso é um ponto que Lacan sustentará até o fim de seu ensino” (*ibidem*).

O próprio título do seminário de Lacan dos anos 1976-77 já nos apresenta a condição de fortuidade do amor, ao trazer à baila o “jogo da morra” (*mourre*, em francês). Em que consiste esse jogo? Trata-se de um jogo praticado entre duas pessoas que gritam um número de zero a dez no mesmo momento em que cada uma mostra rapidamente os dedos de uma das mãos. O jogador que tiver gritado o número que corresponda ao da soma dos dedos levantados pelos dois jogadores ganha a rodada. Conforme Ifrah (1997), é um jogo conhecido desde a Antigüidade, praticado no Egito, na Grécia, na China e ainda em diversas outras localidades. O jogo teria sua origem na Grécia. Uma lenda grega conta que foi Helena quem o teria inventado, para jogá-lo com seu amante Páris. O jogo teria chegado a França, onde recebeu o nome de “*mourre*”, a partir da Itália, onde é conhecido como “*morra*”. No Brasil, nas regiões colonizadas pelos italianos, é bastante popular, e é chamado de “jogo da mora”. Por que Lacan recorre a esse jogo nesse momento de seu ensino?

Ocorre que, no jogo, quando cada parceiro grita o número, ele não tem a menor possibilidade de saber quantos dedos o outro vai apontar. Portanto, se ele adivinha a soma, o faz “por acaso”. Mas é capaz de reconhecer o acerto do acaso, e é isso que ele deve denunciar logo após ter gritado, com acerto, o número que corresponde à soma dos dedos das mãos expostos pelos dois parceiros. Este número não é sabido de antemão, não está ligado à previsão do número do outro, nos adverte Viltard. O número é gritado como puro acaso, mas seu acerto pode ser reconhecido. É disso que se trata, quando Lacan, em seu seminário, nos diz que a carta/letra de amor será reconhecida. Esta carta/letra que, operada *sinthomaticamente*, terá como efeito a sustentação do furo central, lugar da falta, na estrutura borromeana do nó. Letra que se mostra necessária.

Tomemos algumas considerações já esboçadas no capítulo 8 sobre a lógica modal de Aristóteles. Vimos que Lacan propõe que o impossível, que implica o “não pára de não se escrever” é o que caracteriza o “não há relação sexual”. Quando passa a falar do amor, afirma que, do parceiro, o amor só pode realizar o que propõe como sendo “a coragem”, uma vez que afirma que, no amor, um real é posto à prova. Logo a seguir, questiona:

Mas é mesmo de coragem que se trata, ou dos caminhos de um reconhecimento? Este reconhecimento não é outra coisa senão a maneira pela qual a relação dita sexual [...] pára de não se escrever. Parar de não se escrever, não é fórmula adiantada ao acaso. Eu a referi à contingência. [...] Pois aí não há outra coisa senão encontro. (LACAN, 1985, p. 197/198)

Vemos como a questão do reconhecimento já vinha sendo formulada por Lacan. Não se trata de reconhecer a própria imagem, de uma questão narcísica, mas de reconhecer uma letra faltante. Lacan diz ainda um pouco mais:

O deslocamento da negação do pára de não se escrever ao não pára de se escrever, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão a que se agarra todo amor. [...] Tal [...] constitui o destino e também o drama do amor. (*Ibid*, p. 199)

Quando, nos capítulos finais da primeira parte de nosso trabalho, apresentamos o ponto a que uma análise leva, seguindo o percurso proposto por Lacan através de seu quadrângulo, consignamos que a travessia da fantasia permitia uma inscrição do matema $(-\phi)/a$. Tal se encontra no canto inferior esquerdo do quadrângulo. A nosso ver, esse matema que conjuga o a com o $(-\phi)$, que Harari propõe como sendo relativo à sublimação, implica que a falta no Outro passa a ser inscrita na estrutura. Antes tal lugar não tinha vigor, pois, como já observamos com Didier-Weill (1988), “a captação do desejo na fantasia não deixa nenhuma chance ao $S(\mathcal{A})$ ” (*ibid*. p.98). Se retomarmos a tese enunciada no primeiro capítulo de nosso trabalho, que propõe, acompanhando o grafo do desejo, que

uma análise deve permitir que o $S(\mathcal{A})$ venha a se inscrever, o percurso proposto pelo quadrângulo resulta justamente na possibilidade dessa inscrição. Ocorre que, a nosso ver, a chegada a esse ponto implica a passagem de uma impossibilidade a uma contingência. O $S(\mathcal{A})$ passa a poder viger. Mas o que pode garantir sua inscrição? Ou seja, como passar da contingência à necessidade, do “cessa de não se inscrever” ao “não cessa de se inscrever”? Tal para nós implica a função do *sinthome*. O *sinthome*, ao reparar a estrutura, como um elo a mais que permite a amarração borromeana, garante o lugar do objeto *a* como inscrição do triplo furo R.S.I. Observamos, portanto, que a inscrição do *sinthome* como quarto elo garantirá a presença do real como impossível na estrutura. O ponto central do nó borromeano conjuga, para Lacan, o real, ou seja, o impossível, dos três registros: o real do simbólico, o real do imaginário e o real do real.

Retomando a citação lacaniana sobre o amor e o drama que este constitui, vamos considerá-la em relação ao que Lacan elaborou anos depois, já em seu seminário de 1976/77. Viltard realça a importância das questões postas pelo título dado a esse seminário – *L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* –, que tem sua equivocação abordada por Lacan ponto por ponto. A possibilidade de que o título seja escutado como: “*l’insuccès de l’inconscient c’est l’amour*”, que pode ser traduzido como “o insucesso do inconsciente é o amor”, permite que pensemos na questão do amor sob duas vertentes: na primeira, o amor é abordado em seu aspecto narcísico, como o que impede a manifestação do inconsciente; na segunda, o amor é o caminho para o reconhecimento do real e refere-se àquilo que o inconsciente, como cadeia de significantes, não consegue abarcar.

É em relação ao segundo sentido permitido pelo jogo homofônico proposto por Lacan como título para seu seminário que podemos considerar que, se evocamos o outro, o próximo, no amor, não o fazemos por caridade, mas em razão de que, como propõe Vegh,

ele é a parte de nós mesmos que repara nosso nó, sendo, portanto, necessário. Em seus termos:

É pela via do outro que a alternância possível avança até o impossível, até o real do erro. Ela o faz quando consegue efetuar essa reparação, quando escreve a letra ausente. Podemos referir-nos aqui à que foi proposta por Lacan: Σ , sigma, com o qual nomeia o *sinthome*. (VEGH, 2005, p. 38)

Tendo chegado a este ponto de nosso trabalho, que partiu de uma proposta de investigação sobre a função da fantasia na estrutura e nos fez caminhar até teses de Lacan elaboradas nos últimos anos de seu ensino, quando discute, no nosso entendimento, possibilidades de lidar com o real após a travessia da fantasia, voltamos nossa atenção para um dos primeiros estudos de Freud sobre as fantasias. Trata-se da primeira análise de uma obra literária feita por Freud, publicada em 1907. Referimo-nos ao romance *Gradiva - uma fantasia pompeiana*, de Wilhelm Jensen (1987). No prólogo à edição brasileira, Marco Antonio Coutinho Jorge assim comenta:

Considerando-se que a obra monumental de Freud se encadeia através de passos exercidos em múltiplas direções, para situar *Gradiva* no conjunto de seus escritos cabe a pergunta: qual o passo que Freud dá com esse texto? A resposta para tal questão e, sobretudo em se tratando de Freud, não é certamente unívoca, e variadas foram as tentativas de situar *Gradiva* em sua obra. (JORGE in JENSEN, 1987, p. 5-6).

A partir do que vimos trabalhando, faremos também nós uma proposta de leitura relativa ao comentário freudiano. Foi somente após termos empreendido um percurso de estudos do qual este trabalho é fruto, incluindo o que recentemente desenvolvemos neste capítulo sobre o amor como caminho para o reconhecimento do real, que esta leitura ofereceu-se a nós. Para que possamos apresentá-la, necessitamos trazer uma síntese do romance de Jensen, na qual destacaremos as passagens que mais de perto interessam para a

nossa apreciação do trabalho freudiano. É freqüente a afirmação de Freud de que os escritores são precursores da ciência, sendo o mesmo absolutamente válido em relação à psicanálise. Ao trazer seu comentário sobre a obra de Jensen, Freud propõe considerá-la um verdadeiro caso clínico. Vejamos em seus termos:

[...] um estudo psiquiátrico perfeitamente correto, pelo qual podemos medir nossa compreensão dos trabalhos da mente – um caso clínico e a história de uma cura que parecem concebidos para ressaltar determinadas teorias fundamentais da psicologia médica. (FREUD, 1980, [1907], p. 50)

Propomos sucintamente a trama, já acrescentando as observações e os comentários que nos fazem apresentá-la neste momento de nosso trabalho: Norbert Hanold é um jovem arqueólogo alemão. Tendo ficado admirado por uma escultura que encontrara em Roma – a representação de uma jovem com vestes esvoaçantes e com um jeito peculiar de caminhar –, conseguiu obter uma cópia da mesma e passou a guardá-la em seu gabinete. Deu à figura do relevo o nome de Gradiva, que significa “aquela que avança”. Hanold não sabia explicar a si mesmo o que o havia atraído naquele relevo. Sua primeira idéia foi a de que o relevo havia despertado nele um interesse científico: queria saber se o caminhar de Gradiva podia ser encontrado na realidade. Isso o obrigou a uma ação que lhe era totalmente estranha: a de se voltar para as mulheres, a fim de lhes observar o caminhar. Conforme nota Jensen: “O sexo feminino não existia até aqui para ele.” (*op. cit.*, p. 16).

Façamos algumas considerações em relação a essa passagem do texto de Jensen. Sugerimos lê-la como uma tomada em consideração do campo do feminino. Freud mesmo propõe essa aproximação em seu comentário sobre a *Gradiva*. Mas avancemos um pouco mais e ponhamos em relação o que Jensen assinala e o que Freud propõe como barreira ao final de análise em seu texto *Análise terminável e interminável* (1980, [1937a]). Ao afirmar, no capítulo VIII, que a análise, para os analisandos dos dois sexos, encontra um

limite quando esbarra com o rochedo da castração, explicita que tal ganha a forma, na mulher, da “inveja do pênis”, enquanto no homem tal obstáculo fica caracterizado como “recusa da feminilidade”. Propomos considerar que o personagem de Jensen, que até então evitava haver-se com a questão do feminino, passa a tomá-la em consideração. Talvez o escritor, antes do psicanalista, estivesse apontando o fato de que uma cura não pode acontecer sem que o campo do feminino seja abordado. Porém, mais do que isso, veremos que Jensen não se contentará com o impasse que tal representa a uma análise, conforme a pena de Freud, mas estará, antes de Lacan, indicando a possibilidade de um encontro que permita certa avanço em relação a essa barreira. Quando falamos em campo do feminino é em um sentido amplo, tal como encontramos na abordagem de Lacan. Referimo-nos às diferentes modalidades de gozo que se encontram fora-da-lei. A razão para postularmos que Hanold tem um encontro que aponta para essa dimensão deve-se à revelação de quem é Gradiva, ou seja, do que significa o nome da mulher em quem Hanold reconhece a imagem esculpida que guardava consigo. Voltemos ao romance.

Tão logo passa a olhar as mulheres, o arqueólogo tem um sonho, que Jensen caracteriza como sendo “horroroso e aterrador” (*op. cit.*, p. 17). Em seu sonho, Hanold encontrava-se em Pompéia. Também lá vivia Gradiva, e ele, ao encontrá-la no sonho, “a reconhecia ao primeiro olhar” (*ibid.*, p.18). Esse sonho traz uma série de conseqüências para Hanold. Como salienta Freud – a partir de sua leitura de Jensen –, após o sonho, a fantasia de Hanold sobre Gradiva acentuou-se e ele veio a construir certos delírios que passaram a influenciar suas ações. O que nos diz Jensen? O arqueólogo, que até então “se mantinha entre suas paredes cobertas de livros e de quadros, sem necessidade de qualquer relacionamento com os outros homens” (*ibid.*, p. 23), passou a ter sentimentos que lhe pareciam estranhos, sem que pudesse dizer com certeza o que era. Decidiu então fazer uma

viagem à Itália. Durante seu percurso, encontrou vários casais em núpcias, o que lhe ocasionou enorme incômodo. Ressalta Jensen que Hanold pôs-se a observar especialmente “a parte feminina dessa espécie zoológica” (*ibid.*, p. 26), fazendo referência ao *Homo Sapiens*. Não entendia como os homens poderiam ter feito sua opção por tais mulheres. Considerando que tais casais costumam seguir viagem rumo aos Alpes, o arqueólogo decidiu-se por um destino oposto; foi então parar em Pompéia. Percorrendo as ruínas da cidade, “o imprevisto surgiu outra vez diante de Norbert, bruscamente [...] O aspecto daquela fisionomia despertava nele um sentimento ambíguo, pois ela lhe parecia ao mesmo tempo estranha e conhecida [...] reconheceu sem erro a quem pertencia aquele rosto [...]: Gradiva.” (*ibid.*, p. 51). Ao encontrá-la, Norbert dirigiu a ela uma pergunta em grego, mas ela nada respondeu; tentou então abordá-la em latim, mas também não obteve resposta. Ela então pronunciou: “Se o senhor quiser conversar comigo, tem que falar alemão” (*ibid.*, p. 53). Surpresa máxima para Hanold: Gradiva falava a sua língua. Um segundo encontro com Gradiva então aconteceu. Perturbado, exclamou: “Oh! Tu não existes, tu não és viva!” (*ibid.*, p. 60). Mas Gradiva não se afastou: “Não queres sentar-te? Tens um ar fatigado.” (*ibidem*). Neste ponto do texto, Jensen faz uma observação curiosa: Norbert e Gradiva deixam de empregar a terceira pessoa, o pronome “*Sie*” alemão e passam a se tratar por “*du*”, pronome da segunda pessoa. Freud faz uma observação específica em relação a essa mudança de tratamento entre eles, ao tecer seu comentário ao texto. Destaca justamente que a segunda pessoa é uma forma de invocar alguém próximo. Em determinado momento, Hanold tenta ainda retomar o tratamento cerimonioso, mas Gradiva o impede. Assinala Freud: “Alegando antigos direitos, ela reclamou um tratamento mais familiar, aquele “*du*” que ele usava tão naturalmente ao interpelar o fantasma do meio-dia, mas que repudiara ao dirigir-se a uma jovem de carne e osso”. (*op. cit.*, p. 38). A justificativa de Jensen para tal

tratamento íntimo é a de que Hanold e Gradiva já se conheciam, haviam sido amigos de infância, ou melhor, havia tido entre eles um amor infantil, pois Gradiva não era outra pessoa que não uma vizinha de Hanold.

Vemos como Jensen destaca a questão da proximidade e do que essa proximidade acarreta. Propomos lê-la como sendo da ordem do encontro com a letra, em seu caráter feminino, pois não regulada pela lei do falo. Jensen nos diz o que tal encontro produz: estranheza, mas também reconhecimento. Conforme nos conta Jensen, Gradiva é reconhecida por Hanold, em sonho, por sua forma de andar. Em Pompéia, ele a reconhece pela voz, pelo andar, mas, como ele expressa: “outra coisa ainda permitiu reconhecer-te: teu corpo e teu rosto, tua postura e tua roupa.” (*ibid.*, p. 62). A jovem perguntou a ele, então, quem era a tal Gradiva a quem ele a comparava, fato que permitiu a Hanold dizer reconhecê-la. Ele respondeu: “Foi assim que eu chamei a tua imagem, pois que ignorava até agora teu verdadeiro nome.” [...] Ela logo falou: “Eu me chamo Zoé.” (*ibid.*, p. 65). O que então exclamou o arqueólogo não pode deixar de ser sublinhado por nós: “Esse nome combina muito contigo, mas soa aos meus ouvidos como uma amarga ironia, pois Zoé quer dizer *vida*”. (*ibidem*, grifo nosso). Depois desse encontro, Hanold fica com questões girando em seu pensamento: ao mesmo tempo em que se questiona sobre o invólucro físico de Zoé-Gradiva, vem-lhe a idéia dominante de que, “se ele a tocasse, se ele tentasse pôr sua mão sobre a dela, não encontraria senão o vazio”. (*ibid.*, p. 69).

Concluamos nosso comentário: o encontro de Hanold, prontamente reconhecido, com Zoé, com “a vida”, permitiu ao arqueólogo, ao mesmo tempo em que tomou para si uma mulher, encontrar-se com o vazio e sustentá-lo. É Jensen quem destaca o que ocorre com Hanold a partir desse ponto: ele passa a ser capaz de amar e de manter uma relação com esse outro, esse próximo, encarnado em uma mulher. Finalizamos destacando que o

processo de cura de Hanold – é Freud quem nos diz que Hanold ficou curado – é exposto minuciosamente por Jensen, em seu romance, após uma passagem em que Zoé-Gradiva faz o seguinte pronunciamento: “Aquilo de que se necessita, se inventa.” (*ibid.*, p. 87). Se desejássemos extrair palavras-chave do texto de *Gradiva* talvez pudéssemos propor: fantasia, feminino, próximo, reconhecimento, invenção.

Após termos oferecido nossa leitura sobre o comentário freudiano em relação à *Gradiva* de Jensen, propomos analisar, a partir do que elaboramos neste último capítulo, o aforismo lacaniano que nele utilizamos como epígrafe: “*Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo.*”(LACAN, 2005, p. 197). Lacan o propôs por ocasião de seu seminário sobre a angústia. Não havia elaborado ainda, portanto, sua teoria sobre o *sinthome*. Outra leitura, pois, poderia ser feita, à época, sobre seu aforismo. Procuraremos lê-lo, entretanto, a partir do proposto sobre o *sinthome* e de sua possibilidade de vir a amarrar a estrutura, corrigindo a falha do pai no próprio lugar em que ela ocorreu. Atravessada a fantasia – operação que implica a saída do sujeito de sua fixação ao suposto objeto de gozo do Outro – funda-se a demanda necessária ao outro.

Em *Televisão* (1993/1974), Lacan afirma que o discurso analítico promete introduzir novidade, e que tal se revela no amor. Por isso, consideramos que a travessia da fantasia não basta para que um final de análise aconteça. O gozo que dali se libera precisa ser canalizado, e sua via privilegiada será o corpo do próximo. O próximo *sinthomático* não é qualquer um nem o mais fácil de ser invocado, pois, como letra, ele se oferece em sua face real. Trata-se, assim, nessa outra forma de amor, de uma invenção, de algo que implica um saber-fazer, um *savoir-faire* com seu *sinthome*. Talvez, pensando sob esse aspecto, o amar se aproxime do fazer artístico. Implica artifícios, artimanhas. A esse respeito, e já após termos elaborado o conjunto de argumentos que desenvolvemos até

aqui, encontramos em Porge (2006) o comentário de que “o nó borromeano provoca um deslocamento da questão do saber sobre a do saber-fazer” (*ibid.*, p.292). A partir de tal constatação, Porge propõe o seguinte questionamento:

Pode-se, enfim, perguntar se em Lacan o nó borromeano não está na origem da designação de uma outra forma de amor diferente do amor de transferência. [...] Pareceria que no exercício da psicanálise seria preciso distinguir ao menos dois tipos de amor. De um lado, há o “amor corrente”, o amor tal como se imagina, que é o amor de transferência. Ele se dirige ao sujeito suposto saber e revela, com a análise, uma verdade do engano. Haveria um outro amor [...] com uma função de nodulação [...] Ele excederia a transferência porque excederia o sujeito suposto saber pelo fato de que surgiria lá onde há encontro com a impossibilidade de um saber inscritível sobre o saber sexual, impossibilidade suprida por um saber-fazer. (PORGE, 2006, p. 294)

O comentário de Porge é explícito ao afirmar que há um amor que não se funda na suposição de saber, amor que a resolução da transferência não elimina, mas, pelo contrário, propicia, ao abrir caminho para o estabelecimento de um novo laço. O outro do amor é um outro necessário, e o amor por ele é *sinthomático*, pois enlaça a estrutura. Amor que sustenta o desejo e permite, através do próximo, um encontro não mais insuportável com o gozo. Amor como invenção! Um novo amor!?

A uma razão

Um toque de teu dedo no tambor desencadeia todos os sons e dá início à nova harmonia.

Um passo teu recruta os novos homens, e os põe em marcha.

Tua cabeça avança: o novo amor! Tua cabeça recua, – o novo amor!

“Muda nossos destinos, passa ao crivo as calamidades, a começar pelo tempo”, cantam estas crianças, diante de ti. “Semeia não importa onde a substância de nossas fortunas e desejos”,
pedem-te.

Chegada de sempre, que irás por toda parte.

RIMBAUD (2004/[1874])

CONCLUSÃO

O estudo da psicanálise não é tarefa para alguns anos. Nem mesmo uma vida inteira basta. A herança de Freud, de toda sua existência como pesquisador da alma humana, exigiu do seu mais brilhante discípulo, Jacques Lacan, a dedicação de toda uma vida de comentário crítico, de investigação clínica e de produção teórica, o que produziu um verdadeiro ensino.

Tanto Freud quanto Lacan pagaram um preço alto para manter a virulência da “peste”. Freud foi crítico com amigos próximos para não deixar que a psicanálise sofresse desvios inaceitáveis, o que resultou em inevitáveis rupturas. Também Lacan viu-se obrigado a suportar o afastamento de companheiros, foi expulso da Associação Psicanalítica Internacional, teve que buscar outros lugares para manter seus seminários. Foi somente enfrentando inúmeros obstáculos que ambos puderam deixar-nos seu legado. Tal como das teorizações freudianas, não foi ainda possível tirar todas as conseqüências do ensinamento de Lacan. Qualquer um de nós, que se dedique ao estudo da psicanálise seguindo os passos de seu ensino, vê-se exigido a realizar um esforço exaustivo para tentar tirar o melhor proveito dessa produção ímpar, esforço que se mostra sempre compensador, ainda que seus frutos não sejam colhidos de imediato. As questões retornam em outros estudos, em nossos sonhos, em nosso trabalho clínico. É nessa perspectiva que situamos este trabalho.

É comum que se diga que um trabalho de tese é uma aventura solitária. Mas mesmo aventuras solitárias são compartilhadas. Não é isso também o que acontece quando alguém

se dirige a um analista: não vai buscar um parceiro para a sua aventura solitária? Na realização deste trabalho, contamos com a companhia de Freud, de Lacan, e também de inúmeros leitores e comentadores de suas obras. Outros que tentam, a partir de suas experiências pessoais, como psicanalistas, fazer com que o ensino dos mestres não se torne letra morta, mas sigam produzindo efeitos. Nosso trabalho tem, portanto, as marcas dos que privilegiamos em nossas leituras, daqueles com quem mantivemos interlocução na Universidade, nas instituições de psicanálise em que realizamos nosso percurso e nos encontros e congressos nos quais tomamos parte.

Este trabalho partiu de uma exigência que se impôs em nossa trajetória na psicanálise. Referimo-nos, acima de tudo, à exigência de teorizar sobre nossa aventura pessoal no divã. Acreditamos tratar-se de um compromisso ético que se coloca para todo aquele que assume a responsabilidade de ocupar um lugar na poltrona. Poder manter acesa a questão “o que é que se faz quando se faz análise?” é o que, no nosso entender, permite que nossa prática continue a ocupar um lugar no mundo, como promotora de despertar.

Muitos analistas entendem que a Universidade não é lugar para a psicanálise. Lacan, quando aceitou prefaciá-la a tese de Anika Lemaire, em 1969, afirmou que seus escritos eram impróprios para teses, especialmente universitárias. Por que teria então aceitado prefaciá-la? Acreditamos que a presença da psicanálise na Universidade, embora já bastante consolidada, ainda representa um desafio. Perguntamo-nos o que se espera de uma tese em psicanálise? Ao escrever este trabalho, buscamos problematizar questões que consideramos fundamentais para quem se dedica à prática clínica psicanalítica, procurando, a partir de nossa leitura, situar nosso posicionamento frente a elas. Nosso trabalho tem o limite imposto por nosso percurso, não só na teoria, mas também na clínica, limite que concerne ao que nossa prática pôde até agora nos ensinar. Ainda que uma tese

seja feita para ser defendida, acreditamos que o maior valor que dela poderemos tirar será decorrente das questões que ela puder suscitar em seus leitores e que possam retornar para nós como críticas, assinalamentos de imprecisões, de pontos de sombra. Isso exigirá sempre mais de nós, de nosso esforço em teorizar nossa prática, servindo como fomento para a continuidade de nosso estudo e permitindo, dessa forma, que a incidência de novas questões ou o retorno de outras às quais já nos dedicamos possam nos fazer produzir novos trabalhos. Tal como em um percurso de análise, um percurso na teoria também exige o trabalho de elaboração, de *Durcharbeiten*, o que não nos leva a um avanço progressivo na teoria, mas ao encontro de pequenos pedaços de saber que se desprendem, produzindo saltos ou mesmo sobressaltos. Que os mesmos não se mostrem intoleráveis, mas que sejam vivificantes, é o melhor que se pode esperar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIGO, Silvia. (1999) *Clinica de los fracasos del fantasma*. Rosário (Argentina): Homo sapiens

ARISTÓTELES. (1969) *Metafísica* [384-322 a.C.] Porto Alegre: Gráfica e Editora Globo

_____. (2000) *A política*. In: Os pensadores: Aristóteles. São Paulo: Editora Nova Cultural

BARBUT, Marc. (1996) Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas. Tradução de Paloma Vidal. In: *Letra Freudiana: O ato analítico – ano XV nº 16*. Rio de Janeiro: Letra Freudiana

BATAILLE, Georges. (1987/1957) *O erotismo*. Tradução de Antonio Carlos Viana. 2.ed. Porto Alegre: L&PM

_____. (1975/1949) *A parte maldita*. Tradução de Julio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago

BÍBLIA DE JERUSALÉM. (2003) São Paulo: Paulus Editora.

BLANCHOT, Maurice. (1963/1949) *Lautréamont et Sade*. Paris: Éditions de Minuit

BRODSKY, Graciela. (2004/2004) *Short story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro: Contra-capas Livraria

BROUSSE, Marie-Helène. (1999) A fórmula do fantasma: \$ <> a. In: *LACAN*, organização de Gerard Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CALLIGARIS, Contardo. (1986/1983) *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*. Tradução de Elide Valarini. Porto Alegre: Artes Médicas

CHAUÍ, Marilena. (1980) *O que é ideologia?* São Paulo: Editora Brasiliense

_____. (2002) *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos à Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras

_____. (2005) *Convite à filosofia*. 13.ed. São Paulo: Editora Ática

- CHATEL DE BRANCION, MARIE-Magdeleine. (1998) O sintoma – seminário brasileiro. In: *Do sintoma ao sinthoma*. Tradução de Analucia Teixeira Ribeiro. Publicação da Letra freudiana nº 17/18
- CHATELARD, Daniela Scheinkman.(2005) *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Tradução de Procópio Abreu. Brasília: Editora Universidade de Brasília
- COSTA, Newton da. (1985) Entrevista concedida a Marcio de Souza e Oscar Cesarotto. In: *Revirão nº 3*. Rio de Janeiro: Aoutra
- COTTET, Serge. (1989) *Freud e o desejo do psicanalista*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- DARMON, Marc. (1994) *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Tradução de Eliana A.N.do Valle. Porto Alegre: Artes Médicas
- DEUTSCH, Hélène. (1970) *La psychanalyse des névroses et autres essais*. Traduzido do inglês por Georgette Rintzler. Paris: Payot
- DICTIONNAIRE PETIT ROBERT. (1993) Montréal (Canada): Dicorobert. Inc
- DIDIER-WEILL, Alain. (1988) *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998) *Lacan e a clínica psicanalítica*. Estabelecimento do texto e tradução de Luciano Elia. Rio de Janeiro: Contra Capa
- _____. (1999) *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- DODDS, E.R. (1988) *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos de Carvalho. Lisboa: Gradiva.
- EIDELSZTEIN, Alfredo. (1992) *Modelos, esquemas y grafos em la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones Manantial
- _____. (1993) *El grafo del deseo*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones Manantial
- _____. (2004) El fantasma en la clinica psicoanalitica. Su lógica. In: *Programa de seminários por internet*. Edupsi.com
- FREUD, Sigmund. (1980) *Projeto para uma psicologia científica*. [1895/1950] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. I. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *A interpretação dos sonhos*. [1900] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. vv. IV e V. Rio de Janeiro: Imago

- _____. (1980) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. [1905] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. VII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. [1907 (1906)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. IX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Escritores criativos e devaneios*. [1908 (1907)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. IX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Fantasia histérica e sua relação com a bissexualidade*. [1908] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. IX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Romances familiares*. [1909 (1908)]] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. IX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* [1911] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *O inconsciente*. [1915a] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Os instintos e suas vicissitudes*. [1915b] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença* [1915c] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Conferências introdutórias sobre a psicanálise, parte III: teoria geral das neuroses* [1917 (1916-17)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVI. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *História de uma neurose infantil*. [1918(14)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *O estranho*. [1919] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Uma criança é espancada - Uma contribuição ao estudo da gênese das perversões sexuais*. [1919] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Além do princípio do prazer*. [1920] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago

- _____. (1980) *Psicologia de grupo e análise do ego*. [1921] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Neurose e psicose* [1924 (1923)]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *O problema econômico do masoquismo*. [1924] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *A dissolução do complexo de Édipo* [1924] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *A perda da realidade na neurose e na psicose*. [1924] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *A negativa*. [1925]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. [1925]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Breves escritos*. [1926] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XX. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Fetichismo*. [1927] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *O mal-estar na civilização*. [1929-30] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Sexualidade feminina*. [1931]. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise. Conferência XXXIII – Feminilidade*. [1933 (1932)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. V. XXII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Análise terminável e interminável*. [1937a] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1980) *Construções em análise*. [1937b] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago
- _____. (1962) *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris: Gallimard

- FUKS, Betty Bernardo. (2000) *O amor e a responsabilidade em Freud*. Texto apresentado na reunião dos Estados Gerais da Psicanálise. Paris. (www.etatsgenereaux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte105.html)
- FUNDAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO (1998) *O sintoma-charlatão*. Textos reunidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed.
- GRANON-LAFONT, Jeanne. (1996/1986) *A topologia de Jacques Lacan*. Tradução de Luiz Carlos Mirande e Evany Cardoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- HALMOS, Paul. (2001/1960) *Teoria ingênua dos conjuntos*. Tradução Irineu Bicudo. Rio de Janeiro: Ciência Moderna
- HARARI, Roberto. (1990/1987) *Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan*. Tradução de Marta M. Okamoto e Luiz Gonzaga B. Filho Campinas: Papirus
- _____. (1997) *O seminário “A angústia”, de Lacan: uma introdução*. Tradução de Francisco Settineri. Porto Alegre: Artes e Ofícios
- _____. (2001a) *O que acontece no ato analítico? A experiência da psicanálise*. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- _____. (2001b) *Fantasme: fin de l’analyse?* Traduzido do espanhol por Gabriela Yankelevich. Ramonville Saint-Agne: Érès
- _____. (2003/1995) *Como se chama James Joyce? A partir do seminário Le sinthome de J.Lacan*. Tradução de Francisco Franke Settineri. Salvador: Ágalma; Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- IFRAH, G. (1997) *História universal dos algarismos: a inteligência dos homens contada pelos números e pelo cálculo*. Tradução de Alberto Muñoz e Ana Betriz Katinski. v.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- JENSEN, Wilhelm. (1987) *Gradiva – uma fantasia pompeiana*. [1903]. Tradução de Ângela Melim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. (1988) *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2002) *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003) A pulsão de morte. In: *Estudos de psicanálise nº 26 – Publicação anual do Círculo Brasileiro de Psicanálise*. Belo Horizonte

- _____. (2006) Arte e travessia da fantasia. In: *Sobre arte e psicanálise*. Orgs.: Tânia Rivera e Vladimir Safatle. São Paulo: Escuta
- JULIEN, Philippe. (1993) *O retorno a Freud de Jacques Lacan: a aplicação ao espelho*. Tradução de Ângela Jesuíno e Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas
- _____. (1996/1995) *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2000) *Psychose, perversion, névrose: la lecture de Jacques Lacan*. Ramonville Saint- Agne: Érès.
- _____. (2002) *Psicose, perversão, neurose: a leitura de Jacques Lacan*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- JURANVILLE, Alain. (1987/1984) *Lacan e a filosofia*. Tradução de Vera Ribeiro Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- KOJEVE, Alexander. (1947) *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris: Galimard
- _____. (2002) *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto – EDUERJ
- KNEALE, M. & KNEALE, W. (1980) *O desenvolvimento da lógica*. Tradução M. S. Lourenço 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- LA ROCHEFOUCAULD, François. (1965) *Maximes et réflexions*. Paris: Galimard
- _____. (1994/1662) *Máximas e reflexões*. Tradução de Leda Tenório da Mota. Rio de Janeiro: Imago
- LACAN, Jacques. (1982/1981) *O seminário, livro 20: Mais, ainda. (1972-73)* Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1985/1973) *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1986/1975) *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud. (1953-54)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Betty Milan. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1986) A Terceira. [1974] In: *Che vuoi? Psicanálise e cultura*. ano 1 nº zero. p. 15-42. Tradução de Elide Valarine. Porto Alegre: Cooperativa Cultural Jacques Lacan

- _____. (1988/1986) *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. (1959-60). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1992/1991) *O seminário, livro 8: A transferência*. (1960-61). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1992/1991) *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. (1969-70). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1993/1974) *Televisão*. Versão brasileira de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1995/1994) *O seminário, livro 4: A relação de objeto* (1956-57). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998/1966) *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998a) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano.(1960) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998b) Posição do inconsciente. (1966) In: *Escritos*. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998c) Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. (1961) In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998d) O estádio do espelho. (1937) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998e) O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. (1940-45) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998f) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. (1956) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998g) A direção do tratamento e os princípios de seu poder. (1961) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998h) A significação do falo. (1958) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998i) Kant com Sade (1963). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- _____. (1998j) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. (1959). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998l) Seminário sobre “A carta roubada”, (1957). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1998m) Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud, (1954). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1999/1998) *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (1957-58). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003/2001) *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003a) A lógica da fantasia – resumo do seminário de 1966-67. (1969) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003b) O ato psicanalítico – resumo do seminário de 1967-68. (1968-69) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003c) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. (1968) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003d) Ato de fundação. (1965) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003e) Nota italiana. (1982) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003f) Radiofonia (1970) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2003g) Nota sobre a criança (1969) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2005/2004) *O seminário, livro 10: A angústia* (1962-63). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2006) *Le séminaire, livre XVI: D’un Autre à l’autre* (1968-69). Paris: Éditions du Seuil
- _____. (Inédito) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59)
- _____. (Inédito) *O seminário, livro 14: A lógica da fantasia* (1966-67)
- _____. (Inédito) *O seminário, livro 15: O ato psicanalítico* (1967-68)
- _____. (Inédito em português) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968-69)

- _____. (Inédito) *O seminário, livro 22: R.S.I.* (1974-75)
- _____. (Inédito em português) *O seminário, livro 23: Le sinthome* (1975-76)
- _____. (Inédito) *O seminário, livro 24: l'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-77)
- LE ROBERT. (1992) *Dictionnaire de la langue française*. Paris
- LÉVINAS, Emmanuel. (1988) *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70
- _____. (2005/1991) *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.) 2.ed. Petrópolis: Vozes
- LIPSCHUTZ, Seymour. (1974) *Teoria dos conjuntos*. Tradução de Maria C. Silva. São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre: Editora McGraw- Hill do Brasil
- MARX, Karl. (1974) Manuscritos econômico-filosóficos [1844] In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Ed.
- _____. (1978) Elementos para a crítica da economia política. [1857-58] In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Ed.
- MELMAN, Charles. (2004) *A neurose obsessiva*. Tradução de Inesita Machado. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- MENDONÇA, Antônio Sérgio. (1985) *Psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro: Aoutra
- _____. (1993) *O ensino de Lacan*. Rio de Janeiro: Edições do CEL – Gryphus (Forense)
- MILLER, Jacques-Alain. (1998) in: *O sintoma-charlatão/ textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1992) *Percurso de Lacan: uma introdução*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (2005/1995) *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Tradução de Celso Rennó Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MONTAIGNE, Michel de. (2000/1580). *Ensaaios I*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes Ed.
- NASIO, Juan David. (1991/1990) *A histeria: teoria e clínica psicanalítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- NIETZSCHE, Friedrich. (2002/1885) *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret
- NYGREN, Anders. (1944) *Érôs et Ágape – la notion chrétienne de l’amour et ses transformations – première partie*. Paris: Aubier
- _____. (1951) *Érôs et Ágape – la notion chrétienne de l’amour et ses transformations – deuxième partie*. Paris: Aubier
- PLATÃO. (1961) *Diálogos*. Porto Alegre: Editora Globo
- _____. (1966) *O banquete ou Do amor*. Tradução de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: Difusão Européia do Livro
- POE, Edgar Allan, (2000/1848) A carta roubada. In: *Histórias extraordinárias*. São Paulo: Martin Claret
- POMMIER, Gérard. (1990/1987) *O desenlace de uma análise*. Tradução de Cristina Rolllo de Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- PORGE, Erik. (1987) Le fantasme, un nouage h(a) te. In: *Littoral*, 22. Toulouse: Érès.
- _____. (1998) *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Tradução de Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- _____. (2006) *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Tradução de Cláudia Thereza Guimarães de Lemos, Nina Virgínia de Araújo Leite e Viviane Veras. Brasília: Editora Universidade de Brasília
- QUINET, Antonio. (2002) *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- RABINOVICH, Diana. (1993) *La angustia y el deseo del Outro*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones Manantial
- _____. (2000) *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- _____. (2004/1989) *Clínica da pulsão: as impulsões*. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- RIBETTES, Jean-Michel. (1990) A terceira dimensão da fantasia. In: *Revirão: nasce uma estrela. Revista da Prática Freudiana*. Rio de Janeiro: Aoutra
- RIMBAUD, Jean-Arthur. (2004) *Uma temporada no inferno & Iluminações*. Tradução de Ledo Ivo. Rio de Janeiro: FranciscoAlves/Barléu Edições.

- RIVERA, Tania. (2007) Um amor outro – Ensaio psicanalítico sobre feminilidade, criação e maternidade. In: Stevens, C. (org.) *Maternidade e feminismo. Diálogos Interdisciplinares*. Florianópolis: Ed. Mulheres/Santa Cruz do Sul: Edunisc. p. 173-201
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1988/1986) *História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos. v. 2: 1925-1985*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1994/1993) *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (s.data/1789) *Dialogues*. Paris: Librairie Larousse
- SAFOUAN, Moustapha. (2003/2001) *Lacaniana: los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires (Argentina): Paidós
- _____. (2007/2002) *Lacanianas II*. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- SEGANFREDO, Marcus. (2002) *A clínica psicanalítica do sintoma: a literalidade do saber inconsciente*. (dissertação de mestrado – UnB) Brasília
- SOLER, Colette. (1995/1993) *Variáveis do fim da análise*. Tradução de Angelina Harari. Campinas: Papyrus
- _____. (1998) *A psicanálise na civilização*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro e mantel Motta. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- SOUZA, Aldúcio Moreira de. (1988) *Uma leitura introdutória a Lacan – exegese de um estilo*. 2.ed. Porto Alegre: Artes Médicas.
- TODOROV, Tzvetan. (1996/1995) *A vida em comum: ensaio de antropología geral*. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Papyrus
- VEGH, Isidoro (1989) *A clínica freudiana*. Tradução de Carolina Mariela Tarrio. São Paulo: Editora Escuta.
- _____. (2005/2001) *O próximo: enlaces e desenlaces do gozo*. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- VILTARD, Mayette (1996). Amor [verbetes] In: *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Editado por Pierre Kaufmann. Tradução de Vera Ribeiro e Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- ZUBERMAN, Jose Angel. (1991) El duelo por el analista, com el analista? In: *Anais do 4º Recorte de Psicanálise*. Porto Alegre: Recorte de Psicanálise