

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUIZ FERNANDO DURAN IÓRIO

**O CONCEITO DE *FANTASME* E SUAS VARIAÇÕES NA TEORIA DO
SUJEITO DE JACQUES LACAN**

CURITIBA

2021

LUIZ FERNANDO DURAN IÓRIO

**O CONCEITO DE *FANTASME* E SUAS VARIAÇÕES NA TEORIA DO
SUJEITO DE JACQUES LACAN**

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Filosofia
da Escola de Educação e Humanidades da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Orientador: Prof. Dr. Jelson Roberto de
Oliveira.

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

Lório, Luiz Fernando Duran

164c O conceito de fantasma e suas variações na teoria do sujeito de Jacques
2021 Lacan / Luiz Fernando Duran Lório ; orientador: Jelson Roberto de Oliveira.
– 2021.
327 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2021

Bibliografia: f. 321-327

1. Filosofia. 2. Desejo (Filosofia). 3. Significação (Filosofia). 4. Psicanálise e
Filosofia. 5. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Oliveira, Jelson Roberto de.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 49
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Luiz Fernando Duran lório

Aos vinte e cinco dias do mês de maio de dois mil e vinte e um, às 14h30, reuniu-se por videoconferência, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Jelson Oliveira, Prof.ª Dr.ª Debora Patrícia Nemer Pinheiro, Prof. Dr. Germano Rigacci Junior, Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida e Prof. Dr. Sidney Nilton de Oliveira para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Luiz Fernando Duran lório**, ano de ingresso 2018, intitulada O CONCEITO DE *FANTASME* E SUAS VARIAÇÕES NA TEORIA DO SUJEITO DE JACQUES LACAN. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi APROVADO COM DISTINÇÃO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca OUTORGOU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 17h25. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que vai assinada pelo Presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR



Convidada Externa:

Prof.ª Dr.ª Debora Patrícia Nemer Pinheiro – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:


Prof. Dr. Germano Rigacci Junior – (PUC/CAMPINAS) Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – (FASBAM) Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Sidney Nilton de Oliveira – (UFPB) Participação por videoconferência



Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*



*A Luiz Cássio Iório, Maria Lúcia Duran Iório,
Maria de Lourdes Moraes Duran e Jaqueline Jaques Coelho...*

Aos verdadeiros poetas e poetisas...

AGRADECIMENTOS

*Rappelle-moi mes rêves les plus fous
Rappelle-moi ces larmes sur mes joues
Et si j'ai oublié, combien j'aimais chanter
(Zaz – Si jamais j'oublie)*

Ao meu pai Luiz Cássio Lório e à minha mãe Maria Lúcia Duran Lório que me deram a vida e o discurso.

À minha avó Maria de Lourdes Moraes Duran que - sem saber - me ensinou a ler sempre com um livro nas mãos.

À minha companheira Jaqueline Jacques Coelho, porque algo deve ser feito com que se *inter-cala* e insiste entre cada significante do discurso. Não é fácil conviver com um doutorando.

Aos meus orientadores Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida e Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira pela disponibilidade, pela paciência e pela generosidade no compartilhamento do saber – dois exemplos que - cada um a sua maneira – transmitem o desejo pela pesquisa.

À minha ex-professora Julieta Al Makul Durce por ter me apresentado a psicanálise.

Às colegas, amigas e companheiras de rebeldia Letícia Goulart de Barros Barreto, Flaviane Schiebelbein, Lucimar Aparecida Garcia Coneglian e Maria Aparecida de Souza Malcher.

Aos irmãos da vida Flávio Marcel Ferreira Gonçalves, Helder Sturari Mariano, Victor Aversa e Renato Nishikawara.

Às professoras Roseli Deolinda Hauer e Janaina Maria F. Merhy Picciani, pela autorização que me deram na posição de transmissor.

A Maria Luiza Gizzi pela eterna amizade e a Allan Martins Mohr pela companhia na caminhada acadêmica – porque a distância não consegue enterrar algumas coisas.

A Neide Fedalto e Maurício Bastos por todas as palavras e por serem pessoas maravilhosas.

A Jhully da Silva Goulart e Larissa Stoski Toledo pela companhia na vida.

A Paulo Márcio Fernandes por ter dado lugar ao meu discurso; A Rodrigo Fernandez por ter permitido que meu discurso ganhasse outros rumos; A Lúcia Verdum de Almeida por ter possibilitado que eu identificasse a minha responsabilidade nos rumos desse discurso.

A todos(as) os(as) acadêmicos(as) que frequentaram minhas aulas em Curitiba/PR e em Ponta Grossa/PR. São as perguntas (e risadas) de todos(as) que movimentam a angústia do ensinante. É o(a) acadêmico(a) que legitima e nomeia um professor.

*You know I'm born to lose
And gambling is for fools
But that's the way I like it baby
I don't wanna live forever
And don't forget the Joker
(Motörhead – Ace of spades)*

*All the truth in the world adds up to one big lie
(Bob Dylan – Things have changed)*

*In der Geschwätzigkeit des Glücklichen muß man ihr alles erklären
(Franz Kafka – Das Schloß)*

RESUMO

O objetivo desse estudo é analisar o conceito de *fantasme* na teoria de Jacques Lacan, demonstrando como o autor descreve esse conceito e explica o funcionamento do sujeito por meio de suas condições constitucionais. Com efeito, o processo constitucional explicado por Jacques Lacan mostra um sujeito que - para funcionar e se relacionar com o outro - desconsidera esse outro enquanto outro de fato. No transcorrer do funcionamento do sujeito no mundo, os objetos de seu desejo, em última análise, não existem. Não há objetividade no objeto do *fantasme*, por isso, o objeto de desejo não existe, embora, paradoxalmente, ele exista como representação fantasmada do próprio sujeito e é com essa representação que ele se relaciona. O outro como outro serve como suporte para esse funcionamento, sendo esse outro eleito por meio da relação que o próprio sujeito estabelece com os significantes os quais - por sua vez - não carregam nenhuma solidez a não ser em seus puros limites, ou seja, no lugar onde eles não dizem. É onde o significante não diz, contudo, que ele se conecta ao próximo, possibilitando a escrita de qualquer história possível. Para tanto, analisaremos o percurso do autor até a fundamentação metapsicológica do conceito de *fantasme*, além do processo de constituição do sujeito e dos avanços e ampliações identificados na teoria lacaniana. Um dos pontos principais da análise do conceito de *fantasme* é também a sua diferenciação em relação a outros conceitos, como *fantasmes*, *fantaisie* e *fantôme* – termos esses que são utilizados por Jacques Lacan em momentos diferentes para designar coisas distintas. Além desses conceitos, investigaremos os conceitos de desejo, grande Outro, *objeto a*, significante, dentre outros. A formulação do *fantasme*, no entendimento de Jacques Lacan, seria o atestado de um sujeito constituído e funcional, por meio do qual ocorre a única forma de o sujeito operar no mundo.

Palavras chave: *Fantasme*, Desejo, Significante, Psicanálise, Filosofia.

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the concept of *fantasme* in Jacques Lacan's theory, demonstrating how the author describes this concept and explains the subject's functioning through his constitutional conditions. In effect, the constitutional process explained by Jacques Lacan shows a subject who – in order to function and relate to the other – disregards that other as another in fact. In the course of the subject's functioning in the world, the objects of his desire, ultimately, do not exist. There's no objectivity in the *fantasme's* object, therefore, the desire's object does not exist, although, paradoxically, it exists as a ghostly representation of the subject himself and it is with this representation that he relates. The other as another serves as support for this functioning, this other being chosen through the relationship that the subject himself establishes with the signifiers which – in turn – do not carry any solidity except in their pure limites, that is, in the place where they don't say. It is where the signifier does not say, however, that it connects to others, enabling the writing of any possible story. To this end, we will analyse the author's path to the metapsychological foundation of the concept of *fantasme*, in addition to the constituting's process of the subject and the advances and expansions identified in Lacan's theory. One of the main points of the analysis of *fantasme's* concept is also its differentiation in relation to other concepts, such as *fantasmes*, *fantaisie* and *fantôme* – terms that are used by Jacques Lacan at different times to designate different things. In addition to these concepts, we will investigate the concepts of desire, big Other, *object a*, signifier, among others. The *fantasme's* formulation, in Jacques Lacan's understanding, would be the attestation of a constituted and functional subject, through which the subject's only way of operating in the world occurs.

Key-words: *Fantasme*, Desire, Signifier, Psychoanalysis, Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 HISTÓRIA DO CONCEITO DE FANTASMA E SUA FUNDAMENTAÇÃO METAPSICOLÓGICA NA OBRA LACANIANA .	24
1.1 AS PRIMEIRAS DISTINÇÕES CONCEITUAIS	24
1.2 O IMAGINÁRIO E O REAL	29
1.3 O SIMBÓLICO E O FANTASMA	33
1.4 AS POSSIBILIDADES DE REALIZAÇÃO DO DESEJO	38
1.4.1 A elaboração secundária, o inconsciente e o consciente	39
1.5 O FANTASMA, OS FANTASMAS, A FANTASIA E AS MIRAGENS ...	41
1.6 O GRANDE OUTRO.....	44
1.7 O GRANDE OUTRO, O FALO E O PAI.....	46
1.8 A FORMULAÇÃO DA VERDADE DO SUJEITO	61
1.9 O FANTASMA E SEUS IMPASSES	65
1.10 A PERVERSÃO	69
1.11 A FUNDAMENTAÇÃO METAPSICOLÓGICA DO CONCEITO DE FANTASMA	77
1.11.1 A apresentação do sujeito por meio do fantasma	78
1.11.2 O fantasma como mentira que diz uma verdade.....	85
1.11.3 A relação entre o narcisismo e o fantasma	89
1.11.4 O fantasma como suporte do desejo	93
1.11.5 O fantasma como possibilidade de laço.....	102
1.11.6 O fantasma como inconsciente e o desejo do sujeito como desejo do grande Outro	113
1.11.7 Da impossibilidade e da possibilidade do fantasma.....	117
1.11.8 O entendimento preliminar do <i>objeto a</i>	127
2 O SUJEITO BARRADO E O <i>objeto a</i>	140
2.1 NO INÍCIO ERA O “I”	141

2.2	i + 1 E O SPLITTER	147
2.3	O SIGNIFICANTE, O DESEJO, O VAZIO E O NADA FUNDAMENTAL.....	165
2.4	O <i>objeto a</i>	177
2.4.1	A ausência de forma do <i>objeto a</i>	178
2.4.2	O <i>objeto a</i> no grande Outro.....	187
2.4.3	O <i>objeto a</i> impossível e atemporal.....	195
2.4.4	O sujeito como corte do <i>objeto a</i> ou o <i>objeto a</i> como corte do sujeito	203
3	O FANTASMA E A QUEDA DO GRANDE OUTRO	211
3.1	O GOZO	212
3.2	OS PRIMEIROS AVANÇOS NO ENTENDIMENTO DO <i>objeto a</i>	219
3.3	A LETRA.....	231
3.4	A METÁFORA E A METONÍMIA	235
3.5	O EU (<i>JE</i>) E O EU (<i>MOI</i>).....	241
3.6	O SUJEITO DO ENUNCIADO, O SUJEITO DA ENUNCIÇÃO E A RELAÇÃO DE JE E DE MOI COM O DESEJO.....	244
3.6.1	O Um e a ex-sistência.....	249
3.7	A ATEMPORALIDADE DO FANTASMA E A EXCLUSÃO DO JE	258
3.8	O GRANDE OUTRO COMO LUGAR DA PALAVRA E A ALIENAÇÃO DO SUJEITO	261
3.9	A FINITUDE DO GRANDE OUTRO E A VERDADE COMO FANTASMADA	266
3.10	A IMPOSSIBILIDADE DA RELAÇÃO SEXUAL E A SATISFAÇÃO DESTROÇADA	270
3.11	O MAIS-DE-GOZAR.....	278
3.12	O GRANDE OUTRO NÃO TODO	284
3.13	O <i>objeto a</i> ENQUANTO ÊXTIMO E O FUNCIONAMENTO PERVERSO	295

3.14 DO VESTÍGIO AO SIGNIFICANTE	302
3.15 DO QUE É POSSÍVEL	306
CONCLUSÃO	317
REFERÊNCIAS	321
LIVROS.....	321
CAPÍTULOS DE LIVROS, ARTIGOS E DICIONÁRIOS.....	325

INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado tem como objetivo investigar o funcionamento do sujeito na teoria de Jacques Lacan. Por meio do termo *funcionamento*, nos referimos à forma de operação do sujeito em decorrência de suas próprias condições constitucionais. O que, em última análise, o sujeito busca quando busca o outro? Será que o outro de fato é considerado como outro ou ele seria um sustentáculo sobre o qual o sujeito atira seus próprios véus fantasmáticos? Em resumo, como se desenrola o desejo do sujeito. Considerando isso, nossa principal questão de tese pode ser formulada nos seguintes termos: dada a dinâmica de funcionamento que se estabelece, o outro desejado pelo sujeito (ou o objeto de desejo do sujeito) existe? Ou seja, como de fato se dá a relação inter-humana. Como consequência dessa primeira pergunta, formulamos uma segunda pergunta: podemos entender que todos os sujeitos deliram e/ou alucinam? Ou seja, o resultado do processo constitucional explicado por Lacan seria, pois, um sujeito que, paradoxalmente, para funcionar se ancora, se apoia, em algo que podemos comparar – por ora - a um delírio e/ou a uma alucinação?

Entendemos que Jacques Lacan estabelece uma teoria própria por mais que tenha constantemente se referido a outros autores, uma vez que em sua obra é possível identificar todo um constructo que vai desde a constituição do sujeito até a forma como esse sujeito se derrama pelo mundo, além é claro, da relação desse sujeito com o outro, dentre demais aspectos que por vezes o aproximam e por vezes o distanciam dos pensadores aos quais ele se refere. Devemos lembrar também que a teoria psicanalítica se desenvolve adstrita à clínica psicanalítica. A prática da clínica psicanalítica permite estururar os conceitos e a teoria como um todo, possibilitando apronfundamentos e modificações quando necessário, conforme pode ser visto no transcorrer de toda obra de Sigmund Freud e também de Jacques Lacan. Oscar Cesarotto, em seu livro *Inconsiências*, considera essa questão quando assevera que “a experiência clínica, em definitivo, é o parâmetro que permite calibrar tanta exuberância teórica” (CESAROTTO, 2019, p. 49).

Para atingir tal objetivo, será preciso esclarecer o conceito de fantasma (*fantasme*) em Lacan, diferenciando-o do conceito de fantasia (*fantaisie*) (termo comumente utilizado pelos tradutores oficiais das edições dos seminários publicados oficialmente)¹. Pudemos verificar que o próprio editor responsável por estas traduções, na edição oficial em português do *Seminário, Livro V: as formações do inconsciente (1957/1958)*, afirma em nota de rodapé que o termo comumente utilizado por Lacan é *fantasme* (que entendemos ter a sua tradução correta por *fantasma*), enquanto o termo *fantaisie* (que seria possível de ser traduzido para fantasia) normalmente é utilizado por Lacan para se referir a algo próximo ao devaneio ou à imaginação (cf. LACAN, 1999, p. 224), definições estas que definitivamente não cabem ao conceito de fantasma.

O escopo dessa pesquisa está delimitado unicamente ao sujeito chamado na teoria de Jacques Lacan de neurótico, ou entendido enquanto estruturado na neurose, deixando de fora análises das estruturas perversa e psicótica. Embora saibamos que essa divisão em três estruturas não pode ser

¹ Identificamos que os diferentes seminários foram traduzidos por diferentes profissionais. O *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)* foi traduzido por Betty Millan (Editora Zahar); O *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)* foi traduzido por Marie Christine Laznik Penot com colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade (Editora Zahar); O *Seminário, Livro III: As psicoses (1955/1956)* foi traduzido por Aluísio Menezes (Editora Zahar); O *Seminário, Livro IV: A relação de objeto (1956/1957)* foi traduzido por Dulce Duque Estrada e revisado por Angelina Harari (Editora Zahar); O *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)* foi traduzido por Vera Ribeiro com versão final de Marcus André Vieira (Editora Zahar); O *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)* foi traduzido por membros e colaboradores da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Associação Psicanalítica de Porto Alegre); O *Seminário, Livro VII: A ética da psicanálise (1959/1960)* foi traduzido por Antônio Quinet (Editora Zahar); O *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* foi traduzido por Ivan Corrêa e Marcos Bagno e conta com revisão de Dominique Fingermann, Francisco Settineri e Letícia P. Fonseca (Centro de Estudos Freudianos de Recife); O *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* foi traduzido por Vera Ribeiro, conta com versão final de Angelina Harari e preparação de texto de André Telles (Editora Zahar); O *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* foi traduzido por M.D. Magno (Editora Zahar); O *Seminário, Livro XIV: A lógica do Fantasma (1966/1967)* foi traduzido por Amélia Lyra, Conceição Beltrão Fleig, Dulcinéia de Andrade Lima Araújo, et. al., conta com revisão de Gérald Leloup e Letícia P. Fonseca e com revisão geral de editoração e publicação de Fátima Belo, Josilene Xavier e Amélia Lyra (Centro de Estudos Freudianos de Recife); O *Seminário, Livro XVI: De um Outro a um outro (1968/1969)* foi traduzido por Vera Ribeiro, conta com preparação de texto de André Telles e versão final de Angelina Harari e Jesus Santiago (Editora Zahar); O *Seminário, Livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante (1971)* foi traduzido por Vera Ribeiro, conta com versão final de Nora Pessoa Gonçalves e preparação de texto de André Telles (Editora Zahar); O *Seminário, Livro XIX: ...ou pior (1971/1972)* foi traduzido por Vera Ribeiro, conta com versão final de Marcus André Vieira e preparação de texto de André Telles (Editora Zahar); O *Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)* foi traduzido por M.D. Magno (Editora Zahar).

entendida enquanto rígida e absoluta, estabelecemos essa escolha objetivando manter o foco de nosso objeto de pesquisa, estruturando essa tese de forma possível, dado que uma análise da constituição em cada uma das estruturas levaria a pesquisa a lugares diferentes, constituindo, pois, três pesquisas. Os sujeitos entendidos enquanto estruturados na neurose formariam a maior parte da população e seriam aqueles entendidos - grosso modo - como *normais*, conforme indica Lacan em seu *Seminário, Livro III: As psicoses (1955/1956)* (cf. LACAN, 1988, p. 23). De qualquer forma, reafirmamos que essa divisão estritamente rígida em três estruturas (como se elas fossem completamente diferentes umas das outras) não se dá de forma tão claramente delimitável e, uma das provas disso é que, conforme poderá constatar o leitor, abordaremos em diversos momentos de nossa pesquisa, sobretudo no primeiro e no terceiro capítulo, a questão da perversão.

As principais referências desse trabalho serão as obras: [1] *O Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)* no qual Lacan realiza a fundamentação metapsicológica do conceito de fantasma; [2] *O Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* no qual Lacan demonstra seu entendimento sobre o processo de constituição do sujeito, além de iniciar a fundamentação metapsicológica do conceito de *objeto a*; [3] *O Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* no qual Lacan prossegue com a fundamentação metapsicológica do conceito de *objeto a*; [4] *O Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* no qual Lacan dá ênfase ao desenvolvimento, à explicação e ao aprofundamento do entendimento do conceito de fantasma; [5] *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1966/1967)* no qual Lacan retoma questões sobre o processo de constituição do sujeito e foca justamente nessa passagem do grande Outro (*grand Autre*) ao outro, além de ampliar suas explicações sobre o conceito de *objeto a*. Todavia, não deixaremos de perpassar a maioria dos seminários anteriores de Lacan, uma vez que o conceito de fantasma é mencionado desde o início de sua obra e buscaremos reconhecer o caminho histórico/epistemológico do conceito, explicar sua fundamentação metapsicológica, para, depois, analisar os temas desses seminários em específico. Não deixaremos também de analisar determinados seminários de Lacan posteriores ao décimo sexto, buscando estabelecer uma

explicação rigorosa dos conceitos que demonstramos além de sustentar os argumentos apresentados.

A partir das considerações que acabamos de tecer, o nosso itinerário se desenvolverá da seguinte maneira: **primeiro capítulo** terá como principal objetivo examinar a história do conceito de fantasma, além de sua fundamentação metapsicológica. Analisaremos como Lacan explica esse conceito no transcorrer dos momentos iniciais de seu desenvolvimento teórico até chegarmos, por fim, no ponto em que, segundo nossa interpretação, ocorre a primeira fundamentação metapsicológica desse conceito, a saber, em seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*. Adiantamos que essa primeira fundamentação metapsicológica se faz necessária na obra lacaniana justamente pelo fato de que nesse seminário o autor versará sobre a questão do desejo (*désir*) e, de acordo com o próprio Lacan, *o desejo humano estará sempre adaptado, fixado, coaptado, não ao objeto desse desejo, mas sim a um fantasma* (cf. LACAN, 2002, p. 29).

Podemos entender que tal impasse impulsiona Lacan a fundamentar o conceito de fantasma com o objetivo de sustentar o próprio conceito de desejo que vinha sendo desenvolvido no transcorrer desse seminário, uma vez que ambos estão vinculados. Mas por quais razões denominamos essa fundamentação como primeira fundamentação metapsicológica? Entendemos que o conceito de fantasma passará por modificações e aprofundamentos em suas possibilidades de entendimento no desenvolver da teoria lacaniana, portanto, quando analisarmos a forma como ele se mostra no *Seminário, Livro XIV: A lógica do Fantasma (1966/1967)*, ele estará notavelmente disposto de uma forma substancialmente mais elaborada, aprofundada e carregada de diversas outras concepções.

Adiantamos também que, uma vez que é principalmente em seu *Seminário, Livro III: As psicoses (1955/1956)* que Lacan fundamenta mais propriamente a questão da estrutura psicótica, as análises dos dois primeiros seminários lacanianos naturalmente carregarão um entendimento não tão claro, tampouco distinto e detalhado da questão do fantasma. Nossa pesquisa, assim, analisará tanto o primeiro como o segundo seminários lacanianos,

todavia, pretendemos não direcionar nossas análises ao seu terceiro seminário, tendo em vista justamente o objetivo e o foco principal da pesquisa.

O conceito de fantasma na estrutura neurótica começará a aparecer com mais clareza a partir do quarto seminário de Lacan, justamente em virtude da fundamentação da estrutura psicótica desenvolvida em seu terceiro seminário. O fantasma se refere à forma do sujeito funcionar de acordo com a teoria lacaniana. Ele seria formulado pelo próprio sujeito em decorrência do atravessamento pela linguagem nos primeiros momentos de vida e, portanto, constitucionais. O processo de atravessamento pela linguagem implica, para o sujeito, em uma perda. A linguagem - por sua própria característica de não ser toda e não ser capaz de enlaçar por completo o sujeito - possibilitará também um enlace incompleto, não todo. Lacan explica que para se enlaçar na linguagem e para ser enlaçado por ela, o sujeito precisa fazer o que ele chama de “sacrifício” (*sacrifice*) (cf. LACAN, 2002, p. 345).

No entanto, devemos esclarecer que essa perda, ou esse sacrifício, é de algo que, em última análise, o sujeito não teve, tampouco terá, é algo que ele acredita que teve ou acredita que lhe era de direito, em virtude de suas próprias aspirações. Isso que ele próprio acredita que perdeu será colocado no mundo enquanto “alteridade imaginária” (*altérité imaginaire*) (cf. LACAN, 2002, p. 329); e é isso o que o sujeito buscará, isso que, em última análise, é dele próprio, mas que não existe nem nunca existiu e ele entende estar no mundo em virtude de uma construção imaginária autoral.

Desta forma, em nosso primeiro capítulo, analisaremos na primeira parte os seguintes seminários: [1] *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*; [2] *O Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954/1955)*; [3] *O Seminário, Livro IV: A relação de objeto (1956/1957)*; [4] *O Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*. Optamos, conforme supracitado, por não inserir o *O Seminário, Livro III: As psicoses (1955/1956)* buscando evitar possíveis confusões com a estrutura psicótica. Já na segunda parte desse primeiro capítulo, analisaremos, sobretudo, *O Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*, no qual de fato se dá a fundamentação metapsicológica desse conceito.

O **segundo capítulo** terá como foco a constituição do sujeito e a formulação do fantasma. Na verdade, demonstraremos como se dá a formulação de cada um dos elementos da fórmula do fantasma, a saber, $\$ \diamond a$. Mostraremos o que é e como se forma o sujeito barrado (*sujet barré*) (\$) e o que é e como se forma o *objeto a* (a), assim como a relação que eles estabelecem entre si e que constituem o fantasma, relação essa que é demonstrada pelo símbolo (\diamond). Para tanto, analisaremos os seguintes seminários: [1] *O Seminário, Livro VII: A ética da psicanálise (1959/1960)*; [2] *O Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*; [3] *O Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*; [4] *O Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*.

O **terceiro capítulo** terá como objetivo as análises pertinentes aos avanços no entendimento de todos esses conceitos e dessas formulações teóricas no transcorrer do desenvolvimento da obra de Lacan, além de um entrelace entre o que demonstramos no transcorrer dos dois primeiros capítulos. Demonstraremos os avanços nas explicações e compreensões dos conceitos de fantasma e de *objeto a*, mostraremos também como Lacan descreve um importante elemento do processo de constituição e do funcionamento do sujeito, a saber, a passagem do grande Outro ao outro. Buscaremos também explicar determinados conceitos que não tenham sido demonstrados no transcorrer dos primeiros capítulos, uma vez que há conceitos que só são inseridos e/ou explicados de melhor forma com o avanço das considerações lacanianas como, por exemplo, o conceito de gozo (*jouissance*) e o de letra (*lettre*). Para tal objetivo, examinaremos os seguintes seminários: [1] *O Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*; [2] *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1966/1967)*; [3] *O Seminário, Livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante (1971)*; [4] *O Seminário, Livro XIV: ...ou pior (1971/1972)*; [5] *O Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)*.

Ademais, não deixaremos de fora qualquer elemento que julgarmos importante e que esteja disponível entre os “*Escritos*” e entre os “*Outros escritos*” de Lacan, além é claro, das obras dos comentadores que possam vir a dar sustentação aos nossos argumentos. Ademais, é importante salientar que um comentador que terá grande espaço na nossa pesquisa será Slavoj Žižek,

do qual nos serviremos em diversas considerações. As obras analisadas desse autor serão: [1] *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (1991); [2] *Bem vindo ao deserto do real!* (2002); [3] *Lacrimae rerum: ensaios sobre o cinema moderno* (2006); [4] *A visão em paralaxe* (2008); [5] *Interrogando o real* (2005/2013).

Dado que buscamos explicar o conceito de *fantasme* e considerando certos impasses no estudo da teoria lacaniana, dentre os quais podemos destacar: [1] as traduções dos seminários e textos lacanianos; [2] o número de transcrições dos seminários lacanianos para além das oficiais de Jacques-Allain Miller e a diferença de conteúdos presentes nessas transcrições; [3] o fato de que determinados seminários não contam com as transcrições oficiais de Jacques-Allain Miller; Optaremos por seguir os seguintes critérios de análise:

[1] As obras: *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud* (1953/1954), *O Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (1954/1955), *O Seminário, Livro IV: A relação de objeto* (1956/1957), *O Seminário, Livro V: As formações do inconsciente* (1957/1958), *O Seminário, Livro VII: A ética da psicanálise* (1959/1960), *O Seminário, Livro X: A angústia* (1962/1963), *O Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro* (1966/1967), *O Seminário, Livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante* (1971), *O Seminário, Livro XIX: ...ou pior* (1971/1972) e *O Seminário, Livro XX: Mais, ainda* (1972/1973) serão analisadas a partir das transcrições oficiais de Jacques-Allain Miller. Utilizaremos as traduções publicadas no Brasil pela Editora Zahar bem como os textos originais em francês publicados na França pela Editora Seuil. Todavia, quando necessário, utilizaremos também as transcrições não oficiais disponíveis no site <http://staferla.free.fr/>.

[2] A obra: *O Seminário, Livro VI: o desejo e sua interpretação* (1958/1959), apesar de contar com transcrição oficial de Jacques-Allain Miller e ter sido oficialmente traduzida e publicada no Brasil pela Editora Zahar, optaremos por utilizar a tradução não oficial da Associação Psicanalítica de Porto Alegre feita pelos membros e colaboradores de tal instituição e que teve

como base a transcrição não oficial e não comercial da *Association Freudienne Internationale*. Optamos por essa transcrição e esta tradução por entendermos que tanto transcrição como tradução são mais criteriosas e mais fidedignas ao discurso de Lacan. Uma vez que é nesse seminário que se dá a fundamentação metapsicológica do conceito de fantasma, salientamos a importância da escolha de uma tradução e de uma transcrição que sejam mais criteriosas possíveis. Ademais, utilizaremos também a transcrição não oficial disponível no site <http://staferla.free.fr/>.

[3] As obras: *O Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e *O Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* não foram transcritas oficialmente por Jacques-Allain Miller nem publicadas oficialmente, sendo assim, utilizaremos as publicações não comerciais do Centro de Estudos Freudianos de Recife que contam com traduções dos membros de tal instituição. A obra: *O Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* foi baseada na transcrição da *Association Freudienne Internationale* e a obra: *O Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* foi baseada na transcrição da *Association Lacanienne Internationale*. Para ambas as obras, teremos como base também as transcrições não oficiais em francês disponíveis no site <http://staferla.free.fr/>.

[4] As obras: *Escritos* e *Outros escritos* foram traduzidas e publicadas oficialmente no Brasil pela Editora Zahar e faremos uso dessas edições, tendo como base também as edições publicadas oficialmente na França pela Editora Seuil.

É imperioso salientar que os principais termos serão colocados na citação conforme dispostos nos textos originais em francês. Sobretudo no transcorrer de nossa análise do conceito de fantasma, os termos serão colocados conforme escolhidos e mencionados por Lacan. Desta maneira, as citações extraídas das traduções serão editadas de acordo com o termo realmente utilizado pelo autor e traduzido por nós. No caso de impossibilidade de tradução, o termo será mantido em francês. Em relação ao termo *fantôme*, que pode ser traduzido (em termos gramaticais) também por *fantasma*, levando em consideração que em termos conceituais não podemos entendê-los (*fantasme* e *fantôme*) da mesma maneira, optaremos por manter esse termo

enquanto *fantôme* nas citações nas quais Lacan infere esse termo. Algumas citações serão integralmente traduzidas por nós e, nesses casos, isso será explicado em notas de rodapé.

O leitor poderá observar uma maior densidade em nosso primeiro capítulo se compará-lo ao nosso segundo capítulo, uma vez que no primeiro já está disposto o principal ponto de nossa tese, a saber, o de que não há uma objetividade do objeto do fantasma, ou seja, o objeto do desejo, em última análise, não existe, mas - paradoxalmente - existe enquanto representação fantasmada pelo próprio sujeito. Além disso, isso se dá em virtude também do fato de que é nesse primeiro capítulo que analisaremos a fundamentação metapsicológica do conceito de fantasma, o que nos permitiu de início demonstrar questões caras à nossa pesquisa. Uma maior densidade poderá ser notada também em nosso terceiro capítulo, uma vez que nele será retomada a questão do conceito de fantasma agora mediante um entrelace entre os dois capítulos anteriores, além dos aprofundamentos realizados por Lacan em seus seminários posteriores. De resto, apresentaremos determinados conceitos que aparecem posteriormente na obra lacaniana.

Por fim, cabe esclarecer e retomar que buscando manter o foco e o fio condutor de nossa pesquisa, adotaremos três medidas principais: [1] A já supracitada delimitação de nossas análises à estrutura neurótica. Por mais que possamos considerar que o estabelecimento da divisão em três estruturas não seja tão sólido e rígido, ainda assim precisamos considerar que existem diferenças importantes entre as três e abordar cada uma delas seria impossível para uma única pesquisa. A análise das estruturas psicótica e perversa conduziria a pesquisa a lugares diferentes, sendo necessárias, portanto, três pesquisas para analisar a contento cada uma das três estruturas. [2] Conforme também considerado anteriormente, sabemos que as transcrições oficiais das obras de Lacan - estabelecidas por Jacques-Allain Miller - contém diferenças em relação a outras transcrições não oficiais dos seminários lacanianos. Todavia, a análise dessas diferenças também caracterizaria outra pesquisa a parte, sendo assim, não focaremos nossas investigações nessas divergências e apenas substituiremos a citação utilizada por citação de outra transcrição quando entendermos cabível e explicaremos em nota de rodapé. Caso o leitor

tenha interesse em pesquisa dessa natureza, recomendamos a leitura da obra de Ricardo Goldenberg, intitulada *Desler Lacan*, publicada no Brasil pelo Instituto Langage. [3] Embora saibamos que Jacques Lacan desenvolve sua teoria tendo como base principalmente Sigmund Freud, mas também autores como: Ferdinand De Saussure, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Georg Wilhelm Fredrich Hegel, Karl Marx, Santo Agostinho, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, dentre outros, entendemos que estabelecer referências a esses autores em todas as considerações lacanianas esclarecendo quais foram suas bases teóricas e demonstrando convergências e divergências também consituiria, por si só, mais uma pesquisa. Sendo assim, optaremos por estabelecer nosso foco unicamente na teoria de Jacques Lacan, demonstrando a leitura e as explicações desse autor independente de qual dos autores acima estejam servindo como base. Caso o leitor tenha interesse em pesquisa dessa natureza, recomendamos a leitura da obra de Marco Antonio Coutinho Jorge intitulada *Fundamentos da Psicanálise: de Freud a Lacan*, publicada em três volumes no Brasil pela Editora Zahar.

1 HISTÓRIA DO CONCEITO DE FANTASMA E SUA FUNDAMENTAÇÃO METAPSICOLÓGICA NA OBRA LACANIANA

*I've got electric light
 And I've got second sight
 I've got amazing powers of observation
 And that is how I know
 When I try to get through
 On the telephone to you
 There'll be nobody home
 (Pink Floyd – Nobody home)*

Nesse primeiro capítulo analisaremos a utilização histórica do conceito de fantasma e, em um segundo momento, sua fundamentação metapsicológica. Para tanto, examinaremos e demonstraremos como Lacan menciona, desenvolve e explica esse conceito no transcorrer do desenvolvimento e do avanço de sua teoria.

Na primeira parte desse capítulo, analisaremos os seguintes seminários: *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, *O Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954/1955)*, *O Seminário, Livro IV: A relação de objeto (1956/1957)* e *O Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*. Optamos por não inserir *O Seminário, Livro III: As psicoses (1955/1956)* buscando evitar possíveis confusões com a estrutura psicótica. Já na segunda parte desse capítulo, analisaremos, sobretudo, *O Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*, no qual de fato se dá a fundamentação metapsicológica desse conceito.

1.1 AS PRIMEIRAS DISTINÇÕES CONCEITUAIS

Identificamos que já na primeira parte de seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, Lacan destaca o conceito de fantasma quando explica:

É em volta desta fórmula que se podem reagrupar facilmente todos os estudos sobre a relação de objeto, sobre a importância da contratransferência, e sobre um certo número de termos conexos,

entre os quais, no primeiro plano, o fantasma. A inter-relação imaginária entre o analisando e o analista é portanto algo que devemos levar em conta (LACAN, 1983, p. 20).

Examinando a citação acima, podemos concluir, naturalmente, que Lacan considera nesse momento, principalmente a questão clínica, ou seja, sobre a questão do método de trabalho psicanalítico bem como a inter-relação entre analisando e analista. Todavia, não devemos deixar de salientar que já existe um destaque importante atribuído à função do fantasma no que diz respeito à relação de objeto. Afinal, devemos também levar em consideração que a relação com o analista não deixa de ser uma dentre todas as relações estabelecidas por um sujeito no transcorrer de sua vida. Portanto, ao enfatizar que o fantasma vigora nessa relação, é possível concluir que esse vigorar esteja presente em toda e qualquer relação, ou relação de objeto para utilizarmos os termos lacanianos, tecida e sustentada por esse sujeito.

Ainda nesse mesmo seminário, o autor demonstra um avanço no entendimento desse conceito, apontando para o que chamamos de maior abrangência no significado, na função e no lugar propriamente dito do fantasma. Já na segunda parte do seminário, Lacan assevera:

É a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida fantasmática (LACAN, 1983, p. 96).

Analisando esta citação, podemos sustentar que há, ainda nessa mesma obra, uma modificação no entendimento do conceito? Na verdade, devemos esclarecer que o mais adequado seja afirmar que o conceito ganha, pois, uma maior amplitude e uma maior importância. Quando Lacan escolhe o termo “vida fantasmática” (*vie fantasmatique*) para desenvolver seu argumento nessa citação, deduzimos que ele já esclarece de forma mais precisa tal compreensão de que o fantasma estaria presente na totalidade desse sujeito, de sua estrutura e constituição possível. Cabe-nos explicar que o termo *aventura original* (*aventure originelle*) é escolhido por Lacan para falar justamente do processo constitucional desse sujeito (*cf.* LACAN, 1983, p. 96) e que, nesse momento de sua obra, já podemos encontrar um prévio e ainda não estruturado entendimento de que o sujeito, portanto, se concebe como outro

que não ele próprio, ou seja, esse fantasma estaria vinculado precisamente a algo que, em última instância, não é esse sujeito, talvez não seja sujeito nenhum, mas que paradoxalmente vigora como se fosse esse sujeito. A vida dele seria pautada, regida por esse fantasma.

Identificamos que, ainda nesse primeiro seminário, podemos observar que Lacan atribui uma abrangência ainda maior ao conceito que estamos analisando. Lacan introduz uma questão importante para nossa pesquisa que será também desenvolvida por ele de forma mais aprofundada posteriormente: o autor aponta para o surgimento da formulação do fantasma logo nos primeiros instantes de vida. Nesse ponto, Lacan assevera que a criança, em seus primeiros momentos, já tem uma visão fantasmática do corpo materno e avança dizendo que esse corpo materno seria o império total da primeira realidade infantil (*empire total de la première réalité infantine*) (cf. LACAN, 1983, p. 99). Nesse mesmo trecho, o autor indica que toda essa questão se desenvolve a partir da relação da criança com determinados objetos que ela espera encontrar no corpo da sua mãe e que, tais objetos específicos, seriam portadores de certa unidade (*certaine unité*) (cf. LACAN, 1983, p. 99).

Como podemos entender essa certa unidade sugerida por Lacan? Essa unidade pode estar perfeitamente vinculada justamente à questão que, em princípio, chamaremos de certo sentimento de completude que eles proporcionam a essa criança. É possível observá-los justamente como esses objetos que, se por um lado saciam a criança em suas aspirações, por outro deixam-na em falta e, além disso, talvez possamos deduzir que esses objetos capazes de saciá-la são também, na verdade, fonte de substancial mal estar, uma vez que não só estão inscritos nessa dinâmica de presença/ausência, como também, a presença e a satisfação em excesso podem representar tanto ou mais mal estar que a falta.

Aqui se mostra uma dinâmica substancialmente delicada e antitética que Lacan não explica ainda de forma satisfatória, mas indica quando menciona que esses objetos também são entendidos pela criança como sendo perigosos. Explica Lacan:

Por que perigosos? Exatamente pela mesma razão de que ela é perigosa para eles. Em espelho, é o caso de dizê-lo, ela os reveste das mesmas capacidades de destruição das quais ela própria se

sente portadora. É por isso que acentuará a sua exterioridade em relação às primeiras limitações de seu eu, e que os rejeitará como objetos maus, perigosos, cocô (LACAN, 1983, p. 99).

Podemos, portanto, concluir que Lacan não se refere à questão da completude que mencionamos, mas ele esclarece algo que precisaremos levar em consideração no transcorrer de nossa pesquisa, a saber, que a criança projeta já nestes primeiros objetos uma destrutividade que, em última análise, está dentro dela própria. É uma destrutividade da própria criança que se manifesta nestes objetos que, por conta disso, tornam-se perigosos. Todavia, devemos esclarecer nesse momento algo relevante: esses objetos, assim como o cocô que o autor se serve para exemplificar, não podem ser entendidos como repulsivos desde o primeiro momento. Sabemos que as crianças pequenas precisam aprender também a se desprender do cocô. Na primeira infância, uma criança que é deixada ao lado de sua fralda suja pode perfeitamente pegar o cocô, brincar com ele, passar na parede e até comê-lo. Portanto, há um trajeto necessário para que esses objetos convertam-se em objetos perigosos e rejeitáveis. Podemos dizer que, isso que se torna rejeitável teria sido, outrora, substancialmente caro ao sujeito.

As explicações de Lacan já apontam para tal rejeição que ocorre posteriormente, conforme podemos observar quando o autor explica: “Esses objetos serão certamente exteriorizados, isolados, desse primeiro continente universal, desse primeiro grande todo que é a imagem fantasmática do corpo da mãe” (LACAN, 1983, p. 99). Ou seja, o próprio fato de que Lacan considere que os objetos *serão certamente exteriorizados, isolados (seront certes extériorisés, isolés)*, já aponta para o entendimento de que isso ocorre em um momento posterior e que, se avançarmos na mesma citação, notaremos a referência ao elemento fantasmático que estaria presente desde o início ou, pelo menos, desde os primeiros momentos da relação mãe-bebê.

Não podemos deixar de retomar também uma questão importante mencionada por Lacan no que se refere ao que ele chama de limitações do *eu* da criança. A quais limitações Lacan estaria se referindo? Seriam essas limitações as de um *eu* ainda em formação que precisa se desenvolver ou as limitações próprias de um sujeito que já se mostram logo nos primeiros momentos e que o acompanharão para o resto de sua vida? Por ora,

responderemos tais questões por meio do entendimento de que há uma limitação estrutural que se mostra desde os primeiros momentos, até por isso, esse sujeito de certa forma demanda do outro, demanda esses objetos, tece esse constructo fantasmático do corpo do outro e busca esses objetos que lhe ofereceriam unidade.

Mas o que seria essa unidade? O que estaria em voga nessa busca por unidade? Por que ela se daria? Lacan começa a apontar para essa questão em um momento posterior desse mesmo seminário quando afirma: “No desconhecimento, recusa, a barragem oposta à realidade pelo neurótico, constatamos um recurso à fantasia” (LACAN, 1983, p. 138).

Observamos que nesse momento Lacan usa o termo *fantasia (fantaisie)*, em contrapartida ao costumeiro *fantasma (fantasme)* e fica patente nesse contexto uma atribuição à fantasia de um recurso, uma muleta para que o sujeito dê conta de se relacionar com a realidade. Todavia, Lacan ainda não nos responde com clareza o que seria essa realidade dentro de seu entendimento, assim como, ainda também não nos esclarece a diferença entre fantasia e fantasma. Contudo, o autor já aponta para uma relação que o sujeito estabelece com essa realidade. Ainda de forma enigmática e um tanto paradoxal, Lacan fala desse *desconhecimento (méconnaissance)*, dessa *recusa (refus)*, dessa *barragem (barrage)*. Ora, esses termos nos fazem pensar em questões distintas, mas que podem apontar para um mesmo lugar. De que forma? É o que mostraremos a seguir.

O termo *desconhecimento* pode perfeitamente ser pensado de uma forma mais passiva, ou seja, algo de que o sujeito simplesmente não sabe, não lhe foi ensinado, não lhe foi permitido ou possível saber. Já a *recusa* ou uma *barragem* que ele ergue demonstram algo um tanto mais ativo, algo de uma escolha, algo dele próprio que é posto em jogo nessa construção na qual ele, por um lado ou por outro, se afasta da realidade, não se relaciona com ela da forma como ela de fato é. Mas de que forma pode tudo isso apontar para o mesmo lugar? Será que não podemos pensar que essa *recusa* e essa *barragem* erguidas não são justamente formas de o sujeito se relacionar com isso que, em última instância, é da ordem de um desconhecido? Um desconhecido estrutural, posto na realidade das coisas de uma forma

incontestável e que, ao sujeito, resta a *recusa* e a *barragem* que ele ergue diante dos efeitos de se deparar com isto. Para que possamos avançar nas respostas destas perguntas com prudência, precisamos prosseguir nossas análises da teoria lacaniana.

Na sequência da última citação que utilizamos, Lacan demonstra:

Há aí *função*, o que no vocabulário de Freud só pode reenviar ao registro imaginário. Sabemos como as pessoas e as coisas do meio do neurótico mudam inteiramente de valor, e isso em relação a uma função que nada impede de designar – sem procurar para além do uso comum da linguagem – como imaginária. *Imaginária* reenvia aqui – primeiramente, à relação do sujeito com as suas identificações formadoras, é o sentido pleno do termo imagem em análise – em segundo lugar, à relação do sujeito ao real, cuja característica é ser ilusória, é a face da função imaginária mais frequentemente valorizada (LACAN, 1983, p. 138).

Para que possamos prosseguir em nossas análises, é imperioso examinar o que Lacan chama de *imaginário* (*imaginaire*) e o que ele chama de *real* (*réel*), uma vez que podemos destacar que o autor estabelece uma relação importante entre o fantasma e/ou a fantasia com esses dois conceitos. Mas onde estão definidos esses conceitos? Como podemos entendê-los e como podemos costurar essa relação? É o que mostraremos em nossa próxima etapa.

1.2 O IMAGINÁRIO E O REAL

Uma vez que estamos nas primeiras considerações de Lacan, ainda não encontramos explicações substancialmente satisfatórias sobre esses conceitos. Sendo assim, para explicá-las com a devida clareza, recorreremos a outras fontes. Lembremos que, apesar destes conceitos não serem o ponto principal da análise de nossa pesquisa, faz-se necessária uma explicação satisfatória de ambos, uma vez que os conceitos de fantasma e de fantasia estariam entrelaçados, interligados, sustentados junto a eles.

Começaremos, pois, pelo imaginário. Conforme pode ser observado na própria citação supracitada, o imaginário estaria vinculado a algo das identificações formadoras desse sujeito e isso pode ser entendido como algo que possibilita ou impulsiona a formação daquilo que Lacan chama de uma

imagem. Roudinesco e Plon definem, na obra *Dicionário de Psicanálise*, o imaginário da seguinte maneira:

Utilizado por *Jacques Lacan* a partir de 1936, o termo é correlato da expressão estádio do espelho e designa uma relação dual com a imagem do semelhante. Associado ao real e ao simbólico no âmbito de uma tópica a partir de 1953, o imaginário se define, no sentido lacaniano, como o lugar do eu por excelência, como seus fenômenos de ilusão, captação e engodo (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 371).

Desta forma, colocamos o conceito de imaginário como referente ao lugar do *eu* e, assim, em um lugar sujeito aos fenômenos de ilusão, além das aspirações de captação e de engodo, como que em um entendimento ilusório por parte do sujeito de que essa captação e esse engodo fossem possíveis e que, talvez, estivessem inclusive prestes a acontecer. Os autores avançam quando mencionam: “o imaginário como (o lugar) das ilusões do eu, da alienação e da fusão com o corpo da mãe” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 371). Assim sendo, podemos situar, pois, o imaginário como um lugar no qual, definitivamente, o sujeito não é, pelo menos não por inteiro. Os próprios autores o colocam como esse lugar da alienação e podemos somar a isso o entendimento demonstrado pela psicanálise de que o lugar do sujeito propriamente dito não seria o lugar do *eu*. Esse lugar do *eu* seria, portanto, justamente um lugar imaginário, ilusório, desprovido de uma substancialidade na qual poderíamos apreender esse sujeito. Nesse momento, precisamos avançar na análise do imaginário, uma vez que Lacan indica que, de certa forma ele também diz respeito à relação que o sujeito estabelece com o real. Mas o que é o real para Lacan?

Conforme afirmam Roudinesco e Plon, também na obra *Dicionário de psicanálise*, o real seria: “uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de se simbolizar (...) é um “resto” impossível de transmitir, e que escapa à materialização.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 645-646). Ou seja, se a realidade é, totalmente ou em parte, passível de ser apreendida e simbolizada, o real, em contrapartida não o é em ponto algum. Oscar Cesarotto, em sua obra *Inconsicências*, explica que “o real, furando a trama do simbólico, é o limite de qualquer significação” (CESAROTTO, 2019, p. 25). Podemos concluir assim, que o real está sempre para-além de qualquer

possibilidade de materialização, ele se contrapõe a essa realidade objetiva que pode ser observada e ganhar qualquer tipo de simbolização ou materialização por parte desse sujeito. Mas será que essa materialização ou simbolização que a realidade ganha é de fato algo concreto que pode ser levado em consideração? Ou isso tudo seria apenas um emaranhado singular que só diz respeito a esse sujeito e que é fruto de concepções que, apesar de materializadas, não passariam de afecções fantasmáticas e/ou fantasiosas?

Para adentrarmos os caminhos que nos responderão estas questões, precisamos retornar, após nosso esclarecimento dos conceitos de imaginário e real, ao fato de Lacan situar o fantasma como reenviado ao lugar do imaginário, lugar esse que estaria tanto vinculado às identificações formadoras, quanto à relação desse sujeito com o que é imaterializável. Dessa forma, de acordo com Lacan, o fantasma estaria vinculado a essa instância do *eu*, que por sua vez, estaria situado no lugar do imaginário e, esse último, estaria então vinculado tanto às identificações formadoras, quanto à relação que o sujeito estabelece com o real. Mas como nós podemos começar a delinear estas condições constitucionais que estariam na gênese de tal estrutura? Lacan menciona que o ser humano estaria provido de uma inadequação original além de uma especial impotência desde o início de sua vida e atribui inclusive esse entendimento, não apenas à psicanálise, mas também à histologia que situaria o aparelho nervoso como inacabado no momento do nascimento, mesmo que sendo essa concepção histológica, ainda sujeita à discussão (*cf.* LACAN, 1983, p. 175). De qualquer maneira, independente das concepções histológicas, fica patente o entendimento do autor de que, de certa forma, o sujeito nasce imaturo, mas a imaturidade que nos interessa não seria a histológica e sim a psíquica, assim como os próprios efeitos dessa imaturidade. Ora, será que em algum momento podemos atingir de fato uma maturidade psíquica? Ou será que o fantasma e/ou a fantasia seriam dois dos atestados e, talvez os principais deles, de que, em última análise, o sujeito está fadado a uma imaturidade que, de certa maneira, virá a reger seu funcionamento durante toda a sua vida? Essa então se mostra como uma questão fundamental que pretendemos desenvolver na presente tese.

Avançemos um pouco mais nessa questão retomando Lacan quando ele afirma:

Portanto, o sujeito toma consciência do seu desejo no outro, por intermédio da imagem do outro que lhe dá o *fantôme* do seu próprio domínio. Assim como é muito frequente nos nossos raciocínios científicos reduzirmos o sujeito a um olho, poderíamos também reduzi-lo a uma personagem instantânea, apreendida na relação à imagem antecipada dele mesmo, independentemente de sua evolução. Mas resta o fato de que é um ser humano, de que nasceu em um estado de impotência, e que, muito precocemente, as palavras, a linguagem, lhe serviram de apelo, e de apelo dos mais miseráveis, quando era dos seus gritos que dependia a sua comida. Já se colocou essa maternagem primitiva em relação com os estados de dependência. Mas, enfim, não é uma razão para dissimular que, também, muito precocemente, essa relação ao outro é, pelo sujeito, nomeada (LACAN, 1983, p. 182).

Notamos que Lacan, além de inferir um terceiro termo, condensa nessa citação diversos pontos de suma importância para nossas análises, destacá-los-emos um por um.

O primeiro ponto seria o reconhecimento que o sujeito faz do próprio desejo justamente no outro e que é, por intermédio dessa imagem do outro que lhe é dado o *fantôme* de seu próprio domínio. Nesse ponto não podemos deixar de enfatizar a demonstração de que esse *fantôme*, de certa forma, emerge por meio de algo que é cedido ao sujeito pelo outro e que isso está substancialmente entrelaçado com o desejo, o qual só se pode dizer presente no sujeito justamente a partir de um desejo que ele identificaria no outro.

No prosseguimento dessa questão, Lacan demonstra o que ele chama de imagem antecipada dele mesmo, ou seja, estaria Lacan demonstrando precisamente que o sujeito começa a se constituir antes mesmo de existir? Dito em outras palavras, esse processo constitucional teria então seu início em uma imagem antecipada pelo outro e que, em última análise, em nada tem a ver com esse sujeito que virá futuramente, mas que, paradoxalmente, é essencial para sua constituição e que, de certa forma, fará efeitos no transcorrer de toda a existência desse sujeito constituído? Ao que nos parece, sim.

O que se destaca nesse argumento é o fato de que isso está presente independente de sua evolução, ou seja, independe do que chamemos de evolução, seja da espécie, seja desse próprio sujeito; podemos considerar que

isso seria uma condição, advinda do próprio processo constitucional, como algo necessário e que, de acordo com o próprio Lacan, estaria, pois, vinculado a uma impotência (*impuissance*) de tipo estrutural que teria como único recurso, para usar as palavras de Lacan, justamente a linguagem (*langage*). A linguagem seria então o apelo, o socorro, a saída possível, o laço possível, aquilo que se direciona à maternagem, em um primeiro momento, e ao mundo em um segundo momento. Mas como podemos explicar melhor essa questão da linguagem? É o que mostraremos em nossa próxima etapa.

1.3 O SIMBÓLICO E O FANTASMA

Não por acaso, Lacan prossegue explicando: “Se se deve definir em que momento o homem se torna humano, digamos que é no momento em que, por menos que seja, entra na relação simbólica” (LACAN, 1983, p. 182). Ou seja, esse simbólico (*symbolique*), essa entrada na linguagem, determina a possibilidade de apontarmos aí, um sujeito. Nesse momento, definimos então o simbólico justamente como isso da linguagem, essa possibilidade de materializar alguma coisa desse imaterializável que se converte em apelo vital. Conforme demonstram Roudinesco e Plon, o termo simbólico é utilizado por Lacan “para designar um sistema de representação baseado na linguagem, isso é, em signos e significações que determinam o sujeito à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 714).

Lacan já havida defendido ainda nesse primeiro seminário que: “a situação do sujeito (...) é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra” (LACAN, 1983, p. 97); e viria a sustentar essa defesa no transcorrer do desenvolvimento de sua teoria, quando em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*, explica: “não há sujeito se não houver significante que o funde” (LACAN, 1999, p. 195). Ou seja, isso que está vinculado a um apelo, a uma única saída, seria, pois, a saída constitucional. O significante (*signifiant*) estaria, dessa maneira, vinculado à fundação do sujeito enquanto sujeito. Contudo, podemos notar por meio dessas últimas duas citações de Lacan, uma

proximidade apontada pelo autor entre o significante, a palavra e o simbólico e, além disso, verificamos que Roudinesco e Plon utilizam os termos signos e significações.

Identificamos que Roudinesco e Plon definem o significante enquanto “a imagem acústica de um conceito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 708) e, por sua vez, o conceito em si, pode ser entendido enquanto o significado (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 708). Já a união entre significante e significado, pode ser entendida - ainda de acordo com os autores - enquanto um signo linguístico (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 709). Deduzimos, portanto, que a significação nada mais é do que a união entre um significante e um significado. Com essas considerações, podemos entender os motivos pelos quais Lacan aproxima o significante da palavra, uma vez que uma palavra extraída de uma língua qualquer (ou mesmo inventada por um sujeito) pode até ser entendida enquanto um significante, uma vez que ela é a imagem acústica. Todavia, apesar de podemos aproximar a palavra do significante, não podemos entender que eles sejam a mesma coisa.

Lang e Andrade, no artigo *Formalização e Clínica Psicanalítica: a estrutura, o significante e o sujeito*, alertam para esse ponto quando consideram que “a definição de significante contrapõem-se a nossa noção comum de palavra, já que ela pode significar algo isoladamente. Significante e palavra são coisas distintas” (LANG; ANDRADE, 2019, p. 107). Sendo assim, cabe-nos diferenciar a noção de palavra e significante no entendimento lacaniano. E qual seria essa diferença? Ora, os próprios autores já começam a explicar essa diferença ao colocarem nessa última citação que a noção comum de palavra implica que ela necessariamente signifique algo, mas e o significante? Pode não significar nada? Para responder essa pergunta recorreremos, nesse primeiro momento, ainda aos autores Lang e Andrade. Ambos em um momento preliminar de suas explicações parecem concordar com as explicações de Roudinesco e Plon quando asseveram: “cada signo se divide em duas partes: o material acústico (significante) e o conceito (significado). Essas duas partes são unidas de forma arbitrária, através da convenção social estabelecida entre os falantes” (LANG; ANDRADE, 2019, p. 106). Examinando essa citação, podemos concluir que, até esse ponto, os

autores parecem concordar com Roudinesco e Plon, tendo adicionado apenas a consideração de que significante e significado são unidos de forma arbitrária na cultura, no meio social.

Entretanto, constatamos também que Lang e Andrade avançam em suas considerações e aprofundam suas explicações sobre o conceito de significante, sobretudo para Lacan, quando explicam que:

O significante existe apenas articulado com outros significantes. Na psicanálise não existe significante isolado, é necessário que ele esteja articulado em cadeia com outros significantes (...) em Lacan um significante não significa nada, ele apenas produz significação quando articulado com outros (LANG; ANDRADE, 2019, p. 107).

Analisando as considerações desses autores, podemos então distinguir a noção de significante da noção comum de palavra. O que os autores chamam de *noção comum de palavra* remete a algo que significa impreterivelmente alguma coisa qualquer. Já a noção de significante implica uma imagem acústica que não necessariamente é uma palavra – podendo ser apenas uma sílaba – e que não existe isoladamente, ele precisa de outros significantes para exercer o processo de significação. Sendo assim, o sujeito precisa de outros significantes para estabelecer uma significação qualquer, o que coloca o sujeito como agente desse processo de significação, mesmo que, em um primeiro momento, ele não consiga explicá-lo.

Tendo, portanto, situado o conceito de significante, de significado e de signo, podemos avançar nossas análises do simbólico considerando que ele pode ser entendido como a saída possível constitucional, antiteticamente, baseada em um apelo, o qual só surge advindo de uma impotência primeira e o sujeito se enlaça na linguagem tornando sua constituição possível. Lembrando, entretanto, que conforme ainda indicam Lang e Andrade, a linguagem, para Lacan, não tem função representacional (*cf.* LANG; ANDRADE, 2019, p. 108), já que o significante sozinho não significa nada, ele precisa de outros para estabelecer a função de significação. Os autores avançam considerando que “ao invés de representar algo, ela (a linguagem) produz distintas possibilidades existenciais através do jogo combinatório entre os significantes” (LANG;

ANDRADE, 2019, p. 108-109)². Sendo assim, entendemos que a linguagem, portanto, não representa nada, é o sujeito que, por meio dela, pode representar as coisas.

Tendo avançado na análise desses conceitos, retornaremos agora à questão da maternagem e da dependência mencionadas por Lacan (cf. LACAN, 1983, p. 182). Será que as relações com estas questões de fato se diluem possibilitando que o sujeito as supere? Ou será que isto, em algum lugar permanece marcado no sujeito surtindo efeitos durante todo o transcorrer da sua vida?

Ao que nos parece, a segunda questão parece ser verdadeira, mas para responder essas interrogações com precisão, precisaremos avançar nossas análises. Antes, porém, nos cabe analisar o que identificamos até aqui já nesse primeiro seminário. Lacan menciona três conceitos: Fantasma (*fantasme*), Fantasia (*fantaisie*) e *Fantôme* em momentos distintos. A tradutora Betty Millan optou por utilizar o termo fantasia em todas as situações. Mas será que Lacan realmente queria dizer a mesma coisa com esses três conceitos diferentes?

Defendemos que o próprio Lacan ainda não responde essa pergunta, mas antes de dar continuidade à nossa pesquisa, já podemos considerar algumas características. Nesse primeiro momento, entendemos que o termo fantasia remete a algo que ocorre secundariamente. O desconhecimento, a recusa, a barragem mencionados por Lacan, nos fazem deduzir justamente algo de um segundo momento, algo posterior ao momento constitucional, como se a fantasia pudesse ser pensada como algo decorrente do fantasma. Ou seja, temos aqui dois conceitos diferentes, ainda não claramente colocados de forma distinta, mas com indícios de uma solidificação posterior.

Além disso, precisamos esclarecer o significado dos termos que estamos analisando em francês. Ora, tanto o termo *fantasme*, como o termo *fantaisie*, podem também ser lidos como verbos. De acordo com o *Dicionário da Academia Francesa*, o termo *fantasme* pode também ser colocado como verbo, ou seja, *fantasmer*, assim como, em português podemos utilizar o termo *fantasmar*, como verbo, permitindo o entendimento de uma ação do sujeito, o fantasma, portanto, como verbo ativo, como algo da criação (FANTASME In:

² O termo entre parênteses foi adicionado por nós com objetivo de deixar de forma mais clara possível o contexto da citação para o leitor.

Dictionnaire de L'Académie Française. Disponível em: <<https://www.dictionnaire-academie.fr>> Acesso em: 29 out. 2020). O mesmo dicionário nos coloca o possível entendimento de “visão alucinatória” (*Vision Hallucinoire*). Já o *Centro Nacional de Recursos Textuais e Lexicais* traz o termo *fantaisie* também como possibilidade de ser lido como verbo, a saber, *fantaisier*, todavia, dando a entender algo vinculado à “imaginação” (*imagination*) (FANTAISIE In: Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Disponível em: <<https://www.cnrtl.fr/>> Acesso em: 29 out. 2020). Mas e o *fantôme*? Como podemos analisá-lo nesse momento primeiro? Ora, não encontramos para o termo *fantôme* a mesma possibilidade de ser lido como verbo, apenas como substantivo. O *Dicionário da Academia Francesa* determina o *fantôme* como “imagem de uma pessoa falecida que aparece como se estivesse viva ou de alguma outra forma” (FANTÔME In: Dictionnaire de L'Académie Française. Disponível em: <<https://www.dictionnaire-academie.fr>> Acesso em: 29 out. 2020). Temos, assim, três termos diferentes, com significados diferentes e possibilidades de leituras diferentes que são, pelas traduções, colocadas como sendo uma única e mesma coisa.

O escasso uso do verbo fantasmear em português justificaria em parte a opção de Betty Milan. Dizemos *em parte*, porque o termo *fantasia* em português pode ser lido como verbo também, a saber, *fantasiar*, todavia, isso não justifica a utilização de um termo que dá a entender a mesma coisa que outro, ocasionando essa falta de critério e rigor conceituais. Naturalmente, os significados presentes nos dicionários não são suficientes para aquilo que pretendemos examinar, uma vez que nosso objetivo principal é mostrar como Lacan demonstra e explica esses conceitos em sua teoria. Todavia, manteremos o seguinte entendimento preliminar: o *fantasma* como algo de uma ação, de uma criação, de um verbo, de um *fantasmar* primeiro e constitucional, de uma alucinação constitucional; a *fantasia* também como ação, também como criação, porém de um momento posterior, como que criada a partir dos efeitos do fantasma; o *fantasiar* como efeito, como possibilidade, a partir do *fantasmar*; já o *fantôme* como constructo consolidado do fantasma ou da fantasia, esse espectro já pronto, esse constructo solidificado do passado que reaparece da mesma forma ou de formas

alteradas. Se colocarmos da mesma forma, podemos remetê-lo ao fantasma, se colocarmos de formas outras, podemos vinculá-lo à fantasia.

Todavia, para que possamos prosseguir, solidificar ou modificar nossos entendimentos prévios, precisamos avançar em nossas investigações da obra lacaniana. Terminamos, portanto, mais essa etapa de nosso primeiro capítulo onde demonstramos que já no primeiro seminário lacaniano podemos encontrar uma substancial diferença nos momentos em que são utilizados os termos *fantasme*, *fantaisie* e *fantôme*. Naturalmente que ainda não é possível definir com clareza todas as diferenças, tampouco todos os conceitos e, por isso, avançaremos para a próxima etapa na qual analisaremos os avanços lacanianos, sobretudo, em seu segundo seminário.

1.4 AS POSSIBILIDADES DE REALIZAÇÃO DO DESEJO

Em seu *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954/1955)*, Lacan afirma:

O desejo se satisfaz alhures e não numa satisfação efetiva. Ele é a fonte, a introdução fundamental do fantasma como tal. Existe aí uma ordem outra que não vai dar em nenhuma objetividade, mas que define por si mesma as questões colocadas pelo registro do imaginário (LACAN, 2010, p. 288)³.

Nesse ponto, Lacan esclarece algumas questões importantes para nossa pesquisa. A primeira delas seria precisamente a de que ao desejo não cabe a possibilidade de uma satisfação efetiva. Ele se satisfaz alhures, no registro do imaginário, sem objetividade. Ou seja, há a necessidade do que chamaremos em um primeiro momento de um ajuste para que o sujeito possa experimentar qualquer tipo de realização. Esse ajuste seria precisamente a função do fantasma. Todavia, esse ajuste coloca a realização ou a satisfação do desejo como oposta a uma realização de fato. O que é substancialmente paradoxal é mostrado por Lacan justamente quando ele atribui ao desejo esse lugar de mola para a alucinação ou para a ilusão de uma satisfação, o que, naturalmente, o distancia, o coloca no caminho oposto de qualquer satisfação (cf. LACAN, 2010, p. 288).

³ Salientamos aqui o termo *fantasme* (no singular) escolhido pelo autor.

Avançando nossos exames ainda desse seminário, chegamos a um ponto crucial desse primeiro capítulo de nossa tese. Em seguida à citação que mencionamos anteriormente, Lacan se refere, em meio a uma discussão sobre o texto freudiano com um interlocutor, a saber, Sr. Valabrega, sobre a noção de fantasma inconsciente (*fantasme inconscient*) (cf. LACAN, 2010, p. 289). Todavia, Lacan prossegue mencionando: “Tudo o que é do registro do eu enquanto instância vigilante se produz no nível da elaboração secundária, porém Freud não pode separá-lo da função *fantasmante* na qual esse eu está integrado” (LACAN, 2010, p. 289)⁴. Mas como poderíamos definir a elaboração secundária, o inconsciente, e conseqüentemente, o consciente?

1.4.1 A elaboração secundária, o inconsciente e o consciente

Iniciando pela elaboração secundária, constatamos que Laplanche e Pontalis, na obra *Vocabulário de Psicanálise*, a consideram enquanto uma: “remodelação do sonho destinada a apresentá-lo sob a forma de uma história relativamente coerente e compreensível” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 145). Portanto, esse processo pode ser entendido como uma ação que o sujeito realiza posteriormente, através do *eu*, em relação a algo que, em última instância, é totalmente inconsciente. Entretanto, mediante essa nossa constatação, como podemos definir o inconsciente? De acordo com Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*, podemos considerar que:

O inconsciente denota assim tudo o que não é consciente para um sujeito, tudo o que escapa à sua consciência espontânea e refletida (...) O inconsciente não conhece nem o tempo (as diferenças passado/presente/futuro estão abolidas), nem a contradição, nem a exclusão induzida pela negação, nem a alternativa, nem a dúvida, nem a incerteza, nem a diferença dos sexos. Substitui a realidade externa pela realidade psíquica. Obedece a regras próprias que desconhecem as relações lógicas conscientes de não-contradição e de causa e efeito que nos são habituais (KAUFMANN, 1996, p. 264-265).

Dessa maneira, podemos concluir, por meio da citação de Kaufmann, que o inconsciente pode ser entendido, em contrapartida ao consciente,

⁴ Itálicos nossos.

enquanto uma instância que segue outras regras e outro funcionamento. Entretanto, nesse momento, entendemos ser adequado apresentar um alerta que é feito por Žižek em sua obra: *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Nessa obra, Žižek salienta que o inconsciente é, via de regra, entendido enquanto uma instância a respeito da qual, o sujeito, de certa forma, não quer saber, em virtude do fato de que nele estariam uma série de elementos não admitidos culturalmente como, por exemplo, seus desejos ilícitos e perversos, (cf. ŽIŽEK, 1991, p. 44)⁵. Naturalmente que essa consideração não está equivocada por completo. De fato, podemos considerar que - uma vez que o inconsciente não segue as mesmas normas e regras admitidas culturalmente - *desejos ilícitos e perversos* talvez sejam alguns dos elementos inconscientes, entretanto, o ponto principal, de acordo com Žižek, não é esse. Então qual seria o ponto principal em relação ao inconsciente? Žižek responde essa questão, nessa mesma obra, quando explica:

O inconsciente (...) deve ser concebido enquanto uma instância positiva que retêm sua consistência sobre as bases de determinado *não-sabido* – essa condição positiva ontológica é a de que algo deve permanecer não simbolizado, algo deve permanecer sem ser posto em palavras (ŽIŽEK, 1991, p. 44)⁶.

Dessa maneira, por meio das considerações de Kaufmann e de Žižek, devemos considerar que o inconsciente não segue as mesmas normas conscientemente admitidas, não segue também as normas culturalmente aceitas, mas, o ponto principal dessa instância, de acordo Žižek, é o fato de que ele se sustenta, em última instância, em decorrência de uma parcela de um *não-sabido*, algo que não será posto em palavras, que permanecerá não simbolizado. Mas, como podemos então, após definirmos o inconsciente, definir o consciente? Ora, podemos começar a responder essa pergunta através da própria citação de Kaufmann, colocando-o em oposição ao inconsciente e em oposição também àquilo que, ainda de acordo com Kaufmann, é *espontâneo e refletido* (cf. KAUFMANN, 1996, p. 264), mas para respondermos essa questão de forma satisfatória, recorreremos novamente ao

⁵ As citações utilizadas dessa obra são de tradução nossa.

⁶ Itálicos nossos.

Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954/1955) de Lacan, quando o autor considera:

A imagem no espelho, o que é? Os raios que voltam para o espelho nos fazem situar num espaço imaginário o objeto que se acha além disso – em algum lugar na realidade. O objeto real não é o que vocês veem no espelho. Há, pois, aí um fenômeno de consciência como tal (LACAN, 2010, p. 68).

Examinando as considerações de Lacan, podemos concluir que o que o autor considera enquanto consciência seria algo distinto do objeto real, ou seja, é uma imagem de um objeto real que o sujeito pode entender enquanto sendo de fato o objeto real, entretanto, ela não só não é o objeto real como é distinta do objeto real. Uma vez que estamos falando da instância consciente de um sujeito, ele próprio é o objeto real distinto dessa imagem. Lacan prossegue esclarecendo que “a consciência, isso, se produz toda vez que é dada – e isto se produz nos lugares mais inesperados e distantes uns dos outros – uma superfície tal que possa produzir o que se denomina *uma imagem*” (LACAN, 2010, p. 72). Dessa maneira, podemos concluir que a consciência, para Lacan, é uma imagem produzida em algum lugar exterior ao sujeito de fato e que, em última análise, não é o sujeito propriamente dito.

1.5 O FANTASMA, OS FANTASMAS, A FANTASIA E AS MIRAGENS

Tendo situado os conceitos de inconsciente e consciente, cabe-nos dar prosseguimento às nossas análises retomando o momento em que Lacan situa o *eu* enquanto integrado no que ele chama de uma função *fantasmante* (cf. LACAN, 2010, p. 289). Identificamos aqui um neologismo lacaniano, o termo *fantasmante* não existe em francês sendo, portanto, impossível traduzi-lo para o português, sendo assim, optaremos por manter o termo conforme mencionado pelo autor, sem fazermos uso de tradução. O termo da tradução escolhido por Marie Christine Laznik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade é *fantasiante* e entendemos que essa tradução seja pouco criteriosa além de não considerar possíveis análises e os possíveis empregos desse neologismo.

Uma vez que demonstramos o fantasma como provido de atividade, como verbo, como ação, como *fantasmar*, podemos analisar o *fantasmante*

como isso dessa ação do fantasma, dessa criação do fantasma. Portanto, conforme assevera Lacan, esse *eu* está inserido e integrado justamente nessa função *fantasmante* constitucional. Portanto, seria esse *eu* também, talvez em parte ou no seu todo, construído a partir da ação criadora do fantasma, seria, portanto, um *eu* fantasmático ou *fantasmado*.

Naturalmente não podemos dizer que esse *eu* seja totalmente consciente, uma vez que grande parte dele também se encontra na instância inconsciente. E devemos retomar também que a função do fantasma permanece surtindo seus efeitos *fantasmantes* no transcorrer de toda a vida desse sujeito, mesmo após o desenvolvimento e a instauração do *eu*. Portanto, nesse contexto, podemos elencar a conclusão de que essa função *fantasmante* estaria, em um segundo momento, vinculada às tessituras do *eu* para lidar com as aspirações inconscientes. Aspirações estas que precisam ser deslocadas, afastadas em absoluto de seus reais objetos aspirados, mas, ainda assim, se realizando alucinatoriamente conforme demonstra Lacan. O próprio termo *fantasma inconsciente* já demonstra que, se o fantasma está, de certa forma, em algum tipo de relação com o *eu*, e que ele pode ser inconsciente, não há outra forma de entendermos a questão que não a de que esse *eu* também tenha parte de sua abrangência situada no nível inconsciente.

Todavia, Lacan prossegue nesse mesmo seminário colocando uma questão importante: ao analisarmos os termos que o autor emprega na transcrição não oficial, em francês, constatamos algo que desperta atenção. Aponta Lacan: “É apenas pelo desvio do eu (*Moi*) que vem a noção de fantasia inconsciente, e de atividade *fantasiosa*, *fantasmática* como tal” (LACAN, 1955, p. 202)⁷. Neste ponto, nos deparamos com um impasse. Lacan utiliza o termo fantasia (*fantaisie*) ao lado dos termos fantasiosa (*fantaisiste*) e do termo fantasmática (*fantasmatique*). Estaria então Lacan se servindo de ambos os termos como que querendo dizer a mesma coisa como diversos tradutores da obra lacaniana defendem? Ou estaria Lacan diferenciando, por necessidade, dois conceitos, a saber: o de *fantasia inconsciente* (*fantaisie inconsciente*) e o de *fantasma* (*fantasme*)?

⁷ Tradução e grifos nossos.

Na verdade, em sua própria forma de tecer o discurso, Lacan aponta para dois conceitos e duas noções: a de fantasia inconsciente e a de atividade fantasiosa (*activé fantaisiste*) e/ou atividade fantasmática (*activé fantasmatique*). O que podemos afirmar é que Lacan insiste que é através destes desvios do *eu* que podemos observar estas duas atividades. Todavia, quando ele infere o termo *fantasia inconsciente*, podemos pensar que esse *eu* do qual se opera um desvio, pode sim também estar fora dessa dinâmica do *fantasmante*. Ora, e não poderia ser diferente, uma vez que, conforme demonstramos, esse *eu* também é fruto do *fantasmante*, o próprio *eu* como tal é *fantasmado*.

Não podemos também deixar de analisar o termo *fantaisiste* inserido por Lacan, o qual, de acordo com o *Dicionário LeRobert*, pode ser entendido como “algo que não tem fundamento; que age como lhe agrada; que testemunha a fantasia” (FANTAISISTE In: Dictionnaire LeRobert. Disponível em: <<https://dictionnaire.lerobert.com/>> Acesso em: 29 out. 2020). O termo *fantasística* (*fantaisiste*) tende, por sua vez, a nos fazer pensar em uma relação precisamente com o termo *fantaisie*. Isso que, nesse momento, faz pensar justamente em algo que é produzido, criado a partir do fantasma. Todavia, a expressão *atividade fantasística* nos faz pensar justamente em uma tentativa de Lacan em nomear isso que é próprio da atividade do fantasma (*fantasme*), enquanto instância ativa.

Percebemos que, ainda nesse mesmo seminário, Lacan se depara com alguns impasses que o impulsionam a desenvolver de forma mais adequada determinados conceitos, assim como elaborar de forma mais clara outros conceitos de substancial importância. O autor nos indica isso quando demonstra: “Eis aberta a porta para passar-se da noção do desejo orientado, cativado por miragens, à noção da miragem universal. Não é a mesma coisa” (LACAN, 2010, p. 306). Ora, nesse ponto Lacan parece começar a distinguir algumas questões importantes. Que o desejo seja cativado (*captivé*), escravo de miragens (*mirages*), nós já esclarecemos na introdução do presente trabalho. Mas nesse ponto, Lacan difere as miragens, as pequenas miragens, daquilo que ele chama de miragem universal (*mirage universe*). Lacan prossegue suas formulações quando propõe:

Existe uma espécie de miragem no segundo grau, chamada miragem da miragem. Já temos a experiência da miragem, é bem natural que esteja aí. Mas a partir do momento em que se for pensar, é preciso admirar-se da existência das miragens e não apenas do que elas nos mostram (LACAN, 2010, p. 306).

Examinando essa citação, podemos concluir que há uma sobreposição de miragens, na verdade, há miragens que o sujeito vê, que o sujeito sabe que que estão lá, mas como seriam produzidas essas miragens? Pois bem, elas seriam formuladas a partir de outra miragem, uma miragem primeira que seria a raiz de todas as miragens posteriores. Entretanto, ao que parece, dessa miragem primeira o sujeito não sabe. Mas como podemos analisar essa miragem primeira? É o que começaremos a responder em nossa próxima seção.

1.6 O GRANDE OUTRO

Cabe-nos fazer uma pertinente digressão para esclarecer certos impasses da teoria lacaniana. É nesse seminário que Lacan introduz o conceito de grande Outro (*grand Autre*) para diferenciar essa figura, da figura de pequeno outro. O pequeno outro seriam esses outros do mundo, essas relações que os sujeitos estabelecem no transcorrer de sua existência. E o grande Outro, o que é? Lacan explica o grande Outro, que ele também chama de Outro (*Autre*), da seguinte forma: “é dele que se trata na função da fala” (LACAN, 2010, p. 320). Contudo, é apenas em seu *Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente (1954/1955)* que Lacan nomeia essa figura como o “tesouro do significante” (*trésor du signifiant*) (cf. LACAN, 1999, p. 154); e, em seu *Seminário, Livro 6: O desejo e sua interpretação (1955/1956)*, Lacan o chama de “tesouro da língua” (*trésor de la langue*) (cf. LACAN, 2002, p. 39).

Portanto, o grande Outro, também colocado por Lacan apenas como A⁸, é aquele que tem uma função constitucional, é aquele que fornece linguagem, atravessa o sujeito com a linguagem e é a ele que o sujeito se dirige em seus primeiros momentos em busca da unidade, seus primeiros apelos são dirigidos justamente a essa figura. Diferente dos pequenos outros, o grande Outro é

⁸ A maiúsculo uma vez que, em francês, o termo é Autre.

aquele que tem uma função estruturante, fundamental e estaria, pois, inserido naquela dinâmica das primeiras identificações do sujeito ainda em constituição. Podemos, pois, deduzir que essa função estaria vinculada justamente à função da mãe. Naturalmente que essa figura toma crucial importância no transcorrer das elaborações lacanianas.

Agora podemos começar a demonstrar como Lacan então entende o fantasma como tendo se originado nestes primeiros momentos constitucionais, como vinculado a esses apelos e a essa construção fantasmática formulada pelo sujeito de que nessa figura haveria uma unidade. Esse sujeito imaturo, impotente, buscaria nessa figura uma unidade. Mas seria essa figura de fato provida de uma unidade? É o que tentaremos demonstrar.

O que sabemos até esse momento sobre o fantasma, é que ele está vinculado ao imaginário, o qual é provido de uma capacidade irreal e que induz o sujeito, de certa forma, a um engano. Mas até onde essa questão não se derrama também para o simbólico? Dito de outra forma, até onde isso que é da ordem do imaginário não está também influenciando, contaminando e sobredeterminando o simbólico desde sujeito? Conforme pondera Lacan: “Trata-se de saber se o simbólico existe como tal, ou se o simbólico é apenas o fantasma no segundo grau das coaptações imaginárias” (LACAN, 2010, p. 413). Considerando isso, será que de fato podemos pensar em um simbólico à parte ou ele estaria entrelaçado a esse imaginário e, de certa forma, o que o sujeito diz em simbólico, em última análise, está vinculado, influenciado, determinado por esse imaginário e, conseqüentemente, pelo fantasma? Será que o fantasma se serve do simbólico para se estruturar e prosseguir com sua função *fantasmante*? É o que examinaremos na próxima seção de nosso primeiro capítulo.

Terminamos, dessa forma, mais essa seção de nosso primeiro capítulo onde demonstramos esse entendimento preliminar de Lacan sobre as possibilidades de realização do desejo, ou seja, o desejo não pode se realizar de fato, ele não se realiza objetivamente, ele se realiza através do que chamaremos, por ora, de desvios. Há uma construção e uma estruturação necessárias para operar esses chamados desvios que possibilitem algum tipo de realização do desejo. Partamos, então, para a nossa próxima etapa onde

avancaremos nossas análises com o objetivo de demonstrar justamente esses desvios.

1.7 O GRANDE OUTRO, O FALO E O PAI

Lacan desenvolve as análises sobre a função do simbólico na formulação do fantasma em seu *Seminário, livro IV: A relação de objeto (1956/1957)*, seminário esse que não recebe esse título ao acaso. Cabe-nos esclarecer que Lacan inicia o seminário já se referindo à relação analítica (cf. LACAN, 1995, p. 9) que, conforme já explicamos, pode ser extrapolada para um entendimento mais abrangente, uma vez que na análise, o sujeito tenderá a repetir e/ou reproduzir o que faz no mundo. Lacan insiste em um entendimento de que, em última instância, o sujeito não se relaciona com o outro e sim com um objeto. Dito de outra forma, a relação com o outro pode ser entendida como tecida em uma teia na qual, esse outro, é inserido no lugar de objeto. Mas qual seria a utilidade ou o lugar desse objeto? Por ora, podemos afirmar que o lugar de sustentáculo no qual o sujeito atira o véu do seu próprio fantasma imaginário, conseqüentemente projetando nesse outro constantemente aquilo que, em última análise, é do próprio sujeito. Essa afirmativa responderia uma das questões de nossa tese, demonstrando que o outro, como outro, não existe. Contudo, precisamos avançar nossas análises e investigações com o objetivo de esclarecer melhor tal questão podendo realmente determinar ou desconstruir nosso entendimento primeiro. Afinal, se o outro está no lugar de objeto, de que objeto se trata? Seria o substituto de um objeto que eventualmente esteve ali outrora? Seria no lugar de ausência de um objeto que, de certa forma, nunca esteve lá? É isso que pretendemos desenvolver.

Ainda no início desse seminário, Lacan pontua uma questão pertinente à nossa pesquisa quando retoma o conceito de imaginário. Explica Lacan:

A relação imaginária, que é uma relação essencialmente alienada, interrompe, desacelera, inibe, inverte na maioria das vezes, desconhece profundamente a relação de palavra entre o sujeito e o Outro, o grande Outro, na medida em que este esse é um outro sujeito, um sujeito por excelência capaz de enganar (LACAN, 1995, p. 10).

Essa retomada do conceito de imaginário o situa novamente em lugar de, em última instância, inversão e desconhecimento, para usar as palavras de Lacan, porém, o mais pertinente nesse contexto seria justamente o fato de que o autor coloca então esse grande Outro no lugar primordial dessa questão, ou seja, dando a entender que, de certa forma, a relação que realmente importa, a relação originária, aquela que vai determinar a sequência e o transcorrer dos fatos, seria justamente essa primeira. Além disso, esse grande Outro é colocado no lugar de um outro sujeito, conforme explica Lacan, sobretudo, capaz de enganar. Ou seja, por mais que em nossa hipótese o outro seja visto como objeto de suporte, ainda assim precisamos considerar que esse outro não deixa de ser um outro que pode sempre escapar desse lugar de suporte. Inclusive, conforme assevera Lacan, o grande Outro também é um outro.

Avançando nessa questão da relação com o grande Outro, precisamos esclarecer que pode-se entender que há um impasse nessa relação específica, ou seja, seria ela dual ou não? Haveria a possibilidade de uma relação dual entre mãe e criança ou não? Ao que parece, sim e não ao mesmo tempo e aqui começa a principal questão pertinente ao fantasma. Uma relação dual de fato, Lacan indica que não, mas para o imaginário, sim. Sendo assim, podemos deduzir que há por parte do sujeito a construção imaginária de que essa dualidade seria possível. O que justificaria o termo “fantasma de incorporação fálica” (*fantasme d'incorporation phallique*) introduzido por Lacan nesse mesmo contexto (cf. LACAN, 1995, p. 27). Mas o que seria o fantasma da incorporação fálica? Ora, Lacan apresenta ainda no início desse seminário um esquema triangular que ele chama de tríade imaginária (*la triade imaginaire*) (cf. LACAN 1995, p. 28). A tríade imaginária seria composta pela mãe (grande Outro), pela criança e pelo falo (*phallus*). E Lacan prossegue explicando:

A relação imaginária, seja qual for, está modelada numa certa relação que é, efetivamente, fundamental – a relação mãe-criança, com tudo o que essa tem de problemático. Essa relação, com certeza, é feita realmente para dar a ideia de que se trata de uma relação real (LACAN, 1995, p. 28).

Lacan considera agora que essa relação imaginária é modelada na relação mãe-criança, além de atribuir a essa relação específica o lugar de problemática e prossegue afirmando que há realmente a ideia de que essa

relação é real, mas, por meio das próprias palavras de Lacan, podemos entender que, de fato, ela talvez não o seja. Mas, para explicarmos melhor, precisamos esclarecer o que seria o falo para Lacan.

De acordo com Roudinesco e Plon, o falo seria: “um atributo divino, inaccessível ao homem e não o órgão do prazer e da soberania viril, Lacan fez dele, a partir de julho de 1956, o próprio significante do desejo” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 221); ou seja, justamente a partir do momento em que estamos analisando. Os autores seguem esclarecendo que nesse instante Lacan fala principalmente do falo imaginário (cf. ROUDINESCO, PLON, 1998, p.221).

Portanto, esse atributo ao qual o homem jamais terá acesso e que se traduz como o próprio significante do desejo (*signifiant du désir*) estaria, pois, inserido precisamente nessa relação mãe-criança, constituindo a tríade imaginária. Mas de que desejo estamos falando? Do da mãe, do da criança? Ou de algo que, em última análise não existe? Afinal, ser o significante do desejo não é a mesma coisa que ser o desejo. Na verdade, uma vez que essa criança ainda está se constituindo, talvez possamos falar justamente do significante do desejo da mãe, mas não do desejo da mãe. Todavia, se é imaginário, nada impede de que, em alguma instância, o significante do desejo da mãe seja entendido como o próprio desejo da mãe.

Sendo assim, esse dito fantasma da incorporação talvez possa ser observado como um entendimento fantasmático e imaginário, de que essa incorporação fálica seria possível, todavia, isso ainda colocaria a criança como fora da dinâmica, a não ser, é claro, que atribuamos à criança esse lugar, ou uma aspiração por estar nesse lugar de falo da mãe. Observamos então a possibilidade de entendermos que há uma sobreposição de construções imaginárias. A primeira seria a de que o falo existe, a segunda a de que o falo é o desejo da mãe e a terceira seria a de que a criança pode ser esse falo.

Portanto, já de início, há um patente desajuste nessa relação, nessa tríade e nesse entendimento e, talvez, até no grande Outro. Lacan afirma que: “Se foi possível (...) reconhecer nos fantasmas um valor organizador, foi na medida em que não se supunha uma harmonia pré-estabelecida, uma

conveniência natural do objeto ao sujeito” (LACAN, 1995, p. 52)⁹; o que nos faz sustentar nosso entendimento de que há um desajuste posto de saída na relação do sujeito com o objeto, ou no objeto em relação ao sujeito. Há algo que não se encaixa nessa relação, há algo que não convém e os fantasmas viriam justamente para tecer um ajuste nessa relação.

Lacan, contudo, também esclarece que tal questão do imaginário precisa ser pensada com cautela, pois é algo que se estrutura, se constrói, se elabora em etapas que demandam determinadas condições. Lacan esclarece:

As imagens e fantasmas que formam o material significante na relação pré-genital vêm, elas mesmas, de uma experiência que se fez no contato do significante e do significado. O significante toma seu material em alguma parte do significado, num certo número de relações vivas, efetivamente exercidas ou vividas. É só depois que este esse passado é apreendido, e que se estrutura essa organização imaginária que se apresenta sobretudo, quando a reencontramos, com o caráter de ser paradoxal. Ela se opõe, muito mais que concorda, à ideia de um desenvolvimento harmônico regular (LACAN, 1995, p. 53).

Dessa forma, avançamos nossas investigações destacando o que Lacan menciona sobre uma relação bastante específica com o significante e o significado no transcorrer desse processo. Há algo nessa relação do significante com o significado que influencia ou até determina as elaborações posteriores. Apesar da distância entre significante e significado, precisamos analisar essa relação com mais prudência. Há algo operando nessa ligação, como se o significante tomasse algo do significado e, por esse motivo, talvez se aproxime dele a ponto de ganhar vida como se realmente fosse o significado e é isso que confere à criança o entendimento de que essa fusão seria possível, quando, em última análise, não o é. E seria, posteriormente, quando essa suposta fusão é retomada e apreendida, que a organização imaginária se apresenta. Todavia, Lacan enfatiza o quão antitética é essa questão. Uma vez que sabemos que, em última análise, significante e significado não se fundem, a premissa de que eles em algum momento podem se fundir, seria fonte de substancial desarmonia.

⁹ Salientamos aqui o termo *fantasmes* (no plural) utilizado por Lacan nessa e em determinadas citações seguintes, conforme poderá constatar o leitor.

Na verdade, Lacan atribui a esse primeiro momento, a esse início da existência do sujeito, o entendimento de uma situação que ele chama de anárquica (*anarchique*) e caótica (*chaotique*) e o autor prossegue esclarecendo que o que está em voga nessa situação, na criança, é o rumor e o furor das pulsões. (cf. LACAN, 1995, p. 66). A pulsão (*pulsion*), por sua vez, é definida por Roudinesco e Plon como: “a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 628).

Nesse momento, isso que viria ganhar algum tipo de organização posterior, estaria ainda entregue ao seu próprio furor sem qualquer tipo de contorno ou interdição. Lacan esclarece isso tendo em vista a sustentação de uma afirmação posterior que se presta a insistir no caráter retroativo (*caractère rétroactif*) dos fantasmas, a saber, Lacan afirma: “Esses fantasmas têm apenas, é claro, um caráter retroativo. É na construção do sujeito que vamos vê-las se reprojeter no passado, a partir de pontos que podem ser muito precoces” (LACAN, 1995, p. 66).

De certa forma, podemos deduzir que nesse momento em que o que temos é apenas o furor das pulsões (*fureur des pulsions*), algo de marcante, fundante e inextirpável (em um momento posterior), ocorre. Isso nos parece estar vinculado justamente à questão dos momentos anteriores ao atravessamento pela linguagem, situação essa que, possivelmente, fica marcada nesse sujeito como um registro de que, em algum momento, essa linguagem foi toda. Significante e significado seriam a mesma coisa, falo e desejo da mãe seriam a mesma coisa, em última análise, podemos inclusive inferir que mãe e criança seriam a mesma coisa. Todavia, sabemos que mãe e criança nunca foram a mesma coisa, o mesmo ser. Mesmo se avançarmos nossas análises para um período intrauterino, ainda assim essa criança já é um outro, sobretudo estruturado no discurso dos que o antecedem. Ele ganha nome e por esse (e talvez muitos outros motivos) já é outro. Todavia, não nos parece que, para a criança, isso se estabeleça de forma tão simples.

Este terceiro objeto da relação mãe-criança-falo seria justamente aquele que representaria a impossibilidade da relação dual. Ele marcaria essa impossibilidade e, de certa forma, a solidificaria. Mas o interessante dessa

questão, é que, se Lacan insiste que o importante é que o pai esteja lá e ele basta (cf. LACAN, 1995, p. 75), devemos articular que o pai seria justamente, se formos pensar em uma triangulação clássica tradicional, o significante do desejo da mãe, uma vez que supomos – grosso modo - que essa mãe deseja esse pai. O nome desse pai converte-se no significante do desejo dessa mãe que, naturalmente, não teria então essa criança como seu único objeto de desejo.

Agora, o que é-nos importante analisar é que, se seguirmos pensando em uma tríade clássica tradicional, mãe-criança-pai, devemos inclusive inverter essa ordem, pois, naturalmente, pra que essa criança pudesse ser feita, o pai precisou estar lá como objeto de desejo da mãe antes da criança ser concebida, ou seja, se esse objeto que convoca o desejo dessa mãe é anterior até a tal criança, em que momento ela pode ter sido esse objeto único para a mãe? Ela nunca teria sido. Além disso, se Lacan enfatiza o termo significante do desejo, conforme indicam Roudinesco e Plon (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 221); é justamente porque o pai, como tal, mesmo que presente, seja apenas um dos objetos que podem entrar nesse lugar. De certa forma, não só o pai é anterior à criança, como não é o único objeto além da própria criança nessa relação. Precisamos considerar que qualquer objeto pode estar nesse lugar, qualquer objeto que seja do desejo dessa mãe. Portanto, resta-nos concluir que se há alguma ideia fantasmática de uma relação dual ela, provavelmente, parte de uma aspiração da própria criança.

Contudo, nossas análises precisam avançar considerando um importante esclarecimento de Lacan que nos permite lançar luz sobre os motivos pelos quais podemos atribuir à criança estas aspirações. Lacan indica que, na verdade, esse pai (ou esse objeto qualquer) é inserido em um momento posterior, pelo menos para a criança. Ou seja, a tríade imaginária na verdade tem o pai como quarto elemento inserido. A inserção do pai representa a inserção do simbólico propriamente dito. A relação simbólica é inaugurada com a inserção desse quarto elemento conforme esclarece Lacan. A tríade imaginária seria um prelúdio (*prélude*), para usarmos os termos lacanianos, à relação simbólica (*relation symbolique*) que surge a partir da inserção do quarto elemento (cf. LACAN, 1995, p. 81). Assim sendo, podemos pensar então em

uma divisão de etapas proposta por Lacan. Evidentemente tal divisão só diz respeito à criança, uma vez que, para a mãe, esse quarto elemento sempre esteve lá, muito antes de ela conceber a criança, mas o significante que nomeia esse quarto elemento assentando o terreno para a emergência do simbólico aparece para a criança em um momento posterior. Esse momento posterior, ao que parece, justifica o entendimento de que há algo que retorna para essa (ou desta) fase primeira. E nos faz concluir também que o fantasma com tudo o que carrega de imaginário, talvez tenha alguma relação, não necessariamente uma relação total, absoluta, mas pelo menos em parte, com esse prelúdio, com esse primeiro momento.

Lacan aponta para a existência de fantasmas (*fantasmes*) que substituiriam outros fantasmas perfeitamente compreensíveis e situados em determinado momento da evolução do sujeito (cf. LACAN, 1995, p. 116); e isso parecemos indicar justamente para o que mostramos no início de nosso capítulo, através do texto de Lacan, das miragens que surgem de uma outra miragem.

Todavia, nesse quarto seminário temos tudo isso colocado por Lacan no plural, o que aprofunda a questão e a torna notavelmente mais abrangente. Como se houvesse um funcionamento análogo a uma progressão geométrica. Todavia, teríamos como determinar o ponto primeiro, original, a raiz, a gênese dessa progressão? Por enquanto, temos apenas indícios que apontem para a gênese, indícios que parecem situá-la na tríade imaginária.

Lacan prossegue enfatizando:

Esse fantasma, como se apresenta? Ele porta em si o testemunho, ainda muito visível, dos elementos significantes da palavra articulada no nível desse transobjeto, se podemos dizê-lo, que é o grande Outro, o lugar onde se articula a palavra inconsciente, o S na medida em que é palavra, história, memória, estrutura articulada (LACAN, 1995, p. 120).

Parece-nos que Lacan, nessa passagem, prossegue considerando que há no fantasma algo de visível destes elementos bastantes primários da existência do sujeito e cabe-nos esclarecer que o S é justamente como Lacan se refere ao significante.

Precisamos esclarecer, porém, que nesse quarto seminário, Lacan opta quase que exclusivamente pelo termo *fantasma (fantasme)*¹⁰, pouco utilizando o termo *fantasia (fantaisie)*, conforme mostraremos adiante. Isso esclarece uma questão, mas abre outra. O avanço tecido por Lacan até aqui possibilitam um avanço também no entendimento e na explanação do fantasma, todavia, ainda não satisfatório. Apesar de o autor utilizar quase que exclusivamente esse termo, ele ainda o utiliza por vezes no singular, por vezes no plural, o que demonstra ainda que o autor não separa aquilo que seria a primeira miragem das miragens subsequentes esclarecidas em seu próprio discurso. Contudo, parece-nos que o autor coloca novamente o fantasma (no singular) como algo que dá notícias de uma primeira articulação nas malhas do significante, do início da história do sujeito, ou seja, das palavras inferidas nessa primeira relação, a saber, a relação com o grande Outro, o que, em nosso entender, não quer dizer que ele (o fantasma) não diga algo ou não tenha absolutamente nenhuma relação com um período anterior ao recebimento da linguagem.

O que chama a atenção nessa última citação de Lacan é que ele coloca o grande Outro no lugar onde se articula a palavra inconsciente, ou seja, dá a entender precisamente que esse grande Outro prossegue coabitando esse sujeito em algum lugar. Seria como se essa miragem fantasmática do grande Outro prosseguisse em algum lugar desse sujeito, fazendo determinados efeitos, *fantasmando*. Note-se, porém, que não se trata necessariamente desse grande Outro propriamente dito. Na verdade, nunca há de se tratar dele nesses termos, trata-se do que chamaremos de um registro fantasmático desse grande Outro. Dito de outro modo, não se trata da mãe propriamente dita, mas sim de uma miragem que o próprio sujeito tece da mãe.

Para comprovar nosso argumento, Lacan, na página seguinte, aproxima o fantasma do que ele chama de uma lembrança encobridora (*souvenir-écran*), como se houvesse no fantasma uma paralização, uma instantaneidade. Lacan utiliza a metáfora de um filme, de uma película cinematográfica que, por algum motivo para em um momento específico e ali fica (*cf. LACAN, 1995, p. 121*); essa imagem na qual o filme foi paralisado segue se repetindo inúmeras vezes,

¹⁰ No singular e no plural.

estando em voga também na criação de outras *construções fantasmáticas subsequentes*.

Lacan afirma ainda: “essa instantaneidade é característica da redução da cena plena, significativa, articulada de sujeito a sujeito, ao qual se imobiliza no fantasma, a qual fica carregada de todos os valores eróticos incluídos naquilo que ela exprimiu” (LACAN, 1995, p.121); Dessa forma vemos Lacan atribuir o entendimento de que essa instantaneidade carrega uma redução da cena plena; a cena é, portanto, modificada, editada e o erotismo presente nela, para o próprio sujeito, ou seja, a criança, permanece de certa forma amalgamada a esse registro pictórico recortado e paralisado. Mas toda essa carga erótica parece justamente estar vinculada à sustentação dessa edição e desse recorte feito de forma ativa através do *fantasmar*. Talvez o próprio recorte e a própria edição como tal sejam regidos por tal erotismo, por essas aspirações infantis.

Mas de que aspirações infantis estamos falando? Precisamos começar a desenvolver essa questão por meio dos seus reflexos, das suas miragens e dos seus elementos subsequentes para que possamos, pouco a pouco, aprofundar essa análise até onde for satisfatório, ou até onde for possível. Lacan infere que a mãe é toda poderosa, o que não quer dizer que ela contenha tudo (cf. LACAN, 1995, p. 189). Assim ele esclarece que, primeiramente ser toda poderosa não é a mesma coisa que ter tudo e, em um segundo momento, podemos considerar que uma coisa é essa mãe ser toda poderosa e ou conter tudo, outra coisa é a criança acreditar que assim ela é. O fato é que Lacan insiste na questão de que todos os objetos fantasmáticos primitivos estariam justamente inseridos nesse imenso continente do corpo materno (*immense contenant du corps maternel*) (cf. LACAN, 1995, p. 189), demonstrando que há algo nessa primeira relação também com o corpo da mãe que determina o transcorrer dos acontecimentos, corpo esse que, naturalmente não é visto como é, ou melhor, talvez não seja interpretado pela criança da forma como esse corpo realmente o é e assim Lacan coloca justamente os ditos fantasmas da mãe fálica (*fantasmes de la mère phallique*) (cf. LACAN, 1995, p. 195).

Entendemos ser imperioso esclarecer nesse instante que o falo, na teoria lacaniana, não é o pênis. O falo - em última análise – não passa do significante do desejo da mãe, os fantasmas da mãe fálica seriam justamente uma forma de a criança lidar com a constatação, por meio do corpo da mãe (afinal, ela não tem pênis e esse pênis pode, eventualmente, representar o falo ou algo que a mãe não tenha), da ausência do falo. Identificamos que Alemán, em seu capítulo *Não há relação sexual*, disponível na obra *Ideias de Lacan*, organizada por Oscar Cesarotto, considera: “O falo, destarte, não é o pênis, senão o significante do desejo” (ALEMÁN, 2015, p. 153), concordando com Roudinesco e Plon que, conforme supracitado, consideram o falo enquanto o *próprio significante do desejo* (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 221). Alemán ainda segue suas considerações asseverando: “Por que falar que o falo não é o pênis? Porque não se trata de uma forma (...), senão de um significante, aquele do desejo (...) daí que o decisivo não é que o sujeito tenha ou não um órgão: o decisivo é que a mãe não tem falo (ALEMÁN, 2015, p. 154). Sendo assim, a constatação da ausência do pênis (na mãe ou em uma mulher que exerça essa função) até pode ser entendida enquanto uma cena que serve de suporte para a constatação da ausência do falo. Entretanto, devemos esclarecer que, uma vez que *o decisivo é que a mãe não tem falo*, em última análise pouco importa se a pessoa que exerce a função materna tem ou não tem pênis, o que importa é que essa pessoa não tenha o falo e que essa falta seja sustentada.

Tendo estabelecido esse esclarecimento, podemos prosseguir considerando esse movimento específico (a tessitura do fantasma da mãe fálica) enquanto, também, algo ativo por parte dessa criança. A mãe é faltante, é furada, falta-lhe algo, ela não é toda, ela não é fálica. A forma que a criança lida com isso seria justamente *fantasmando* a mãe fálica. Mas por que essa mãe precisa, de certa forma, ser toda? A necessidade disso talvez possa ser pensada por meio de algo vinculado àquela impotência inicial da qual falávamos e aos apelos desesperados desse pequeno sujeito. O fato de essa mãe não ser toda implica na constatação de que, assim como ele, ela também está sujeita a uma impotência, a uma limitação, portanto, de certa forma, há

aspirações na criança que nunca serão atendidas, pela simples impossibilidade das coisas.

Este início do desenrolar existencial coloca em xeque a própria existência como tal, as próprias relações estabelecidas da forma como se estabelecem ou, dizendo de melhor forma, a realidade dessa existência e das relações estabelecidas. Toda essa dinâmica inicial coloca o sujeito em uma situação paradoxal, sobretudo em relação ao pai real. Apreender esse pai real é muito difícil, de acordo com Lacan (*cf.* LACAN, 1995, p. 225). O processo inicial seria tão complicado para a criança, que admitir toda essa conjuntura implicaria em uma ruptura substancial com essas ideias fantasmáticas que a sustentam e a estruturam. Admitir o pai real é um processo complexo. Lacan inclusive avança esclarecendo que tal admissão segue sendo complexa e transborda para a vida inteira do sujeito, quando afirma:

Temos uma enorme dificuldade de apreender aquilo que há de mais real em torno de nós, isso é, os seres humanos tais como são. Toda a dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida cotidiana, é de saber com o que realmente estamos lidando (LACAN, 1995, p. 226).

Examinando essa citação, podemos constatar que uma das principais questões de nossa tese era também uma substancial questão para Lacan. Toda essa dinâmica inicial seria o primeiro passo de uma dificuldade em lidar com a realidade das coisas que prosseguiria por toda a vida do sujeito. Aceitar o pai como ele é implicaria aceitar a mãe como ela é. Se há um contexto que dificulta essa apreensão por parte da criança, a realidade das coisas permanece para o resto de sua vida distorcida pelos efeitos daquela figura pictórica na qual o filme paralisou. Essa figura pictórica faria como que a função de um carimbo, um ferrete que marca a realidade como tal, distorcendo-a.

Este efeito de carimbo ou de ferrete pode ser observado na consideração de Lacan de que o fantasma estaria vinculado à questão de algo que se repete, que o autor chama de “fenômenos de repetição” (*phénomènes de répétition*) (*cf.* LACAN, 1995, p. 281). Contudo, para avançarmos, precisamos diferenciar essa função do pai. Explicamos, com o avançar de nossas análises, que o pai é o quarto elemento ligado à inserção do simbólico e colocamos agora o pai real. Além disso, Lacan compreende também o pai

imaginário (cf. LACAN, 1995, p. 281). Ora, quais seriam as diferenças entre esses pais? Roudinesco e Plon situam o pai real como: “inatingível e impensável, no sentido em que podemos dizer de um ser que nunca sabemos com quem estamos lidando realmente” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106). Já o pai imaginário seria “um pai assustador, com o qual, ao contrário, lidamos o tempo todo” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106) e o pai simbólico, por sua vez, seria a marca incontornável do significante (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106).

As considerações destes dois autores colocam o pai real na teia do que desenvolvemos por meio da teoria de Lacan vinculado a esse ser que o sujeito nunca saberá quem é, nunca saberá de fato com quem está se relacionando, é aquele que escapa às suas construções fantasmáticas. O entendimento do pai imaginário nos coloca diante da questão de que, de certa forma, todo o entendimento do sujeito estaria então vinculado ao imaginário. Seria um pai visto, com quem o sujeito se relaciona, porém, ele está crivado e moldado por estas miragens advindas de uma miragem inicial, ele estaria vestido por uma miragem, sendo, pois, dissociado do pai real. Já o pai simbólico, vinculado ao significante e suas marcas, pode ser qualquer coisa, ou seja, qualquer objeto nomeado e contornado por essa mãe.

Precisamos esclarecer que, no transcorrer da teoria lacaniana, há um entendimento de que, de certa forma, o sujeito almeja, deseja, em um primeiro momento, ser o falo da mãe (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106). É aqui que reside o entendimento do que é chamado de desejo incestuoso, estar no lugar do falo da mãe. Desse lugar, o processo constitucional demanda que o sujeito seja desalojado. Esse desalojamento, naturalmente, está vinculado ao pai, ao quarto elemento, sobretudo ao pai simbólico. A marca do significante como tal, o inserir da linguagem com toda a sua característica de não toda. O ato de nomear o objeto de desejo da mãe - para além da criança - permitiria justamente esse desalojar. Esse nome qualquer, atribuído a qualquer objeto é o significante que, por apontar, nomear e circunscrever um objeto que não o sujeito, o destitui dessa posição e, ao mesmo tempo, assenta o terro para o surgimento do simbólico.

Já o pai real estaria, por sua vez, vinculado à castração. Esse pai, que pode ser entendido enquanto objeto do desejo da mãe estaria vinculado à castração pura e simples, uma vez que ele pode ser aproximado do falo, como se ele fosse ou tivesse o falo - esse objeto imaginário. Se o desejo da criança é ser o falo da mãe, esse pai representa a ameaça de desaparecimento. Ele (o pai) é o objeto de desejo dessa mãe, portanto a criança não o é, se ela não é o falo dessa mãe, ela pode perfeitamente ser nada (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106).

O pai imaginário, por sua vez, estaria vinculado à privação (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 106). É aquele que, construído nas teias do imaginário, não deixa, por sua vez, de privar a criança de algo que ela almeja. Se nossas análises tratam de um imaginário relacionado com momentos primitivos que poderiam ser retomados, reexperimentados, recuperados, o pai imaginário seria aquele que serve então como um privador, um impeditivo nas aspirações infantis.

Contudo, é preciso esclarecer que tal posição de ser o falo da mãe, de certa forma, nunca se deu. O próprio desalojamento precisa ser entendido como metafórico em sua essência. Em última instância, o sujeito de fato nunca esteve alojado nesse lugar. Ele pode ter aspirado por esse lugar desesperadamente, mas isso não significa que ele esteve nesse lugar. Podemos inferir que ele acredita que já esteve, devido aos seus próprios desejos e aspirações de lá estar, mas precisamos esclarecer que, na realidade das coisas, ele nunca esteve.

Notamos que Lacan utiliza o termo *delírio (délire)* (cf. LACAN, 1995, p. 297), justamente para se referir ao fantasma. O autor, ao falar do fantasma e das aspirações de um sujeito de estar no lugar do falo da mãe, coloca de forma clara: "temos a impressão de que a edificação ideativa (...) tem sua motivação própria, seu plano próprio, sua instância própria" (LACAN, 1995, p. 297). Ou seja, tanto o fantasma como a aspiração de um sujeito estar no lugar do falo da mãe podem ser colocados no lugar destas edificações ideativas que têm, por sua vez, as características descritas por Lacan. Deduzimos, pois, o grau de profundidade no qual estão enraizadas as aspirações de ser o falo da mãe e, naturalmente, a gênese do fantasma. Isso pode ser entendido como uma

certeza. Tanto o entendimento de que o sujeito foi o falo da mãe, como o entendimento de que aquela figura pictórica na qual o filme parou, é verdade. Sendo assim, a marca do carimbo, ou do ferrete, para reutilizarmos os termos supracitados, seria uma verdade inquestionável. Verdade essa que serviria então de crivo, por trás do qual e mediante as formas do qual, o sujeito vê e entende a realidade.

O desenrolar das explicações lacanianas nos permite também avançar em nossas explicações a respeito, se não dos mecanismos, pelo menos dos motivos e dos objetivos da sustentação desse delírio. Lacan indica que, seja pelo fantasma, seja pelo desejo, o sujeito transgride um limite posto (cf. LACAN, 1995, p. 313). Se levarmos em consideração que desejo é diferente de realização de desejo e se retomarmos o entendimento de que o desejo de ser o falo da mãe está presente, vemos que ambos representam precisamente essa possibilidade de transgredir um limite previamente existente.

A criança não é e nem será o falo da mãe, mas ela mantém o desejo de sê-lo e formula seu fantasma substancialmente influenciado por isso, nessas teias. É uma solução que permite algo mais, que lhe permite se colocar além dos limites postos pela realidade das coisas, é uma forma de driblar esses limites e experimentar uma satisfação para além do possível. Esse seria o motivo pelo qual esse molde se sustenta, se repete e se reinscreve em cada movimento, em cada relação desse sujeito. Em troca de tal satisfação o sujeito abdica de uma compreensão e de um enfrentamento translúcido do mundo. O mundo estará sempre crivado por essa satisfação da qual o sujeito não abre mão, mas paradoxalmente, é essa condição que o permite criar, experimentar e, em última instância, viver. É ao *fantasmar* que o sujeito vive. Resta-nos avançar na análise e demonstrar até onde essa escolha e essa postura são de livre autoria e/ou até onde o sujeito é sobredeterminado por elas. Seria possível abdicar de tal constructo, ou seria esse o ponto final, restando ao sujeito aceitar e talvez até se servir disto?

A resposta para essa questão é complexa. Lacan avança em sua análise a partir do entendimento de que todo o constructo que apresentamos começa a se inscrever para o sujeito como a certeza de que perdeu algo - o termo utilizado por Lacan é "objeto perdido" (*objet perdu*) (cf. LACAN, 1995, p. 13).

No transcorrer de seu desenvolvimento, apresenta-se enraizado nesse sujeito o entendimento de que, em um momento anterior, ele perdeu algo, algo que ele precisa e vai *re-encontrar*. Corroborando com nosso argumento, identificamos que Jacques-Alain Miller, em sua obra: *Del sintoma ao fantasma. Y retorno*, considera que: “todo acesso ao objeto deriva de uma dialética de retorno” (MILLER, 2018, p. 52)¹¹. Com isso, e prosseguindo com nossa investigação das miragens que se sobrepõem a outras miragens, podemos colocar as aspirações de completude, sobretudo presentes na vida amorosa e sexual dos sujeitos, como um reflexo desse entendimento enraizado de que há um objeto perdido a ser *re-encontrado*. Haveira, desse modo, uma conjunção possível.

Estamos, assim, retomando a questão das miragens que surgiriam de outras miragens, a questão da progressão geométrica que mencionamos anteriormente. Lacan chamará isso, posteriormente, de “sucessão das permutações míticas” (*sucession des permutations mythiques*) (cf. LACAN, 1995, p. 337). O sujeito vai com o passar de sua vida substituindo objetos que ele próprio cria nesse lugar crivado pela marca do carimbo, do ferrete, contudo, repetindo o mesmo modelo sob o qual estaria constituído. É o mesmo véu, com diferentes adornos, atirado sobre diferentes objetos permutados. Lacan insiste nesse ponto ao concluir que “na sucessão de construções fantasmáticas (...), é sempre o mesmo material que está presente” (LACAN, 1995, p. 343).

Todavia, tal construção, sucessão e permutação, são explicadas por Lacan como se dando em torno de um centro, que ele chama de centro de gravitação (*centre de gravitation*), a saber, a ordem simbólica (*l'ordre symbolique*). Ou seja, é por meio de alguma ordem discursiva, articulada em significantes que se estruturam todas as sucessões de miragens que demonstramos. Não só que se estruturam, mas que também se desenvolvem e se sobrepõem umas às outras. Ademais, ao utilizar precisamente os termos *luxuriante* (*luxuriante*) e *fantasiosa* (*fantaisiste*), Lacan esclarece que há algo da sexualidade, das aspirações sexuais presente nessa elaboração (cf. LACAN, 1995, p. 410).

Ademais, é como se isso estivesse vinculado a uma necessidade ou a uma aspiração do próprio sujeito de adquirir e exercer domínio sobre algo que,

¹¹ Tradução nossa.

em última análise, ele não tem; todavia, essa dominação, conforme indica Lacan, está limitada a um estatuto essencialmente narcísico e imaginário (*narcissique et imaginaire*). Há uma redução de todos os elementos constitutivos a tal imaginário e tudo isso será fixado em significantes (cf. LACAN, 1995, p. 419); haverá, portanto, uma ordem significativa imaginária que regerá todo esse contexto do fantasma - e dos fantasmas.

Tal redução de elementos ao imaginário e a tessitura disso nas malhas da linguagem podem, inclusive, constituir o que Lacan chama, já em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*, de *história engraçada (histoire drôle)* (cf. LACAN, 1999, p. 116)¹². Ou seja, haveria nesse contexto uma história engraçada, que também é uma história alterada, editada, paralela, inscrita em algum plano inconsciente e que, por certo lado, estaria relacionada à determinação do funcionamento desse sujeito. Essa história engraçada singular seria uma espécie de verdade para o sujeito. Mas como poderemos explicar melhor essa questão? É o que pretendemos demonstrar em nossa próxima etapa. Terminamos, portanto, essa etapa de nosso primeiro capítulo onde demonstramos a relação entre o grande Outro, o falo e o pai na formulação do fantasma e partiremos agora para a nossa próxima seção onde analisaremos a questão da história engraçada mencionada por Lacan. O que seria e como se formularia isso que pode ser uma verdade para o sujeito? É o que mostraremos a seguir.

1.8 A FORMULAÇÃO DA VERDADE DO SUJEITO

Ao se referir à história engraçada, Lacan nos indica que tal história, naturalmente, não é capaz de satisfazer as necessidades do sujeito e nem teria como sê-lo, uma vez que distorce a realidade estando não necessariamente

¹² O termo *histoire drôle* escolhido por Lacan (cf. LACAN, 1998a, p. 110) foi traduzido pelo termo *anedota* escolhido por Vera Ribeiro na tradução oficial para o português. O termo *histoire drôle* pode ser traduzido literalmente por *história engraçada* ou *história esquisita* e Lacan também considera que pode ser entendida, além de *engraçada*, enquanto *poética* ou *espiritosa*, reforçando que ela converge para uma imagem (cf. LACAN, 1999, p. 116). Além disso, o termo *anedota* tem o seu correspondente em francês por meio do termo *anedocte*. Manteremos, portanto, o termo *história engraçada*, conforme poderá constatar o leitor, entretanto, salientando que esse termo deva ser entendido também enquanto uma história esquisita, alterada, estranha e que diverge dos reais acontecimentos. Constituindo-se, dessa maneira, enquanto uma história paralela.

vinculada a ela. Todavia, nesse contexto, cabe-nos esclarecer uma distinção feita por Lacan ainda em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*:

Naturalmente a necessidade continua a insistir. A satisfação do fantasma não tem como atender todas as necessidades. Mas sabemos muito bem que, na ordem sexual, seguramente em todos os casos, ela é eminentemente passível de fazer face à necessidade, caso se trate de necessidades pulsionais. Com a fome, a coisa é outra. Desenha-se no horizonte que a questão, afinal de contas, é o caráter muito possivelmente ilusório do objeto sexual (LACAN, 1999, p. 223).

Deduzimos que em relação à fome não haveria como, de fato, um objeto fantasmático atender a necessidade. Por mais que o sujeito, em seu imaginário, se alimente, seu corpo continuará demandando comida. É necessário comer. Ademais, o objeto comida não é um outro. Naturalmente que podemos identificar a mais vasta gama de miragens às quais o objeto comida pode estar submetido, influenciando a relação que o sujeito estabelece com esse objeto, mas a comida não deixa de ser um objeto puro. Já quando falamos do desejo sexual precisamos necessariamente inscrever o outro, um outro corpo. Sexo sem outro corpo, ou outros corpos, seria masturbação. Mas será que Lacan não está indicando que, de certa forma, mesmo com outro corpo ou outros corpos, o sujeito estaria se masturbando?

Se Lacan indica que o fantasma, na ordem sexual, é capaz de fazer face à necessidade, surgem-nos duas questões: a primeira versaria sobre se seria possível uma relação sexual sem a gerência do fantasma, o que deduzimos, em princípio, que não; e a segunda seria se, de fato, o outro está inscrito na dinâmica da relação sexual, o que Lacan de pronto também responde negativamente, uma vez que esse objeto sexual se inscreve de forma ilusória.

De certa forma, delineia-se na teoria lacaniana justamente uma construção que inscreve o outro da relação no lugar ilusório, distorcido, encoberto por malhas tecidas pelo próprio fantasma do sujeito que procura esse outro. Parece que toda a dinâmica inicial constitutiva, toda a defesa que o sujeito ergue ante o identificar de que a mãe não é toda e também ante o identificar de que esse sujeito não é o que falta a essa mãe, coloca um impasse, um impeditivo ao sujeito. Impeditivo de fato o é, já as consequências

desse impeditivo nos parecem que são justamente estas formulações imaginárias que o sujeito constrói para lidar com essa condição e das quais ele se servirá no transcorrer de toda a sua vida para lidar com o outro.

É imperioso salientar que desde o início todo esse enredo estaria substancialmente influenciado e talvez sobredeterminado pela questão do erótico, da sexualidade. As questões do erotismo e da sexualidade estariam presentes desde os primeiros momentos de vida e a continuidade destas aspirações de ordem sexual e mesmo as mudanças de objetos de aspirações sexuais no transcorrer da vida estariam para sempre fadadas a permanecer por trás desses moldes imaginários. Uma vez que a criança não pode ter a mãe e tampouco pode ser tida pela mãe como objeto, ela tenderá a inscrever outros objetos no lugar dessa falta que está posta. Só que os outros objetos posteriores, outros que são, de certa forma, substitutos do grande Outro, estão fadados a uma inscrição que é precisamente crivada por aquilo que o próprio sujeito construiu de forma imaginária para lidar, em última análise, com as questões pertinentes a essa relação primeira.

Lacan prossegue nesse entendimento quando assevera: “o mundo do sujeito é construído por uma relação fundamentalmente irreal entre ele e objetos que não passam do reflexo das suas pulsões fundamentais” (LACAN, 1999, p. 224); portanto, ao olhar para o outro do mundo, o sujeito nada mais vê do que um reflexo de suas próprias pulsões fundamentais (*pulsions fondamentales*), tecido através das cicatrizes deixadas pelas relações primeiras e vistas como realidade, quando, em última análise, não passam de puro imaginário. De certa forma, podemos deduzir que a realidade do sujeito só faz denunciar uma irrealidade. Conforme demonstra Lacan:

Desse modo, pouco a pouco, o mundo das experiências permite uma certa demarcação razoável daquilo que, nesses objetos é, como se costuma dizer, objetivamente definível como correspondente a uma certa realidade, mantendo-se absolutamente fundamental a trama de irrealidade (LACAN, 1999, p. 224).

Dessa maneira, podemos concluir que por trás daquilo que o sujeito chama da realidade em suas relações com os objetos, reside fundamentalmente uma irrealidade; dizendo de outra forma: a realidade se estrutura nas malhas da irrealidade. Todavia, por mais paradoxal que isso soe,

não haveria como ser de outra maneira. É isto, ou pior. Mas por que seria isto, ou pior?

Para responder essa pergunta, precisamos considerar que Lacan trabalha com o entendimento de que as necessidades que fazem o sujeito ir em busca de algo, em última análise, surgem no inconsciente que é regido pelo princípio do prazer (cf. LACAN, 1999, p. 228). Mas o que é o princípio do prazer? De acordo com Laplanche e Pontalis, na obra *Vocabulário de Psicanálise*, o princípio do prazer “tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 364). Todavia, precisamos considerar que esse princípio desconsidera em absoluto as limitações próprias da realidade que tendem a impedir a realização de todas as aspirações do sujeito. Esse princípio demanda satisfação, simplesmente, a todo custo. Satisfação essa que, conforme seguimos mostrando desde o início de nossa pesquisa, é impossível ao sujeito de saída.

Lacan explica que essa realidade fantasmática surge no fim de um circuito que é inaugurado pela exigência de uma necessidade (cf. LACAN, 1999, p. 228). Concluímos, então, que a tessitura de uma realidade fantasmática se dá em virtude do ajuste feito pelo sujeito ante o impeditivo de realizar suas aspirações e a força destas aspirações, mas não podemos deixar de levar em consideração que a dinâmica estabelecida de miragens sobre miragens implica necessariamente em uma mudança, uma alteração nessa realidade fantasmática. Lacan explica: “o fantasma, de fato, passa por um certo número de estados sucessivos durante os quais podemos constatar que alguma coisa se modifica e alguma coisa permanece constante” (LACAN, 1999, p. 245). Nesse contexto, cabe-nos deduzir que o funcionamento fantasmático é plástico, proteiforme, ele se ajusta e se modifica com o passar do tempo, contudo, mantendo uma linearidade em alguns pontos.

Dessa forma, podemos concluir que as miragens se alteram e se modificam, mas a miragem primeira, aquela figura pictórica na qual o filme parou, essa permaneceria, essa seria a linearidade presente no cerne das miragens que posteriormente se materializam. Na verdade, tendo essa conclusão como premissa, não só podemos inferir que o sujeito altera a realidade em um primeiro momento, como ele segue alterando a realidade no

transcorrer de sua vida tendo como base e pano de fundo para suas alterações posteriores justamente a alteração primeira. Seriam, pois, alterações de alterações que sucessivamente governam a forma do sujeito ver e atuar. Finalizamos assim essa seção, e partiremos para a próxima onde analisaremos os impasses do fantasma.

1.9 O FANTASMA E SEUS IMPASSES

Nesse momento, cabe-nos esclarecer nossos avanços sobre o entendimento do fantasma: em relação ao *Seminário, livro IV: A relação de objeto (1956/1957)* de Lacan, constatamos que o autor, já na imensa maioria das vezes só se utiliza do termo *fantasme* (no singular) e *fantasmes* (no plural), pouco utilizando o termo *fantaisie*. Na verdade, a pluralidade de transcrições dos seminários lacanianos torna bastante difícil uma aferição precisa desse contexto. Todavia, notamos que na transcrição presente no site <http://staferla.free.fr/>, o autor usa o termo *fantaisie* poucas vezes (cf. LACAN, 1957, p. 43, 135, 154, 210), sempre dando a entender algo próximo de “devaneio” ou “imaginação”.

Colocaremos, portanto, o fantasma (*fantasme*) como a miragem primeira e os fantasmas (*fantasmes*) como as miragens subsequentes. Deduzimos, pois, que o termo fantasma estaria vinculado precisamente a esse primeiro paralisar do filme. À primeira figura pictórica que se solidifica e que se estrutura – já distante da realidade, portanto, alterada – construída através das malhas do significante. Já o termo fantasmas estaria, por sua vez, vinculado às miragens subsequentes que se desenvolvem a partir dessa alteração primeira. Portanto, o fantasma seria algo ativo capaz de produzir, desencadear, influenciar mais e mais alterações e estas alterações subsequentes também seriam ativas, plásticas, modificáveis.

Talvez possamos entender agora o impasse no qual Lacan se vê e que culmina precisamente na fundamentação metapsicológica do fantasma em seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*. Até aqui o termo fantasma é utilizado de forma muito abrangente, muitas vezes substancialmente próximo ao de fantasmas, o que não é a mesma coisa.

Em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*, Lacan chega a utilizar os conceitos *fantasma arcaico (fantasme archaïque)* e *fantasma primitivo (fantasme primitif)* (cf. LACAN, 1999, p. 246); mas estas nomenclaturas não parecem satisfazer do ponto de vista teórico, tampouco, esclarecer a dinâmica estabelecida no processo de sucessão de miragens. Tal obstáculo teria impulsionado Lacan justamente a reservar parte de suas elaborações teóricas a uma distinção, à criação e à explicação de um novo conceito.

Lacan, ainda nesse quinto seminário, insiste sobre o fato de que isso realmente se estrutura em volta de um significante, em volta de algo que é dito. Dito por quem? E sobre o quê? Na verdade, é dito sobre o falo. O que importa para o sujeito, explica-nos Lacan, é justamente o falo, o desejo da mãe (cf. LACAN, 1999, p. 248-249). Todavia, o paradoxo dessa questão é que, conforme diz Lacan: “Esse falo é velado e permanecerá velado até o fim dos séculos” (LACAN, 1999, p. 249); ou seja, não é possível de fato tomar esse falo em mãos, tampouco, se converter nesse falo. Mas há algo que é dito sobre tal falo, há palavras que são tecidas sobre esse desejo da mãe, do grande Outro, e essa tessitura em significantes se constituirá em um fator determinante na formulação do fantasma.

Todavia, há mais um impasse que o sujeito enfrenta. Ao se deparar com a primeira triangulação imaginária, o sujeito aspira por estar nesse lugar – do falo - e tenta se colocar nele em seus constructos imaginários, porém, se depara com um lugar já ocupado (cf. LACAN, 1999, p. 249). Ocupado por quem? Por esse quarto elemento inserido e nomeado pelo significante, dito de outra forma: o sujeito aspira por algo que não terá e/ou por algo que não será de forma alguma, ainda assim, imaginariamente ele tenta atingir esse lugar e, mesmo por meio desse recurso, ele não consegue atender tal aspiração. O falo nunca será significado, mas ganha o significante, então o sujeito passa a construir algo em volta disto que é dito, ele segue almejando por esse lugar e se serve dessa construção com os significantes para atingi-lo em determinado momento, um lugar que, em última análise, não é mais o que ele aspira porque o que ele aspira será velado até o fim dos séculos, mas a palavra que diz

desse lugar torna-se o norte desse sujeito. Só que esse lugar, além de não ser o lugar que ele realmente busca, já está ocupado.

Curioso foi identificar que justamente esse significante que serve para demonstrar ao sujeito que esse lugar não é dele, que serve para impor-lhe uma limitação, é utilizado pelo sujeito para tecer um constructo fantasmático que o faça entender que ele pode ultrapassar um tanto esse limite. Lacan explica: “para a criança que se crê alguém na família, um único sopapo basta, muitas vezes, para precipitá-la do alto de sua onipotência (...) o que intervém, acima de tudo, é alguma coisa que risca o sujeito, que o barra, que o abole, alguma coisa de significante” (LACAN, 1999, p. 250).

Lacan, nesse momento, esclarece justamente o lugar que ocupa o significante nesse contexto. Ele seria o sopapo, aquilo que mostra com clareza que aquele lugar não é o do sujeito, que suas aspirações infantis não serão realizadas. Isso o risca, o marca, o abole desse lugar que não lhe pertence. Contudo, o sujeito se serve desse sopapo, desse significante para, em torno dele, elaborar todo um constructo que o permite justamente funcionar como se esse sopapo não tivesse existido, entretanto, o próprio constructo, ao que nos parece, denuncia justamente a presença, a existência e o lugar fundamental e inquestionável desse sopapo. Esse sopapo está inscrito na história desse sujeito, ele é a causa fundamental de toda a sua elaboração fantasmática e de toda a sua vida que continuará. A relação que o sujeito estabelece com o sopapo é substancialmente paradoxal, uma vez que ele precisa do sopapo para se constituir, esse sopapo é necessário! Mas o sujeito não o suporta em absoluto, construindo toda uma conjuntura fantasmática para lidar com ele, para driblá-lo, para experimentar algo que não lhe cabe, uma satisfação que não lhe é de direito, não lhe corresponde.

Curioso foi notar que Lacan enfatiza que toda vez que o sujeito entra em jogo, o transcorrer dos fatos vinculado à elaboração das miragens mostra-se inevitável. Conforme explica Lacan:

Vemos então o seguinte, que nos faz compreender melhor do que se trata: é na medida em que uma parte da relação vem a entrar em relação com o eu do sujeito que se organizam e se estruturam os fantasmas consecutivos (LACAN, 1999, p. 256).

Uma vez que já explicamos que o *eu* é *fantasmado*, nesse ponto, ficamos claro que os fantasmas (*fantasmes*) já surgem a partir de um *eu* constituído. Todavia, resta-nos interrogar justamente se estas relações são as relações com o outro ou aquela primeira com o grande Outro. Ao que nos parece, nesse primeiro momento, Lacan se refere a todas elas. À primeira e às demais. Toda e qualquer relação na qual o *eu* do sujeito entra em jogo já é suficiente para que se inicie a sucessão fantasmática. Note-se, porém, que estas relações têm um peso completamente diferente. A primeira é determinante para o funcionamento e as demais são subsequências de um modelo estabelecido outrora. Todavia, como e onde esse primeiro fantasma se inscreve? Lacan nos responde: “Esse fantasma situa-se, então, em algum lugar da dimensão simbólica entre pai e mãe, entre os quais, aliás, ela efetivamente oscila” (LACAN, 1999, p. 256).

Sendo assim, parece que, o ato de inserção do quarto elemento, o elemento simbólico, o pai simbólico, coloca esse funcionamento fantasmático como algo que oscila nessa relação, ora em relação à mãe, ora em relação ao pai. Parece-nos que a abrangência e a plasticidade do fantasma passam a ser maiores no entendimento de Lacan. O que outrora estava, de certa forma, vinculado apenas à mãe, parece que passa a englobar também esse pai. Há algo de uma alteração, de uma interpretação alterada, que também é exercida sobre o próprio pai simbólico.

Ora, e não poderia ser de outra forma. Lacan já indicava que o fantasma, de certa forma, adultera a realidade como que por completo. Todavia, o que nos resta explicar como um elemento novo é como se dá essa alteração também em relação ao pai. O que é buscado pelo sujeito nessa alteração também do pai. O pai não é justamente o que, de certa forma, é driblado na construção fantasmática? Driblá-lo não é a mesma coisa que alterá-lo. Há algo também no pai que parece que desperta no sujeito aspirações por alterá-lo de acordo com suas aspirações. Mas como pode o sujeito aspirar ao pai se, na verdade, em última análise ele aspirava pela mãe e o pai vem para atrapalhar essa aspiração?

Parece que Lacan demonstra justamente, no transcorrer de seus quarto e quinto seminários, que as coisas não são assim tão fáceis e simples. Lacan

parte do pressuposto de que a sexualidade, de certa forma, é perversa. Na verdade, toda a articulação que demonstramos tem raízes fincadas na perversão (*perversion*). Uma perversão que estaria presente, que residiria no próprio sujeito, que estaria nas bases de sua estrutura, de seu funcionamento e de sua sexualidade (cf. LACAN, 1999, p. 239). Mas como podemos explicar melhor a perversão? É o que mostraremos na próxima etapa.

1.10 A PERVERSÃO

De acordo com Laplanche e Pontalis, a perversão pode ser entendida como:

Desvio em relação ao ato sexual “normal”, definido este como coito que visa a obtenção do orgasmo por penetração genital, com uma pessoa do sexo oposto. (...) de forma mais englobante, designa-se por perversão o conjunto do comportamento psicosexual que acompanha tais atipias na obtenção do prazer sexual (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 341).

Com isso, podemos concluir que a sexualidade infantil seria, de certa forma, governada, orientada, pautada por uma dinâmica perversa. Ela naturalmente não se restringiria aos corriqueiramente ditos modos “normais” que o adulto virá ou não a assumir em sua vida. Talvez possamos destacar inclusive que o próprio termo perversão só se faz necessário uma vez que temos pautado um conceito de normalidade, ainda que esse conceito não nos seja bem apresentado ou explicado. Se avançarmos com o entendimento de que o adulto mantém, de certa forma, remanescentes estas características infantis, naturalmente sustentaremos ainda mais esse entendimento de que o dito normal nada mais seria do que algo que esconde, obscurece o que o sujeito, em seu íntimo, realmente é. Essas características não deixariam de existir por conta do desenrolar do processo constitucional.

Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, explica justamente algo da ordem de uma perversão: “no nível da identificação pré-genital da criança, que é, antes de tudo, identificação fálica, ou seja, esse vivido identificatório pré-edipiano em que o desejo da criança a conduz a se instituir como único objeto possível de desejo da mãe”

(KAUFMANN, 1996, p. 419); portanto, retomando o contexto de que, o todo esse funcionamento infantil, de certa forma, é perverso.

A instauração da questão da perversão em nossa dinâmica nos permite assimilar tanto a questão do drible como a questão da alteração do pai. Se a sexualidade incestuosa entra também no contexto da perversão, fica patente e necessário esse esclarecimento. Mas, e o pai? E o driblar e o alterar do pai? Ora, parece-nos que Lacan explica que durante o desenvolvimento e o processo constitucional, ele pode entrar de formas diferentes. Aquilo que no começo era apenas um rival destinado a ser driblado pelo fantasma passa, em uma etapa seguinte, a ser objeto também das alterações fantasmáticas, como se fosse, portanto, inserido na dinâmica, antiteticamente, sem que o sujeito abandone as aspirações também por driblá-lo, falseá-lo, excluí-lo.

Parece-nos que Lacan se esforça para explicar que o pai pode, portanto, em um momento posterior também ser inserido como objeto das aspirações sexuais do sujeito (cf. LACAN, 1999, p. 256-257); e avança também em um esforço que objetiva não diferenciar o menino da menina, colocando justamente o que parece se tratar muito mais de posição e não de constituição anatômica. Além disso, parece-nos que mesmo para além das constituições anatômicas, as aspirações sexuais não parecem seguir a orientação de um objeto específico (homo ou heterossexual), ela está ali posta, aspirando realização independente do objeto e do sexo desse objeto, até porque, o entendimento da diferenciação sexual viria depois disto.

Foi curioso notar que tal ambivalência estará presente no sujeito para o resto de sua vida em relação ao pai. Essa figura a ser driblada, portanto, seria também almejada. É um rival que também é desejado ao mesmo tempo e a abrangência do fantasma seria capaz de equilibrar tais aspirações. As sobreposições de miragens no momento posterior teriam, nesse contexto, a função de equilibrar e fazer coexistir lado a lado estas aspirações paradoxais e, aparentemente, opostas. Porém, precisamos considerar que, em última análise, essa questão da perversão é algo da qual o sujeito não sabe. Lacan explica:

Há sempre, na perversão, alguma coisa que o sujeito não quer reconhecer, com o que esse *quer* comporta em nossa linguagem - o

que o sujeito não quer reconhecer só é concebível como estando articulado nela, mas, apesar disso, não somente desconhecido por ele, como também recalcado, por razões essenciais de articulação (LACAN, 1999, p. 242).

Dessa forma, esclarecemos que há no sujeito uma perversão, uma perversão da qual ele não sabe, pelo menos não tem ciência de sua existência e ele também não sabe que sua raízes estão fincadas também nela. Entretanto, curiosamente, ela é denunciada justamente na linguagem, em volta da qual o fantasma se constitui. De certa forma, entendemos que sujeito diz, sem saber o que diz, fala sem saber o que fala, se relaciona sem saber como e tampouco com quem se relaciona e, por fim, também não sabe o que realiza quando realiza alguma coisa.

Lacan insiste que, de certa forma, o desejo humano não está vinculado, de maneira alguma, aos objetos desse desejo. O autor explica:

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

Outrossim, precisamos também considerar que no desejo há algo de essencialmente perverso. Como afirma o próprio Lacan, o desejo humano é um desejo perverso (*cf.* LACAN, 1999, p. 328). Portanto, o desejo é perverso, de um sujeito que é perverso em sua essência e funciona de forma perversa. Dizemos que funciona de forma perversa precisamente porque o fantasma tem também em seu funcionamento as aspirações perversas e a alteração da realidade como um todo, o que também pode ser chamado de perverso.

O fantasma, no contexto da citação acima, pode ser entendido como inserido justamente no contexto dessa posição assumida na presença e na ausência do objeto. E o próprio fato de que nada jamais se esgota, conforme explica o autor, já denuncia que, em última instância, não se trata do objeto do desejo e sim de qualquer objeto transvertido pelo véu do fantasma.

Analisando o caminho que percorremos até aqui, precisamos considerar que até esse *Seminário, Livro V: as formações do inconsciente (1957/1958)*

Lacan ainda trabalha com um entendimento e uma explicação não tão satisfatórias da questão do fantasma e os impasses com os quais ele se depara o motivam a cada vez mais avançar na explicação e no desenvolvimento desse conceito.

O próprio Lacan reconhece que há uma impossibilidade em distinguir determinados fantasmas inconscientes quando assevera: “é absolutamente impossível estabelecer uma distinção válida entre os fantasmas inconscientes” (LACAN, 1999, p. 263); portanto, essa impossibilidade o impulsiona a, de certa forma, prosseguir no caminho de distinguir o fantasma, dos fantasmas subsequentes, e até da fantasia, ou, para utilizarmos outros dos termos que pudemos analisar até aqui, a primeira miragem das miragens seguintes e onde estariam situadas estas miragens.

Há já alguns primeiros indícios importantes dessas distinções até aqui, como quando Lacan explica: “No fim das contas, nada nessa dialética pode tirar-nos de um mecanismo de projeção ilusória, de uma construção do mundo a partir de uma espécie de autogênese de fantasmas primordiais” (LACAN, 1999, p. 283); o que nos dá a entender que de fato, conforme já explicamos, há esses fantasmas primordiais (*fantasmes primordiaux*) que seriam quase auto gerados no sujeito, sem uma conexão plausível com a realidade. Todavia, o termo *fantasmas* no plural ainda demonstra uma dificuldade em definir o fantasma propriamente dito e em distingui-lo das miragens subsequentes. Não há ainda uma circunscrição satisfatória propriamente estabelecida.

O que já podemos afirmar é que, apesar de o falo, ou melhor, de o desejo de ser o falo da mãe, estar inserido nessa dinâmica, ele não seria um fantasma. É a partir dele que o fantasma se estrutura, mas de forma alguma ele pode ser considerado como um fantasma, conforme assevera Lacan:

O falo não é um fantasma, nem uma imagem, nem um objeto, mesmo que parcial, mesmo que interno, mas é um significante. Ser ele um significante é a única coisa que nos permite conceber e articularas diversas funções que ele assume nos diferentes níveis do encontro intersexual (LACAN, 1999, p. 386).

Assim sendo, por meio da análise da citação, podemos considerar que apesar de ainda não explicar, tampouco demonstrar completamente o conceito, Lacan já elabora e explica algumas das suas características fundamentais. A

relação do fantasma com o significante fica substancialmente patente e esclarecida. De certa forma, podemos concluir que o fantasma é verbo. Por que dizemos que ele é verbo? Ora, por que de certa forma ele é responsável, ele é da ordem da criação e possibilita o funcionamento do sujeito, portanto, ele é a possibilidade de ação. Não podemos dizer que ele é a causa da ação, uma vez que a causa seria o desejo, mas possibilidade de ação e a forma como essa ação se dá está naturalmente vinculada ao fantasma.

A questão do fantasma estar vinculado à linguagem permite a Lacan formular, já da metade para o fim do seu *Seminário, Livro V: as formações do inconsciente (1957/1958)*, aquela que ficou conhecida como a fórmula do fantasma, a saber, $\$ \diamond a$. Lacan explica:

Como podemos articular as funções imaginárias essenciais, preponderantes, das quais todo o mundo fala, que estão no cerne da experiência analítica, as do fantasma, no ponto a que chegamos? Creio que nesse lugar, ($\$ \diamond a$), o esquema aqui apresentado abre-nos a possibilidade de situar e articular a função do fantasma (LACAN, 1999, p. 421).

Com isso, começamos a identificar na obra de Lacan aquilo que poderíamos chamar de um início da fundamentação metapsicológica do conceito. Mas como podemos explicar essa fórmula? De acordo com Lacan, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, ela pode ser lida nos seguintes termos: “a sujeito barrado, em sua relação com este esse objeto a” (LACAN, 2008a, p. 13); mas o que isso quer dizer? Isso significa, precisamente, um compilado, em uma fórmula, do que desenvolvemos até aqui. O sujeito barrado (*sujet barré*) (por esse motivo o traço) nada mais é do que o sujeito atravessado pelo significante em sua relação com esse objeto imaginário que é o que o sujeito busca. Esse sujeito dividido pela inserção do significante em busca daquilo que ele acredita lhe faltar e que ele acredita estar fora de si. Contudo, como a relação com esse *objeto a* pode ser definida, ainda nesse momento primeiro? Lacan assim a descreve:

A relação com a imagem do outro, $i(a)$, situa-se no nível de uma experiência integrada no circuito primitivo da demanda, onde o sujeito dirige-se inicialmente ao Outro para a satisfação de suas necessidades. É, pois, em algum lugar desse circuito que se faz a acomodação transativista, o efeito de imponência que coloca o sujeito

numa certa relação com seu semelhante como tal (LACAN, 1999, p. 421).

Com essas considerações, podemos retomar toda a questão das demandas iniciais direcionadas ao grande Outro. Parece que a relação com o outro (a), ou melhor, com a imagem do outro [i(a)] advém precisamente da primeira relação de demanda direcionada ao grande Outro, à função materna, aquele que, de certa forma, seria capaz de atender todos os anseios do sujeito, dar sentido à sua angústia e contorno à sua desorganização. Preencher, de determinada maneira, o que lhe está em aberto em um primeiro momento. Seria esse contexto primeiro que, ao se solidificar, solidifica também o molde, a marca do ferrete que determinará a relação do sujeito com o seu semelhante, que, conforme nos demonstra Lacan, não aparecerá como semelhante propriamente dito, mas sim como i(a), imagem do outro, ou imagem do semelhante. Lacan demonstra tal consideração com mais precisão quando afirma:

A relação com a imagem, assim, encontra-se no nível das experiências e do próprio momento em que o sujeito entra no jogo da fala, quase na passagem do estado de infans para o estado falante. Posto isto, diremos que, no outro campo, aquele em que buscamos as vias da realização do desejo do sujeito através do acesso ao desejo do Outro, a função do fantasma situa-se num ponto homólogo, ou seja, em (\$\diamond a). O fantasma, nós o definiremos, se vocês quiserem, como o imaginário aprisionado num certo uso de significante (LACAN, 1999, p. 421).

Deduzimos assim, que esse processo, essa passagem de etapa, do estado infans para o estado falante, determina e/ou solidifica também a formulação do fantasma – afinal, sem palavra, não há fantasma; sem palavra, na teoria lacaniana, não há sequer sujeito. Contudo, Lacan retoma e infere algo importante nesse ponto: parece-nos que há algo de um acesso ao desejo do grande Outro nessa dinâmica específica.

Lacan demonstra que tudo aquilo que ele vinha descrevendo como o desejo de ser o falo da mãe, toma uma nova forma, ganha outro lugar e formato. Ou seja, seria algo de um acesso ao desejo desse grande Outro. Se analisarmos o termo homólogo utilizado por Lacan, podemos entender que, de certa forma, o fantasma pode ser entendido como se formando justamente

nisso que o sujeito intui como sendo o lugar do desejo desse grande Outro. Todavia, esse lugar de certa forma não existe, pelo menos não para o sujeito. Ele é imaginário. Ou seja, o sujeito anseia por estar nesse lugar, mas esse lugar uma vez ocupado, mantém-se vivo e desocupado no imaginário do sujeito e é nesse lugar que, através do significante, o sujeito formulará seu fantasma. Por isso podemos entender que a característica do fantasma é estar para sempre relacionado a isso, o sujeito estará fadado a encontrar seu desejo, nesse lugar que, outrora, era o desejo do grande Outro. Na verdade, sequer podemos utilizar o termo “outrora”, pois esse lugar do grande Outro permanecerá firmado em algum lugar por toda a existência desse sujeito.

Isso posto, julgamos imperioso o esclarecimento de Lacan em relação ao que asseveramos:

Temos aqui, em (\$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 fantasmática que o homem se encontra e situa seu desejo. Daí a importância dos fantasmas (LACAN, 1999, p. 455).

Ora, Lacan atribui ao fantasma o lugar de suporte do desejo e como ponto onde se fixa em seu objeto, seguindo, portanto, as análises que indicam a função do fantasma enquanto necessária para que o desejo se desenrole, concluindo assim que um objeto só pode ganhar lugar de objeto de desejo por meio do fantasma e que sem o fantasma, o sujeito sequer seria capaz de se encontrar, tampouco situar seu desejo. Além disso, Lacan também retoma que isso está vinculado necessariamente a uma relação com o grande Outro. Todavia, novamente notamos uma inexatidão de Lacan ao falar de fantasma e de fantasmas, mas já podemos deduzir que é do fantasma que surgem também os fantasmas. Tratar-se-ia, portanto, novamente da retomada da miragem primeira que possibilita o surgimento das miragens posteriores.

Contudo, ainda nesse quinto seminário, já quase em seu final, Lacan faz uma consideração de suma importância:

Vemos prosseguir aqui, portanto, sempre na mesma linha, uma elaboração do fantasma, desta vez mais avançada, a qual podemos ver o que produz. (...) A relação (\$a) que está no nível do fantasma, isto é, da produção fantasmática original que permitiu ao sujeito

situar-se e se arranjar com seu desejo, passa para o nível da resposta à demanda, ou seja, da mensagem (LACAN, 1999, p. 458).

Conforme está explicitado na citação, podemos considerar que há uma elaboração mais avançada. Identificamos o termo “produção fantasmática original” (*production fantasmatique originelle*) e deduzimos que talvez ele esteja vinculado à primeira formulação fantasmática, aquela que se dá em um primeiro momento e que seria responsável por todas as subsequentes. Ademais, observamos também que Lacan esclarece que essa formulação primeira se organiza como forma de responder à demanda. Isso parece-nos um esclarecimento fundamental. É como se, ao se organizar fantasmaticamente em relação ao seu próprio desejo, o sujeito fizesse uma inversão. Ele se organiza em torno do seu desejo como se esse desejo fosse, na verdade, uma demanda do grande Outro. É como se o sujeito identificasse no grande Outro o seu desejo e esse desejo lhe viria em forma de mensagem desse grande Outro. Só que essa inversão é, naturalmente, imaginária.

Lacan afirma que tal operação é como que uma redução, ao ponderar: “essa produção fantasmática do sujeito é reduzir a complexidade das formações, no sujeito que é desejo, à demanda” (LACAN, 1999, p. 459); portanto, o sujeito reduz toda a complexidade da operação constitucional e do seu próprio desejo a uma demanda do grande Outro. É como se o fantasma permitisse ao sujeito driblar a impossibilidade de ser ele o objeto de desejo do grande Outro. Ele, através do fantasma, inscreve seu próprio desejo à demanda do grande Outro, amalgamando seu desejo a isso que ele entende ser a demanda desse grande Outro.

* * *

Atingimos, portanto, o primeiro objetivo desse primeiro capítulo, que foi realizar um rastreamento histórico do conceito de fantasma. Podemos constatar que já no final de seu quinto seminário, Lacan tira algumas conclusões e apresenta explicações mais precisas, mas também identificamos que o autor deixa claros em suas elaborações diversos impasses que o impulsionam a sustentar metapsicologicamente o conceito.

Neste primeiro momento temos, portanto, quatro conceitos que explicamos de formas diferentes, a saber: [1] fantasma (*fantasme*) (no singular) como a primeira miragem estruturada e estruturante do sujeito, o paralisar da figura pictórica, um paralisar ativo que se dá por meio da relação com o significante e que também é verbo, é a possibilidade das criações posteriores; [2] fantasmas (*fantasmes*) (no plural) como as diversas miragens subsequentes também ativas, criadas pelo sujeito já estruturado, por um *eu* já constituído; [3] *fantôme* como uma imagem consolidada estática que retorna da mesma forma ou de outras formas, sendo algo que não poderia ser entendido como criador, algo como um *espectro* e, por fim; [4] fantasia (*fantaisie*) que seria, conforme o próprio editor da tradução do quinto seminário de Lacan reconhece, algo próximo de um devaneio, da imaginação (*cf.* LACAN, 1999, p. 224); portanto, algo mais próprio da instância consciente.

Sendo assim, partiremos para o segundo objetivo de nosso primeiro capítulo, que é analisar a fundamentação metapsicológica propriamente dita do conceito. Buscaremos sustentar ou modificar nossas análises e conclusões até aqui. Analisaremos, portanto, sobretudo o *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*.

1.11 A FUNDAMENTAÇÃO METAPSICOLÓGICA DO CONCEITO DE FANTASMA

Considerando o que apresentamos até esse momento, concluímos que os impasses enfrentados por Lacan no transcorrer de suas análises o impulsionam a formular e explicar de forma mais precisa o conceito de fantasma. Pudemos identificar que já no final de seu *Seminário, Livro V: as formações do inconsciente (1957/1958)* esse processo começa a ser estabelecido, sobretudo com a introdução da fórmula do fantasma, a saber, $\$ \diamond a$.

Todavia, ainda de forma não suficientemente clara, sendo assim, ao analisar, sobretudo a questão do desejo em seu sexto seminário, Lacan é motivado a sustentá-lo mais precisamente, inclusive esclarecendo, logo no início do seminário, que definir o fantasma é um objetivo (*cf.* LACAN, 2002, p.

20)¹³. Sendo assim, passemos então às análises do *Seminário, Livro VI: o desejo e sua interpretação (1958/1959)*.

1.11.1 A apresentação do sujeito por meio do fantasma

Logo no início desse seminário, Lacan começa a desenvolver essa questão, quando explica:

Porque o que o sujeito reflete, não são simplesmente jogos de superioridade, não é a sua aparição ao outro no prestígio e no fingimento, é ele próprio como sujeito falante, e é por isso que o que lhes designo aqui [S^ôa] como sendo esse lugar de saída, esse lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é o fantasma (LACAN, 2002, p. 29).

Neste contexto, Lacan esclarece que o sujeito ao se apresentar através de seu fantasma (única forma possível), se apresenta como ele próprio. Sendo assim, o fantasma não pode ser entendido como um fingimento, algo desenvolvido conscientemente, deliberadamente, e sim como algo que é a postura do próprio sujeito. Na verdade, é algo de sua constituição, através do qual o sujeito fala, age e existe. O fantasma implica o próprio sujeito constituído como tal, inserido em cena.

O fantasma, portanto, é justamente o lugar da saída, a referência, o próprio situar do sujeito no mundo. Lacan também esclarece que é precisamente no fantasma que o desejo desse sujeito aprenderá a se situar para, posteriormente, se desenrolar. O fantasma seria, dessa forma, a única possibilidade do desejo desse sujeito se direcionar aos objetos. É através dessa construção que há, por conseguinte, qualquer possibilidade de desejar. Seria dessa maneira, o fantasma a única possibilidade de o desejo do sujeito se derramar, logo, de o sujeito funcionar, se movimentando em busca de qualquer coisa. É essa atividade do fantasma, sua capacidade de ação e criação que permite que o desejo ganhe possibilidade de realização e satisfação, uma vez que esse próprio desejo como tal, em última análise, não tem objeto possível. O fantasma seria então a forma de criar e possibilitar.

Lacan prossegue seu desenvolvimento quando explica:

¹³ Salientamos aqui o termo *fantasme* no singular.

O \$ aqui (...) o sujeito como falante, enquanto se refere ao outro como olhar, ao outro imaginário. Cada vez que se deparem com algo que é propriamente falando um fantasma verão que ele é articulável, nesses termos de referência do sujeito como falando ao outro imaginário. É isso que define o fantasma e a função do fantasma como função de nível de acomodação, de situação do desejo do sujeito como tal, e é exatamente por isso que o desejo humano tem esta propriedade de ser fixado, de ser adaptado, de ser coaptado, não a um objeto, mas sempre essencialmente a um fantasma (LACAN, 2002, p. 29).

Com essas considerações, podemos destacar esse sujeito falante enquanto enlaçado pela e na linguagem e se referindo a um outro que o olha, a um outro que é olhar sobre o sujeito, outro esse que é, naturalmente, imaginário. Nesse momento, vemos a atribuição da capacidade de ser articulável ao fantasma. Ou seja, o sujeito que se dirige ao outro se articula, se ajeita, se molda, se ajusta e o que possibilita o ajuste do sujeito como tal é precisamente o fantasma. Portanto, concluímos também que fantasmear é articular, ajustar, moldar, ajeitar.

Ademais, o fantasma pode ser perfeitamente analisado como esse local onde o sujeito se acomoda, dito de melhor forma, podemos entender justamente que não há um incomodo posto de saída, há uma impossibilidade posta ao sujeito, um desajuste fundamental. A forma do sujeito se acomodar à própria existência como tal, seria o fantasma. Deduzimos, desse modo, ser por esse motivo que o desejo - que de saída é incomodo, desajustado, sem objeto e sequer reconhecido pelo sujeito como sendo dele próprio, precisa, portanto, se adaptar. Para eleger um objeto possível, ele precisa do fantasma. Na verdade, é o fantasma que elege o objeto e não o desejo, uma vez que o desejo sequer tem objeto. O desejo, assim sendo, se fixa ao fantasma eleitor de objetos, se servindo destes objetos fantasmados para se realizar. Portanto, não haveria a possibilidade de uma dinâmica: desejo → objeto, e sim uma dinâmica: desejo → fantasma → objeto. Mas como podemos, de uma maneira introdutória, entender o desejo? De acordo com Kaufmann, podemos considerar:

Na relação com a mãe, é o falo que ela não tem e que a criança não é para ela que introduz o sujeito ao desejo; e, com relação aos outros que ele encontra, é no momento em que o sujeito desejanse os

confronta com sua própria falha que ele se define praticamente como “força de pura perda” (KAUFMANN, 1996, p. 119).

À vista disso e retomando o que já demonstramos até este ponto, todo o processo no qual o sujeito identifica que a mãe não é toda, que ele não é o falo da mãe e que o lugar do desejo da mãe está ocupado, o insere precisamente na dinâmica do desejo. O autor prossegue esclarecendo que quando o sujeito desejante deseja algo ele está se reavendo com sua própria falha constitucional. Ou seja, é por conta dessa falha, dessa falta, que o sujeito deseja. Ele deseja em decorrência disto que ele acredita que perdeu outrora. Isso se inscreveria, assim, como uma pura perda, cujo registro faz com que o sujeito deseje - desse modo - ganhar algo, realizar algo, buscar algo.

Evidentemente, o objeto perdido de outrora - que em última análise é um objeto que o sujeito acredita que existiu e que ele perdeu e não algo que tenha existido e ele tenha perdido de fato - não pode ser comparado ao objeto que o sujeito busca no presente. Seria impossível que ambos fossem o mesmo objeto, mesmo que esse primeiro existisse.

Lacan esclarece que o fantasma é algo que se presentifica (cf. LACAN, 2002, p. 32); e de certa forma podemos considerar que ele se presentifica e também presentifica algo. Isso que é do passado, se presentifica através *do fantasma e no fantasma*. Mas de que presentificação estamos falando de fato? Como isso se dá? O que de fato se presentifica? Lacan nos explica:

O nosso sujeito, dizem-nos, está aí perfeitamente tranquilo, quer dizer que ele se apresenta em certa medida em estado puro a presença de sua fala sendo seu puro efeito metonímico, quero dizer a sua fala enquanto fala na sua continuidade de fala. E nesta nessa continuidade de fala precisamente, ele faz intervir isto, a presença da morte na medida em que o sujeito pode ou não escapar-lhe, ou seja, na medida em que ele evoca essa presença de alguma coisa que tem o maior parentesco com a vinda ao mundo do próprio significante – quero dizer que se há uma dimensão em que a morte (ou o fato de que não haja mais) pode por sua vez ser diretamente evocada, e ao mesmo tempo velada, mas de qualquer modo encarnada, torna-se imanente a um ato, é bem a articulação significante (LACAN, 2002, p. 32).

Por meio da análise dessa citação, cabe-nos começar salientando o fato de Lacan apontar para o que chama de efeito metonímico (*effet métonymique*) na fala desse sujeito, como se a sua fala, sendo submetida a esse efeito,

denunciasse que o sujeito fala constantemente de algo que não é de fato o algo do que ele está falando. Esse sujeito acredita que fala de algo, quando de certa forma, está falando de e através de outra coisa. O sujeito, nesse contexto, fala de muitas e diversas coisas. Todavia, tal fala estaria submetida a esse efeito. Há algo por trás dessa fala variada. Há algo velado, em silêncio, inscrito em tudo o que o sujeito diz. Na verdade, isso que está velado seria a verdade substancial desse discurso multiforme. E é isso que inclusive sobredetermina tal discurso. Se o sujeito diz sob essa condição, não podemos deixar de considerar que essa condição específica fala de alguma coisa. É como se o sujeito comprasse “gatos por lebres”, como diz o dito popular. Ele acredita piamente que está comprando lebre (quando profere seu discurso multiforme), mas em última análise, ele está falando de gatos (que ficam velados inclusive para ele próprio). A semelhança dos cadáveres (sobretudo decepados e escapelados) possibilita e fomenta a substituição. A impossibilidade de ter a lebre, somada ao desejo de tê-la impulsionam a troca. Mas resta-nos analisar um ponto crucial da citação de Lacan, a saber, há uma presença de morte (*présence de la mort*) nesse discurso. Mas morte do quê? Que morte seria esta?

Esta morte, conforme aponta Lacan, estaria vinculada a algo da própria inserção da linguagem como tal. Deduzimos que a inserção do significante no momento primeiro constitucional institui e inaugura também esse algo de morte. Ele vivifica, mas também mata. A linguagem, por sua característica própria de ser não toda, pode enlaçar uma parte desse sujeito, mas não pode enlaçá-lo como um todo. Ela será sempre parcial, a distância entre significante e significado permanecerá para sempre enraizada no cerne desse sujeito. Paradoxalmente, é isso que faz da linguagem funcional, é isso que permite ao sujeito criar, construir e fazer uso dela, derramando-se no mundo e servindo-se dessa linguagem para se relacionar.

Entretanto, isso que se perde ao se enlaçar na linguagem e ser enlaçado por ela permanece como o que não há mais, conforme afirma Lacan. Isso permanece inscrito e velado no discurso do sujeito. Se o discurso é formulado a partir do fantasma, podemos inclusive retomar tudo o que o fantasma presentifica a cada passo de seu desenrolar, a cada nova miragem que ele

constrói. A cada nova miragem, está inscrito o que não há mais e que, de certa forma, nunca esteve. No próprio fantasma isso está inscrito, assim como virá a se inscrever em tudo o que ele produz. O processo de fantasmear implica uma inevitável inscrição velada e contínua dessa morte.

Lacan explica que essa morte está precisamente vinculada ao falo, ao falo que sequer existe, mas o sujeito se organiza justamente na sequência de um não reconhecimento efetivo de sua inexistência. Só que essa inexistência é denunciada a cada miragem criada (se houvesse falo e se o sujeito fosse esse falo, não haveria miragens) e a cada palavra vociferada, uma vez que a linguagem só pode ganhar lugar nesse sujeito, antiteticamente, devido à inexistência do falo e devido ao fato de que, o lugar do falo está ocupado. O falo, portanto, ao não existir, permanece não simbolizado, mas prossegue sobredeterminando esse sujeito em suas relações posteriores. Lacan explicita que o falo é o elemento subtraído à cadeia da fala e que ele engaja toda a relação do sujeito com o outro (*cf.* LACAN, 2002, p. 33).

Dessa forma, vemos delinear-se todo o processo constitucional no qual o sujeito teria a certeza de ter perdido algo, de que algo lhe foi subtraído, como assevera Lacan. Isso que nunca lhe foi subtraído, pois nunca existiu, fica registrado como uma subtração efetiva e essa subtração causaria no sujeito a necessidade de reposição, ou de adição de algo. É através, portanto, dessa busca advinda da subtração que clama pela posterior adição que o sujeito se derrama e se relaciona. Tendo, portanto, essa dinâmica sempre vigorando no cerne de seu funcionamento, impulsionando a sua relação com o outro.

Nesse contexto, podemos responder por que um sujeito deseja? Ora, entendemos que sim. Podemos dizer que o sujeito deseja porque algo lhe falta. Paradoxalmente, o desejo do sujeito só pode surgir precisamente porque nele há enraizada essa subtração. Só que o seu desejo naturalmente que estaria fadado ao fracasso em qualquer que fosse seu anseio se seu anseio fosse de fato aquilo que o sujeito acredita lhe faltar e é justamente por isso que esse sujeito precisa do ajuste feito pelo fantasma, e deduzimos ser por isso que Lacan enfatiza que sempre que o sujeito deseja e elege um objeto qualquer, ele demonstra, nesse preciso momento, a estrutura de seu fantasma (*cf.* LACAN, 2002, p. 49). Portanto, toda vez que um sujeito diz a alguém que o

deseja, ele não está de fato falando que deseja essa pessoa. O que o sujeito deseja de fato não existe, nunca existiu e nunca existirá, o que o sujeito está dizendo na verdade é, conforme explica Lacan: “Dizer a alguém ‘eu o desejo’, é muito precisamente, (...) dizer ‘eu o implico no meu fantasma fundamental!’” (LACAN, 2002, p. 49-50); dessa forma podemos concluir que talvez seja impossível desejar alguém. O sujeito apenas fantasma esse alguém como objeto de seu desejo, o que é uma coisa completamente diferente.

De qualquer forma, notamos que Lacan utiliza o termo “fundamental” (*fondamental*) depois do conceito de fantasma o que, naturalmente, nos desperta a interrogação: será que de fato estamos no caminho de precisar a diferenciação da primeira para as demais miragens? Deduzimos que sim, mas de qualquer maneira, ainda nos é cedo para responder essa pergunta com a devida precisão. O que sabemos é que Lacan não fará uso constante da expressão fantasma fundamental (*fantasme fondamental*) como ele faz e fará do termo fantasma, mas sabemos que o fantasma como miragem primeira é de fato fundamental do ponto de vista de fundar o sujeito também como sujeito. Sem fantasma não há sujeito, muito menos um sujeito funcional. Ademais, surge-nos outra questão imperiosa: se o sujeito deseja um objeto que não existe e fantasma os objetos possíveis desse seu desejo fazendo, dessa forma, um ajuste, até onde o sujeito pode ser, nesse contexto, autor dos próprios objetos de seu desejo? Deduzimos que o tempo todo. Todo e qualquer objeto de desejo eleito pelo sujeito é fantasmado por sua própria autoria, portanto, não seria sustentável a afirmação de que objeto de desejo o sujeito constituído não escolhe, muito pelo contrário. Seria justamente o oposto disto. O sujeito escolhe, elege e fantasma esses objetos de um lugar de autoria. A única questão que precisamos esclarecer nesse contexto é a de que essa escolha não é uma escolha consciente. Não poderíamos sustentar que o sujeito fantasma um objeto, ou alguém, como objeto de seu desejo da mesma forma que ele escolhe um café ou um chá para beber em um restaurante qualquer. Essa afirmação seria inadmissível uma vez que o fantasma como tal é inconsciente. Toda essa eleição e implicação se dão de forma inconsciente. Devemos lembrar que narciso, ao se apaixonar por si próprio e se afogar nas águas, não sabia conscientemente que ali refletido estava ele próprio.

Esta é a própria dinâmica do apaixonamento como tal, o sujeito se embebe no outro por quem está apaixonado, se encanta, se ludibria e se vê completo na presença desse outro, sem saber que, em última instância, está ludibriado com sua própria imagem refletida nesse outro. O outro por quem o sujeito se apaixona nada mais é do que a água em que Narciso se vê refletido. O outro é, desse modo, um objeto por sobre o qual o próprio sujeito atira o véu que o fantasma dele teceu e tudo isso é inconsciente. Contudo, devemos salientar que não teria como ser de outra forma, o fantasma é também o que possibilita ao sujeito se apaixonar. Sem o fantasma não haveria apaixonamento possível uma vez que não haveria objeto possível para o desejo. Se apaixonar, em última análise, é fantasmear com todas as implicações presentes nessa função.

Também pudemos observar que Lacan faz um importante avanço no desenvolvimento de seu conceito ao servir-se do exemplo de uma cereja. De acordo com o exemplo de Lacan, ao colocar-se uma cereja entre os lábios, podemos ter o efeito de um *flash*, um *flash* de uma cena erótica. Uma figura pictórica erótica – a cereja entre os lábios. Todavia, essa figura pictórica erótica registrada não diz do objetivo próprio que seria engolir a cereja. Não há engolir da cereja. Há apenas o erotismo dessa cena, desse preâmbulo, e não há de fato o engolir da cereja (cf. LACAN, 2002, p. 57 - 58); o que situa o fantasma como tendo essa “significação erótica na esquiva do ato” (LACAN, 2002, p. 58). Ou seja, retomando a questão da figura pictórica, colocamo-la, através do exemplo da cereja, novamente como essa paralização do filme, como que em um *flash* de uma cena erótica preambular que não diz, de forma alguma, da consumação de um ato, muito pelo contrário, ela diz precisamente da esquiva dessa consumação. Ela é uma cena preliminar erótica. O engolir da cereja seria impossível e talvez a cereja sequer exista. Na verdade ela até existe, mas nunca esteve em vias de poder ser engolida pelo sujeito a não ser em suas próprias aspirações e na forma como esse sujeito se organizou ante suas próprias aspirações. Ademais, talvez nunca tenha sido uma cereja. Uma vez que o fantasma se estrutura nas malhas do significante, esse objeto aspirado de outrora, que de fato não existe, ganhará um significante qualquer, no caso, uma cereja, mas poderia ser qualquer outra coisa.

Lacan é muito claro ao explicar que a cereja não é eleita ou escolhida para esse lugar, pois em algum momento o sujeito a viu em cima de uma mesa, por exemplo, inserida em um contexto específico que o faz lembrar de outros contextos. Na verdade, ela é eleita ou escolhida por sua característica significante, ou seja, esse significante específico ganhou esse lugar e foi posteriormente ligado ao objeto cereja (*cf.* LACAN, 2002, p. 57-58); sendo essa eleição possível a partir de uma elaboração singular desse sujeito e indecifrável do ponto de vista de uma significação que valesse para mais de uma única pessoa. E torna-se fora de dúvida que no cerne do fantasma existe um significante, que foi eleito por esse próprio sujeito e que determinará o fantasma posterior. É aquilo que também se repete no fantasma. A morte e essa palavra específica. Pode-se concluir que a morte e a vida se entrelaçam no fantasma. Em última análise, podemos entender o fantasma como uma mentira. Mas como podemos explicar melhor essa questão? É o que mostraremos na próxima etapa.

1.11.2 O fantasma como mentira que diz uma verdade

Se retomarmos tudo o que dissemos até aqui, identificaremos justamente que: seja através do exemplo do filme, seja por meio do exemplo da cereja, veremos que isso que paralisa e ao mesmo tempo impele, de certa forma, é uma criação desse próprio sujeito, uma criação impulsionada pelas suas próprias aspirações, e que se sustenta atemporalmente também em virtude destas aspirações juntamente ao significante, significante esse que o fantasma, por sua vez, se serve para se formular, se estruturar e se solidificar. Entretanto, não podemos deixar de esclarecer que o fantasma é uma mentira que diz uma verdade. Lacan explica que a melhor forma de se contar um segredo é inventando uma mentira (*cf.* LACAN, 2002, p. 103). Portanto, o fantasma é uma mentira que gera outras mentiras, mas no desenrolar das mentiras ele diz uma verdade.

Ele diz uma verdade na medida em que, se o sujeito busca, lhe falta algo. Se o sujeito tece entendimentos fantasmáticos, esses entendimentos fantasmáticos dizem de sua mentira (que ele entende como sua verdade) e sua

mentira diz de suas próprias aspirações não atendidas em determinado momento constitucional.

Isso de constante que permanece determinando e materializando todas as produções do sujeito, é o fantasma. Lacan escolhe precisamente o termo “constante” (*constante*) para falar dessa fórmula do fantasma no inconsciente, a saber, $\$ \hat{a}$ (cf. LACAN, 2002, p. 109); ela estará constantemente como possibilidade de criação, ação e movimento. Se o desejo é a força motriz do sujeito, o fantasma é a possibilidade de que essa força motriz ganhe lugar, criação, objeto, forma e fala. Lacan esclarece:

Essa relação do sujeito enquanto barrado, anulado, abolido pela ação do significante e que encontra seu suporte no outro, no que define para o sujeito que fala o objeto como tal, ou seja que é ao outro que tentaremos identificar, que identificaremos muito rapidamente porque (...) este outro, este objeto prevalente do erotismo humano, é a imagem do corpo próprio no amplo sentido que nós lhe daremos. É aí, neste caso nesse fantasma humano que é fantasma dele, e que é apenas uma sombra; é aí que o sujeito mantém sua existência, mantém o véu que faz com que possa continuar a ser um sujeito que fala (LACAN, 2002, p. 109 - 110).

Desse modo, Lacan retoma a questão do significante como aquele que, ao mesmo tempo que vivifica, mata e abole o sujeito, ou uma parte dele e pudemos identificar também a questão do erotismo que examinamos anteriormente. Ou seja, o outro entra também eleito através desse erotismo da cena do *flash*. O outro também é captado como que em um *flash* erótico, dizendo de melhor forma, o outro é enquadrado em um *flash* erótico do próprio sujeito. Se temos uma marca, um molde, uma marca de ferrete, é como se em algum momento o outro fosse encaixado nessa moldura.

Só que o que Lacan esclarece é que dentro dessa moldura há um espelho e o sujeito, em última instância, vê ele próprio, conforme demonstramos através do exemplo de Narciso. Ou seja, ao falar do outro, o sujeito está falando, na verdade, da própria moldura e daquilo que ele próprio atira sobre o outro, é dele próprio que esse sujeito fala. Contudo, esse fantasma que é ele próprio e por qual esse sujeito fala e funciona na verdade não passa de uma sombra, conforme explica Lacan nessa última citação. Porque ele próprio enquanto sujeito também está fora, alienado, cindido pelo significante.

Se o significante diz e não diz ao mesmo tempo, se ele vivifica algo e condena algo ao silêncio ao mesmo tempo e se o fantasma se formula na sequência de um desejo impossível de ser atendido e tendo como uma de suas funções o falsear e o driblar dessa impossibilidade, ele realmente não passa de uma sombra, mas sombra essa que, paradoxalmente é por onde o sujeito mantém sua existência, sem ela não haveria algo possível. Sem o fantasma haveria apenas o identificar puro e cru de uma satisfação impossível, de um objeto inexistente e/ou da aspiração por um lugar já ocupado. Seria o identificar bruto de uma falta de sentido completa para a vida. Toda e qualquer busca estaria fadada ao fracasso, não haveria sequer a satisfação parcial sem o ludibriar necessário que o fantasma proporciona.

Identificamos, assim, que toda essa dinâmica impulsiona Lacan, a sobre a estruturação do sujeito, explicar que: “uma estruturação do sujeito enquanto tal, justamente enquanto é um sujeito para quem a existência é admissível e suposta para além do desejo, um sujeito que *“ek-siste”*, que *“sub-siste”* fora do que é seu desejo” (cf. LACAN, 2002, p. 117). Ora, portanto isso nos possibilita entender que o sujeito que existe, que precisamos admitir que existe, que fala e se movimenta está, na realidade, *ek-sistindo* ou *sub-sistindo*. Ele está, a bem da verdade, fora de seu desejo, o seu desejo enquanto tal talvez esteja justamente na parte inominável e insondável de sua constituição, de sua estrutura. É precisamente essa característica que faz com o que o sujeito acredite que o outro pode satisfazê-lo em seus anseios (cf. LACAN, 2002, p. 118). Podemos avançar concluindo que, não só o outro, como o mundo (que também seria um outro) entraria nesse lugar de poder satisfazer o sujeito, mas apenas esse sujeito que *ek-siste*. O sujeito do desejo como tal jamais poderá ser satisfeito. A antítese dessa questão reside justamente no fato de que tudo isso seria, portanto, uma dinâmica inconsciente. O sujeito que fala o que deseja já não fala de seu desejo propriamente, ele fala nas malhas do fantasma e o fantasma o desvia do seu desejo enquanto desejo propriamente dito. A fala direcionada ao outro já é de um sujeito que está fora do próprio desejo, o outro não é capaz de satisfazer esse desejo, primeiro por não ser o objeto desse desejo e segundo por escutar isso do lugar também do próprio fantasma.

Essa questão inaugura uma nova forma de entender o próprio diálogo como tal, a saber: se o sujeito que fala, não fala do próprio desejo nem a partir desse segundo, mas sim a partir do próprio fantasma, além do fato de esse fantasma o colocar em um caminho oposto ao do próprio desejo, tudo isso somado ao fato de que o outro que escuta também escuta a partir do próprio fantasma e não a partir do próprio desejo - naturalmente entendendo esse discurso a partir do próprio fantasma - temos, portanto, duas (ou mais) pessoas que falam sozinhas. Mas o paradoxal dessa questão é que essa seria a única possibilidade de laço. É essa condição que permite o laço, seja ele qual for.

O sujeito se equaciona, se dispõe dessa forma, esse é precisamente o termo que Lacan utiliza para demonstrar a forma como esse sujeito se estrutura, se organiza e se apresenta. Ao utilizar o termo em alemão *AnsäÙe*, o autor demonstra precisamente essa equação possível (cf. LACAN, 2002, p. 126). Mas ele se equaciona ante a quê? Identificamos que Lacan insere um novo dado nesse momento ao mencionar “esse temor, essa imanência (...) que retém por essência o sujeito à beira do seu desejo” (LACAN, 2002, p. 126). Ou seja, o sujeito experimenta um temor (*crainte*) quando está à beira do seu desejo, um temor que é vinculado, portanto, à imanência (*immanence*) própria do sujeito, como se o deparar-se com aquilo que ele realmente é, o sujeito experimentasse o temor. E como ele se livra desse temor? Ora, transferindo isto, sua imanência, a um objeto qualquer do mundo. Conforme explica o próprio Lacan: “Toda a natureza do fantasma é a transferir para o objeto” (LACAN, 2002, p. 126).

Portanto, esse sem sentido e sem objeto, essa essência que desperta o temor no sujeito, é transferida pela equação do fantasma ao outro. Isso justificaria a busca pelo outro como aquilo que falta ao sujeito. Ou seja, a metade da laranja (que não existe), o fantasma, através da sua equação, faz com que seja o outro. O sujeito transfere ao outro a imanência que é dele próprio. O outro, ou os outros exteriores, convertem-se nesse objeto essencial. Paradoxalmente, retomamos o entendimento explanado de que é isso que faz o sujeito buscar qualquer coisa, uma vez que essas coisas precisam, de certa forma, ganhar esse lugar de importância, caso contrário, não haveria o que buscar, tampouco, disposição para tal busca.

Identificamos também que Lacan parece finalmente diferenciar o fantasma dos fantasmas com suficiente clareza, quando assevera na sequência da citação anterior:

Isto nós veremos estudando, retomando um certo número de fantasmas que são aqueles dos quais desenvolvemos até aqui a dialética, e ainda que fosse só a partir de um, fundamental porque um dos primeiros descobertos, (...), no qual verão os traços mais essenciais, dessa transferência do afeto do sujeito em presença do seu desejo, sobre o seu objeto enquanto narcísico (LACAN, 2002, p. 126 - 127).

Neste instante podemos ver então com clareza a distinção entre fantasma e fantasmas. Deduzimos, dessa forma, que os fantasmas podem ser entendidos como tendo surgido a partir de um, um fundamental. Novamente Lacan retoma esse termo para falar desse primeiro fantasma constitucional que, portanto, dá lugar para a produção, para a formulação dos demais. Ademais, notamos essa transferência de um afeto que é do próprio sujeito para um objeto, seja ele qual for, todavia, esse objeto é apontado pelo autor justamente como narcísico (*narcissique*). Sendo assim, o objeto é externo, é outro, é do mundo, mas vestido por algo criado pelo próprio sujeito, portanto, narcísico. Mas entendemos que, nesse momento, seja-nos imperioso explicar o narcisismo. Como podemos, portanto, definir o narcisismo? Responderemos esse questionamento em nossa próxima etapa.

1.11.3 A relação entre o narcisismo e o fantasma

Roudinesco e Plon definem o narcisismo como um “estádio normal da evolução sexual” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 531). Eles consideram ainda que podemos entender dois narcisismos, o primário (ou originário) e o secundário. Sobre o primeiro, os autores observam:

O narcisismo originário constitui-se no momento em que a criança capta sua imagem no espelho, imagem esta que, por sua vez, é baseada na do outro, mais particularmente da mãe, constitutiva do eu. O período de auto-erotismo, portanto, corresponde à fase da primeira infância, período das pulsões parciais e do “corpo despedaçado”, marcado por aquele “desamparo originário” do bebê humano cujo retorno sempre possível constitui uma ameaça (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532).

Examinando a citação, podemos ver que os autores explicam esse conceito como referindo-se a um período substancialmente primitivo e constitucional. É retomado também pelos autores o que já consideramos sobre o fato de ser indispensável ao sujeito a presença de um outro em sua constituição. Uma vez que também já explicamos que o *eu* é fantasmado, podemos também situar que o fantasma é formulado nestes momentos iniciais, nesse engodo primitivo que também é substancialmente ocupado pelo narcisismo, talvez até ocupado em sua totalidade. Não podemos também deixar de estabelecer o vínculo entre o que os autores afirmam como sempre podendo retornar e que se constitui como uma ameaça. Se retomarmos o que nos explica Lacan sobre o temor que o sujeito experimenta ao entrar em contato direto com o seu desejo (cf. LACAN, 2002, p. 126), talvez possamos costurar estas considerações. Se o sujeito enquanto desejante só o é em virtude justamente dessa parcela que nunca terá enlace possível, portanto, permanecerá desorganizada até a sua morte, desse “desamparo” e/ou também dessa impotência para retomarmos o termo lacaniano de outrora (cf. LACAN, 1983, p. 182), parece-nos que o desejo apresenta ao sujeito justamente esse temor de outrora que o fez justamente direcionar seus apelos ao outro. Mas vimos também que há uma antítese nestas considerações: parece-nos que o narcisismo originário se constitui precisamente quando o sujeito identifica que o seu corpo, outrora despedaçado, agora tem uma certa unidade. Ele capta essa imagem no espelho e aí constitui seu narcisismo. Todavia, essa imagem talvez não seja a real imagem de seu corpo, uma vez que ela está substancialmente tecida nas malhas do discurso desse outro primeiro, outro esse que, normalmente, é quem exerce a função materna, ou seja, o grande Outro. Portanto, o próprio corpo que o sujeito identifica no espelho está, na realidade, vinculado a esse discurso do grande Outro e aos investimentos feitos por ele. Paradoxalmente, o discurso do grande Outro é a linha da qual o sujeito faz uso para costurar o próprio corpo outrora despedaçado. O problema (que ao mesmo tempo é a solução da questão) é que tal costura nunca se dará em absoluto. Sempre faltará linha e sempre haverá nós não tão bem tecidos na malha, o que naturalmente, deixará nela espaços. Ora, se o narcisismo é o

identificar da imagem, se essa imagem é constituída pelas linhas fornecidas pelo grande Outro e se esse tecido é incompleto e esburacado, o que falta para uma costura completa? Exatamente aquilo que o sujeito nunca vai encontrar e a identificação dos buracos e da incompletude da manta se mostrarão a cada instante, a cada passo e a cada palavra desse sujeito, se manifestando enquanto temor, como explica Lacan (cf. LACAN, 2002, p. 126), temor ante o possível retorno desse despedaçamento, uma ameaça de que tais costuras incompletas se desfaçam.

A questão é que há um identificar por parte do sujeito de que esse grande Outro que fornece estas linhas não pode dar ainda mais linhas para que essa costura finalmente se complete. Isso se dá pelo simples fato de que esse grande Outro não tem estas linhas. Elas não existem e o sujeito, portanto, passa a buscá-las fora de si através de um equacionamento que torna isso possível, esse equacionamento é o fantasma. Só que, ao que nos parece, através das explicações de Lacan, tal busca no outro do mundo, não pode ser de outra forma que não sobre os moldes narcísicos de outrora que permanecem. Portanto, será que de fato, em algum momento, o sujeito abandona o narcisismo? Naturalmente não. Ele lhe é constitucional, abandonar o narcisismo seria o mesmo que abandonar a própria imagem que o sujeito costurou de si com as linhas fornecidas pelo grande Outro. Seria, portanto, o despedaçamento completo, aquilo que o sujeito teme. Paradoxalmente, quando o sujeito se faz como objeto para seduzir o outro, é aí que ele está - apesar de se relacionando com o próprio fantasma - se colocando como um sujeito que constrói algo para além do que recebeu, desse modo, se colocando como sujeito singular, e quando ele diz que não se importa com o que acham, ele está, na verdade, substancialmente preso à primeira imagem narcísica que foi constituída com as linhas fornecidas pelo grande Outro, portanto, preso a esse grande Outro. Lacan já indicava isso ainda em seu *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)*, quando explicou: “quando eu (*je*) amo (um outro), sou eu (*moi*) mesmo que eu (*je*) amo, quando eu (*je*) acredito me amar, é neste momento precisamente que eu (*je*) amo um outro” (LACAN, 1978, p. 353)¹⁴.

¹⁴ Tradução nossa.

Mas o que podemos dizer sobre o narcisismo secundário? E o que ele implica em tudo o que estamos desenvolvendo? O narcisismo secundário, de acordo com Roudinesco e Plon, não teria tido tanta importância na teoria psicanalítica quanto o narcisismo primário ou originário (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532). Todavia, nem por isso devemos subestimar sua notoriedade e desconsiderá-lo em nossas análises. Ele se refere, de acordo com esses autores, a uma retirada da libido dos objetos externos e posterior redirecionamento ao eu (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532); sendo explícito nos casos de psicoses. Entretanto, os autores nos alertam: “Mas o narcisismo secundário não se limita a esses casos extremos, uma vez que o investimento libidinal do eu coexiste, em todo ser humano, com os investimentos objetais” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532). Desse modo, podemos sustentar que o narcisismo não deixa de existir com o processo de desenvolvimento do sujeito. Muito pelo contrário, ele continua existindo e surtindo seus efeitos. Os investimentos libidinais do ser humano são, de certa forma, dúbios. Ele investe no objeto e ao mesmo tempo no *eu*. E não poderia ser de outra forma, todo esse constructo que estamos demonstrando em nenhum momento exclui o outro da dinâmica como suporte, como ponto de investimento. O que nossa demonstração busca explicar é que o outro não está nesse lugar como outro que realmente é, pois isso seria impossível. Identificamos, dessa forma, a impossibilidade de esse outro ganhar lugar de objeto de desejo, a impossibilidade de ligação ou conexão, conseqüentemente, de realização de desejo. O outro está sim justamente como sustentáculo, como suporte, que naturalmente recebe investimentos, mas como um suporte que só pode servir de suporte mediante esse ajuste. Não se trata de dizer que as águas com as quais Narciso se ludibria não existem, muito pelo contrário, elas estão lá. Trata-se de dizer que nelas está refletida a própria imagem de Narciso, caso contrário, aquelas águas talvez não tivessem valor algum para o protagonista.

Neste ponto em que chegamos, entendemos que para entender e explicar mais a fundo o conceito de fantasma, precisamos, naturalmente, explicar melhor o conceito de desejo. O que é esse desejo e como podemos colocá-lo de forma clara? Se Lacan explica, em seu *Seminário, Livro IX: A*

identificação (1961/1962), que o sujeito que nos interessa é o sujeito do desejo (cf. LACAN, 2014, p. 304); deduzimos que precisamos também avançar nessa questão do desejo para podermos nos aprofundar na questão do fantasma. Dedicaremos, portanto, nossa próxima seção para tecer tais avanços.

1.11.4 O fantasma como suporte do desejo

O desejo pode ser entendido, conforme nos explica Lacan, em uma dialética substancialmente complexa, quando ele próprio explica que: “o desejo é algo que não se pode apreender e compreender senão no mais estreito nó, não de algumas impressões deixadas pelo real, mas no ponto mais estreito onde se atam em conjunto, para o homem, real, imaginário e seu sentido simbólico (LACAN, 2002, p. 130). Ou seja, naturalmente que o sujeito que deseja e fantasma suas aspirações, pode ser entendido como o sujeito constituído. Todavia, o desejo enquanto tal deve ser observado, como nos alerta Lacan, nisto que ele chama de nó (*nœud*). Mas por que, nesse momento, surge-nos essa questão do nó?

Se o sujeito enquanto desejo de fato fosse aquilo que não há palavra que dê enlace, não haveria possibilidade de ele se constituir enquanto desejante e funcional. Ele seria um sujeito sucumbido nesse buraco totalmente sem sentido. Parece-nos que Lacan aponta para o fato de que para que o sujeito se constitua como desejante é preciso esse entrelace destas três instâncias que ele menciona através de todo o processo pertinente a esse entrelace. É só a partir daí que ele pode, minimamente, se constituir como alguém que deseja e formula seu desejo, mas por quê? Ora, não há direcionar do desejo ao mundo sem o fantasma e o fantasma precisa de todo esse entrelace para se equacionar, por sua forma própria de estruturação. Mas, na verdade, precisamos considerar que quando falamos de desejo e de sujeito desejante, automaticamente falamos de fantasma. Para termos um sujeito desejante é preciso desse entrelace entre real, imaginário e simbólico, já o fantasma, parece-nos que, através do imaginário e do simbólico, possibilita que o sujeito funcione diante do real. O real, que em última análise é o que pode colocar o sujeito para desejar, paradoxalmente é o que o jogaria no sem

sentido absoluto se estivesse postado de forma pura em sua constituição. Se não houvesse imaginário nem simbólico não haveria desejo possível, haveria apenas o puro buraco existencial por qual o sujeito seria dragado também por conta de sua impotência.

O dito popular diz que “água não tem cabelos”, mas é como se nessa água do real fossem introduzidos cabelos. O sujeito, portanto, se serve destes cabelos para se situar e se fixar no mundo, não sendo dragado em absoluto pelas águas do real. Mas o que seriam esses cabelos? Ora, Lacan nos explica quando assevera: “é por isso que a relação do desejo com o fantasma se exprime aqui nesse campo intermediário entre as duas linhas estruturais de toda a enunciação significante” (LACAN, 2002, p. 130); ou seja, os cabelos seriam o significante, a linguagem, o simbólico (ou os efeitos destes) e o fantasma formulado por meio do significante, por sua vez, seria o agarrar destes cabelos. Mas sendo assim, onde entra o imaginário em nossa metáfora? Pois bem, talvez o imaginário seja aquilo que possibilite o sujeito acreditar na existência destes cabelos e, ato contínuo, o processo de significação desses cabelos.

A partir daí, o sujeito, por sua vez, se constitui, emerge à superfície como sujeito desejante e funcional. Escapa de ser dragado pelo sem sentido absoluto, mas não sem operar uma renúncia. Uma renúncia à verdade como tal. Ele renuncia à verdade como tal para construir sua verdade singular. Uma verdade dele, que serve apenas para ele. Mas essa verdade dele, naturalmente, carrega inscrita a ela a verdade como tal, algo morto, como nos alerta Lacan. Paradoxalmente, a mentira que o sujeito constrói como verdade própria só pode ser mantida e sustentada tendo como base essa verdade outra, muito mais profunda e substancial, essa sim inquestionável. Há uma morte na vida, e essa vida só pode emergir e se sustentar sobre os pilares dessa morte. Tudo o que essa vida demonstra como vida, carrega consigo, o sinal dessa morte. Lacan inclusive explica que o próprio discurso do sonho também está estruturado nas malhas do fantasma, ele é fantasmático (cf. LACAN 2002, p. 131); o desejo não poderia fazer nada sozinho, ele puro, colocaria o sujeito naquilo que ele teme, ele precisa de um suporte para

funcionar e permitir que o sujeito se derrame no mundo, o fantasma seria, portanto, o suporte do desejo (cf. LACAN, 2002, p. 139).

Dessa maneira, o sujeito posterior denuncia características, ou o molde desse fantasma em tudo o que produz depois. Seu discurso, seus sonhos, seus fantasmas¹⁵, seus sintomas dentre outras formações do sujeito. Tudo isso carrega a marca do fantasma. Na verdade, tudo isso é produzido mediante o molde fantasmático. Além disso, o apaixonamento do sujeito, o amar do sujeito, o trabalhar e o produzir, tudo segue na teia do fantasma. É ele que possibilita tudo isso. É ele que faz tudo isso. E Lacan nos demonstra isso quando explica: “O fantasma é em alto grau tingido de prazer, e cumpre-se de uma maneira absolutamente significativa” (LACAN, 2002, p. 140).

Verificamos, com isso, mais uma ampliação da abrangência e da profundidade do fantasma na teoria de Lacan. De acordo com o autor, o fantasma se cumpre, de uma forma ou de outra, de uma maneira absolutamente significativa (*tout à fait significative*). Essa sobredeterminação, essa verdade do sujeito, se cumpre em absolutamente tudo o que ele faz. Portanto, apesar de haver um prazer que tinge o fantasma, mesmo quando o sujeito sofre, o fantasma também se cumpre? A resposta para essa pergunta, deduzimos que seja positiva. Se ele aparece em tudo o que o sujeito faz, fala, produz e formula, naturalmente o fantasma se cumpre também no sofrimento e no sintoma. Na verdade, uma das formulações na qual o fantasma se faz mais evidente é precisamente no sintoma e no sofrimento. Devemos sempre considerar que o que o sujeito experimenta como sofrimento na instância consciente não pode ser classificado ou analisado da mesma forma quando falamos da instância inconsciente.

Lacan ainda menciona alguns fantasmas, como o fantasma masoquista (*fantasme masochiste*) ou o fantasma sádico (*fantasme sadique*) (cf. LACAN, 2002, p. 141 - 142); e, nesse momento, devemos esclarecer que todos esses fantasmas inscrevem-se nas construções fantasmáticas advindas do fantasma como tal, daquele que Lacan outrora chamou de fantasma fundamental (*fantasme fondamentale*). Esses outros fantasmas são alguns dos lugares onde ele se cumpre.

¹⁵ Aqui, no plural, tendo como base o entendimento de que os fantasmas posteriores são construções pautadas pelo fantasma, são conseqüências do fantasma.

Podemos considerar que nesse funcionamento de miragens sobre miragens que advém de uma miragem primeira, está, em última instância, em voga uma tentativa de simbolizar isso que não foi nem nunca será simbolizado. É uma tentativa constante de enlaçar com o simbólico aquilo que não foi simbolizado outrora, aquela parte do sujeito que está para sempre fadada a não ganhar discurso. É o morto que está inscrito no fantasma e aparece a cada instante. Como se houvesse uma tentativa de dar-lhe vida. Conforme explica Lacan, isso é o que “tenta reencontrar seu lugar no simbólico” (LACAN, 2002, p. 145); contudo, isso tudo está, conforme também explicado por Lacan, em relação ao grande Outro (cf. LACAN, 2002, p. 145 - 146). Ou seja, o apelo que outrora foi dirigido ao grande Outro, agora está devidamente deslocado para o exterior, em virtude justamente da frustração desse apelo no momento primeiro. O curioso é que essa dinâmica se estabelece em função de algo a ser *re-encontrado*, novamente dando a entender algo que o sujeito perdeu, mas em última análise, não há como o sujeito reencontrar algo que nunca existiu e que ele nunca encontrou.

Na sequência disso, o outro se converte nesse objeto que o sujeito nunca encontrou. O outro, novamente, aparece no discurso de Lacan como meramente narcísico. Ou seja, é dele próprio que o sujeito fala quando fala desse outro. É algo dele que ele busca nesse outro, algo dele que não existe. O fantasma se constrói, conforme afirma Lacan, na relação entre o sujeito atravessado pelo significante e o *a* minúsculo, ou seja, o outro do mundo (cf. LACAN, 2002, p. 144). Mas em última análise, esse *a*, é um objeto do próprio sujeito, o objeto perdido (*objet perdu*), que ele tenta constantemente reencontrar.

Identificamos também que, conforme Lacan avança nas explicações sobre o fantasma, a questão começa a ficar mais complexa. Tudo o que vínhamos estruturando até aqui daria a entender que a interpretação do fantasma seria possível através de uma interpretação das nuances do discurso. Disto que se repete impreterivelmente no discurso do sujeito e que diria do fantasma. Todavia, Lacan demonstra que a questão é substancialmente mais enigmática.

Lacan explica: “O desejo está (...) excluído, enigmático, ou se coloca em relação ao sujeito como estando essencialmente ligado à existência do significante, recalcado como tal, e sua restituição, sua restauração está ligada ao retorno desses significantes” (LACAN, 2002, p. 156). Examinando a citação, vimos Lacan mencionando justamente esse vínculo do desejo com o significante, estabelecido justamente pelo fantasma, que se organiza em torno do significante e da necessidade de restauração destes significantes para que possamos ter acesso ao que realmente está em voga no fantasma, a essência do fantasma. Todavia, o significante está recalcado. E o que é o recalque? De acordo com Laplanche e Pontalis, o recalque pode ser entendido da seguinte maneira:

Operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de proporcionar prazer por si mesma – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências. (...) Pode ser considerado um processo psíquico universal, na medida em que estaria na origem do inconsciente como campo separado do resto do psiquismo (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 430).

Levando em consideração as explicações de Laplanche e Pontalis, devemos mostrar que esses significantes em volta dos quais o fantasma se estrutura e se formula estão justamente recalcados. Portanto, vinculados a uma pulsão cuja satisfação proporcionaria muito prazer, mas outras exigências fariam com que esta satisfação causasse justamente desprazer. Ou melhor, em se tratando de fantasma, ela seria simplesmente inadmissível. Se estamos falando de algo vinculado à sexualidade infantil (com toda a sua característica perversa), junto a todas as aspirações incestuosas que também são perversas, conseqüentemente poderíamos inscrever estas aspirações não só no campo do passível de proporcionar desprazer, mas também no campo do simplesmente inadmissível.

Todavia, Lacan esclarece que o restituir próprio destes significantes não resultaria em uma visão translúcida do fantasma, muito menos, do desejo. O autor assevera:

Mas isto não é dizer que a restituição desses significantes enuncia pura e simplesmente o desejo. Uma coisa é o que se articula nesses significantes recalçados e que é sempre uma demanda, outra coisa é o desejo, à medida que o desejo é algo pelo que o sujeito se situa, pelo fato da existência do discurso, relativamente a essa demanda. Não é do que ele pede que se trata, é do que ele é em função dessa demanda e o que ele é, na medida em que a demanda está recalçada, está mascarada, e é isto que se exprime de uma maneira fechada no fantasma de seu desejo, é a sua relação a um ser do qual não seria questão se não houvesse aí a demanda, o discurso que é fundamentalmente a linguagem, mas do qual começa a ser questão a partir do momento em que a linguagem introduz esta dimensão do ser e ao mesmo tempo a oculta (LACAN, 2002, p. 156).

Deste modo, Lacan demonstra precisamente que a mera elucidação e demonstração destes significantes não soluciona a questão, muito pelo contrário. Esses significantes recalçados traduzem, em última análise, uma demanda e demanda não é a mesma coisa que desejo. Uma coisa é o que o sujeito demanda, outra coisa é o que ele deseja. Esse sujeito se situa no desejo, mas a linguagem (única ferramenta que ele tem) o permite demonstrar ao outro uma demanda. E há um desfiladeiro entre o desejo e o que o sujeito demanda. Ou seja, não é exatamente o que o sujeito pede que pode ser entendido como o ponto crucial desse sujeito, mas sim o que ele é nisto que ele demanda. Isso é o que se exprime, conforme Lacan explica, de maneira fechada no fantasma (*d'une façon fermée dans le fantasme*). O que está fechado e mascarado é uma demanda recalçada e para além dessa demanda está o desejo. Paradoxalmente, é através dessa demanda que o sujeito do desejo se exprime. Sem ela, não haveria sujeito para procurarmos. Portanto, o restituir dessa demanda, revela algo, revela esse sujeito, mas ao mesmo tempo, o oculta.

Lacan explana:

A restituição do sentido do fantasma, quer dizer de algo imaginário, vem entre as duas linhas, entre o enunciado da intenção do sujeito e esse algo que de uma maneira decomposta ele liga, essa intenção profundamente fragmentada, refratada pela língua. Entre as duas está esse fantasma onde habitualmente ele suspende sua relação ao ser (LACAN, 2002, p. 156 - 157).

Deste modo, vimos que apenas a restituição destes significantes em volta dos quais o fantasma se articula proporcionaria apenas o emergir e o

esclarecer de algo substancialmente imaginário articulado no simbólico. Mas a esse enunciado está ligado algo de maneira decomposta (*décomposée*), há algo espalhado por esse enunciado. Há algo fragmentado nisto, refratado. É como se ao trazer a luz esses significantes, o sujeito tivesse abrindo a caixa de um grande quebra-cabeça onde todas as peças, apesar de desveladas e passíveis de observação, ainda estivessem totalmente misturadas, tornando naturalmente, impossível vislumbrar o que realmente diz a imagem ainda a ser montada. Entre isso que está decomposto nas palavras (peças) e estas peças há uma liga estabelecida pelo fantasma.

Devemos a esse exemplo juntar também que, além disso, esse quebra cabeça está incompleto. Por mais que o sujeito consiga unir estas peças uma a uma, ele ainda identificará que faltarão peças para que ele se complete em absoluto. E são essas peças inexistentes que ele projetará no exterior de si e buscará no transcorrer de sua vida.

Mas, ainda assim, identificamos que Lacan prossegue em suas considerações sobre o afeto. O afeto, para o autor, não seria algo que simplesmente é e o sujeito sente de forma inexplicável. Ele também tem toda uma inscrição e, se podemos dizer, também uma produção, uma construção, uma elaboração e uma experimentação que estão também inseridas nessa teia que já podemos, nesse momento, considerar como de autoria do próprio sujeito. Conforme Lacan assevera:

Na medida em que o que se chama afeto não é esse algo de pura e simplesmente opaco e fechado que seria uma espécie de para além do discurso, uma espécie de conjunto, de nó vivido de que não saberíamos de que céu ele nos cai, mas na medida em que o afeto é muito precisamente e sempre algo que se conota numa certa posição do sujeito relativamente ao ser. Quero dizer relativamente ao ser na medida em que o que se propõe a ele na sua dimensão fundamental é simbólico, ou então que, pelo contrário, no interior desse simbólico, ele representa uma *irrupção* do real, esta vez muito perturbadora (LACAN, 2002, p. 157)¹⁶.

Desta maneira, o autor nos esclarece que os afetos não são algo que simplesmente vêm de algum lugar misterioso e inacessível e que resta ao

¹⁶ Citação modificada por nós: o termo *irrupção* (em itálicos nossos) foi colocado tendo em vista que o termo utilizado por Lacan é *irruption* (cf. LACAN, 1959, p. 94). Os membros da Associação Psicanalítica de Porto Alegre optaram pelo termo *erupção*. Optamos por estabelecer a modificação objetivando manter a fidedignidade ao discurso de Lacan.

sujeito vivê-los sem possibilidade de escolha, muito pelo contrário. Que o sujeito precise experimentá-los para poder interpretá-los, isso está fora de dúvida. Todavia, fica patente no discurso de Lacan que todos seriam passíveis de uma devida interpretação. Todos passam por um processo de construção e elaboração que envolve todo o processo que estamos demonstrando, sobretudo no que diz respeito à articulação significativa. Ou seja, há uma posição que o sujeito assume em relação àquilo que ele é e essa posição influencia (e dela depende) toda essa construção e elaboração e, além disso, essa posição e a condição que se estabelece como consequência dela (da posição assumida) determinam também a forma de experimentação destes afetos.

Sustentamos isso por meio do alerta de Lacan de que há uma trama simbólica (*trame symbolique*) na elaboração e na construção destes afetos, em sua estruturação pura e, naturalmente, na relação que o sujeito estabelece com eles. Todavia, pela simples dinâmica das coisas, esse simbólico não pode ser todo, completo, irretocável e o real irrompe no meio de toda essa teia cuidadosamente tecida pelo sujeito. É esse irromper que abala as estruturas construídas com tanto esmero. Nos afetos e em todas as tentativas do sujeito de controlá-los e estar por cima de uma situação que, em última instância, não pertence ao seu saber consciente, mostra-se essa irrupção do real, perturbadora e desestabilizadora, à qual toda a sua tentativa de controle só faz afirmar e demonstrar precisamente a impossibilidade de controlá-los. Quanto maior é a posição de controle por parte do sujeito, mais ele denuncia e demonstra que não controla nada. Mais ele demonstra que a tempestade do real está desabando sobre seus campos cultivamos com tanta delicadeza e apuro.

Conforme explica Lacan:

E é muito difícil não perceber que um afeto fundamental como o da cólera não é senão isto: O real que chega no momento em que fizemos uma bela trama simbólica, onde tudo vai muito bem, a ordem, a lei, nosso mérito e nossa boa vontade... Apercebe-se de repente que as cavilhas não entram nos buraquinhos! É isto, a origem do afeto da cólera: tudo parece bem para a ponte de barcos no Bósforo, mas há uma tempestade, que faz agitar o mar. Toda a cólera, é fazer agitar o mar (LACAN, 2002, p. 157).

Através do exemplo da cólera (*colère*), Lacan demonstra precisamente isso que foge ao controle do sujeito. Tudo pode estar muito bem posto e construído, mas há aquilo que irrompe. Quanto mais o sujeito sabe (ou teme) aquilo que pode irromper para além de seu controle, mais quilate ele tenderá a ter na construção para evitar os efeitos da tormenta. Dessa maneira, é justamente esse quilate que denuncia a imprevisibilidade e o potencial da tormenta. Há cavilhas que nunca entrarão nos respectivos buraquinhos e não haverá ajuste que permita o encaixe. Mas ainda assim, Lacan nos dá uma deixa: se toda a cólera é fazer agitar o mar, será que não podemos interpretar o fazer agitar o mar como algo ativo do sujeito, em oposição a algo de que ele simplesmente se coloca como vítima das circunstâncias atrozmente incontroláveis? Ou seja, por mais que o real seja impossível de ser simbolizado, tampouco, ser colocado sob os domínios do sujeito, ainda assim esse real é algo do próprio sujeito, é uma parcela dele próprio, é a tormenta imprevisível à qual todas as condições para sua formulação residem dentro desse próprio sujeito, constituindo um terreno fértil e imprevisível para sua irrupção (*irruption*), para mencionarmos o termo escolhido por Lacan (*cf.* LACAN, 1959, p. 94).

Por mais que tenhamos modificado a penúltima citação de Lacan buscando manter a fidedignidade do discurso do autor, nesse momento nos cabe concluir que o termo *erupção*, escolhido pelos membros da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (*cf.* LACAN, 2002, p. 157), não seria de todo inadequado, muito pelo contrário. O termo *erupção* nos rende a metáfora (bastante pertinente) de que até hoje o ser humano não conseguiu inventar um mecanismo seguro no qual ele possa confiar para prever erupções vulcânicas. Vulcões simplesmente entram em erupção.

Sabemos que eles estão lá e sabemos também o porque eles entram em erupção, mas não podemos prever, muito menos controlá-los, é a natureza se mostrando como tal. Mas não uma natureza que é vítima destes vulcões e sim uma natureza que também se mostra nessas erupções, talvez em uma de suas formas mais translúcidas. Possivelmente, essa questão que Lacan demonstra através do exemplo da cólera, seja a natureza do sujeito que se mostra também em uma de suas formas mais translúcidas. Devemos lembrar

que quanto mais cuidado tem uma cidade próxima a um vulcão para lidar com suas erupções, quanto mais planejamento em sua construção e quanto maior for o primor na elaboração de estratégias de evacuação, mais essa comunidade está denunciando que o vulcão está lá e mais está denunciando seu receio ante ele e a imprevisibilidade de suas erupções. Além disso, nenhuma dessas atitudes evitará que o vulcão entre em erupção, tampouco, permitirá que alguém as preveja.

De certa forma, podemos concluir que todos os aparatos possivelmente montados pelo sujeito para se defender das tormentas e das erupções vulcânicas denunciam que ele sabe muito bem da condição a que está submetido e que, por mais que ele não tenha controle e não possa dar enlace àquilo, assim como a natureza, esse sujeito - em sua natureza singular - também é agente disso. Lacan continua explicando:

O afeto é essencialmente e como tal, pelo menos para toda uma categoria fundamental de afetos, conotação característica de uma posição do sujeito, de uma posição que se situa (...) nesse pôr em jogo, pôr em trabalho, pôr em obra de si mesmo em relação às linhas necessárias que lhe impõe como tal seu envolvimento no significante (LACAN, 2002, p. 157-158).

Examinando a citação, podemos observar Lacan justamente comentando essa posição de agente que coloca a obra de si mesmo em jogo. Coloca e denuncia seu envolvimento com o significante. O fantasma se cumpre em tudo, inclusive nos afetos. Mas Lacan afirma que isso serve para uma categoria fundamental de afetos, contudo, poderíamos dizer que há uma outra categoria de afetos que está para além destas? Ou melhor, como podemos entender a questão dos afetos e do desenvolvimento dos afetos? É o que pretendemos responder em nossa próxima etapa.

1.11.5 O fantasma como possibilidade de laço

Para responder a pergunta com a qual terminamos a seção anterior, primeiro precisamos analisar o mecanismo de proteção do sujeito. Mas de proteção ante o quê? Ora, ante suas próprias condições constitucionais. Conforme demonstra Lacan, é pelo efeito do significante que o sujeito se

encontra protegido (cf. LACAN, 2002, p. 167). E sabemos que quem estabelece essa liga necessária é o próprio fantasma.

O autor explica melhor essa dinâmica através da criança que imita um cachorro, fazendo “au-au” (cf. LACAN, 2002, p. 167). Tal exemplo é bastante claro. O próprio “au-au” é defendido por Lacan como uma atividade fantasmática. Sabemos que cachorros, em última análise, não fazem “au-au”, tanto que, em algumas culturas eles fazem “woof-woof” sem que façam sons diferentes nestas culturas. Seria impossível ao ser humano imitar de forma idêntica um cachorro pelo simples fato de que um ser humano não tem o mesmo aparelho vocal de um cão. Mas ao formular o “au-au” e atribuí-lo ao cachorro, o sujeito está, de certa forma, atribuindo ao som feito pelo cachorro um significante. Um significante que naturalmente não é capaz de enlaçar, tampouco dizer por completo algo a respeito do som do cachorro, ou seja, em última instância, o cachorro não está no “au-au”, é o sujeito que atribuiu o “au-au” ao cachorro. Mas então o que está no “au-au”? Paradoxalmente também não é o sujeito, uma vez que ele não late, ele formula o “au-au” em virtude do que o som do cachorro causa nele. Portanto, no “au-au” puro não há ninguém.

É justamente isso que, antiteticamente, faz o fantasma. Conforme nos explica Lacan: “É verdadeiramente, literalmente o que nos anuncia o sujeito no seu fantasma: na medida em que estou na presença do outro, não sou ninguém” (LACAN, 2002, p. 167). Mas o que Lacan diz com esse *não sou ninguém (je ne sui personne)*? Ora, não é o sujeito que está no “au-au”, muito pelo contrário, o sujeito como o é em sua essência naturalmente não late. Ele, em face ao outro e ao que o outro lhe causa, formula em significante algo que não é o outro e atribui isso a esse outro se excluindo disso nesse preciso momento. Se o que é o sujeito de fato é o sujeito do desejo e esse desejo, em última instância, é por um objeto que não tem significante que o enlace, ao dar o significante, ele, como sujeito do desejo, se exclui. Exclui-se e exclui o outro, criando uma conjuntura significante na qual não há ninguém, há fantasma.

Por mais paradoxais que sejam essas considerações, deduzimos que é essa condição que faz o sujeito funcionar. Uma criança aprende a se relacionar com o cachorro através do “au-au” ou do “woof-woof” ou de qualquer outra onomatopeia que possamos tirar de alguma cultura qualquer ou mesmo

inventar. É assim que ele vai fazer laço. O “au-au” é fantasmático, é um laço que se torna possível através do fantasma e todos os laços só são possíveis mediante essa conjuntura. A essa criança será possível amar esse cachorro, odiá-lo, e sentir qualquer coisa por esse cachorro porque em um momento inicial ela fantasmou esse cachorro e seguirá fantasmando-o. E é precisamente o que acontece nas relações humanas. O sujeito fantasma, assim ele funciona e, assim como ninguém pergunta para um cachorro se ele concorda com o “au-au”, o sujeito muitas vezes não interroga o outro se o que ele fantasma condiz com o que realmente está acontecendo e, mesmo que ele interrogasse nada garantiria que o outro saberia responder, uma vez que esse outro também está falando através do próprio fantasma e, ao responder, ele também se excluiria. Entretanto, é essa dinâmica que possibilita qualquer relação entre os sujeitos.

Vimos também que, nesse instante, Lacan começa a precisar a diferença entre fantasma (*fantasme*) e fantasia (*fantaisie*). Ao analisar questões pertinentes ao sonho, o autor usa precisamente o termo fantasias (cf. LACAN, 2002, p. 105 - 106). Ora, o discurso do sonho talvez possa ser entendido como uma fantasia, uma vez que, assim como o discurso de vigília, ele também é produzido a partir do fantasma. O fato de que no momento em que o sujeito relata um sonho ele fala em um discurso consciente e não em um discurso latente/inconsciente, é um ponto que não podemos desconsiderar. Dito de outro modo, ao *relatar* um sonho, o sujeito fala em um discurso consciente, naturalmente *de* um discurso inconsciente. Já esclarecemos que o fantasma como tal é inconsciente, a miragem primeira é inconsciente. Já as miragens subsequentes podem ser inconscientes e conscientes. Falta-nos esclarecer em que ponto preciso estariam os fantasmas (no plural) e/ou a fantasia. Isso Lacan ainda não nos responde com suficiente clareza. Seriam eles a mesma coisa? Ou haveria uma distinção importante? Sabemos que o discurso do sonho, seja o lembrado (consciente), seja o latente (inconsciente), são, naturalmente, advindos do fantasma. O que ainda não podemos definir com precisão é se esses discursos latentes também podem ser classificados como fantasias, mesmo sendo inconscientes. Seriam, portanto, fantasias inconscientes derivadas do fantasma como tal. A fundamentação presente nesse seminário parece esclarecer com mais exatidão essa questão. E qual seria a resposta?

Identificamos que toda vez que Lacan utiliza o termo fantasmas (no plural) ou mesmo o próprio termo fantasma precedido de um artigo indefinido, ou seja, *um* fantasma, assim como o termo fantasia, parece-nos que Lacan está se referindo justamente às miragens subsequentes. O prosseguimento das análises do autor demonstram que ele situa, por exemplo, o termo *fantasia* para designar uma fantasia sexual, no sentido de um sujeito que devaneia uma relação sexual com alguém. Uma relação que, naturalmente, não está se dando de fato (*cf.* LACAN, 2002, p. 178-179), além de colocar o termo *fantasmas* em um contexto bastante próximo, vinculado a todas estas miragens subsequentes, a saber, construções fantasmáticas de uma criança ou de um adolescente (*cf.* LACAN, 2002, p. 178-179).

Naturalmente, esse exemplo do devaneio nos faz pensar em algo consciente, deliberado conscientemente pelo próprio sujeito, a saber, construir uma cena fantasiosa de uma relação sexual com alguém. Se, pelo menos por enquanto, trabalharmos os termos fantasia e fantasmas como próximos, ainda sem uma precisão adequada se estão respectivamente vinculados a algo consciente e inconsciente, uma vez que as miragens subsequentes podem ser conscientes e inconscientes, não podemos deixar de salientar o reforço que Lacan faz de que o fantasma se cumpre de maneira absolutamente significativa (*cf.* LACAN, 2002, p. 140).

Ao retomar o termo fantasma (no singular) precedido de um artigo definido, ou seja, *o* fantasma, aquele que outrora ele chamou de fantasma fundamental, Lacan explica: “o objetivo do fantasma, o sentido do fantasma, o conteúdo evidente do fantasma é mostrar que ele não está onde está” (LACAN, 2002, p. 179). Considerando que o fantasma tem em seu funcionamento próprio a característica de tecer uma realidade exclusiva e singular na qual o sujeito está onde não está, essa citação nos permite notar uma das questões que se cumprem do fantasma nas miragens subsequentes. A fantasia do sujeito de estar se relacionando sexualmente com alguém com quem ele não está, e talvez nunca esteja, deixa claro o fio condutor, isso que se cumpre. O exemplo do “au-au” também esclarece isso de maneira bastante satisfatória. De um lado ou de outro, o fantasma se cumpre e coloca o sujeito onde ele não está.

Entretanto, a exemplo do “au-au” que é o que futuramente permitirá o laço do sujeito com o cachorro e tudo o que advirá daí, podemos considerar que essa miragem da relação sexual também é o que permitirá ao sujeito atingir de fato a relação sexual com a pessoa (ou com as pessoas) desejada(s). Ao eleger o outro como objeto de seu desejo e ao construir a miragem de estar se relacionando com esse outro, o sujeito talvez esteja dando os primeiros passos naquilo que se tornaria, por fim, uma relação sexual de fato, caso esse outro que o sujeito elege também tenha, através de seu próprio fantasma, elaborado um constructo similar e convergente que colocaria, no êxito da relação, ambos onde, em última análise, não estão.

Lacan também demonstra outra questão substancialmente importante, a saber, que o fantasma como tal é absolutamente irreal. Seria possível analisá-lo, mas nunca compreendê-lo (*cf.* LACAN, 2002, p. 180). Mas por que irreal? Lacan nos responde, nessa mesma passagem, que isso se dá porque ele é imaginário, simples assim. Isso o colocaria sempre como irreal. Retomando os nossos exemplos de miragens subsequentes onde o fantasma se cumpre e começando pelo do cachorro, do “au-au”, não nos é tão difícil observar isto. O “au-au” é absolutamente irreal. Cachorros não fazem “au-au”, fazem outro som e, além disso, é impossível dizer que todos os cães latam da mesma maneira. Nos animais também podemos ver diferenças.

Mas a fantasia sexual também poderia ser inscrita nesse mesmo contexto? Se o sujeito constrói uma miragem de uma relação sexual em um plano imaginário, mas tal relação, em última instância é possível na realidade das coisas, não poderíamos, através destes argumentos, afirmar que aqui essa atribuição não cabe? Na verdade, talvez seja aqui que ela caiba mais ainda. Se aos animais é garantido o direito à diferença, quem dirá aos humanos que fantasmam continuamente de ambos os lados. Se o sujeito, conforme demonstramos, atribui ao outro (que não é o outro de fato e sim um outro já imaginário) as peças que faltam no quebra cabeças de sua própria constituição, será que não podemos junto a isso concluir que a própria relação sexual - mesmo quando ela se dá na realidade dos fatos - não seria irreal? Duas (ou mais) pessoas que estão em última instância se relacionando com as

próprias formações fantasmáticas? Sendo, portanto, um masturbar-se com o corpo alheio ou com os corpos alheios?

Se seguirmos com esse raciocínio desembocaremos inevitavelmente na conclusão de que, mesmo na presença real do outro, o sujeito inevitavelmente está se relacionando com essa construção fantasmática onde não há ninguém. Nem ele, nem o outro. Ele se exclui na presença do outro e exclui o outro no preciso momento em que o inscreve em seu próprio fantasma, atribuindo-lhe um lugar e uma posição imaginários que, a exemplo do “au-au”, de forma alguma dizem do outro de fato. Paradoxalmente, para que as pessoas se relacionem, elas precisam se relacionar nesse lugar onde não há ninguém. O que não quer dizer que ali não haja nada, muito pelo contrário. Ali está a teia significativa. Ali encontra-se toda a construção possível imaginária de laço por meio da qual alguma satisfação o sujeito experimenta. Algo ele pode sim realizar através dessa teia, o orgasmo sexual é possível, a descarga é possível e a satisfação dos afetos também é possível. Mas tudo isso, sempre parcialmente.

Como diziam os antigos, antes da refeição que está demorando em ficar pronta, come-se um pequeno petisco para “enganar a fome”. Engana-se a fome nesse aguardar ansioso pela refeição principal que virá para satisfazer o sujeito. Ocorre que no jogo das relações se dá como se a refeição principal nunca viesse. O sujeito está enganando a fome, enganando suas aspirações e colhendo satisfações parciais que o fazem suportar essa espera. O que não significa que não haja satisfação, muito pelo contrário. A exemplo dos petiscos que podem ser extremamente saborosos, até mais que a refeição principal, o auto ludibriar-se dos sujeitos permite-lhes satisfações bastantes interessantes.

Mas qual seria a refeição principal? Ora, ela não existe. Aquilo que de fato colocaria o sujeito como plenamente satisfeito nunca virá. Talvez, na morte. Aí sim o sujeito não terá mais o que buscar e, entre a total desintegração e o ludibriar-se com os petiscos, talvez seja mais interessante o ludibriar-se com os petiscos, afinal, a morte virá cedo ou tarde e o sujeito não precisa adiantar esse encontro quando pode postergá-lo. Se retomarmos que o desejo do sujeito, em última análise, não tem palavra nem objeto, mas está vinculado a situar-se nesse lugar de total objeto para o grande Outro primordial

em uma confluência que o anula como sujeito, o seu desejo, de certa forma, aponta para um retorno a uma desintegração originária e, talvez seja por isso, que o desejo de certa forma lhe desperta o temor.

É como se ante a própria refeição que o sujeito não materializa em discurso, porque isso seria impossível, ele fugisse para os petiscos. Ele simplesmente não entra na sala de jantar porque ela está trancada e o mero vislumbre da porta já o coloca ante o temor. Mas essa sala de jantar está fechada e às escuras, restando ao sujeito voltar à sala de estar e se divertir com os petiscos, até porque, abrir a sala de jantar e adentrar o recinto seria o mesmo que adentrar a capela mortuária como protagonista do cenário. O paradoxal do fantasma é que através dele o sujeito come os petiscos acreditando que está desfrutando da refeição principal.

Seguindo esse raciocínio, devemos também atribuir ao fantasma uma determinada função de corte. Aquilo que emerge no sujeito, aquilo que brota nele e que denuncia a inexatidão e incompletude de sua estrutura é imediatamente cortado, ele nem sequer olha pela fechadura da porta da sala de jantar, ele simplesmente se encaminha para a sala de estar em busca destes petiscos que ele acredita ser o seu banquete tão almejado. Lacan explica sobre essa função de corte do fantasma quando assevera:

O desejo é uma reflexão, um retorno desse esforço por onde um sujeito se situa algures face ao que eu lhes designo pelo fantasma, isto é a relação do sujeito como evanescente, enquanto ele se evanesce numa certa relação a um objeto eletivo. O fantasma tem sempre esta estrutura, não é simplesmente relação de objeto. O fantasma é algo que corta, um certo desvanecimento, uma certa síncope significante do sujeito em presença de um objeto. O fantasma satisfaz a uma certa acomodação, a uma certa fixação do sujeito, a algo que tem um valor eletivo (LACAN, 2002, p. 191).

Primeiramente, Lacan inicia esclarecendo que o sujeito se situa em outro lugar que não no fantasma, face a esse fantasma o qual também está em outro lugar que não o lugar de seu desejo, por onde o sujeito como sujeito pode emergir. Isso faz com que o sujeito como tal, seja um sujeito evanescente (*évanouissant*), efêmero. Mas por quê? Porque o fantasma é proteiforme, ele se transmuta e se adequa por sua própria estrutura e essa característica do fantasma em nada tem a ver com o objeto eleito por ele, muito pelo contrário. O

objeto é apenas o sustentáculo. Ele está servindo de suporte, nada mais. E por que ele é algo que corta? Ora, pelo fato de que, em última análise, ele desvia o sujeito de seus intentos verdadeiros, é ele que encaminha o sujeito para um lugar oposto ao que seria seu desejo de fato, colocando-o justamente no caminho contrário ao do que seria a da sua tão almejada satisfação. O fantasma produz justamente o que Lacan chama de síncope (*syncope*). O sujeito enquanto tal, enquanto sujeito do desejo, fica excluído, e através do fantasma (que é aquele lugar onde não há ninguém) o sujeito se acomoda, se fixa ao objeto eleito. Mas esse sujeito não está nem no fantasma nem no objeto, naturalmente. Ele está sincopado em algum lugar outro.

Cabe-nos ainda esclarecer uma questão imperiosa. O sujeito que se movimenta, devidamente constituído, funcionando e fantasmando os seus objetos está, de certa forma, elaborando e se servindo de fantasmas (no plural) e/ou de fantasias, ele está operando a função *fantasmante*. São as miragens subsequentes que estão presentes nas aspirações amorosas e apaixonadas do mundo, por exemplo. Assim como nos sintomas e no sofrimento desse sujeito. Mas não podemos deixar de esclarecer que o fantasma como tal está por trás de todas essas produções, é ele que se cumpre nessas produções e ele pode ser lido através delas. Ele é totalmente inconsciente, mas está por trás do devaneio consciente de uma relação sexual com uma pessoa desejada, por exemplo. E está por trás também da própria relação sexual de fato com essa pessoa desejada, caso ela venha a acontecer.

Esclareçamos, pois, que o sujeito está em outro lugar a cada palavra que profere, dizemos em outro lugar que não o seu discurso. Lacan insiste, analisando fantasmas (no plural) que uma questão em absoluto recorrente é a de o sujeito está onde não está, ou, dito de outra forma, para usarmos as palavras de Lacan, “ele anuncia-se como outro, essencialmente” (LACAN, 2002, p. 193). Pois bem, esse sujeito ao falar, já está se anunciando como outro que não ele. Se a própria palavra, a própria linguagem como tal vem do grande Outro e é anterior ao sujeito, ao proferir cada palavra ele está, na verdade, em outro lugar que não naquela palavra específica que ele profere. Se o sujeito do desejo enquanto tal é o singular que emerge daquilo que não

tem palavra, por mais que fosse possível ao sujeito falar a partir desse lugar, ele sequer seria entendido pelo outro.

Ademais, Lacan retoma uma questão de suma importância. Em primeiro lugar, que a questão da sexualidade de certa forma está presente no fantasma, assim como nas miragens subsequentes. A sexualidade está em jogo como um fator sobredeterminante na dinâmica que estamos demonstrando. Lacan esclarece:

Aquilo de que se trata, é que o personagem imaginário, significante, é algo onde o sujeito vê de alguma forma envolvida, tomada, toda espécie de possibilidade de sua manifestação sexual. É em relação a esta imagem central que ele situa seu desejo e que seu desejo está de certa forma *colado* (LACAN, 2002, p. 206)¹⁷.

Portanto, notamos essa ênfase de Lacan no fato de que esse outro fantasmado, portanto, imaginário, tecido e construído nas malhas do significante, é onde o sujeito vê as possibilidades de sua manifestação sexual (*manifestation sexuelle*), onde ele vê isso que é de sua própria sexualidade. Ademais, identificamos também que é a essa imagem que o desejo se cola, a essa construção totalmente imaginária do outro e não o outro de fato que, em última análise, segue apenas servindo de suporte.

Mas resta-nos uma questão: como podemos encaixar a questão da sexualidade em exemplos como o do “au-au”? Ora, da mesma forma. O sujeito atribui ao outro algo que em última análise não é do outro. O outro não diz, não fala aquilo, não está naquilo e, ao mesmo tempo, esse outro faz esse exato caminho de volta. A única diferença seria que, até o momento, não foi comprovado que cachorros fantasmam, portanto, o caminho de volta - com os animais - não é recíproco, pelo menos não da mesma maneira. Já na relação inter-humanos o mesmo caminho é construído e trilhado de ambos os lados, o que faz com que, a relação inter-humana propriamente dita se dê em um lugar

¹⁷ Citação modificada por nós: o termo *colado* (em itálicos nossos) foi colocado tendo em vista que o termo utilizado por Lacan é *englué* (cf. LACAN, 1959, p. 131). Os membros da Associação Psicanalítica de Porto Alegre optaram pelo termo *cativo* (cf. LACAN, 2002, p. 206). Optamos por estabelecer a modificação objetivando manter a fidedignidade ao discurso de Lacan. Em que pese Lacan já ter utilizado o termo *captivé* para se referir a relação do desejo com as miragens (cf. LACAN, 1978, p. 264), conforme já demonstramos em nossa tese, ainda assim entendemos que seja adequada a modificação buscando manter a linearidade de nossas análises do discurso de Lacan.

onde não há ninguém. A relação sexual se dá em um lugar onde não há ninguém. Cada um está se relacionando com o próprio fantasma, fantasma esse que coloca o sujeito justamente onde ele não está. A relação sexual se dá entre duas (ou mais) pessoas que estão onde não estão e com uma (ou mais) pessoa(s) que não existem de fato. Ela se dá em um plano outro, em um plano fantasmado. É como se o fantasma de um se servisse do outro (ou dos outros) nesse lugar onde não há nem um nem outro(s) e a recíproca se mantém.

Lacan esclarece que, de certa forma, algo está sempre escamoteado (*escamoté*) pelo (ou no) fantasma e isso que está escamoteado é, em última análise, o próprio sujeito (*cf.* LACAN, 2002, p. 216); e esse sujeito escamoteado é o enigma que possui uma relação única com o significante e que, através dele, se organiza e funciona. Mas na mesma medida em que ele se organiza e funciona, ele se escamoteia, se esconde e encobre seu enigma. Distancia-se de si próprio e funciona onde não está.

Mas Lacan segue com o avanço de sua fundamentação quando utiliza o termo “fantasma completamente primordial” (*fantasme tout à fait primordial*) (*cf.* LACAN, 2002, p. 231). Foi instigante notar que a explicação de Lacan para esse *fantasma completamente primordial* estaria vinculada ao desejo da criança de arrancar objetos, pedaços da mãe, sejam eles bons ou maus. Entretanto, a interdição destas aspirações faz com que ele se volte para um primeiro substituto, e esse substituto seria, portanto, o significante. Primeiro e único, se assim podemos dizer, afinal, se é em volta dele que o fantasma se organizará e continuará a se estruturar e funcionar, é em volta também dele que todos os outros fantasmas e/ou todas as fantasias serão formulados e estabelecidos, é a ele também que devemos atribuir a gênese e o fio condutor de tudo o que vier depois. É como se uma complexa rede significante estivesse no centro de tal sobreposição de miragens, desde a primeira miragem e desde o primeiro significante. Seria como o processo mediante o qual nó após nó se tece uma manta a partir de um único novelo de linha. A linha seria o significante, o primeiro nó o fantasma que sujeito tece servindo-se desse primeiro significante, e os nós subsequentes seriam as miragens subsequentes que o sujeito tece ainda com a mesma linha na continuidade desse nó primeiro. O sujeito até pode tecer nós diferentes, mas a linha será a mesma e o nó

primeiro seguirá lá. É como se, em tal manta, esse nó primeiro fosse responsável por sustentar toda a manta. Traços desse primeiro nó rudimentar, porém sólido, aparece nas bases dos próximos nós que, por sua vez, tenderão a ser mais elaborados. E, esse primeiro nó, se desfeito, desfaria toda a manta.

Esse primeiro nó é, portanto, reeditado em todos os nós posteriores, em cada nó posterior ele se renova. Conforme indica Lacan, é um renovar imaginário, fantasmático (cf. LACAN, 2002 p. 246). Por ser imaginário e fantasmático ele pode se dar das mais variadas formas. Cada nó é uma produção proteiforme que tem na sua gênese um ponto comum e uma sustentação comum. Sobre essa sustentação comum, Lacan explica:

Não esqueçamos que este fantasma é antes de tudo um fantasma em torno de uma noção de incongruência muito mais do que outra coisa. Ele se religa da forma mais estreita a esta mesma situação fundamental que é aquela que vai dar a unidade deste sonho e de tudo o que está em torno, ou seja aquela de uma afânise não no sentido do "desaparecimento do desejo", mas no sentido próprio que a palavra merece se tomamos o substantivo *aphanisos*, que não é propriamente "desaparecer", mas "fazer desaparecer" (LACAN, 2002, p. 247).

Podemos notar que, ao utilizar o artigo indefinido “um” para se referir a “este” fantasma, Lacan indica não estar falando do fantasma propriamente dito e sim ainda analisando os fantasmas subsequentes. Porém, não podemos deixar de frisar que o autor esclarece que ele se religa (*raccorde*) a uma *situação fundamental que é aquela vai dar unidade (situation fondamentale qui est celle qui va donner l'unité)*, no caso, ao sonho. Todavia, devemos esclarecer que, apesar de Lacan estar analisando um contexto específico, deduzimos que essa unidade não é dada só ao sonho. Há, portanto, algo de fundamental que dá unidade e é imperioso destacar precisamente o termo *afânisos* salientado e explicado por Lacan como “fazer desaparecer”. Mas fazer desaparecer o que? O que o sujeito faz desaparecer? É exatamente isso que Lacan responde logo na sequência da citação anterior quando coloca: “a afânise que se trata aqui, é a escamoteação do objeto em questão, ou seja, o falo. É na medida em que o falo não é colocado no jogo, que o falo é reservado, que ele é preservado, que o sujeito não pode aceder ao mundo do Outro” (LACAN, 2002, p. 247). Ou seja, o que o sujeito faz desaparecer é o

falo. Tal objeto que não existe, mas que o sujeito acredita que existe, é condenado ao desaparecimento pelo próprio sujeito. Mas como podemos explicar melhor essa questão?

Parece-nos que Lacan é claro ao demonstrar que tal desaparecimento se dá como forma de preservar esse objeto. Ele seria tão precioso para o sujeito que a única forma de preservá-lo é justamente fazendo-o desaparecer. Portanto, retomando estas duas últimas citações de Lacan deduzimos que, em virtude de uma incongruência fundamental, o sujeito escamoteia esse objeto que apenas ele acredita que existe, escamoteando ele o preserva, mas, ao mesmo tempo, se afasta de seu objetivo principal, que seria aceder ao grande Outro. Ao escamotear o falo do grande Outro ele simplesmente se afasta desse objeto e desse lugar que seriam os reais objeto e lugar de seus anseios. O fantasma, portanto, carrega essa dúbia função, de fazer o sujeito realizar alguma coisa, mas paradoxalmente, o afastando dos reais objetivos de suas aspirações. Os reais objetos do desejo (ser o falo ou estar no lugar do falo do grande Outro) seriam, dessa maneira, inexistentes de saída, eles só existem para o próprio sujeito e ele próprio escamoteia isso que ele construiu com objetivo de preservar tal criação, ao preservá-la ele pode continuar buscando-a. Todavia, ele só pode buscá-la onde ela não está. Tudo o que o sujeito faz, dessa maneira, é conduzido por algo que, paradoxalmente, o coloca no mesmo lugar ainda quando o coloca em lugares diferentes, por quê? Porque o coloca no lugar oposto ao lugar no qual ele realmente aspirava por estar. Um lugar precisamente oposto ao do grande Outro. E esse lugar oposto ao grande Outro é o mundo. Todavia, como podemos explicar melhor essa questão da relação entre o desejo do sujeito e o desejo do grande Outro? É o que desenvolveremos na etapa seguinte.

1.11.6 O fantasma como inconsciente e o desejo do sujeito como desejo do grande Outro

Iniciaremos essa etapa esclarecendo que Lacan, ainda em seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)* por fim, situa com precisão o fantasma na instância inconsciente, além de explicar a forma

como o desejo se situa e, podemos dizer, se acomoda no fantasma (cf. LACAN, 2002, p. 302). Podemos explicar essa dinâmica da seguinte maneira: o sujeito recebe, portanto, a mensagem do grande Outro, o significante, a linguagem, logo em seus momentos iniciais de vida. Já nesse primeiro instante, podemos entender que há uma diferença entre a mensagem que o grande Outro envia e a forma como ela é recebida e interpretada pelo sujeito. O que nos coloca duas mensagens diferentes. Essa forma como o sujeito interpreta, podemos chamar, de acordo com Lacan, de código do inconsciente (*code de l'inconscient*) (cf. LACAN, 2002, p. 302). Código esse que, podemos dizer, naturalmente, que é imaginário. Nesse contexto, e levando em consideração o que demonstramos até aqui, o anseio do sujeito será precisamente por ser o objeto dessa demanda do grande Outro. Ora, se o sujeito busca estar no lugar do falo e o falo é o lugar do objeto de desejo do grande Outro, fica bastante clara essa dinâmica, mas não fica claro ainda como toda essa dinâmica se dá e se solidifica.

Este primeiro discurso do grande Outro - que é codificado pelo sujeito - permanecerá em algum lugar de sua instância inconsciente e, toda vez que o sujeito se deparar com tal discurso do grande Outro, ou com uma demanda por parte do grande Outro, ou mesmo com um discurso direcionado a ele que ele interprete como demanda, algo de suas aspirações o fará ajustar esse discurso a esse código que ele mesmo criou, podendo, portanto, funcionar. É nesse momento preciso que entra a função do fantasma. Se retomarmos todas as nossas considerações até o momento, basta-nos adicionar que a interdição ante o grande Outro, aquele impedimento de ascender ao grande Outro - impedimento esse que é, naturalmente, determinado por esse próprio grande Outro, uma vez que ele próprio (o grande Outro) é limitado, barrado e não pode atender a todos os anseios do sujeito - é que colocará o sujeito impreterivelmente no caminho de buscar outras formas de realização.

Porém, não devemos deixar de salientar que, independente disso, toda essa dinâmica permanece de forma atemporal na instância inconsciente desse sujeito; portanto, toda vez que o sujeito se depara com um outro, ele reedita essa dinâmica e esse caminho todo. Em última instância, podemos concluir que o desejo do sujeito é de ser objeto de desejo do outro o que, na verdade,

retoma a aspiração por ser objeto de desejo do grande Outro. Lacan explica precisamente essa questão quando coloca que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 2002, p. 302). Se o desejo do sujeito é o de ser objeto de desejo do grande Outro, como pode ele funcionar? Ora, justamente por isso. Não devemos esquecer que o objeto de desejo do grande Outro não existe e que, mesmo que existisse, não é o sujeito. Além disso, devemos adicionar que o fantasma exerce sua função de fazer o sujeito acreditar que está nesse lugar, afastando-o para o lado oposto desse mesmo lugar. A tentativa constante de aceder a esse lugar se afastando dele faz com que o sujeito possa operar no mundo. É imprescindível que frisemos que nesse momento é esclarecido por Lacan que toda esta dinâmica primeira é inconsciente, portanto o fantasma (no singular) é impreterivelmente inconsciente (cf. LACAN 2002, p. 302); o código que o sujeito produz é inconsciente e a mensagem que ele recebeu do grande Outro é só a mensagem do grande Outro, estando portanto, no grande Outro. No sujeito só está a forma como ele interpretou isso.

Como podemos esclarecer essa questão do desejo do sujeito ser sempre o desejo do grande Outro? Ora, e não é assim no mundo? O sujeito não identifica por meio desse próprio entorno os objetos que melhor lhe apeteçam? Não é esse mundo exterior que apresenta ao sujeito os mais variados objetos? E haveria, portanto, alguma forma do sujeito se desprender dessa dinâmica de estar sempre vinculado a uma repetição impulsionada pelas mesmas condições que o conduzem para um lugar que não é o que ele realmente almeja? A resposta para essa pergunta talvez seja sim e não ao mesmo tempo. Não porque essa seria sua condição constitucional e o único motor possível de seu funcionamento e sim porque ele pode interrogar isso que ele lê como demanda, assim como pode interrogar suas aspirações pelos diversos objetos. Podendo assim tornar-se autor de suas escolhas.

O desejo enquanto desejo é isso, é essa aspiração pelo falo, por estar no lugar do falo do grande Outro, por ser objeto de desejo do grande Outro. Isso o sujeito não pode escolher. Mas ele pode, através dessa ferramenta que Lacan chama de fantasma, escolher o que fazer ou o que não fazer. Adicionamos também que é através do fantasma, dos fantasmas e das fantasias que o sujeito pode se munir das mais variadas ferramentas para

escolher o que fazer com seu desejo. Ser total objeto seria, mesmo que possível, destrutivo e continuar em uma dinâmica desenfreada por isso que é o que o sujeito realmente almeja, seria mortífero. Por mais paradoxal que seja, para que o sujeito possa realizar seu desejo, ele precisa renunciar a ele. Qualquer realização só é possível na medida em que o sujeito renuncia ao que ele realmente aspira por realizar.

Por que colocamos o fantasma, os fantasmas e a fantasia como ferramentas? Ora, Lacan nos explica que o fantasma é inconsciente, mas ainda cabe-nos analisar se os fantasmas e a(s) fantasia(s) também o são completamente. Evidentemente que não; podemos dizer que há o que Lacan chama de determinada fase do fantasma que pode ser observada a nível consciente (*cf.* LACAN, 2002, p 326). E que é isso que podemos observar, por exemplo, nas paixões humanas. O sujeito se apaixona por alguém (ou por alguéms) e sabe consciente que está apaixonado. Sabe também de pelo menos parte de suas aspirações sexuais. Isso pode ser perfeitamente verificado do ponto de vista consciente. Mas o fantasma como tal, explica Lacan que deve ser compreendido: “em função de um circuito inconsciente, ou que, ele, se articula através de outra cadeia significante profundamente diferente da cadeia que o sujeito comanda, porquanto é esta, esta que está abaixo da primeira, e no nível, primeiramente, da demanda” (LACAN, 2002, p. 326).

Dessa forma, consideramos, portanto, que o discurso corriqueiro que o sujeito profere e que ele acredita que comanda, uma vez que ele, de certo modo, escolhe o que fala, não pode ser entendido como o mesmo discurso em volta do qual o fantasma se estruturou em um tempo anterior. Tal circuito inconsciente (*circuit inconsciente*) de mensagem recebida (que é interpretada pelo sujeito) e a forma como esse sujeito reage a ela e se organiza em função dela não pode ser confundido com o discurso consciente que esse sujeito profere e, naturalmente, escolhe as palavras que usa. Mas será que esse sujeito escolhe mesmo estas palavras ou será que ele acredita que escolhe? Na verdade, está fora de dúvida que o sujeito consciente pode definir qual ou quais palavras utilizar, mas isso não quer dizer que sob esse discurso não haja um outro discurso inconsciente que trabalha constantemente como estruturante do discurso consciente. É aqui que reside uma questão crucial. O discurso

consciente naturalmente que o é, mas está sob a batuta, se assim podemos dizer, de um outro discurso, esse sim inconsciente e, devemos dizer, formulado pelo próprio sujeito também, uma vez que o discurso que ele recebeu do grande Outro na verdade é uma interpretação desse próprio sujeito. Mas onde podemos encaixar, nesse contexto, os fantasmas e a(s) fantasia(s)? Ora, da mesma maneira que encaixamos o exemplo do discurso e da mesma maneira que seguimos analisando. O fato de um fantasma ou de uma fantasia ser consciente, não implica no fato que eles não estejam sob a batuta de algo anterior e solidamente fincado no inconsciente. Todavia, Lacan parece também indicar que há algo que chamaremos - por ora - de impossível ao fantasma. Mas que impossibilidade seria essa? É o que explicaremos a seguir.

1.11.7 Da impossibilidade e da possibilidade do fantasma

Na continuidade de seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*, Lacan nos apresenta essa questão que chamamos da impossibilidade do fantasma enquanto um enigma. Há algo que escapa a esse já mencionado circuito. Há algo por sobre o qual o fantasma não pode intervir. E o que seria esse algo? Aquilo que Lacan chama de “significado do Outro” (*signifié de l’Autre*) (LACAN, 2002, p. 326). Mas o que é o significado do grande Outro? O significado do grande Outro é de fato aquilo a que o sujeito nunca terá acesso. O significado de um significante é sempre uma interpretação do próprio sujeito. É impossível intervir nesse campo do real significado de algo. O que o fantasma pode fazer é, talvez, impulsionar a criação de um significado, mas jamais intervir em um significado que, em última análise, não existe. Isso nos explica porque irmãos gêmeos, mesmo que idênticos e criados no mesmo contexto familiar e cultural, podem perfeitamente se constituírem como pessoas completamente diferentes. O que o sujeito pode fazer, portanto, é uma “significação” e, uma significação, conforme já demonstramos por meio de Roudinesco e Plon, seria a “ligação que existe entre um significante e um significado” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 706) o que é completamente diferente de um significado absoluto. Mas como podemos explicar melhor essa questão?

Podemos explicá-la da seguinte maneira: o significante “pena”, em português, pode ter alguns significados. A saber, pode remeter a uma pena de ave, a uma pena de escrever, à pena de um condenado, ou ao sentimento que se tem diante de alguém que sofreu um infortúnio. Portanto, em um primeiro momento, ele é um enigma, ele não significa nada. É necessário que o contexto seja explicado ao sujeito para que, por meio de outros significantes, ele entenda a que “pena” o interlocutor está se referindo. Nesse momento em que o interlocutor explica, o sujeito produz uma “significação” que, naturalmente, é diferente do significado, uma vez que um significado absoluto para esse significante não existe. O paradoxal dessa questão é que para qualquer significante é assim que a questão transcorre.

Se tomarmos como exemplo o significante “maçã” que, em português, só se refere a uma fruta, ainda assim isso foi explicado ao sujeito em determinado momento. Ele poderia ter construído qualquer significação se servindo desse significante. Não é a toa que o significante “maçã”, por mais que aponte impreterivelmente, em português, para uma fruta, ainda assim pode produzir em cada sujeito uma lembrança diferente, de uma situação diferente, com afetos diferentes. Além disso, se tirarmos o acento e transformarmos em “maça”, teremos um significante que pode se referir, em português, a uma arma. Se trocarmos o “ç” por “ss” e transformarmos em “massa”, teremos a massa de pão, de macarrão, de arrumar paredes ou mesmo a massa de arrumar latarias de carros, dentre outras. Ou seja, é por meio de outros significantes e também da soma de significações que o sujeito pode, por exemplo, de ingrediente em ingrediente, produzir uma torta de maçã. E é precisamente assim que se dá a relação com o grande Outro.

O dito *significado do Outro* nada mais seria, portanto, de acordo com Lacan, do que uma “soma de todas as significações tais como elas são adquiridas pelo sujeito no intercâmbio inter-humano e o discurso completo” (LACAN, 2002, p. 326). Mas como podemos explicar que o sujeito produz uma significação se Lacan diz que estas significações são adquiridas? Ora, o sujeito precisou aprender em algum momento o que era uma maçã, assim como ele precisou aprender o que eram todos os demais ingredientes. Ele precisou receber do mundo externo estas informações e precisou do intercâmbio inter-

humano para aprender isso, mas estabelecer essa ligação é um processo autoral. Ele recebe do exterior alguma coisa e ele estabelece essa conexão a qual, inclusive, não precisa ser sólida, uma vez que esse sujeito pode tranquilamente transitar de “pena” em “pena” dependendo do contexto.

Mas como podemos dizer que o sujeito não consegue atingir o significado do grande Outro se ele consegue produzir uma torta de maçã? Pelo simples fato de que uma torta de maçã não é um sujeito atravessado pela linguagem e submetido às mesmas condições estruturais e estruturantes que o sujeito. Ela é um objeto constituído da soma de diversos outros objetos, ao contrário desse grande Outro que também é um sujeito falante. Esse grande Outro, ao ser também submetido às mesmas condições constitucionais que o sujeito, se apresenta, de saída, como um enigma. E o sujeito, movido por todas as suas aspirações e somando todas as suas significações, constrói aquilo que ele entende ser o significado desse grande Outro. Mas esse significado, em última análise, não existe. Nem esse próprio grande Outro poderia dar ao sujeito isso, caso assim desejasse. Então o que seria essa significação? Nada mais do que algo construído pelo próprio sujeito, precisamente uma função do fantasma. Que, uma vez que constrói uma significação que não existe, aponta justamente para o oposto do que realmente é esse grande Outro.

Podemos entender, nesse contexto, que é precisamente por esse motivo, somado a todos os demais elementos que explicamos até aqui, que Lacan entende o fantasma enquanto perverso (*pervers*) (cf. LACAN, 2002, p. 326). Ele é perverso em sua essência também por produzir no sujeito o entendimento de que é possível compreender esse significado do grande Outro, mas esse significado é produzido por esse próprio sujeito que está substancialmente distante do real significado desse grande Outro. O fantasma, portanto, produz aquilo que não existe, transformando o morto que está inscrito a ele em vida. Mas como ele faz isso? Ora, através desse significado que ele constrói e sustenta. A torta de maçã não é feita com maçãs mortas? O açúcar da torta não é feito com a cana morta? Mas para fazer isso ele sacrifica algo. Ou melhor, para retomarmos o termo lacaniano, ele escamoteia algo (cf. LACAN, 2002, p. 216), escamoteia o que seria a real aspiração do sujeito. Ele

transforma o que há de morto em vida, mas escamoteando o que seria a real aspiração dessa força vital.

Lacan prossegue em sua definição quando apresenta o fantasma como: “sendo o suporte, o substrato imaginário de alguma coisa que se chama propriamente falando o desejo, enquanto ele se distingue da demanda, ele se distingue também da necessidade” (LACAN, 2002, p. 327). Ou seja, isso que é escamoteado subsiste inscrito a um substrato imaginário (*substrat imaginaire*). Além disso, Lacan enfatiza que há uma diferença substancial entre isso, entre o que o sujeito demanda e entre o que ele realmente necessita. Portanto, sua necessidade é uma coisa, sua demanda é outra e seu fantasma é outra. Naturalmente que, uma quarta coisa diferente, é o seu desejo. Mas como podemos explicar essa questão de forma mais completa?

Ora, Lacan explica essa questão quando retoma o conceito de *objeto a*, colocando-o como um:

Objeto essencial, objeto em torno do qual gira como tal, a dialética do desejo, objeto em torno do qual o sujeito se experimenta numa alteridade imaginária, diante de um elemento que é alteridade no nível imaginário tal como nós temos já articulado e definido muitas vezes. Ele é imagem, e ele é *pathos* (LACAN, 2002, p. 329).

Dessa maneira, a dialética do desejo gira em torno de um objeto que, em última análise, não existe. Mas, paradoxalmente, existe enquanto representação fantasmada tecida pelo próprio sujeito, porém, sem objetividade – não há objetividade no objeto do fantasma. E é esse objeto que o sujeito busca e, imaginariamente, o coloca como existente fora de si. Lacan é bastante claro ao utilizar o termo “alteridade imaginária” (*altérité imaginaire*), ou seja, esse elemento só é outro em virtude de uma construção imaginária, ele não é outro de fato. Ele sequer existe. Mas ele existe como imagem, ou como *pathos*. Mas como podemos entender o termo *pathos*? Ora, pela simples dinâmica que Lacan está explicando. Tal objeto, em última análise, não existe. Deparar-se com um objeto de desejo é, ao mesmo tempo, deparar-se com algo de morto. Mas Lacan prossegue suas considerações quando explica:

E é por este outro que é o objeto do desejo, que é preenchida uma função que define o desejo nesta dupla coordenada que faz com que ele não vise, não absolutamente, um objeto como tal de uma

satisfação de necessidade, mas um objeto enquanto ele já está ele próprio relativizado, quero dizer posta em relação com o sujeito - o sujeito que está presente no fantasma (LACAN, 2002, p. 329).

Dessa forma, podemos compreender a questão de um objeto de desejo que, naturalmente, é diferente de um objeto da necessidade. Um sujeito que tem fome (o que seria uma necessidade) opta, por exemplo, por comer a tal torta de maçã de nosso exemplo de outrora. Se o comer fosse uma função exclusiva para matar a fome, qualquer alimento seria suficiente para tal função e não haveria necessidade de tortas de maçã. Mas como podemos explicar, por meio de nosso exemplo a questão da demanda? Pois bem, da mesma forma. Se sabemos que a torta de maçã não é o real objeto de desejo do sujeito, por mais tortas de maçã que ele coma, ele jamais conseguirá saciar seu desejo por completo, seu desejo como força vital que o faz caminhar e se desenrolar no mundo. Portanto, sua necessidade pode ser a fome, sua demanda, a torta de maçã e seu desejo por um objeto que não existe e que esse sujeito nunca encontrará. Mas, a própria dinâmica do fantasma, coloca essa torta no lugar de *objeto a*. Temos, portanto, novamente $\$ \diamond a$ – o sujeito barrado e impedido de atingir o que ele realmente aspira, em sua relação com um objeto que é uma alteridade imaginária.

No lugar desse objeto que é uma alteridade imaginária entrará qualquer objeto possível. Pode ser um outro por quem ele se apaixona ou uma torta de maçã. A diferença é que uma torta de maçã não é um outro sujeito que também fantasma. Mas independentemente de estarmos falando de uma torta de maçã (objeto puro) e um outro (objeto sujeito que também deseja e que também fantasma) ainda assim estamos falando de uma alteridade imaginária, portanto, esse objeto não existe. Em um momento ele pode estar ali, no lugar do *objeto a*, no outro momento ele já cai. Enquanto ele causa o desejo do sujeito ele está lá, é a torta de maçã na vitrine da doceria, a partir do momento que ele é consumido, sobrevém a frustração de que não era aquilo e resta ao sujeito continuar sua busca. Talvez nessa dinâmica, possamos entender o porque da expressão cultural de se comer “até ficar triste” ou, melhor ainda, o porque podemos compreender também a consideração de que o sujeito é um animal triste após o sexo, o sujeito perde, mesmo que temporariamente, o

interesse pelo(a) parceiro(a) ou pelos(as) parceiros(as). É impossível transar o tempo inteiro.

Mas há uma questão que Lacan nos apresenta nesse momento, se o autor diz, em sua última citação, que o sujeito “está presente em seu fantasma”; ora, como podemos articular essa afirmação com o que o próprio Lacan havia afirmado outrora quando demonstrou que no fantasma não há ninguém? Para explicarmos essa questão retomaremos o próprio Lacan quando ele explica:

O sujeito está presente no fantasma. E a função do objeto que é objeto do desejo unicamente naquilo que ele é termo do fantasma - o objeto toma o lugar, eu diria, daquilo do qual o sujeito é privado simbolicamente. (...) é na medida em que na articulação do fantasma, o objeto toma o lugar daquilo do qual o sujeito é privado. É o quê? É do falo que o objeto toma esta função que ele tem no fantasma, e que o desejo, com o fantasma por suporte, se constitui (LACAN, 2002, p. 329 - 330).

Examinando essa citação, constatamos que Lacan afirma que o objeto do desejo só o é enquanto inscrito como termo do fantasma e retoma que o objeto de desejo entra no lugar, justamente, do falo. Só assim o desejo “se constitui” (*se constitue*), por meio dessa inscrição de um objeto qualquer no lugar de um objeto do qual o sujeito é privado (*privé*). Mas ainda precisamos explicar como pode o sujeito estar no fantasma e, ao mesmo tempo, não estar, já que no fantasma, não há ninguém.

Deduzimos que a resposta para essa questão resida justamente no \$, ou seja, no sujeito barrado. Essa barra representa uma divisão estrutural do sujeito, portanto, ele não é mais um só. Se abordarmos o sujeito enquanto sujeito do desejo puro e simples, desejo por um objeto que não existe, naturalmente ele não está no fantasma. Mas se acompanharmos Lacan em seu desenvolvimento de que isso se inscreve de alguma forma no fantasma, então ele, de alguma forma, está no fantasma. É como se ele estivesse e não estivesse ao mesmo tempo. Ele está porque está inscrito, é a forma de ele se realizar de alguma forma, mesmo que parcialmente, e não está porque em última análise não é aquilo que ele acredita desejar que ele realmente deseja. Essa divisão do sujeito implica que possamos encontra-lo, portanto, em mais de um lugar, mas nunca, totalmente em um lugar, até porque ele já não é mais

uma unidade. O que podemos aferir seguramente é que, o outro não está no fantasma do sujeito e é justamente por não estar que ele pode ser desejado. Se retomarmos o exemplo do “au-au” (cf. LACAN, 2002, p. 167), veremos que é justamente esse “au-au” que possibilita o laço com o cachorro, entretanto, lá o cachorro não está. Mas e o sujeito?

Ora, o sujeito também não está, mas está. Em sua literalidade e em sua totalidade ele não está, mas algo dele está inscrito no formulário do “au-au”. Algo desse “morto” está ali inscrito a esse “au-au”. Algo de morto vivificando o “au-au” e possibilitando o laço. Talvez por isso possamos justificar nosso entendimento de que a tradução mais adequada para o termo *fantasme* de Lacan seja justamente o termo fantasma. Há algo de morto vivificado no fantasma, enquanto imagem, enquanto *pathos*. O termo que mais se aproxima de algo de morto que ao mesmo tempo está vivo e atuando de forma ativa, é justamente o termo fantasma, muito mais do que o termo fantasia.

Isso posto, podemos continuar com nossa análise das funções do fantasma, através do momento no qual Lacan analisa o patológico (*pathologique*) que ele compara a uma desorganização subjetiva (*désorganisation subjective*) (cf. LACAN, 2002, p. 338). Paradoxalmente, Lacan considera que essa desorganização se dá justamente na medida em que o sujeito, por algum momento que seja, encontra si mesmo no objeto em questão e, identifica que esse o objeto não é nada mais do que sua própria imagem. Essa dinâmica é o que explicaremos a seguir. Vejamos como Lacan circunscreve essa questão:

Ele se passa na medida em que alguma coisa vacila no fantasma, aí faz aparecer seus componentes, os faz aparecer e receber em alguma coisa que se manifesta nestes sintomas como o que se chama uma experiência de despersonalização, e que é este pelo que os limites imaginários entre o sujeito e o objeto se encontram a mudar, no sentido próprio do termo, na ordem daquilo que se chama o fantástico (LACAN, 2002, p. 338).

Analisemos, portanto, essa precisa dinâmica de vacilo. Mas o que vacila (*vacille*)? Ora, justamente essa função do fantasma. Se o fantasma tem por função justamente essa distinção, essa separação, esse colocar fora através da alteridade imaginária, algo que é do próprio sujeito, o identificar desse algo

de fora como sendo algo do próprio sujeito seria justamente um vacilar do fantasma. Ora, a questão antitética presente aqui é: identificar esse algo que é o próprio sujeito nisso que está fora dele faz com que ele se despersonalize, entendendo, portanto, que isso que está fora é ele sem saber quem ele é. Sem considerar que, em última análise, ele é os dois. Ele é cindido.

Lacan esclarece ainda mais essa questão quando demonstra:

É bem propriamente quando alguma coisa na estrutura imaginária do fantasma encontra a reunir-se, a comunicar com o que se alcança muito mais facilmente ao nível da mensagem, ou seja, o que vem embaixo, neste ponto que é a imagem do outro, porquanto esta imagem do outro é meu próprio eu [moi] (LACAN, 2002, p. 338).

Isso que está embaixo, no nível dessa mensagem que é, em última análise, a imagem do outro construída pelo próprio sujeito, pode, eventualmente, ser reencontrado pelo sujeito. Notemos que Lacan utiliza justamente o termo “reunir-se” (*rejoindre*), que nos faz pensar justamente em algo que foi cindido e que reencontrado futuramente. Lacan não utiliza o termo “unir-se” e, sim, “reunir-se”, o que nos faz pensar justamente em um reencontro de algo que era uma coisa só e foi dividida.

Todavia, Lacan esclarece que isso não é uma simples irrupção do inconsciente. Lacan explica que esse advento:

Não está ligado, como alguns acreditavam, a todos os tipos de irrupção do inconsciente. Está ligado a esta espécie de desequilíbrio que se produz no fantasma, e porquanto o fantasma, atravessando os limites que lhe são primeiramente consignados, se decompõe e vem reencontrar isto pelo que ele rejunta a imagem do outro (LACAN, 2002, p. 338).

O fantasma, portanto, funciona nas bases de um reencontro. Novamente devemos salientar que Lacan usa o termo “reencontrar” (*retrouver*) e não encontrar, demonstrando justamente uma reunião com algo que foi posto fora devido a uma cisão. Mas, paradoxalmente, o fantasma só pode funcionar na teia desse reencontro, desejar alguém é um reencontro. Sem esse reencontro, não há fantasma. Oscar Cesarotto, em sua obra *Inconsiências* considera que “O olhar da medusa petrifica porque seus olhos não devolvem a imagem de quem os vê” (CESAROTTO, 2019, p. 103). Por meio da consideração de Cesarotto,

podemos concluir que se não houver essa parcela do sujeito refletida no outro que o vê, resta a petrificação, a total impossibilidade de qualquer coisa, não há fantasma.

Mas, para que tudo isso funcione é necessário, paradoxalmente, que o sujeito não saiba disso, caso contrário, ele cairia, de acordo com Lacan, na despersonalização (*dépersonnalisation*) (cf. LACAN, 2002, p. 338), que é justamente esse processo no qual, antiteticamente, o sujeito encontra a si mesmo. Dito de outro modo, para desejar e funcionar, é preciso que o sujeito se *re-encontre* sem saber que o que foi reencontrado é uma parcela dele próprio. Lacan avança nessa questão quando utiliza o termo “rejunta” (*rejoint*) (cf. LACAN, 2002, p. 338). É como se, essas fendas na imagem do outro, porque ela nunca poderá ser completa justamente por ser uma imagem, necessitassem de um rejunte. E por que precisam de rejunte? Ora, caso não fosse submetida a um rejunte, ela se esboroaria pelo simples fato de não condizer ao outro de fato. Na verdade, ela talvez seja constantemente rejuntada. A cada passo, a cada ação, a cada palavra, o outro se mostra como outro e a imagem vacila, portanto, precisa ser rejuntada, caso contrário, o sujeito identificaria que aquela imagem nada mais é do que uma imagem. Sendo assim, quando o fantasma vacila, o sujeito reencontra os motivos pelos quais ele precisa fazer o rejunte, reencontra a si mesmo como reflexo e já não sabe mais quem é ele, quem é o reflexo e quem é o outro.

Ao eleger, portanto, um objeto de desejo, o sujeito, de certa forma, retoma uma parte morta de si próprio. Mas seria essa parte uma parte morta, ou uma parte escamoteada? Lacan parece colocar ambos os termos lado a lado quando considera:

Ser objeto de desejo é algo essencialmente diferente de ser o objeto de alguma necessidade. E desta subsistência do objeto como tal, do objeto no desejo, no tempo, que ele vem tomar seu lugar daquilo que, no sujeito, permanece por sua natureza mascarado. Este sacrifício dele mesmo, esta libra de carne empenhada em sua relação ao significante, é porque alguma coisa vem tomar o lugar disto, que esta alguma coisa torna-se objeto no desejo (LACAN, 2002, p. 345).

Primeiramente Lacan segue diferenciando o objeto do desejo do objeto da necessidade, conforme já seguia fazendo anteriormente. Entendemos que o

ponto crucial dessa citação seja precisamente o momento em que, primeiramente Lacan coloca que o objeto de desejo toma o lugar de um objeto que permanece, por sua natureza, mascarado (*masqué*), termo esse que, no contexto em que estamos, podemos colocar como próximo justamente do escamoteado utilizado por Lacan outrora (cf. LACAN, 2002, p. 216), mas, logo na sequência, ele coloca o termo “sacrifício” (*sacrifice*). Naturalmente, o termo sacrifício não indica algo próximo de escamoteado. Na verdade é justamente disso que se trata, o sacrifício; talvez possamos comparar justamente à renúncia às aspirações de outrora. Essa “libra de carne” (*livre de chair*) que Lacan enfatiza seria justamente essa parte de si que o sujeito sacrifica, abre mão, para se enlaçar ao significante e por ele ser enlaçado. Talvez não seja à toa que Lacan opte por utilizar precisamente o termo “libra de carne”. É justamente a um pedaço da própria carne que sujeito abre mão e é no lugar desse pedaço que o outro poderá ganhar lugar de objeto de desejo, mas o que o sujeito não sabe, é que no encontro carnal, em última análise, o que ele encontra é a própria carne.

É nesse ponto que podemos retomar o vacilo do fantasma que proporciona a desorganização enfatizada por Lacan (cf. LACAN, 2002, p. 338). Se o fantasma vacila, o sujeito se interroga: “qual é a minha carne”? Ou melhor, “em que carne estou situado”? Sem saber que as duas (ou mais) carnes são suas. Ou melhor, a carne que ele entende ser a do outro, na verdade, só lhe convoca o desejo por entrar em um lugar onde a própria carne dele foi cortada outrora. E ele só busca essa carne outra mediante os crivos e moldes do corte presente em sua própria carne. É sua própria carne que o sujeito busca na carne do outro (ou dos outros) e é ela que ele *re-encontra*, sem saber. É justamente isso que Lacan interroga quando pondera que “o objeto no fantasma seja alguma coisa que tenha a forma do corte” (LACAN, 2002, p. 405).

Parece-nos, nesse momento, que o avançar das explicações lacanianas culmina no ponto em que ele explica de forma mais satisfatória as razões pelas quais ele passa a considerar também que o sujeito está no fantasma. Explica Lacan:

A fórmula simbólica $\$a$ na medida em que ela é aquela que lhe permite dar sua forma ao que chamo o fantasma - eu o chamo aqui fundamental, isto não quer dizer nada mais, a não ser na perspectiva sincrônica que assegura a estrutura mínima ao que deve ser o suporte do desejo. Nesta estrutura mínima, dois termos cuja relação de um ao outro constitui o fantasma, ele mesmo, complexo na medida em que é na relação terceira com este fantasma que o sujeito constitui-se como desejo (LACAN, 2002, p. 387).

Podemos ver que Lacan retoma o termo “fantasma fundamental” (*fantasme fondamentale*) precisamente para definir esse que ele chama, também novamente, de “suporte do desejo” (*support du désir*). Mas vemos também uma consideração colocada de que, é como se fosse em um terceiro estágio que o fantasma se constitui, assim como o próprio sujeito como desejo, conforme nos explica o autor. Há, portanto, o sujeito barrado (\$) em um primeiro momento, ou como um primeiro termo. E há o *objeto a* (*a*) em um segundo momento, objeto esse que se forma justamente a partir desse atravessamento pela linguagem. É nesse terceiro momento, portanto, na relação estabelecida de um com o outro que o sujeito passa, portanto, a poder funcionar como desejante. Se assim não o fosse, não haveria como desejar. Haveria apenas o buraco deixado pela inserção do significante. O desejo estático, dragado pela inexistência de seu próprio objeto de aspiração. Portanto, a saída é essa construção de uma alteridade imaginária. Mas como podemos explicar melhor esse *objeto a*? Mostraremos como Lacan demonstra esse conceito até esse momento na próxima etapa.

1.11.8 O entendimento preliminar do *objeto a*

Lacan nos esclarece de forma preliminar a questão com a qual terminamos a seção anterior – dizemos preliminar, pois, a precisa fundamentação metapsicológica do conceito de *objeto a* se dará apenas em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* – mas o autor nos apresenta um entendimento preliminar ainda nesse seminário que estamos analisando, quando explica: “O *a*, eu disse que era o efeito da castração. Eu não disse que era o objeto da castração. Este objeto da castração chamamos o falo” (LACAN, 2002 p. 389). Portanto, examinando essa citação, podemos ver justamente que esse *objeto a*

surge como efeito da castração (*castration*), ou seja, ele não é o objeto da castração. Lacan esclarece que o objeto da castração, conforme já demonstramos, é o falo. O efeito dessa castração, de todo o processo que também já demonstramos e que também pode ser comparado com o atravessamento pela linguagem, é a formulação do *objeto a*. A relação que o sujeito castrado estabelece com esse objeto que é efeito dessa castração, é o fantasma. O fantasma fundamental, na medida precisa em que ele é responsável por fundar o sujeito como sujeito.

Lacan nos esclarece melhor essa questão, quando explica:

O fantasma não é nada mais que o afrontamento perpétuo deste desse \$; deste \$ porquanto ele marca o momento de *fading* do sujeito em que o sujeito não acha nada no Outro que lhe garanta, ele, deu um modo seguro e certo, que o autentifique, que lhe permita situar-se e nomear-se no nível do discurso do Outro, isto é como sujeito do inconsciente. É respondendo a este momento que surge como suplente do significante faltante, este elemento imaginário [a] (LACAN, 2002, p. 400).

Podemos verificar precisamente o momento em que Lacan explica essa busca do sujeito, no grande Outro, daquilo que de certa forma, lhe falta. Mas, naturalmente, não encontra, uma vez que esse grande Outro (*grand Autre*) também é barrado. O falo não existe. Mas o sujeito, ao responder a isso, formula o suplente (*suppléant*). Esse suplente é justamente o *objeto a*. O sujeito buscará fora de si esse objeto que não encontrou no grande Outro. Há um fracasso primeiro, que desencadeia o movimento de busca. Movimento que, de certa forma, está fadado também ao fracasso, mas que é por conta desse fracasso que o sujeito funcionará, afinal, Lacan é claro ao colocar que o fantasma é um afrontamento perpétuo do sujeito barrado (*l'affrontement perpétuel de cet \$*). Restará a ele funcionar assim até seus últimos dias, até seus derradeiros momentos.

Na verdade, Lacan insiste que é dessa forma que o sujeito se suporta quando coloca: “no ponto em que ele se interroga como \$, não encontra para se suportar senão uma série de termos que são esses que nós chamamos aqui *a*, como objetos no fantasma” (LACAN, 2002, p. 405). Ou seja, parece-nos que o suplente é o ponto de fixação da ancora do sujeito no mundo. É na suplência que ele se sustenta. É como se o sujeito rodasse eternamente com um estepe,

mas ao contrário de um veículo, falamos de um estepe colocado em um lugar que de saída, estava vazio. Um pneu que sempre faltou.

Porém, deparamo-nos com mais uma das antíteses lacanianas quando o autor novamente retoma o lugar da localização do sujeito. Lacan novamente insiste na questão de que o sujeito está sim no fantasma. Interroga Lacan: “Onde está esse sujeito como tal? Está no ponto em que ele deseja? (...) ele não está no ponto em que ele deseja, ele está em alguma parte no fantasma” (LACAN, 2002, p. 440). Ora, mas que parte do fantasma seria essa na qual está, o sujeito? Como podemos explicar melhor essa nova questão que Lacan nos apresenta? Retomemos Lacan para lançar luz sobre essa questão quando o próprio autor afirma:

A partir de quando podemos considerar esse jogo como promovido à sua função no desejo? A partir do momento em que se torna fantasma, ou seja, em que o sujeito não entra mais no jogo, mas se antecipa nesse jogo, em que ele curto-circuita esse jogo, em que ele está inteiramente incluído no fantasma. Quero dizer, em que ele se capta ele mesmo em sua desapareição. Certamente não se captará sem esforço, porém o que é exigível para o que chamo de fantasma, enquanto suporte do desejo, é que o sujeito esteja representado no fantasma nesse momento de desapareição (LACAN, 2002, p. 442).

Examinando a citação, notamos que Lacan está falando justamente do momento no qual o fantasma passa a exercer sua função, a saber, a de ser suporte do desejo. Mas vemos que há uma antítese nas considerações lacanianas e talvez seja justamente dessa antítese que se trate toda a questão da localização do sujeito. Podemos ver que Lacan usa o termo “curto-circuita” (*court-circuite*) como que transformando o curto circuito em um verbo, em uma ação. Ao captar-se em sua própria desapareição (*disparition*), o sujeito, nesse contexto, opera justamente esse curto circuito, captando seu próprio ponto de desaparecimento. Mas que desaparecimento é esse? Ora, deduzimos que seja justamente a libra de carne, o sacrifício. Esse sacrifício, esse ponto de desaparecimento é representado no fantasma. Ou seja, o sujeito está no fantasma, mas a partir de um curto circuito no qual ele retorna para aquilo que ele mesmo fez desaparecer.

Na verdade, é curioso constatar que Lacan está demonstrando que o sujeito pode ser encontrado no fantasma enquanto isso de desaparecido, de

sacrificado enquanto representação disso. De certa forma, é como se o sujeito estivesse e não estivesse no fantasma ao mesmo tempo, contudo, daquilo que foi sacrificado resta, naturalmente, apenas representação. É isso o que temos. Não podemos deixar de ler o termo representado (*représenté*) como re-apresentado. Novamente Lacan não utiliza o termo “apresentação”, nem “presentificação” e sim “representação” o que aponta para um retorno ou uma revisitação.

Novamente insistimos - por meio das próprias considerações lacanianas que estamos analisando - na pertinência da escolha pelo termo fantasma, ao traduzirmos o termo *fantasme*. Não nos parece ser ao acaso que Lacan tenha escolhido esse termo. Há algo de sacrificado que é representado no e pelo fantasma, há algo de morto nele. Há algo de morto do próprio sujeito no fantasma, mas paradoxalmente, ele elabora a dita alteridade imaginária para, não só transformar isso de morto em algo vivo, como para poder desejar alguma coisa qualquer que é precisamente essa mesma coisa morta, mas que se veste com uma capa, a capa dos objetos do mundo. Se retomarmos que, ao encontrar a carne do outro o sujeito encontra a própria carne sem saber, é justamente essa carne morta que ele encontra, essa carne sacrificada. Só que, na verdade, ele não a encontra de fato. Isso que supostamente ele encontra já foi submetido ao sacrifício há muito tempo atrás, mas é lá que ele está.

Se o sujeito sacrifica essa parte para entrar na linguagem e se a linguagem, naturalmente, é anterior e externa ao sujeito, não podemos dizer que a linguagem é o sujeito. Podemos deduzir que ele se exteriorize para estar nessa linguagem e que a parte que ele sacrifica seria, portanto, a sua parte mais singular, a parte que não pode adentrar, tampouco se enlaçar, na linguagem. Isso de morto é o que reaparecerá no e enquanto fantasma e talvez seja por isso que Lacan coloque que o sujeito, portanto, está no fantasma. Mas ele está não estando. Aquilo que é entregue como sacrifício retorna como objeto de aspiração transvertido das mais diversas formas. Da carne do outro à torta de maçã.

Encaminhamo-nos, portanto, para o final desse primeiro capítulo. No final desse seminário que estamos analisando, Lacan faz determinadas considerações que nos permitem condensar algumas das considerações que

fizemos aqui. Primeiramente podemos trazer uma consideração a respeito de uma que seria uma de nossas principais perguntas, será que o outro de fato existe? Ao que nos parece, Lacan responde que não quando demonstra:

Essa notação designa não uma relação de sujeito com o objeto, mas o fantasma, fantasma que sustenta esse sujeito como desejante, isto é nesse ponto além de seu discurso, em que se trata da [relação ao ser]. Essa notação significa que no fantasma o sujeito está presente como sujeito do discurso inconsciente. O sujeito está aí presente enquanto ele é representado no fantasma pela função de corte que é a sua, essencialmente, de corte em um discurso, e que não é qualquer discurso, é um discurso que lhe escapa, o discurso do inconsciente (LACAN, 2002, p. 486).

Além de Lacan explicar, por fim, que não há relação com o objeto e sim com o próprio fantasma, o autor também avança em uma das questões que se mostraram a nós no transcorrer de nossas análises, a saber, onde está o sujeito? Ora, enquanto sujeito do discurso inconsciente, está no fantasma, mas presente, conforme já explicamos, como representação. E como ele é representado no fantasma? Justamente por essa função de corte (*fonction de coupure*), corte operado pela inserção do significante que resultará justamente no sacrifício, na renúncia à libra de carne. Esse corte fará com que, sempre algo lhe escape, sempre algo fique para além. Na verdade, esse algo que fica para além, conforme indica Lacan, não é o discurso do inconsciente, esse discurso é um discurso que, muito pelo contrário, está submetido ao corte do significante. Isso que fica para além é justamente algo que não será enlaçado pelo significante, ficará para além do corte, se perderá com o corte.

Ainda nas últimas considerações desse seminário, Lacan condensa outros entendimentos a respeito de nosso tema, quando explica:

A relação revelada no primeiro desses fantasmas do sujeito tem alguma coisa de desatado e que progressivamente floresceu, tem algo de notável na medida em que nos presentifica esse algo que é demonstrado por centenas de observações analíticas, ou seja o tema agora já totalmente admitido e corrente, a ordem de identificação do sujeito com o falo enquanto ele surge de uma fantasmaticização de um objeto interno à mãe (LACAN, 2002, p. 497).

Primeiramente Lacan diferencia o “primeiro desses fantasmas” (*premier de ces fantasmes*) dos demais, fazendo referência à distinção crucial entre os

conceitos de fantasma (no singular) e de fantasmas (no plural). Todavia, o principal ponto dessa citação parece ser justamente o momento em que Lacan confirma essa identificação do sujeito ao falo, ou seja, ao significante do desejo do grande Outro. Isso do que o sujeito se desata em determinado momento, mas que retorna futuramente, florescendo enquanto alteridade imaginária. Entretanto, logo na sequência, Lacan coloca justamente essa “fantasmática” (*fantasmatisation*) de um objeto interno à mãe, ou seja, esse objeto é *fantasmático*, ele é construído a partir da propriedade ativa do fantasma. E, curiosamente, colocado como algo do corpo da mãe. Justamente essa parcela que faltou ao sujeito é colocada como uma parte dessa mãe.

* * *

Sendo assim, terminamos esse capítulo também com os mesmos quatro conceitos principais, mas com entendimentos ampliados, a saber: [1] fantasma (*fantasme*) (no singular): seguimos entendendo como uma primeira miragem estruturada e estruturante do sujeito, o paralisar da figura pictórica, um paralisar ativo que é um significante. É ele que seria o responsável pelas criações posteriores, mas ampliamos nosso entendimento. Agora, podemos afirmar que esse fantasma é também formulado a partir da significação que o próprio sujeito estabelece em torno desse significante que ele recebe do grande Outro. Essa significação já distingue o fantasma do discurso do grande Outro bruto em sua essência. Sustentamos também que o processo de formulação do fantasma tem certas particularidades que devem ser enfatizadas, o sujeito, ao receber o significante e se enlaçar a ele, renuncia a algo, sacrifica uma parte de si mesmo, aquilo que Lacan chama de “uma libra de carne” (*cf.* LACAN, 2002, p. 345). Essa parte sacrificada é o que o sujeito formulará, portanto, como alteridade imaginária e buscará no exterior de si. Essa condição é revisitada pelo sujeito no preciso momento em que ele encontra cada objeto de seu desejo.

Sustentamos também nosso entendimento de que a tradução adequada para o termo *fantasme*, escolhido por Lacan, seja precisamente *fantasma*, uma vez que Lacan é substancialmente claro em nos explicar que há algo de morto

no fantasma, essa parcela sacrificada do sujeito que retorna a cada instante e que se presentifica no fantasma, há algo de morto que constantemente se atualiza e se *re-apresenta* no fantasma. Esclarecemos também que o sujeito está e ao mesmo tempo não está no fantasma, ele está porque isso de morto – que se *re-apresenta* no fantasma - é o que resta de mais singular dele próprio (uma vez que a linguagem é externa e anterior ao sujeito) e ele não está uma vez que, em primeiro lugar, não sabe que essa parcela é ele próprio, ele acredita que o objeto é realmente um objeto que está fora dele e que poderá lhe satisfazer, ele realmente entende que o que lhe falta está no mundo e, em segundo lugar, o significante, conforme explicado, é externo e anterior a ele. Por fim, demonstramos que não há, portanto, relação com o outro, tampouco com o objeto, em última instância, a única relação possível é com o próprio fantasma. A alteridade é, em última análise, imaginária; [2] fantasmas (*fantasmes*) (no plural) seguimos também nosso entendimento de que os fantasmas são as diversas miragens subsequentes também ativas, criadas pelo sujeito já estruturado, por um *eu* já constituído, mas a exemplo do primeiro conceito, também ampliamos nossos esclarecimentos. Os fantasmas, conforme indica o próprio Lacan, podem ser conscientes e inconscientes e eles se recobrem (*cf.* LACAN, 2002, p. 466).

Portanto, o sujeito pode ter como pode não ter consciência de suas miragens subsequentes e, é imperioso salientar, essas miragens se recobrem, portanto, podem se colocar umas em frente às outras e trocar de posição com o desenrolar do funcionamento do sujeito. Note-se que Lacan utiliza o termo “recobrem” (*recouvrent*) (*cf.* LACAN, 2002, p. 466), e não apenas o termo “cobrem” que nos faria pensar nas camadas de uma cebola que se sobrepõem umas às outras de forma inalterável. Ao contrário da cebola, as miragens subsequentes podem trocar de lugar umas com as outras, se cobrindo, descobrindo e recobrindo, se escondendo e retomando suas posições de outrora. Os fantasmas são móveis, plásticos, volúveis e *recondensáveis*, o sujeito pode saber deles como pode não saber; [3] fantasia (*fantaisie*) ou fantasias (*fantaisies*): da mesma forma de outrora, seguimos nosso entendimento de que devemos compreender o termo *fantaisie* de Lacan como algo próximo de um devaneio. Lacan o utiliza em breves momentos no

transcorrer desse seminário e, como, por exemplo, ao utilizar o termo fantasiar (*fantasier*) (cf. LACAN, 2002, p. 440), demonstra algo bastante próximo de um funcionamento bastante consciente. É algo como uma fantasia sexual consciente, em que o sujeito constrói uma cena imaginária na qual está se relacionando sexualmente com alguém. [4] por fim, o termo *fantôme* é utilizado por Lacan em situações substancialmente específicas: ao analisar a obra *Hamlet* de *Shakespeare*, Lacan utiliza esse termo para se referir ao fantasma (enquanto espectro) do pai de Hamlet (cf. LACAN, 1959 p. 159, 164, 206, 224); que aparece. Diferente do *fantasme* enquanto conceito. Ademais, salientamos que Lacan também utiliza o termo *fantômes* no plural ainda em suas análises sobre Hamlet (cf. LACAN, 1959, p. 212).

Esses *fantômes* ainda estariam vinculados às aparições presentes na obra de Shakespeare e o termo segue restrito às análises lacanianas direcionadas a esse contexto. Os membros e colaboradores da Associação Psicanalítica de Porto Alegre optaram por traduzir o termo *fantôme* no singular ou no plural por fantasma ou fantasmas e entendemos que, apesar dessa tradução ser mais criteriosa que da Editora Zahar, além de se servir de outra transcrição diferente da oficial de Jacques-Alain Miller, ela peca nesse contexto. Sabemos que o termo *fantôme* pode sim ser traduzido como fantasma, todavia, uma vez que estamos analisando um conceito, caberia uma diferenciação mais precisa, uma vez Lacan definitivamente não utiliza o termo *fantasme* e o termo *fantôme* para falar da mesma coisa.

Parece-nos que esse *fantôme* definitivamente não pode ser entendido como possuindo as mesmas características do fantasma propriamente dito. No discurso de Lacan, a própria restrição do uso do termo a essa análise específica indica inclusive uma diferença de localização. O *fantôme*, em última análise, não é entendido como estando no sujeito e sim, fora. Evidentemente que esse(s) espectro(s) também seriam produções fantasmáticas do próprio sujeito. É como se, na leitura de Lacan, Hamlet produzisse todo o contexto a partir do próprio fantasma. O *fantôme*, portanto, nesse ponto da fundamentação metapsicológica do conceito de fantasma, seria uma possível miragem subsequente. O *fantôme* parece-nos ser consciente, afinal, a leitura de Lacan indica que Hamlet sabia conscientemente que via um “espectro”, mas o

que determina sua construção, ao que tudo indica é inconsciente, assim como, em última análise, o fantasma é a raiz dos fantasmas, das fantasias e do(s) *fantôme(s)*. Todavia, o uso desse termo estritamente vinculado a esse contexto nos faz pensar que ele não pode ser comparado nem aos fantasmas (*fantasmes*) (no plural) nem às fantasias. Optaremos, portanto, por entender o *fantôme* enquanto um “espectro”.

Concluimos, de qualquer maneira, que não devemos subestimar a importância das fantasias, do(s) *fantôme(s)*, tampouco dos fantasmas, sejam esses últimos conscientes ou inconscientes. Não devemos nos esquecer que o fantasma enquanto tal é inconsciente e todas as miragens subsequentes são advindas desse fantasma primeiro. É através das análises disso que se mostra que podemos vir a iluminar aquilo que não se mostra.

Demonstramos, porém, que não há como entender todos esses conceitos da mesma maneira. Nossa análise da obra lacaniana permitiu demonstrar que os conceitos são aplicados de formas diferentes, em contextos diferentes e para designar entendimentos diferentes. A tradução de todos esses conceitos da mesma maneira implica não só em uma falta de critério conceitual como em uma dificuldade de explicação e entendimento dos conceitos propriamente ditos. Conforme demonstramos nesse primeiro capítulo, isso já pode ser identificado na tradução do primeiro seminário de Lacan e, além disso, os próprios editores responsáveis pelas traduções da Editora Zahar demonstram que há uma diferença entre a aplicação dos termos por parte de Lacan (*cf.* LACAN, 1999, p. 224).

Além desses quatro conceitos, cabe-nos também listar outros conceitos que foram tratados nesse primeiro capítulo. Seriam eles: [5] *signifiant* (*signifiant*): podemos entender o *signifiant*, de acordo com Roudinesco e Plon, enquanto “a imagem acústica de um conceito” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 708). Todavia, os autores Lang e Andrade fazem uma importante ressalva ao explicarem que o *signifiant* deve ser entendido enquanto diferente de uma palavra. De acordo com esses autores, a noção comum de palavra designa que ela pode significar algo isoladamente, o *signifiant*, em contrapartida, não pode. Os autores prosseguem considerando que é necessário que o *signifiant* esteja articulado com outros *signifiants* para

produzir a significação (cf. LANG; ANDRADE, 2019, p. 107). Ademais, outra importante ressalva em relação ao significante e sua distinção da palavra, é que o significante pode ser, por exemplo, apenas uma sílaba; [6] significado (*signifié*): de acordo com Roudinesco e Plon, pode ser entendido enquanto o conceito atribuído a determinado significante (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 708). Ou seja, se temos o significante *massa*, ele sozinho não diz nada, mas se o sujeito inserí-lo em um contexto (por meio de outros significantes) e considerar, por exemplo, que se trata de uma massa específica de macarrão, ele está nesse preciso momento dando significado a esse significante, conceituando-o. [7] Significação (*signification*): pode ser entendido enquanto o processo de atribuir significado a um significante, todavia, os autores Lang e Andrade esclarecem que o efeito de significação de um significante só se dá mediante o intercalar de outros significantes (cf. LANG; ANDRADE, 2019, p. 107). Dito de outro modo, são necessários outros significantes para significar um significante.

[8] inconsciente (*inconsciente*): pode ser entendido, de acordo com Kaufmann, enquanto uma instância que estaria em oposição à consciência espontânea e refletida do sujeito. Além disso, ainda também de acordo com Kaufmann, devemos considerar que o inconsciente não considera o tempo cronológico, tampouco contradição, negação, dúvida, incerteza ou a diferença entre os sexos. E, por fim, consideramos que o inconsciente também não considera a realidade externa, funcionando apenas de acordo com suas próprias regras (cf. KAUFMANN, 1996, p. 264-265). Além disso, esclarecemos também, por meio das considerações de Žižek, que por mais que devemos considerar o que o autor chama de desejos *ilícitos e perversos* – que estariam presentes no inconsciente – o principal ponto dessa instância seria o fato de que ela se desenvolve e se mantém em torno de um *determinado não-sabido*, algo que nunca será simbolizado, algo que não será possível de ser colocado em palavras (cf. ŽIŽEK, 1991, p. 44); [9] consciente (*consciente*): o consciente, ou a consciência, de acordo com Lacan, pode ser entendido na mesma linha de uma imagem (cf. LACAN, 2010, p. 72). Ela seria como que uma imagem no espelho (cf. LACAN, 2010, p. 68), entretanto, diferente do objeto real. Ela é uma imagem exterior e distinta do real objeto. Kaufmann considera que a

espontaneidade da consciência, aquilo que o sujeito entende lhe ser consciente e espontâneo, estaria vinculada a esse reflexo (cf. KAUFMANN, 1996, p. 264-265). Reflexo esse que, além de não ser o próprio sujeito, está em um lugar externo ao do sujeito.

[10] pulsão (*pulsion*): de acordo com Roudinesco e Plon, a pulsão pode ser entendida enquanto uma carga energética. Essa carga energética estaria na origem da atividade motora do organismo do sujeito e de seu funcionamento psíquico inconsciente (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 628). A pulsão poderia ser entendida, portanto, enquanto uma carga energética que demanda ser descarregada (ou ser satisfeita) e que se forma a partir de um entrelace de aspirações do orgânico com as do psíquico – mais precisamente da instância inconsciente; [11] recalque (*refoulement*): os autores Laplanche e Pontalis definem o recalque enquanto uma operação. Essa operação se daria objetivando manter no inconsciente determinadas representações ligadas a uma pulsão no caso de a satisfação dessa pulsão ser ameaçadora para a instância consciente (que funciona a partir de exigências diferentes às do sujeito do inconsciente) (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 430).

[12] imaginário (*imaginaire*): podemos entendê-lo, de acordo com Roudinesco e Plon, enquanto um lugar onde ocorreriam os *fenômenos de ilusão, captação e engodo*. Seria onde, a princípio, se poderia estabelecer uma relação dual com a imagem do semelhante (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 371). É por meio do imaginário que o sujeito, por exemplo, pode entender que se relaciona com o outro de fato. Os autores também destacam que o imaginário é o local do *eu* por excelência, um lugar de alienação e de fusão com o corpo da mãe; [13] real (*réel*): pode ser entendido enquanto algo imaterializável, impossível de ser simbolizado. Roudinesco e Plon o definem enquanto uma *realidade fenomênica e um “resto” impossível de transmitir que escapa à materialização* (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 645-646). Sendo assim, podemos concluir que ele não é passível de ser apreendido. Cesarotto o situa enquanto *o limite de qualquer significação* (cf. CESAROTTO, 2019, p. 25); [14] simbólico (*symbolique*): pode ser entendido, de acordo com Roudinesco e Plon enquanto um *sistema de representação baseado na linguagem*. Ainda de acordo com os autores, esses signos e significações do simbólico determinam

o sujeito à sua revelia, uma vez que o sujeito se refere a ele consciente e inconscientemente (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 714). Lacan explica ainda em seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, que a situação do sujeito é caracterizada precisamente pelo seu lugar no mundo simbólico (cf. LACAN, 1983, p. 97). Ou seja, é a instituição do simbólico que garante ao sujeito, de certa forma, o status de sujeito.

[15] grande Outro (*grand Autre*): pode ser entendido enquanto aquele que exerce a função de atravessar o sujeito com a linguagem. Tradicionalmente essa função é exercida pela mãe, mas pode ser exercida por qualquer pessoa. Em seu *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)*, Lacan apresenta esse conceito e o vincula à função da fala (cf. LACAN, 2010, p. 320). Com o avanço das análises do autor, podemos encontrá-lo já em seu *Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente (1954/1955)* e *Seminário, Livro 6: O desejo e sua interpretação (1955/1956)* disposto enquanto tesouro do significante (cf. LACAN, 1999, p. 154) e tesouro da língua (cf. LACAN, 2002, p. 39) respectivamente. [16] falo: o falo pode ser entendido enquanto algo que, em última análise, não é atingível. Pode ser entendido enquanto o significante do desejo da mãe. Na verdade, ele é o significante do desejo do grande Outro. Roudinesco e Plon o definem precisamente enquanto significante do desejo (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 221), definição essa com a qual Alemán demonstra concordar (cf. ALEMÁN, 2015, p. 153). Vale ressaltar - mais uma vez – que o falo não é o pênis. Em que pese o fato de que a cena da constatação real da ausência do pênis na mãe poder servir de suporte para a constatação de que o grande Outro não tem o falo, essa condição não deve fomentar a aproximação entre pênis e falo. Lembremos também que o lugar de grande Outro é uma função que tradicionalmente é exercida pela mãe, mas isso não é uma regra. [16] narcisismo (*narcissisme*): é dividido em narcisismo primário – ou originário – e narcisismo secundário. O primário ou originário pode ser entendido enquanto um período substancialmente primitivo e constitucional do sujeito. De acordo com Roudinesco e Plon, podemos entendê-lo como o *momento em que a criança capta a sua imagem no espelho*, imagem essa que é baseada na imagem e no discurso da mãe ou de quem exerce essa função. Os autores

também consideram que é um período de *auto-erotismo* marcado principalmente por um *desamparo originário* e característico do bebê humano (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532). Já o narcisismo secundário, também de acordo com Roudinesco e Plon, não teria tido tanta importância na teoria psicanalítica se compararmos com o primário (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532). Entretanto, não é por isso que devemos subestimar sua notoriedade. Os autores insistem que ele é característico dos casos mais extremos de psicose - por exemplo - mas que não se restringe a esses casos. Sua característica seria a retirada dos investimentos dos objetos externos e um redirecionamento ao *eu*. Esse redirecionamento é algo que *coexiste, em todo o ser humano, com os investimentos objetais* (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 532).

Tendo listado esses conceitos e também finalizado nosso primeiro capítulo, identificamos que restam questões em aberto. Notamos que Lacan passa a dar bastante lugar aos termos “fenda” (*fente*) e “hiância” (*béance*), como, por exemplo, quando explica: “o sujeito, no fantasma, encontra-se indicado por algo que denominamos a fenda, a hiância” (LACAN, 2002, p. 450). Ora, mas como podemos explicar melhor essa questão da fenda (*fente*) e da hiância (*béance*)? Como podemos explicar também de melhor forma a questão do corte? A questão da renúncia e do sacrifício? Como podemos também explicar de forma mais precisa o conceito lacaniano de *objeto a*? Essas questões são as questões que desenvolveremos em nosso segundo capítulo, onde analisaremos o processo de constituição do sujeito na teoria lacaniana sob a luz e o foco das questões que analisamos até aqui e tendo como norte nosso o conceito de fantasma formulação dele no (e por parte) do sujeito.

Faremos, para isso, um salto para *O Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, para *O Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* e para *O Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* de Lacan. Entendemos que seja nesses seminários que Lacan explica seu entendimento sobre todo o processo de constituição do sujeito além de fundamentar metapsicologicamente seu conceito de *objeto a*. Sigamos então para o nosso segundo capítulo.

2 O SUJEITO BARRADO E O *objeto a*

*Il suffira d'une étincelle
 D'un rien, d'un geste
 Il suffira d'une étincelle
 Et d'un mot d'amour
 Pour
 Allumer le feu
 Allumer le feu
 Et faire danser les diables et les dieux
 Allumer le feu
 Allumer le feu
 Et voir grandir la flamme dans vos yeux
 (Johnny Hallyday – Allumer le feu)*

Neste segundo capítulo demonstraremos como Lacan explica o processo de constituição do sujeito, processo este que se dá mediante o atravessamento pela linguagem. Neste processo, o sujeito recebe a linguagem, se enlaça a ela e é por ela enlaçado. Esse atravessamento se dá antes da formulação do fantasma. Na verdade, é ele que permite essa formulação. Entendemos que os avanços das considerações lacanianas o impulsionam à estruturação de uma teoria sobre a constituição do sujeito. Outros conceitos foram apresentados por Lacan e demandam suas devidas explicações e aprofundamentos, como por exemplo, os conceitos de “fenda” (*fente*) e “hiância” (*béance*) (cf. LACAN, 2002, p. 450), que demonstramos no final de nosso primeiro capítulo.

Em virtude dessa questão, entendemos que Lacan passa a se dedicar à explicação de como ocorre de fato o atravessamento pela linguagem, buscando demonstrar o processo que resulta na instituição do sujeito como \$ (como sujeito barrado) e como, depois disso, o sujeito formula também o *objeto a*. Qual seria o real processo que implica no sacrifício ou no pagamento de uma libra de carne? E, além disso, como desse sacrifício ou dessa libra de carne passamos ao *objeto a*? Como e onde se forma esse objeto que seria, futuramente, colocado fora do sujeito enquanto alteridade imaginária? Quais

seriam então as principais características desse objeto? É isso o que pretendemos explicar no transcorrer deste capítulo.

Para responder tais questões, utilizaremos como foco, sobretudo, os seguintes seminários lacanianos: [1] *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*; [2] *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*; [3] *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Escolhemos essas obras por entendermos que ao longo delas Lacan formula, a partir também de análises matemáticas, a saber, principalmente dos números imaginários, a sua teoria a respeito da constituição do sujeito, desembocando finalmente na explanação de seu conceito de *objeto a*.

Ao começar a elaborar essa teoria e os conceitos que a orientam e em torno dela orbitam, Lacan diferencia o interdito (*interdit*) do não-dito (*non-dit*). O grande foco do pensamento de Lacan volta-se para o não-dito (*non-dit*), para aquilo que ele vai chamar de -1 . Na verdade, esse não-dito (*non-dit*) passará a se referir muito mais a uma parcela do sujeito que permanecerá para sempre sem ser simbolizada. É uma parcela que não é simbolizada pelo simples fato de que a linguagem não é capaz de circunscrevê-la, o grande Outro não é capaz de dar ao sujeito esse significante absoluto que poderia enlaçá-lo por completo. É como se esse não-dito estivesse inerente a tudo o que se diz. A linguagem que diz, só diz em virtude do que não diz. Paradoxalmente, é em virtude dessa condição que Lacan demonstra ser possível que o sujeito se constitua como desejante e que, na sequência, formule seu fantasma.

2.1 NO INÍCIO ERA O “i”

Analisaremos nesta seção a forma como Lacan se serve da matemática para explicar seu entendimento do processo de constituição do sujeito, a saber, o processo de atravessamento pela linguagem. Lacan utiliza o conceito matemático de número imaginário i , justificando que é de um i que se trata o lugar do sujeito nesse momento anterior à sua nomeação, anterior ao seu atravessamento pela linguagem (cf. LACAN, 2014, p. 109 - 111). Sabemos que na matemática, a letra i é utilizada para designar um número que, em última análise, não existe - o i é a raiz quadrada de -1 ($\sqrt{-1}$). Utilizado pelos

matemáticos, o i serve para dar continuidade a uma equação que desemboca em uma raiz de qualquer número negativo. Esclarecemos, pois, que o conjunto dos números complexos (onde se situa o i) foi criado exatamente com o intento de dar continuidade a essas equações que anteriormente não tinham solução. Para as diretrizes matemáticas vigentes até então, era impossível extrair a raiz de um número negativo, visto que qualquer número multiplicado por si mesmo, seja ele positivo ou negativo, sempre resultaria em um número positivo. Dessa maneira, foi criado o conjunto dos números complexos, que abarca, além dos números reais, os números imaginários.

A utilização prática do número imaginário pode ser explicada da seguinte maneira: visto que i é igual a $\sqrt{-1}$, no momento em que uma equação qualquer desemboca em uma raiz de um número qualquer negativo, basta multiplicar essa raiz de um número negativo por $\sqrt{-1}$. Multiplicando uma raiz negativa por outra raiz negativa, obtém-se uma raiz positiva e a equação pode prosseguir sua resolução. Entretanto, sempre acompanhada do i ao lado da raiz multiplicada por ele ou do resultado dessa raiz, caso ela seja calculada.

A partir do momento em que recorremos ao conjunto dos números complexos para efetuar a resolução de uma equação que desembocou na raiz negativa e que, portanto, se tornou impossível através dos números reais, essa equação poderá então ter resolução conforme mostramos acima, todavia, permanecerá com o sinal, com a letra (i) ao lado da raiz já calculada do número. Podemos dizer, naturalmente, que i é um número que não pode ser representado. Ele não tem figura, desenho ou demonstração possível dentro das conhecidas e utilizadas pela matemática a não ser como $\sqrt{-1}$ (cf. LACAN, 2014, p. 109). No conjunto dos números reais, não existe possibilidade de cálculo para essa raiz. Assim sendo, o resultado da equação à qual se recorre ao conjunto dos números complexos só é aceitável e possível de ser representado através de um número composto por parte real e parte imaginária.

Sabemos que há uma impossibilidade de representação de i , uma vez que i é essa figura não representável como número, impossível de ser materializada dentro dos recursos existentes (da matemática), ele é algo que não tem demonstração possível a não ser através de um símbolo que sinalize

sua existência e garanta sua utilização prática, todavia, não devemos esquecer que é por conta desse *i* que a equação se torna possível. É em torno desse não representável que é possível dar um encaminhamento possível à equação. Lacan, ao longo de seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* serve-se precisamente desse conceito, primeiramente, para dizer que o sujeito, antes de seu nascimento, está no lugar de *i* em relação ao desejo dos que o antecedem. Mas como Lacan explica isso? É o que mostraremos a seguir.

Primeiramente, precisamos estabelecer uma diferença entre o sujeito falante, já constituído, se assim podemos dizer, e o sujeito que ainda não é falante, ou seja, que é falado, na medida em que seus antecessores falam para ele, falam dele e falam em direção a ele, o atravessam com essas palavras. Esse sujeito falado pode ser explicado como o sujeito que ainda não é necessariamente um sujeito, o sujeito enquanto falado por antecessores talvez ainda nem tenha nascido e, ao nascer e receber esses significantes, inicia imediatamente seu processo de constituição. De certa forma, deduzimos que de determinada maneira, esse sujeito que ainda não nasceu encontra-se em um lugar em volta do qual o desejo e o discurso dos seus antecessores orbitam. Uma vez que esse sujeito ainda não nasceu, compreendemos que ele ainda não tem forma devido à impossibilidade de tê-la. Esse sujeito é falado pelos outros. Ele é falado pelos pais e por quaisquer outros que ambientem seu meio próximo, sendo assim, ele é o *i*. Ele é essa partícula que não tem forma, tampouco, demonstração possível dentro do que é conhecido e existente, no entanto, é em volta exatamente dessa partícula que toda a equação do desejo de seus antecessores se torna possível. É em volta dele que toda essa equação se desenrola a partir de um momento que ela “emperrou”. Sendo assim, podemos dizer que, para Lacan, seria então nesse instante que o processo de constituição do sujeito se inicia? Antes mesmo de seu nascimento, talvez antes mesmo de sua concepção? Com efeito, Lacan atribui crucial importância a esse momento anterior à nomeação.

Todavia, cabe-nos esclarecer que nem todos os sujeitos são falados antes mesmo de nascer - ou antes de suas respectivas concepções - então como podemos explicar melhor essa questão? Isso quer dizer que sujeitos que foram falados apenas após o nascimento estão privados de se constituir de

maneira efetiva? De maneira nenhuma. Na verdade, independente desse sujeito ter nascido ainda ou não, o que é falado sobre ou para ele, na verdade é falado para uma partícula imaginária. Ele ainda não é sujeito, esse discurso de seus antecessores ou dos responsáveis por lhe atravessarem com a linguagem é direcionado a figuras fantasmáticas, portanto, imaginárias destes próprios sujeitos que proferem o discurso para ou sobre essa criança e é aqui que está o ponto crucial. O sujeito que recebe o discurso e que está no lugar de *i*, está, na verdade, no lugar de uma partícula imaginária advinda do próprio fantasma desses que falam, é para essa partícula imaginária fantasmada que os sujeitos falantes falam e não para a criança, mas, paradoxalmente, é necessário que a criança entre nesse lugar para que o seu processo constitucional seja possível.

Deduzimos que no momento em que esse lugar de *i* é determinado e um discurso começa a ser tecido e se desenrolar em volta dele, e, direcionado a ele, um desejo começa também a se desenhar e a tomar forma em torno dele, assim circunscrevendo esse lugar e, naturalmente, uma vez que o sujeito nasce, também o atravessando. Nesse lugar já se tem o início do processo de constituição de um sujeito que poderá (ou não) vir a emergir dando continuidade ao mencionado processo. Digamos que pode ou não vir a emergir porque, no caso desse discurso começar a ser tecido antes mesmo do nascimento, esse sujeito pode não vir a nascer. Mas isso não quer dizer que, caso venha a nascer, o seu processo constitucional já não tenha começado lá atrás, no momento em que se começou a formular discurso sobre ele. Em última análise, no momento em que ele ganhou lugar no fantasma dos responsáveis por sua constituição.

Por essa razão, entendemos que esse processo pode começar a se dar inclusive antes da concepção. No caso de um filho planejado com antecedência, entendemos que esse lugar de *i* é constituído a priori. Assim, temos que, a formação desse lugar *i* primordial é o primeiro passo que desencadeará todo o processo de constituição. Insistimos que esse lugar não depende da existência real do sujeito, assim como não depende de uma gravidez, tampouco, de uma concepção. Na verdade, esse lugar só existe por conta de uma falta destes antecessores, é em torno dessa falta, desse

negativo, que esses antecessores podem fantasmarm essa partícula imaginária que poderá exercer a função de dar continuidade às respectivas equações de seus desejos e de seus discursos. Tal como na equação matemática que desemboca em uma raiz de número negativo, é da inexistência de algo que se cria essa partícula imaginária.

Nesse momento não podemos deixar de fazer uma devida referência ao que demonstramos no transcorrer do primeiro capítulo. Se falamos de desejos de outros, que são anteriores ao sujeito que virá a nascer ou que já nasceu e que formulam essa partícula imaginária, não estamos falando justamente da única possibilidade de se desejar? Se retomarmos que o desejo se acomoda nas malhas do fantasma e que o fantasma, em última análise, é aquele que faz o sujeito eleger a dita alteridade imaginária, vemos aqui talvez uma das metáforas mais explícitas do fantasmarm, ou para utilizarmos o neologismo lacaniano, da função *fantasmante* do fantasma (cf. LACAN, 2010, p. 289). Os respectivos fantasmas (o singular de cada um) destes outros anteriores ao sujeito, fantasmam algo que, naturalmente, é imaginário, é uma produção fantasmática. Podemos inclusive inserir que nesse ponto podemos observar inúmeros fantasmas e fantasias. Não haveria como aferir seguramente o número real de expectativas tecidas por quem está esperando ou acaba de receber uma criança, muitas delas podem ser conscientes e tecidas deliberadamente (devaneios), outras podem ser inconscientes, outras podem ser conscientes, mas não tecidas deliberadamente. Seria verdadeiramente impossível aferir o real número delas, mas sabemos que elas existem e sabemos que todas essas miragens são, em última análise, frutos do fantasma, são fantasmadas.

Sendo assim, podemos deduzir então que Lacan dá continuidade (e desenvolvimento) ao entendimento de que sujeito algum pode nascer pelo próprio desejo? Com efeito, todo e qualquer sujeito só pode ganhar existência a partir de um desejo anterior a ele, de outros que não ele. Para isso, faz-se necessário que esse(s) desejo(s) se desenrole(m) em torno de um lugar comum. Constitui-se, para isso, pois, o lugar de *i*, o qual, apesar de surgir totalmente de desejos alheios que não o do sujeito que dali poderá advir, não deixa de representar, seguramente, um lugar sólido. Lembramos que o sujeito -

estruturado em seu fantasma - é seguro da existência de seu objeto de desejo enquanto exterior. Dito com outras palavras, existe nesse lugar imaginário um buraco que representa um sujeito inexistente, um negativo que é necessário para dar sustentação e direcionamento ao desejo de que ali exista alguém. É nesse espaço que deduzimos residir o ponto inicial da estruturação humana. A partir do momento em que existe o desejo de que exista um novo sujeito, enquanto ele não existe ainda enquanto sujeito falante, a ele é dado o lugar de *i*, ele é vestido com os véus fantasmáticos de seus antecessores e atravessado pelo discurso desses antecessores e é em volta dessa partícula imaginária que passará a circular o discurso destes antecessores, na verdade, a ela será direcionado e, por esse discurso, essa partícula será atravessada.

Lacan então segue suas demonstrações através da matemática (cf. LACAN, 2014, p. 108 - 111); explicando que uma equação que não tinha possibilidade de resolução pode se desenrolar a partir da formulação dessa partícula imaginária que, apesar de impossível de ser representada da mesma forma que os demais elementos da equação, passará a coexistir na própria equação, junto aos demais elementos, possibilitando a continuidade dessa equação, sua organização, seu desenrolar e sua possível resolução. Note-se que o sujeito que virá a existir ainda não existe, ele é um sujeito fantasmado por outros. Ele é uma construção imaginária única de cada um (e para cada um) dos que o desejam. Lembramos que, se retomarmos os termos lacanianos, essa criança já está, de saída, implicada no fantasma fundamental de cada um desses antecessores que a desejam. Parece-nos que a esse sujeito caberá a incumbência de se encontrar em cada uma destas produções fantasmáticas.

Todavia, ser implicado nesse lugar seria uma função indispensável para que exista um sujeito constituído e esclarecemos nossa conclusão de que o sujeito, no momento em que ganha o lugar de *i*, se torna então o *i* na equação do desejo e na equação do discurso dos seus antecessores. Tal equação, conforme demonstramos, é uma equação que não fecha de saída, ela precisa dessa partícula imaginária para se desenrolar. Com efeito, o sujeito, no momento que começa a ser falado, é *i*. Ora, e não poderia ser de outra forma, os pais falam de e/ou para um sujeito que ainda não tem forma e que talvez

não tenha sido sequer concebido. Diante dessa ausência de forma e da própria dinâmica fantasmática desses antecessores, ele é representado de uma maneira possível, como sinal de que ali existe algo por volta do qual toda uma equação se organiza, se orienta e se direciona. Ou melhor, na mesma medida em que esse discurso é direcionado para esse lugar, ele também o circunscreve, ele o constrói, ele tece um suporte sobre o qual o sujeito poderá se acomodar. O fantasma desses antecessores se converte, portanto, além de suporte para o próprio desejo desses antecessores, em um suporte para o próprio sujeito que virá a existir. Concluimos então, que mesmo sem a existência de um sujeito, já existe nesse instante inicial um investimento destas figuras antecessoras nesse lugar e nesse futuro sujeito. É preciso, dessa forma, de um negativo e de uma figura imaginária criada pelos pais para que ali comece a estruturação de um futuro sujeito. No processo de constituição do sujeito, o negativo primordial seria aquilo que aponta para um furo, uma falta, para a qual será apontado, direcionado e no qual será investido o desejo dos pais. É desse furo que alguma coisa se faz possível. Dito de outro modo e, através dos termos lacanianos, é da “fenda” (*fente*), é da “hiância” (*béance*) dos pais que será possível, não só que eles encontrem um ao outro, mas que também deem lugar àquele que se constituirá como sujeito.

Tendo explicado nessa primeira etapa como Lacan se serviu do conceito de número imaginário para demonstrar sua teoria a respeito do início da constituição do sujeito. Na parte que segue, demonstraremos a equação que Lacan formula, ainda se servindo dos números imaginários e da matemática, para ilustrar o momento próprio do nascimento do sujeito, assim como, o momento da inserção do significante, conseqüentemente do atravessamento pela linguagem, dito de outro modo, o momento preciso da formação do sujeito enquanto sujeito barrado, enquanto $\$$. Desenvolveremos questões pertinentes sobre os efeitos do significante e do momento preciso do enlace do sujeito pelo significante e do enlace do significante pelo sujeito.

2.2 $i + 1$ E O SPLITTER

Analisando o *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, de Lacan, identificamos que $+1$ é a forma como Lacan demonstra o momento do atravessamento do sujeito pelo significante. Em outras palavras, o $+1$ da equação representa o momento em que o sujeito no lugar de i recebe, é atravessado e enlaçado pelo significante. Já o termo *splitter* é utilizado pelo autor para se referir a uma parte da operação que ocorre logo após o atravessamento do sujeito pelo significante. A partir dessas considerações, centrar-nos-emos agora na equação que dá nome a essa etapa. Conforme explica Lacan:

A primeira coisa que nós encontramos é o seguinte: é que a relação essencial desse algo que buscamos como sendo o sujeito, antes que ele se nomeie, no uso que ele pode fazer de seu nome simplesmente para o ser significante do que há a significar, isto é, da questão do significado justamente dessa adição dele mesmo com seu próprio nome, é imediatamente o *splitter*, dividi-lo em dois, fazer com que só reste uma metade de literalmente $(i + 1) \div 2$, daquilo que havia em presença (LACAN, 2014, p. 111).

Sendo assim, analisaremos primeiramente o $i + 1$ para, depois, analisarmos o *splitter* que é demonstrado pela divisão por dois ($\div 2$) na equação proposta por Lacan. A equação se compreende como o $i + 1$ que, seu resultado, é imediatamente dividido por 2, sendo o i o sujeito nesse lugar de partícula imaginária, que acaba de nascer, o sujeito fantasmado, o sujeito sem forma própria. Já o 1 é o significante que lhe é apresentado pelo mundo exterior e pelo qual ele é atravessado, o qual lhe enlaça e ao qual ele próprio se enlaça e, por último, a divisão por 2, o *splitter*, que ocorre após o enlace de i com 1 e de 1 com i . Evidentemente também não deixaremos de dedicar espaço nessa etapa para ilustrar nossa compreensão sobre a significação salientada por Lacan na citação, uma vez que devemos esclarecer que o processo de significação é posterior, ele é diferente do processo de atravessamento pelo significante. O processo de significação é um processo que deve ser entendido como possível a partir do fantasma. Sabemos, no entanto, que há a significação pela qual o sujeito passa, ou seja, os outros o significam a partir e dentro dos seus respectivos fantasmas e há a significação que o próprio sujeito

fará futuramente, através de seu próprio fantasma já formulado, constituído e atuante.

Isso posto, prosseguimos com nossa consideração de que o momento do $i + 1$ também pode ser entendido como o momento preciso da nomeação, o momento em que o sujeito recebe o próprio nome e algo precisa fazer com isso que ele recebe, com esse significante que o mundo lhe dá. Lacan esclarece isso ainda em seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, quando considera: “é sempre de fora que vem inicialmente o que se chama aqui de processo interno” (LACAN, 1983, p. 181). Na verdade, identificamos que Lacan estabelece um conceito para determinar esse primeiro significante, a saber, o conceito de “traço unário” (*traï unaire*). Identificamos que Lacan introduz tal conceito em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e o explica da seguinte maneira:

Tentei fazer vocês sentirem concretamente desde o início do ano, como o acento original do que tenho chamado de *traço unário*, isso quer dizer, bem diferente do círculo que junta, sobre o qual, em suma, desemboca num nível de intuição sumária toda a formalização lógica; não o círculo, mas outra coisa; a saber o que chamei para vocês, de um 1; esse traço, essa coisa insituável, essa aporia para o pensamento que consiste em que, justamente, nisso ele é tanto mais apurado, simplificado, reduzido a qualquer coisa. Com suficiente enfraquecimento de seus apêndices, ele pode terminar reduzindo-se a isso: um 1 (LACAN, 2014, p. 148).

Examinando essa citação, podemos concluir que Lacan atribui a característica de substancial simplicidade ao traço unário (*traï unaire*). É como se, de fato, ele fosse um simples significante inserido no sujeito e que o atravessa e que, na verdade, o que definirá o seu lugar e sua função de influência é o processo de significação que o próprio sujeito, posteriormente, tecerá em torno dele. Por sua simplicidade, esse significante, deduzimos que pode ser entendido inclusive enquanto uma sílaba. Lacan avança nas explicações sobre o traço unário insistindo nessa simplicidade no transcorrer desse nono seminário e em seu seminário seguinte, a saber, o seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, quando explica:

Só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante, e do significante mais simples, aquele que é chamado de traço unário. O traço unário é anterior ao

sujeito. *No princípio era o verbo quer dizer No princípio é o traço unário.* Tudo que é passível de ser ensinado deve conservar a marca desse *initium* ultra-simples (LACAN, 2005a, p. 31).

Analisando essa citação, podemos ver que Lacan insiste que esse significante, esse 1, é caracterizado por algo substancialmente simples. O significante mais simples (*signifiant le plus simple*), como explica o autor, e o que determinará a forma como o sujeito se organizará em torno dele é justamente o processo de significação estabelecido pelo próprio sujeito o que já está, naturalmente, para além desse significante e para além do próprio grande Outro. Todavia, cabe-nos esclarecer que o 1, o traço unário, é diferente do + 1, que é o processo mediante o qual o sujeito recebe esse significante e é atravessado por ele.

Por esse motivo, analisaremos esse ponto pormenorizadamente, pois, visto que esse processo desemboca precisamente no *splitter*, na divisão por 2, temos pois a questão que se forma: onde fica o sujeito? O que significa essa divisão e onde está cada uma das partes? Ou melhor, em que parte o sujeito está? Uma vez que é precisamente essa divisão que resulta no sujeito barrado (\$), cabe-nos apontar em que lado ele fica dessa divisão, se é que podemos realmente atribuir um lado a ele. Será que podemos dizer que ele realmente está de algum dos lados? Ou será que, conforme demonstramos através da análise do conceito de fantasma, ele pode estar em algum lugar e não estar ao mesmo tempo? Seria essa uma das implicações dessa divisão?

Desenvolveremos essa questão avançando nossas análises sobre o *i + 1*. Explicamos que os antecessores direcionam e investem seus respectivos discursos em torno de um lugar que – em um primeiro momento – Lacan chama de “vazio” (*vide*), uma vez que o autor considera que há um vazio e é desse vazio que partirá o sujeito (*cf.* LACAN, 2014, p. 170); E não poderia ser de outra forma, haja vista que não há sujeito algum nesse espaço ainda. Já em um segundo momento, esses antecessores, por meio de seus próprios fantasmas, começam a dar forma e discurso a esse ser. Na verdade, eles começam justamente a fantasmar esse ser. Insistimos, porém, que essa forma dada não compete ao sujeito de fato, ela é fantasmada. Ela é uma miragem construída pelo fantasma de cada um desses antecessores e, além disso, tampouco temos como dizer com precisão que é apenas uma miragem que se

constrói, ou se é uma pluralidade de miragens, não seria possível mensurar isso. Se temos mais de um antecessor e se essa pluralidade de antecessores fantasmam esse sujeito e discursam diretamente a ele, temos, portanto, o que chamamos de uma pluralidade de construções imaginárias desse sujeito.

Paradoxalmente, tal como na matemática, o *i* só é demonstrado dessa maneira por não ter representação própria enquanto número. Concluímos então que Lacan utiliza o *i* da mesma forma que os matemáticos para se referir a algo que, em última análise, não tem forma possível ainda. Ora, não seria contraditório mostrar que os pais dão ao sujeito a forma de *i* e, ao mesmo tempo, explicar que esse sujeito não tem forma? Com efeito, essa conclusão é substancialmente paradoxal, todavia, parece que é para ela que as considerações de Lacan apontam, mas, no caso da constituição do sujeito, parece-nos que a questão se mostra ainda mais paradoxal. É como se, para cada matemático, o *i* tivesse uma forma diferente. Ao invés de ser demonstrado universalmente pela letra *i*, é como se cada matemático formulasse uma demonstração diferente para esse negativo primeiro. Não há *i* possível universal quando consideramos o fantasma de cada um.

Sobre esse exemplo de Lacan, cabe-nos, portanto, esclarecer que o sujeito enquanto falado, naturalmente não tem forma alguma, ainda. Ele não tem a forma fantasmada por seus antecessores. O *i* (da equação de Lacan) é apenas uma maneira de demonstrar que, em volta dele se orienta um desejo anterior a ele próprio e, principalmente, um discurso também anterior a ele próprio. Sendo assim, o sujeito enquanto *i* ainda não é um sujeito propriamente constituído. Para os antecessores, naturalmente, *i* é um sujeito, tem forma e discurso (desses antecessores) dirigido e orientado a ele. Entretanto, para ele (sujeito) esse momento de maneira alguma representa uma estruturação. Muito pelo contrário, isso é justamente o que esse sujeito não é. Será? Será que o sujeito de certa forma não se situa também em algum lugar externo posteriormente? Será que uma parte desse sujeito não permanece, portanto, em algum lugar exterior a ele? É isso o que pretendemos desenvolver a seguir. Verdade é que nesse momento não temos sujeito nenhum nesse lugar, mas e futuramente?

Se retomarmos o que desenvolvemos até aqui, podemos concluir que o primeiro passo do processo constitucional se dá quando o sujeito ganha o lugar de *i* e, ato contínuo, a segunda etapa se dá no momento em que um discurso começa a orbitar, circunscrever e atravessar esse lugar. Com efeito, logo após o sujeito ganhar o lugar de *i*, ocorre toda a estruturação do discurso e dos desejos dos seus antecessores em torno e direcionado a essa partícula imaginária. Dito de outro modo, a partir do momento em que o primeiro passo se dá, o processo de organização de um desejo e de um discurso passa a se dar, desembocando no direcionamento desses desejos e desses discursos para esse lugar. É com o direcionar do discurso para esse lugar que se dá o *i + 1* e é aqui que a parte da estruturação propriamente dita (para o sujeito a ser significado e constituído) começa a se dar. Nesse sentido, Lacan já esclarecia ainda em seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)* que o sujeito começará a fazer sua passagem ao estado humano no momento em que receber o seu nome (cf. LACAN, 1983, p. 182).

Retornando ao *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e retomando a citação de Lacan apresentada anteriormente sobre a equação, na qual o autor pondera a respeito do que “buscamos como sendo o sujeito, antes que ele se nomeie, no uso que ele pode fazer de seu nome simplesmente para ser o significante do que há a significar” (*nous cherchons comme étant le sujet avant qu’il se nomme à l’usage qu’il peut faire de son nom tout simplement pour être le signifiant de ce qu’il y a à signifier*) (LACAN, 2014, p. 111), podemos deduzir que esse é o instante da junção dele com o seu próprio nome. O *i + 1* também pode ser lido como: *substância + o seu nome*. O sujeito nasce disforme. Ele não tem forma a não ser para os pais, em última análise, ele ainda não é sujeito. Mas por que utilizamos o termo substância? Esse termo, na verdade é aplicado por Žižek, em seu livro *Interrogando o Real*. Nessa obra o autor assevera que antes de passar pelo o que ele chama de “sobreposição de duas faltas”, ele (o sujeito) é substância (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46 - 47). É com o atravessamento pela linguagem que esse processo começa a se dar para esse sujeito. Conforme pondera Lacan: “é do efeito do significante que surge o sujeito como tal” (LACAN, 2014, p. 52); Todavia, precisamos responder uma questão: isso que há a significar é significado por quem? Ora, naturalmente

pelos seus antecessores. Na verdade, pelo fantasma de seus antecessores. Lembremos que o processo de significação é absolutamente fantasmático. Mas, será que ele é significado apenas por seus antecessores? Ou será que ele também é significado por si próprio? Parece-nos que, em última instância, esse é sim um processo de via dupla, ou talvez, de múltiplas vias. Retomemos que algum lugar esse sujeito precisará encontrar nesses fantasmas e salientemos que haverá de ser um lugar no qual, ele enquanto significado por esses fantasmas precisará também, no transcorrer da elaboração do próprio fantasma, se significar. Essa substância, para utilizarmos novamente o termo de Žižek, entrará - a partir do momento em que receber esse primeiro 1 que virá, inferimos agora, do grande Outro - em um jogo fantasmático de significação. Significação que a ele é atribuída pelo exterior e que por ele é feita em relação a esse exterior e a ele próprio.

Mas Žižek nos apresenta outra consideração importante: “a substância já é sujeito. Desde sempre, a substância é subjetivada” (ŽIŽEK, 2017, p. 47). Essa ponderação de Žižek nos permite sustentar nosso argumento de que esse processo de significação tem também o sujeito em uma função ativa, não totalmente passiva. Entretanto, será que, conforme indica o autor, já podemos identificar uma subjetividade nesse sujeito enquanto substância? Desde sempre haveria, no próprio sujeito, algo dele próprio, de sua própria subjetividade, operando ativamente nessa dinâmica? O autor prossegue considerando que desde o início o sujeito apresenta determinadas ilusões subjetivas (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 47). Ora, será que não podemos comparar essas ilusões subjetivas mencionadas por Žižek justamente com as miragens de Lacan? Parece-nos que, de certa forma, sim, uma vez que estamos nos referindo a algo que o próprio sujeito cria através de sua própria subjetividade, contudo, será que isso já ocorre desde antes do recebimento do significante? Ou será que ele precisa que algo lhe seja dado? Em um primeiro momento, entendemos que, ao contrário do que considera Žižek, nada disso pode ser *autoproduzido*, sustentamos que isso só pode ser construído através e mediante algo que é dado ao sujeito pelo mundo externo, no caso, o significante.

Lacan, ainda em seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, mostrou uma questão substancialmente pertinente, quando explicou: “Se se deve definir em que momento o homem se torna humano, digamos que é no momento em que, por menos que seja entra na relação simbólica” (LACAN, 1983, p. 182). Contudo, Žižek considera que, mesmo sem ser humano, ainda sendo substância, já devemos considerar no sujeito uma subjetividade. Será que de fato podemos considerar essa substância com subjetividade? Para responder essa questão, adentramos a questão do *splitter*, uma vez que Lacan alerta para o fato de que o *splitter* se dá imediatamente após a adição do sujeito com seu próprio nome. Portanto, no momento em que o sujeito é atravessado pelo significante, ele está fadado ao *splitter*. Mostraremos como de fato Lacan explica essa etapa e buscaremos determinar se de fato podemos entender esse sujeito ainda no estado de substância como sendo subjetivado. Além disso, buscaremos explicar também o que Žižek quis dizer quando mencionou o termo “sobreposição de duas faltas” (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46).

Se Lacan utiliza o *i* para se referir ao sujeito e o *i* demonstra o irrepresentável, entendemos ser disso que se trata precisamente, ou seja, que o sujeito é irrepresentável em sua singularidade. Ele só pode ser representado, em um primeiro momento, no fantasma dos seus antecessores e, em um segundo momento, somando-se a essas representações de seus antecessores, surgirá a representação que o próprio sujeito fará de si. O nome que o representa foi criado antes dele, por sujeitos anteriores a ele, com letras anteriores a ele e em uma língua anterior a ele. Em última análise, nada disso tem a ver com ele, mas, antiteticamente, é isso que ele terá para fazer alguma coisa. E é com isso que ele fará. É através disso que ele poderá funcionar e se movimentar. E é precisamente aqui que se dá o *splitter*.

Lacan descreve o *splitter* como sendo o instante em que o sujeito, mesmo não sendo representado como um todo por esse significante externo, ainda assim o enlaça e é enlaçado por ele e, ato contínuo, é dividido, ou melhor, se divide (cf. LACAN, 2014, p. 111). É esse o momento do sacrifício, é aqui que ele paga com sua libra de carne. Nesse instante, uma parte desse sujeito passa a coexistir como descarte, essa sua parcela sacrificada, morta,

passa a coexistir lado a lado, em algum lugar, até que - ao que nos parece - é colocada fora desse sujeito enquanto alteridade imaginária. Mas por que e como ao certo isso acontece? Por que o sujeito é obrigado a sacrificar uma parte dele próprio? Deduzimos que seja pelo fato de que a linguagem externa não pode nomear esse sujeito irrepresentável em sua totalidade, mas ainda assim é o que o sujeito tem para representar alguma coisa e, por isso, ele enlaça essa linguagem e é enlaçado por ela.

Žižek considera justamente essa condição que permanece até os derradeiros momentos do sujeito. Essa relação paradoxal com a linguagem que é capaz de produzir vida e um sujeito funcional precisa também matar algo denunciando em cada palavra proferida pelo sujeito isso de morto. Essa condição é demonstrada pelo autor quando ele pondera que “a própria existência do ser humano enquanto ser-de-linguagem encontra-se sob o signo de uma falta irreduzível e constitutiva” (ŽIŽEK, 2017, p. 202). Portanto, Žižek coloca como falta irreduzível e constitutiva essa parcela do sujeito que jamais ganhará enlaçamento linguístico. Podemos concluir que os termos escolhidos por Žižek apontam precisamente para isso de morto, isso que Lacan aponta como a parte sacrificada, embora, paradoxalmente, esse sacrifício seja necessário para que o sujeito se constitua. Essa libra de carne paga pelo sujeito permanecerá, portanto, nas palavras de Žižek, como uma falta irreduzível.

Sendo assim, parece-nos que o que Lacan considera agora é justamente que, o que era chamado de sacrifício, agora será chamado de *splitter* ou, de divisão por dois. Na verdade, o *splitter* é processo mediante o qual o sujeito sacrifica algo. O sujeito barrado é - em última instância - barrado daquilo que ele mesmo sacrificou para se enlaçar ao significante e por ele ser enlaçado. Ele próprio precisou pagar com essa libra de carne para adentrar a linguagem. O resultado disso é que uma parte dele (do sujeito) estará, dessa forma, localizada e enlaçada nesse (e por esse) significante exterior, outra parte fica incluída fora dele próprio (não nomeada, não dita), porém, coexistindo nesse sujeito que existe. Conforme pondera Lacan:

O -1 constitutivo do *ens privativum*, nós o vemos assim ligado à estrutura mais primitiva de nossa experiência do inconsciente, na

medida em que ela é aquela, não do interdito, nem do *dito que não*, mas do *não-dito*, do ponto onde o sujeito não está mais para dizer se ele não é mais mestre dessa identificação ao 1, ou dessa ausência repentina do 1, que poderia marcá-lo (LACAN, 2014, p. 170).

Analisando essa citação, verificamos que Lacan atribui ao -1 o status de “constitutivo” (*constitutif*), mesmo termo do qual Žižek se serve (*cf.* ŽIŽEK, 2017, p. 202). Portanto, o que Lacan nos mostra nesse instante é que é a partir desse -1 que o sujeito constituirá seu desejo, formulará o *objeto a* enquanto alteridade imaginária e elaborará toda uma estrutura que servirá como molde, como suporte e também como possibilidade de seu funcionamento.

Conforme explica o próprio Lacan: “há um vazio e é daí que vai partir o sujeito” (LACAN, 2014, p. 170)¹⁸. Deduzimos que esse “vazio” (*vide*) ao qual Lacan se refere seja o -1. Na verdade, parece-nos que o -1 é outra coisa e, naturalmente, uma coisa também diferente do *i*. Parece-nos que esse -1 é justamente uma *coisa*, é o sujeito enquanto substância, enquanto o *i* é precisamente essa partícula imaginária à qual o discurso do grande Outro é direcionada, à qual, na verdade, todo o discurso dos antecessores é direcionado. Portanto, é como se não bastasse apenas a adição do -1 com o significante. Ora, se adicionarmos $-1 + 1$ obteremos, naturalmente, zero. E zero dividido por dois é zero. Se a adição do significante fosse suficiente, bastaria colocar as crianças diante de um rádio e parece-nos que o que Lacan nos mostra é justamente que isso não é suficiente.

Parece-nos que, ao distinguir o -1 do *i*, Lacan está justamente se referindo ao sujeito como substância e ao sujeito enquanto partícula imaginária fantasmada do discurso do grande Outro. Ou seja, esse grande Outro precisa direcionar seu discurso para um lugar constituído enquanto imaginário pelo seu próprio fantasma. É apenas através dessa condição que podemos observar um grande Outro que direciona alguma demanda a esse sujeito e que permite que ele também lhe direcione demandas. Evidentemente que, se retomarmos nosso exemplo do rádio, veremos que esse laço é impossível nesse contexto. O rádio até pode fornecer o significante, mas não tecer um lugar de partícula imaginária, não direciona demanda e não permite que esse sujeito formule demanda em contrapartida.

¹⁸ Itálicos nossos.

Lacan, em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, mais precisamente na *lição XVIII*, abre espaço para uma exposição da pesquisadora Piera Aulagnier, e a autora explica justamente essa dinâmica que demonstramos quando assevera:

Quando a mãe responde aos gritos da criança, ela os reconhece, constituindo-os como demanda, mas o que é mais grave é que ela os interpreta no plano do desejo: desejo da criança de tê-la ali perto, desejo de lhe tomar alguma coisa, desejo de agredi-la, pouco importa. O que é certo é que, por sua resposta, o Outro vai dar a dimensão desejo ao grito da necessidade, e que esse desejo de que a criança é investida é sempre, no início, o resultado de uma interpretação subjetiva, função apenas do desejo materno, de seu próprio fantasma. É pela via do inconsciente do Outro que o sujeito faz sua entrada no mundo do desejo (AULAGNIER in: LACAN, 2014, p. 281 – 282).

Nesse instante, Aulagnier descreve precisamente o que mostramos através do exemplo do rádio. É necessário que esse grande Outro se direcione para uma partícula imaginária constituída pelo seu próprio fantasma. É a partir do seu próprio fantasma que o grande Outro poderá dar algum lugar para esse sujeito, para o discurso desse sujeito, para a demanda desse sujeito. É aqui que esse sujeito precisará encontrar seu lugar. A interpretação dos gritos (*cris*) da criança – gritos esses que - em última análise - não se sabe a que se referem, conforme indica Aulagnier – é essencial para que, dessa necessidade pura, constitua-se um desejo. Sem o fantasma do grande Outro, não há sujeito. Se retomarmos o exemplo do rádio, naturalmente que o rádio, apesar de fornecer os significantes, não seria capaz de tecer essa interpretação fantasmática da necessidade do sujeito. Essa interpretação, apesar de destoante é, paradoxalmente, o que garante uma constituição possível ao sujeito. Se retomarmos o entendimento de que o fantasma, em última análise é inconsciente, poderemos compreender a última frase da citação de Aulagnier, a saber, a de que “é pela via do inconsciente do Outro que o sujeito faz sua entrada no mundo do desejo” (*C’est par le biais de l’inconscient de l’Autre que le sujet fait son entrée dans le monde du désir*). O grande Outro, na verdade, não sabe que ele interpreta a demanda do sujeito a partir dele próprio, a partir de seu próprio fantasma. Ele também não sabe que não dirige seu discurso ao sujeito, mas sim a uma partícula imaginária formulada por ele próprio e,

paradoxalmente, é justamente por isso que o sujeito se constitui. O discurso direcionado para o sujeito propriamente dito não seria o suficiente para um processo constitucional efetivo.

Contudo, devemos retomar que mesmo esse discurso sendo formulado e direcionado para essa partícula imaginária fantasmada, esse sujeito não será totalmente enlaçado pelo significante, uma parcela dele continuará existindo como -1 e Lacan nos explica o porquê quando assevera:

$\sqrt{-1} \times \sqrt{-1}$, produto de meu desejo pelo desejo do Outro, isso só dá e só pode dar uma falta, -1 , a falta do sujeito, nesse ponto preciso. Resultado: o produto de um desejo pelo outro só pode ser essa falta, e é daí que se deve partir, para obter alguma coisa (LACAN, 2014, p. 240).

Constatamos assim um importante esclarecimento posto por Lacan. Lembremos que o sujeito também significa o grande Outro a partir de seu próprio imaginário e, o produto desse desejo direcionado a uma partícula imaginária resulta, portanto, em -1 . Essa citação nos serve para a explicação de dois contextos diferentes. O primeiro seriam os motivos pelos quais uma parcela do sujeito continua enquanto -1 mesmo após o seu processo de constituição e, além disso, também os motivos pelos quais um sujeito pode surgir a partir do desejo dos seus antecessores. Se analisarmos que para se fazer uma criança é necessário o desejo de pelo menos duas pessoas, e se prosseguirmos com o entendimento de que, em última análise, cada uma dessas duas pessoas só se direciona ao seu próprio fantasma, verificaremos que o produto desses desejos só pode dar em um -1 , ou seja, em uma falta. Não há, portanto, completude possível. Impreterivelmente subsistirá o -1 . Seja o -1 que nascerá da relação de outros dois, seja o -1 que restará do processo constitucional de um -1 absoluto que embarcou em seu processo de constituição.

Todavia, nesse instante nos encontramos em um impasse. Parece que os avanços lacanianos nos obrigam a estabelecer uma distinção importante. Vimos que Lacan destaca uma diferença entre o “interdito”, o “dito que não” e o “não-dito” (cf. LACAN, 2014, p. 170). Mas como podemos explicar melhor essa diferença?

Até o presente momento estamos trabalhando com a questão do interdito (*interdit*), ou seja, o sujeito é interdito de suas aspirações primeiras, algo que ele mesmo acreditava existir e que a própria dinâmica das coisas o coloca face a uma interdição, uma impossibilidade de realização disso. No que se refere ao “dito que não”, parece que podemos relacioná-lo a uma proibição de um objeto já formulado pelo sujeito. Naturalmente, nem todo “dito que não” necessariamente implicará em uma interdição. Muito pelo contrário, o “dito que não” pode ser perfeitamente a fala que convoca o desejo do sujeito por determinado objeto, em contrapartida ao interdito, que de fato impede o sujeito em relação ao objeto específico. Note-se, porém, que o interdito também tem a função de despertar desejo, sem interdito, não há desejo, mas, o objeto interdito é um objeto ao qual o impedimento será suficientemente sólido para fazer com que esse desejo se derrame para outros objetos para além do interdito. O dito que não, por sua vez, não carrega consigo a solidez de um interdito, ele pode ser comparado ao “não” direcionado a uma criança que justamente a convoca a fazer aquilo que lhe foi negado. Mas e o não-dito (*non-dit*)? Como podemos explicá-lo melhor?

É justamente aqui que Lacan coloca outra ampliação em seus entendimentos que precisamos considerar. O -1 se trata justamente disso que restou para além do significante, disso que não foi dito pela simples impossibilidade de o ser. Ele estaria, nesse contexto, relacionado justamente a essa parcela que não será enlaçada pela linguagem. Parece-nos que há, portanto, uma fundamentação por parte de Lacan nessa parcela do sujeito que não tem nem terá jamais enlaçamento linguístico. É mais uma característica importante colocada por Lacan em seu entendimento sobre o sujeito. Parece que esse algo de morto que o sujeito *re-encontra* a cada passo, a cada palavra proferida, essa sua parcela sacrificada, não contém mais, portanto, apenas as aspirações pelo falo. É como se essas aspirações pelo falo imaginário fossem, de certa forma, possíveis de serem enlaçadas de alguma maneira. Por mais que isso esteja situado em nível inconsciente, há um discurso, há algo de simbólico possível de ser estruturado nesse ponto, há algo que torna isso palpável. Mas, o que Lacan nos mostra agora é que, além disso, há outra parcela. Há uma parcela que não é nem nunca será simbolizada. É uma

parcela do -1 primeiro, do sujeito enquanto substância, que continuará a existir ainda como -1 no sujeito constituído. O -1 não é aquilo do que o sujeito foi interdito, o -1 é uma impossibilidade estrutural advinda da própria estrutura linguística, o -1 é aquilo do que a própria linguagem carece, ele corresponde às impossibilidades do simbólico.

Os avanços de Lacan nos permitem inclusive retomar a questão de em que lugar se encontra o sujeito. Nesse *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, Lacan apresenta o sujeito em outro lugar, como estando fora, como estando “foracluso”, conforme explica o autor: “Dizer que o sujeito constitui-se primeiramente como -1 é algo onde vocês podem ver que efetivamente, como era de se esperar, é como *verworfen* que nós o vamos encontrar” (LACAN, 2014, p. 178); Ou seja, Lacan se serve do termo em alemão “*verworfen*” para se referir justamente a esse sujeito que, nos termos do autor, está foracluso. Mas o que ele quer dizer com isso? Ele está foracluso de que? Do que ele está incluído fora? Ora, é nesse ponto que podemos ver aquilo que entendemos como uma mudança importante nas explicações lacanianas. Ele está fora do discurso, fora da linguagem, fora de qualquer possibilidade de enlace linguístico. Parece-nos que Lacan está demonstrando precisamente que, se a linguagem é anterior e externa ao sujeito, sua parcela mais singular, aquilo que podemos dizer que é o sujeito de fato, em última análise não pode ser enlaçado pela linguagem. Portanto, o sujeito não seria a alteridade imaginária, tampouco o seu desejo que, em última instância, não tem objeto. Ele seria esse substrato dele próprio que resistiu a toda e qualquer possibilidade de enlace simbólico, ele estaria foracluso de tudo isso, estaria nessa parcela dele próprio que permaneceu enquanto -1. O sujeito estaria, portanto, em um negativo no mundo. Em um negativo de si mesmo.

Podemos concluir, portanto, que há uma nova divisão de etapas proposta por Lacan. Parece que é desse -1 que surgirá aquilo que será submetido ao interdito. É de um -1 primeiro que surgirá toda e qualquer aspiração que, em um segundo momento, deverá ser interdita. É aqui que finalmente retomamos e explicamos o termo de Žižek, a saber, a “sobreposição de duas faltas” (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46). O identificar dessa linguagem não toda

faz com que subsista essa parcela do sujeito que carece de enlace e é a partir dessa parcela e se servindo já da linguagem, que o sujeito formulará essas aspirações primeiras que serão, portanto, submetidas ao interdito. É como se, antes de se tornar de fato sujeito dividido, o sujeito primeiro passasse pelos preâmbulos dessa divisão. É como se ele identificasse essa impossibilidade inerente, e, de certa forma, se voltasse ao exterior na busca disso que lhe falta, disso que lhe era devido e que não lhe foi dado, sem saber que, em última análise, isso não existe. O próprio grande Outro não o tem, uma vez que está submetido à mesma condição constitucional. A constituição desse grande Outro também foi determinada por uma linguagem não toda. Não há palavra, nem no tesouro da língua, que possa terminar essa costura simbólica. Restará portando, pontos não cerzidos nessa trama.

Lacan esclarece essa divisão de momentos, quando explica:

O -1, que é o sujeito nesse nível em si mesmo, não é de forma alguma subjetivado, não se trata ainda, de forma alguma, de saber ou de não saber. Para que alguma coisa da ordem desse advento aconteça, é necessário que todo um ciclo seja fechado, ciclo do qual a privação é apenas, portanto, o primeiro passo (LACAN, 2014, p. 194).

Temos aqui uma questão de substancial importância. Primeiramente, pudemos analisar que Lacan explica que é a composição destes sucessivos momentos que desembocará na constituição do sujeito em um instante posterior. Ou seja, lançando luz novamente sobre a expressão escolhida por Žižek. O identificar de uma linguagem não toda seria, portanto, apenas o primeiro passo, a primeira falta. Mas vemos que, por mais que já tenhamos um sujeito presente, ele ainda não é subjetivado, o que, naturalmente, contraria a consideração de Žižek de que essa substância já é subjetivada (*cf.* ŽIŽEK, 2017, p. 47). Lacan, portanto, explica-a como não sendo subjetivada. Mas se ela não é subjetivada, como podemos explicar o que chamamos de via de mão dupla? Como podemos explicar todo esse processo desconsiderando a subjetivação do sujeito como -1?

Parece-nos que essa questão que se abre aponta na verdade para outra questão. Nas explicações de Lacan, esse -1 ainda não é subjetivado, mas de alguma maneira precisamos considerar que há uma atividade desse sujeito

como -1 em todo o seu processo constitucional, sem essa atividade, não haveria sujeito. Ele, de alguma forma, se enlaça ao significante que recebe. Se isso não se dá através de uma espécie de subjetivação primeira, conforme aponta Žižek, ela se daria como? Será que esse sujeito, mesmo ainda sem subjetividade, enlaça esse significante como sendo sua única saída? Seria isso ou a morte? Parece-nos que sim, é como uma luta entre vida e morte. É nesse momento que, ou ele usa desse significante para construir a própria subjetividade e, conseqüentemente, vive através dele, ou ele permanece nesse vazio, nesse lugar sem simbólico, sem forma. Ele permanece sem forma.

Talvez possamos concluir que seja justamente esse o momento no qual o ser humano deixa de poder ser comparado a qualquer outro tipo de animal. Ou ele permanece nesse limbo, ou ele se serve do significante para viver e construir qualquer coisa, mas se a subjetividade diz justamente dessa singularidade estrutural, ela dependeria impreterivelmente do significante, sem ele não há, conforme aponta Lacan, subjetividade possível. Todavia, isso não quer dizer que não haja algo que impulsione o sujeito na busca pelo significante. Žižek considera isso que impulsiona o sujeito como alguma forma de subjetividade, mas se a subjetividade depende do significante, uma vez que é ele que a inaugura, que a permite, temos que manter a consideração de Lacan de que nesse momento não há subjetividade. Todavia, não podemos deixar de considerar que há sim algo que impulsiona o sujeito ao significante e não à morte. Podemos considerar que a linguagem pode ser inserida como que “goela abaixo” ou “ouvido adentro”, mas essa consideração não nos permitiria sustentar as considerações lacanianas de toda uma relação singular com essa linguagem. É necessário considerar uma postura ativa desse sujeito, mesmo enquanto substância, caso contrário, não haveria como considerar a particularidade da relação do sujeito com a linguagem, seria um sujeito que recebeu a linguagem e a ela se engessou de forma estática e inquestionável e, dessa forma, não haveria subjetividade, haveria talvez um computador, ou uma calculadora.

Parece-nos que, para que haja subjetividade, é necessário que o sujeito não só enlace esse significante e que por ele seja enlaçado, como que esse sujeito também mantenha uma parte desse seu “impossível de ser enlaçado”

nessa dinâmica. Ou seja, seria essa a pré-condição para que ele desenvolvesse sua subjetividade, mas então o que o colocaria rumo ao significante, se não é uma subjetividade primeira, talvez possa ser justamente uma dinâmica entre vida ou morte.

Para examinarmos de melhor forma essa questão, recorreremos ao *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* de Lacan. Instigante foi notar que Lacan considera sim uma subjetividade, mas uma subjetividade à qual o sujeito é convocado, ou, para utilizarmos os termos de Lacan, é “chamado” (*appelé*). Explica Lacan:

O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer. E eu disse – é do lado desse vivo, chamado à subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão (LACAN, 1979, p. 193 – 194).

Podemos ver que Lacan está explicando justamente que uma parte desse “vivo” (*vivant*) será chamada à subjetividade. É como se, conforme explica Lacan, essa subjetividade fosse sim aparecer, todavia, paradoxalmente, no grande Outro, no campo do grande Outro, enquanto exterior. Tudo o que pode ser entendido como subjetividade será constituído no campo do grande Outro, nessa linguagem externa, que vem de fora. Lacan insiste nessa questão quando afirma que “Tudo surge da estrutura do significante. Essa estrutura se funda no que primeiro chamei a função do corte” (LACAN, 1979, p. 196). Com isso, a subjetividade enquanto tal é externa e só pode surgir a partir da função do corte, mas há algo da parte não enlaçada pela linguagem que estaria, portanto, entrelaçada a essa subjetividade e que, de certa forma, a sustenta. Se o sujeito é chamado à subjetividade (*appelé à la subjectivité*), Lacan não considera que o -1 possua subjetividade. Mas o que o impele a essa linguagem e, conseqüentemente à subjetividade?

Lacan, ainda em seu *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, se serve do exemplo da escolha entre a “bolsa e a vida” (*bourse ou la vie*). Explica Lacan: “A bolsa ou a vida! Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem bolsa, isto é, uma vida decepada” (LACAN, 1979, p. 201); dessa forma, Lacan se aproxima cada vez mais de um entendimento que implica precisamente que

essa escolha não se dá por algum tipo de subjetividade e sim entre vida ou morte propriamente dizendo. Ora, essas questões convertem-se em algo substancialmente complexo e paradoxal para Lacan nesse momento e o autor é impulsionado a explicar o que está demonstrando.

Dessa maneira, Lacan passa a trabalhar com a demonstração da escolha entre “liberdade ou a vida” (*liberté ou la vie*) (cf. LACAN, 1979, p. 201). Se o sujeito escolhe a liberdade, imediatamente perde as duas, se escolhe a vida, tem sua vida sem liberdade, amputada (*amputée*) da liberdade. Lacan conclui essa explicação apresentando que esse momento é um momento de “Terror” (*Terreur*) (cf. LACAN, 1979, p. 202). Ou seja, seria então impelido por esse Terror que o sujeito faz a escolha. De acordo com Lacan é isso que está em jogo no momento dessa escolha. É como se não houvesse outra saída possível, aquilo simplesmente é. Ou o sujeito entra nessa dinâmica, ou lhe resta a morte. A pura liberdade, portanto, seria a escolha pela morte e nada mais (cf. LACAN, 1979, p. 202). A partir do momento em que ele escolhe a vida, já não há mais liberdade, há uma vida “amputada”, “decepada” (*écornée*).

Entretanto, não devemos deixar de salientar uma importante condição demonstrada por Lacan. Nessa dinâmica da bolsa e da vida, há como que um ponto de intersecção entre elas duas alternativas (cf. LACAN, 1979, p. 201). Lacan demonstra essa consideração através de dois grandes círculos que compartilham um ponto de intersecção, de um lado a bolsa e de outro a vida. Se retomarmos o que de fato Lacan está explicando através desse exemplo, de um lado o significante, do outro o sujeito como -1 ; é como se houvesse um ponto de intersecção entre ambos. É esse o ponto em que o significante enlaça o sujeito. Ou melhor, é esse o ponto em que a linguagem enlaça uma parte do sujeito. Lacan, portanto, explica que nesse ponto há algo que pode ser chamado de “fator letal” (*facteur léthal*) (cf. LACAN, 1979, p. 201).

Deduzimos, por meio dessas considerações, que nesse instante de Terror, conforme explica Lacan, é por meio desse Terror que esse sujeito ainda enquanto -1 se volta para o significante dirigido ao i e aí se dá um enlace parcial que podemos então, atribuir a esse enlace o status de um fator letal, mas por que fator letal? Porque proporciona algo irremediável. Essa característica letal é a que mata uma parte desse sujeito. É por conta dele que

algo lhe é amputado e decepado. É em nome desse Terror que o sujeito corta a si mesmo e paga essa libra de carne. Aqui se dá o sacrifício. É por meio do atravessamento pelo significante e em virtude de um Terror que o sujeito é submetido ao *splitter* e, é após o *splitter* que ele poderá se voltar ao grande Outro na busca por isso que faltou no significante, para poder retomar a bolsa que já não é mais bolsa. Na verdade, nunca foi bolsa. E é nesse instante segundo que ele é submetido ao interdito. Retomando a dinâmica de sobreposição de duas faltas apresentada por Žižek (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46), a primeira delas seria essa inerente a uma linguagem não toda, seria o “não-dito”, já a segunda falta seria o “interdito”. Mas, ao contrário do que Žižek considera, Lacan não entende essa substância como subjetivada, e sim como um -1 movido pelo puro Terror de morte.

Chegamos, portanto, ao fim dessa seção na qual desenvolvemos a equação proposta por Lacan. Seguiremos a presente tese demonstrando os efeitos dessa equação. Analisaremos as questões que se referem ao sujeito que desemboca na segunda etapa, a saber, a do interdito, além dos avanços das explicações de Lacan sobre o que é interditado e de como isso passa a movimentar o sujeito. Naturalmente que, para isso, recorreremos às demonstrações lacanianas sobre relação do sujeito com o significante. Mostraremos também a diferenciação entre “vazio” e “nada fundamental” (*rien fondamental*) que Lacan estabelece já no final de seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*. Sigamos, portanto, para a nossa próxima etapa.

2.3 O SIGNIFICANTE, O DESEJO, O VAZIO E O NADA FUNDAMENTAL

Esses quatro conceitos são cruciais na teoria de Lacan e é em volta deles que orbita toda a compreensão e elaboração do autor sobre a constituição do sujeito. Mostramos que Lacan dá importância à linguagem (e ao significante) em sua teoria a respeito da constituição do sujeito. Na verdade, Lacan atribui a essa linguagem, a esse significante, o lugar de única possibilidade de constituição, sem isso, não haveria possibilidade alguma de um sujeito se constituir como humano. Conforme confirma o próprio Lacan em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*: “o sujeito nada mais é que

a consequência de que há significante e que o nascimento do sujeito prende-se a isso: que ele só pode se pensar como excluído do significante que o determina” (LACAN, 2014, p. 298); ou seja, o próprio emergir do sujeito como sujeito não pode ser pensado na teoria lacaniana sem o advento da linguagem.

Note-se, porém, que nessa citação Lacan faz um compêndio de diversas questões que são pertinentes ao que estamos demonstrando e, além disso, temos um dado novo inserido por Lacan. Se o autor afirma que o sujeito só pode se pensar como excluído do significante que o determina, o que ele está querendo dizer com isso? Deduzimos que Lacan está demonstrando justamente esse seu novo entendimento de onde estaria localizado o sujeito, que seria justamente enquanto foracluído. Se o sujeito quiser se pensar como sujeito, ele precisa, portanto, considerar que o que há de mais singular nele é justamente essa parcela que sucumbiu ante o que o autor chamará em seu *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, de “fator letal” (cf. LACAN, 1979, p. 202). Se o significante é externo e anterior ao sujeito, se a vida é algo externo e anterior a ele, ele está onde? Ele está, seguindo esse entendimento, na bolsa. Ele está, enquanto singular, naquilo que ele sacrificou outrora, para retomarmos a dinâmica entre a bolsa e a vida apresentada por Lacan (cf. LACAN, 1979, p. 201).

Seguiremos nossas análises demonstrando a função (e as consequências) dessa foraclusão que o sujeito faz de si próprio. Também mostraremos a relação que o sujeito estabelecerá com o vazio que surgirá após essa inserção. Ou melhor, com o vazio e com o nada fundamental (*rien fondamentale*). Note-se aqui uma importante mudança nas considerações lacanianas. O que era colocado como vazio antes da sustentação metapsicológica do processo de *sobreposição de duas faltas*, para utilizarmos os termos de Žižek (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46), após essa sustentação e por conta dela, Lacan é motivado a estabelecer uma diferença entre dois conceitos. Além disso, mostraremos também como Lacan explica o nascimento do desejo do sujeito. Dito de outra forma, mostraremos como Lacan explica o advento da emergência de um sujeito como desejante, afinal, o emergir do desejo se dá em decorrência desse processo. Em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, Lacan explica sobre o sujeito que “o desejo se constrói no

caminho de uma questão que o ameaça e que pertence ao domínio do ‘não ser’” (LACAN, 2014, p. 233). Note-se que o “não ser” (*n’être*) destacado por Lacan é o local preciso de emergência do desejo, ou seja, para o autor, é nesse ponto foracluído que poderemos encontrar o surgimento do desejo. Mas por que Lacan o considera como isso que “ameaça” (*menace*)?

Será que podemos entender que aquele Terror de outrora subsiste nesse sujeito, de alguma forma e em algum lugar? Será que o desejar, portanto, seguirá sendo a segunda etapa, ou o resultado de um metamorfosear do sujeito que permite que, agora, esse Terror ganhe novos rumos em um sujeito que já tem outros recursos? Será que esse recurso outro seria, portanto, o fantasma? Parece-nos que sim. Esse não simbolizado primeiro, a bolsa da qual o sujeito abre mão no exemplo supracitado de Lacan (*cf.* LACAN, 1979, p. 201), continuará subsistindo ainda enquanto puro Terror. Evidentemente que não seria o que chamaremos – por ora - de um Terror absoluto, que engloba sujeito em sua totalidade, mas seria um Terror que coexiste em alguma parcela dele próprio. É como se o significante fosse, portanto, um chão sobre o qual o sujeito pisa e, abaixo desse chão, ainda permanecesse o abismo do sem simbólico. O desejo, podemos colocá-lo - em um primeiro momento - como aquilo que impele o sujeito a buscar algo, a funcionar e, conseqüentemente, a se movimentar e o fantasma, podemos colocá-lo como aquilo que faz o sujeito entender que haja outras lajotas nesse chão, fazendo-o aspirar por outras lajotas, ou mesmo formular lajotas. Essa dinâmica permite que ele funcione e, por isso, se movimente por diversos lugares sem mergulhar no abismo, não precisando, também, permanecer na mesma lajota, estático.

Lacan, em seu texto intitulado *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, disposto na obra: *Escritos*, demonstra a limitação própria, inerente ao significante por meio da fórmula: “S/s” (LACAN, 1998b, p. 518). Onde S é o significante e s o significado, entre os dois encontramos o sinal “/” que é a “barra” (*barre*). Lacan descreve, no mesmo texto, a barra, da seguinte maneira: “O sinal / (...), manifesta aqui a manutenção da barra /, que marca no primeiro algoritmo a irredutibilidade e que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação” (LACAN, 1998b, p. 519). Ora, se Lacan aponta uma “irredutibilidade” (*irréductibilité*) entre os dois,

uma “resistência da significação” (*résistance de la signification*), é a respeito dessas condições que aprofundaremos nossas análises.

O sujeito que é falado, no momento em que se faz presente, é atravessado pelo significante, contudo, não pode de maneira alguma ser reduzido a esse significante. Note-se que o termo irreduzível é utilizado tanto por Lacan, como por Žižek (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 202). Dessa maneira, concluímos que ele não cabe nesse significante. No momento do enlace entre o significante e o sujeito, ocorre uma adaptação, o sujeito que sacrifica algo se molda ao significante externo. Conforme assevera Lacan, em *seu Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*: “O significante determina o sujeito, o sujeito toma dele uma estrutura” (LACAN, 2014, p. 344); Portanto, podemos sustentar que o próprio ato do sacrifício nos leva a concluir que o sujeito se adapta parcialmente ao significante e, ao mesmo tempo, adapta o significante a ele, toma dele sua estrutura, conforme explica Lacan. É como se o sujeito se encaixasse nessa palavra, nisso que é uma forma possível, forcluindo sua singularidade. Se “o significante é corte” (LACAN, 2014, p. 345), conforme assevera Lacan, deduzimos que adaptar-se ao significante é submeter-se ao corte e pagar sua libra de carne. Mas se o significante é a forma possível, ele também é a única possibilidade de o sujeito dar outras formas ao mundo. É através dele que o sujeito pode criar. Dito de outro modo, é através dele que o sujeito futuramente poderá fantasmear.

No entanto, essa parcela do sujeito que permanece foraculida é o que, na fórmula de Lacan, a saber, S/s (cf. LACAN, 1998b, p. 518), é indicada pela barra. Se, para Lacan, a distância, a diferença, a irreduzibilidade entre significante e significado é representada pela barra e o nome recebido também é um significante atribuído a um significado, podemos concluir, pois, que essa fórmula também nos serve para apresentar nossas análises sobre a nomeação, sobre o atravessamento pela linguagem. A aplicação seria a mesma e é dessa barra, dos efeitos dela, do que ela representa e para o que ela aponta e causa no sujeito, que surgirá o desejo. Mas por que dizemos que o nome recebido é um significante atribuído a um significado? Ora, o sujeito não é, nas palavras de Lacan supracitadas, o que há a significar (cf. LACAN, 2014, p. 148)? Ele é, portanto, significado por seus antecessores. Ou melhor, ele é significado pelo e

por meio do fantasma de seus antecessores. Mas, nesse contexto, ele também se significa. Significa seus antecessores e se significa em meio a toda essa significação fantasmática. Note-se, porém, que para que todas essas significações ocorram, são necessários outros significantes. É por meio dessas significações que o sujeito encontra algum lugar, mas, paradoxalmente, todo esse processo de significação só pode se dar por meio de uma força motriz advinda de um ponto que jamais será significado. Esse ponto é representado pela barra.

Neste contexto, entendemos o desejo como o impulsor do movimento que o sujeito faz em busca de anular a barra. Paradoxalmente, ele surge da barra e busca anulá-la e assim ele busca o objeto ulterior, aquele que, por fim, daria total enlace aos seus espaços em aberto. Na dinâmica do fantasma, o sujeito coloca um objeto (que em última análise é um objeto não simbolizável dele próprio) enquanto alteridade imaginária e o encontro com esse objeto proporcionaria a anulação da barra, já que ele seria capaz de suturar os espaços em aberto, seria o objeto capaz de cerzir de forma absoluta o significante e o significado. Nesse movimento o sujeito não sabe que, assim como seus respectivos objetos de desejo, esse objeto ulterior não existe (assim como um significante absoluto não existe). Podemos dizer que, ao mesmo tempo em que busca esse objeto, o sujeito também se apavora ante qualquer possibilidade de encontrá-lo? Com efeito, é justamente essa a principal antítese do desejo. Almeida, em seu livro *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*, explica essa questão quando observa:

Porque o objeto do desejo é (...) *in-definível*, parcial, plástico, fluído, lábil e proteiforme. Como o próprio desejo, de que ele é a um só tempo instrumento e expressão, o seu objeto é errante na sua eterna insatisfação ou, para usarmos de novo nossos termos, na sua contínua satisfação-insatisfação (ALMEIDA, 2005, p. 129-130).

O termo utilizado por Almeida, *satisfação-insatisfação*, nos permite elucidar justamente essa característica essencial do sujeito enquanto desejante. Nesse constante se digladiar com sua condição, esse sujeito está, nesse contexto, fadado à eterna *satisfação-insatisfação*. É a satisfação parcial que resta ao sujeito. O objeto de desejo colocado por Almeida pode ser

entendido, dentro de nossas análises, como o objeto já fantasmado, naturalmente. O objeto de desejo primeiro, o falo, sequer existe, conforme demonstrado. Mas, esse desejo - já acomodado nas malhas do fantasma - desemboca naturalmente nesse desejo sem objeto. Ele só é passível de ser definido como *in-definível*, conforme destaca Almeida. Esse falo só pode ser entendido do ponto de vista interno, como uma construção imaginária interna de algo sequer existe. A partir do momento que o sujeito formula o fantasma isso passa para externo. Mas por que ele é plástico, fluído, lábil e proteiforme? Ora, por que ele é fantasmado. Ele é produzido a partir da ação de fantasmar. Ele é algo puramente imaginário e construído em volta do que chamaremos de uma partícula significante, objetivamente ele não existe, ele é uma representação, paradoxalmente, ele existe enquanto representação apenas. Mas se o sujeito pode perfeitamente deslizar de significante em significante, assim como pode fantasmar mais e mais miragens, nada garante que um objeto fantasmado seja sólido, muito pelo contrário. A dinâmica das coisas que demonstramos aponta precisamente para o oposto disso.

Se o sujeito está, de certa forma, fadado a uma eterna *satisfação-insatisfação* e se o sujeito deseja determinado objeto que realizaria plenamente seu desejo, buscando reduzir o significante ao significado, anulando a barra, podemos concluir que essa realização mostra-se apavorante e repulsiva, uma vez que resultaria na total estagnação do sujeito. Žižek, em seu livro: "*Bem vindo ao deserto do real*", explica que ao se chegar muito perto do objeto desejado, as fantasias eróticas se transformam em repugnância (*cf.* ŽIŽEK, 2003, p. 20). Note-se que Žižek, ao se referir às fantasias eróticas, explica que, no momento da eminência de uma realização plena, o sujeito tende a recuar. Dessa forma, o termo repugnância escolhido por Žižek pode nos fazer concluir que o sujeito hesita no momento em que está próximo do encontro com um objeto que supostamente seria pleno? Ou melhor, o sujeito recua no momento em que ele tenta sorver de um objeto a plenitude? De acordo com o que mostramos até aqui, não poderia ser de outro modo. O total enlace representaria a estagnação absoluta. Mas será que é isso mesmo?

Conforme explicamos até aqui, não há objeto pleno possível em lugar nenhum, a não ser na própria construção imaginária do sujeito. Note-se,

também, que utilizamos o termo *re-pulsiva*, assim como Žižek utiliza o termo “re-pugnância”. Ou seja, ambos termos que denunciam algo que retorna. Escolhemos o termo *re-pulsiva* propositalmente na tentativa de designar esse pulsar que insiste, que resiste e que *re-torna* independente da realização ou não. Que o sorver até as últimas consequências de um objeto de desejo seria mortífero, nós já demonstramos, mas também demonstramos que isso é o real intento do sujeito. Ademais, demonstramos também que não haverá objeto capaz de satisfazer o sujeito por completo. Paradoxalmente, o sujeito pode morrer sem saber que, na verdade, não era aquilo que ele buscava. Não há realização sexual absoluta. Isso é impossível, por isso podemos colocar tantas fantasias sexuais possíveis, tantas práticas, posições, brinquedos eróticos, relações com duas ou quantas pessoas se quiser inserir. Ainda assim, não haverá realização absoluta. Na verdade, sequer há uma realização sexual possível. Há o fantasma.

Isso posto, buscaremos demonstrar o impasse que Lacan enfrenta com a instituição do -1 primordial. A saber, o conceito de *vazio* já não dava mais conta de abranger tudo o que o autor buscava demonstrar. Conforme demonstramos, Lacan vinha utilizando o conceito de *vazio* para se referir a esse momento decorrente do corte pelo significante e o momento que decorre dele, ou seja, essa parcela do sujeito que permanecerá no *vazio* e que é justamente em volta disso que se estruturará seu discurso e sua demanda. Mas, identificamos que há momentos diferentes. Na verdade, há três momentos: [1] Há o -1 primordial, o sujeito como substância; [2] Há o corte e o sacrifício que o sujeito faz; [3] Há a forma como o sujeito se organiza em torno disso. Há três etapas e apenas um conceito devidamente estabelecido. Essas três etapas causariam um sujeito provido de um furo em torno do qual todo o movimento dele pode se desenrolar em sua eterna *satisfação-insatisfação*, para retomarmos os termos de Almeida (*cf.* ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Sendo assim, uma vez que se tratam de momentos diferentes com características diferentes, todos demandam uma fundamentação metapsicológica específica e, dessa maneira, Lacan é impulsionado a criar, ainda nesse *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* um novo conceito para nomear a segunda dessas etapas, e ele cria então o conceito de “nada

fundamental” (*rien fondamentale*). Como ele faz essa elaboração e a distinção entre os dois conceitos que se referem à terceira e a segunda etapa? Como ele opta por nomear a primeira dessas etapas que, até então era chamada apenas de -1? É isso que mostraremos a seguir.

Iniciaremos o desenvolvimento dessa questão explicando como Lacan passa a demonstrar o conceito de vazio. Lacan, no segundo momento desse nono seminário, situa o vazio como aquilo que movimenta a demanda do sujeito, como aquilo que a mantém e que dá suporte a ela. É em torno desse vazio que a demanda do sujeito se desenrola e se articula. Retomamos, porém, que demanda e desejo são coisas diferentes e deduzimos ser essa também uma característica que motiva Lacan a distinguir os dois conceitos. Uma coisa é o que o sujeito deseja, outra coisa é o que ele demanda. Há, portanto, uma importante diferença. Ademais, há uma diferença entre o que ele deseja de fato, entre o que é o seu desejo acomodado no fantasma e o que ele realmente acredita conscientemente que quer. Eis determinadas diferenças que precisamos considerar. Verificamos que no preciso momento em que o autor dá início às suas explicações sobre esses dois conceitos, ele assevera explicitamente a relação do vazio com a manutenção da demanda e coloca essas considerações junto à uma outra relação, a saber, a relação estabelecida entre essa dita manutenção e a distância entre significante e significado, representada pela fórmula S/s. Pondera Lacan:

Pois, se definirmos a demanda por isto, que ela se repete e que ela não se repete senão em função do vazio interior que ela cerca – esse vazio que a sustenta e a constitui, esse vazio que não comporta, lhes assinalo de passagem, nenhum jogo de qualquer modo ético, nem ridiculamente pessimista, como se existisse um pior excedendo o ordinário do sujeito, é simplesmente uma necessidade de lógica abecedária, se posso dizer – toda satisfação apreensível, quer a situem sobre a vertente do sujeito ou sobre a vertente do objeto, faz falta em relação à demanda. Simplesmente, para que a demanda seja demanda, a saber, que ela se repita como significante, é preciso que seja decepcionada. Se não o fosse, não existiria suporte para a demanda (LACAN, 2014, p. 350).

Examinando a citação, observamos que Lacan situa a demanda como em torno desse vazio e isso significa que a demanda do sujeito é formulada e sustentada em torno de um vazio que não guarda, conforme explica o autor, *nenhum jogo de qualquer modo ético (aucun jeu en quelque sorte éthique)*,

nenhum tipo de característica que possa lhe inserir em qualquer tipo de norma elaborada ou estabelecida. Para o autor, desse modo, o vazio é a parcela de inapreensível com que o sujeito se depara no momento em que qualquer coisa que ele (sujeito) encontre não o satisfaz completamente. Na verdade, ele sequer precisa encontrar qualquer coisa para se deparar com isso. Note-se que Lacan destaca a questão da demanda e não menciona a satisfação da demanda. Não é necessário que o sujeito encontre algum objeto que o satisfaça parcialmente para se deparar com esse vazio, ele está no interior e nas bases da demanda já como demanda. Essa demanda só pode se formular em virtude desse vazio e ela só pode se sustentar em decorrência desse vazio.

Concluimos, portanto, que a consequência disso é que essa demanda jamais será saciada. Ela já é formulada com a pré-condição de que não seja satisfeita. É uma característica estrutural. Toda a formulação discursiva do humano, conforme estamos demonstrando, é tecida de saída por uma condição estrutural que garante sua formulação de forma a não ser satisfeita. Por mais paradoxal que isso pareça, parece que é justamente isso que Lacan demonstra, ou seja, o sujeito formula essa demanda com a condição pré-estabelecida de que ela seja formulada para mantê-lo insatisfeito. Sua busca é mais por uma contínua insatisfação do que de fato por uma satisfação. Se retomarmos a barra que existe entre significante e significado e lembrarmos que essa é a única forma de o sujeito utilizar a linguagem e, portanto, formular sua demanda, esclareceremos que, para formular demanda, o sujeito precisa estar insatisfeito e para continuar formulando demanda, ele precisa que suas demandas sejam insatisfeitas.

Este vazio não pode, conforme explica Lacan, ser entendido como bom ou ruim, ele é simplesmente algo que coexiste para que o sujeito continue existindo, ele é algo que faz parte da constituição desse sujeito. De certa forma, ele é uma parte desse sujeito. É uma parte que, além de garantir que ele demande, garante também que essa demanda já seja formulada com a condição de não ser satisfeita. O vazio seria então a condição para o funcionamento possível do sujeito ante a dinâmica que se estabelece com o transcorrer de seu processo constitucional. Ele busca continuamente preencher o vazio sem saber conscientemente que sua busca o conduz, na verdade, para

não o preencher. Note-se, porém, que nessa dinâmica circular, repetitiva e frustrada em busca de suturar esse vazio, o sujeito experimenta justamente a *satisfação-insatisfação*, conforme demonstrado por Almeida (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Dito de outro modo, nessa dinâmica circular o sujeito se *satisfaz-insatisfaz* a cada objeto que encontra. Mas, paradoxalmente, a constatação da impossibilidade de determinado objeto suturar o vazio é decepcionante e - ao mesmo tempo - libertadora, pois é essa constatação que permite que, ato contínuo, o sujeito continue funcionando.

Já o *nada fundamental* (*rien fondamentale*), ao contrário de consequência de um processo constitucional que instaura esse vazio no interior da demanda, seria, paradoxalmente em relação ao vazio, sua causa. O nada fundamental seria a consequência do primeiro encontro do -1 com o significante, seria decorrente do *splitter* e é esse nada fundamental que Lacan aponta como local onde se formará o *objeto a*, também chamado por Lacan, de “objeto do desejo” (*object du désir*). Justamente sobre essa diferenciação entre vazio, nada fundamental e localização do *objeto a*, Lacan explica:

Esse vazio é diferente daquilo que está em questão, no que concerne ao a, o objeto do desejo. (...) a, o objeto do desejo, não poderia de modo algum ser evocado nesse vazio, cercado aqui pelo laço da demanda. Ele deve ser situado no buraco que chamaremos de *nada fundamental* (LACAN, 2014, p. 351).

Deduzimos assim que o nada fundamental é o que se desenvolve a partir do ponto de forclusão inicial, estruturante e constitutivo do sujeito, a consequência do *splitter*, o preço do atravessamento pelo significante, o espaço que fica em aberto após o momento em que o sujeito paga sua libra de carne. Ele é o buraco que se forma no espaço que fica em virtude do que é sacrificado. Na verdade, ele é esse ponto de forclusão inicial. O espaço decorrente do que é sacrificado constitui-se como nada fundamental. O buraco que fica no lugar do corte, o espaço decorrente do que foi extirpado pelo enlace linguístico é o nada fundamental. O sujeito que fala é o que sobra de um sacrifício. Ele é uma parcela (a que se enlaça no significante) daquilo que, outrora, foi o que chamaremos – por ora - de nada absoluto.

Nesse contexto, chegamos ao término dessa etapa com oito conceitos principais, a saber: [1] O *i*: é o que se referente à construção imaginária,

fantasmada pelos antecessores de um sujeito que está por vir. Ele é, na mais absoluta literalidade, a raiz de -1 , a raiz primeira do sujeito que virá a surgir e que ainda não existe. Ele é a pura produção fantasmática de seus antecessores. É dessa raiz que virá o sujeito. É para ela que será dirigido o discurso, afinal, conforme estamos demonstrando, não há o outro nem o objeto, há o fantasma. Desse modo, não é para o sujeito que o grande Outro dirige seu discurso e sim para uma partícula imaginária formulada pelo seu próprio fantasma. Essa é a raiz de -1 . É daí que virá o sujeito. Não basta a mera inserção do significante, é necessário que o grande Outro dirija esse significante a uma produção fantasmática dele próprio. [2] O -1 : o sujeito ainda não atravessado pelo significante, não submetido ao corte. Lacan esclarece que é um sujeito ainda não subjetivado (cf. LACAN, 2014, p. 194) e Žižek utiliza o termo *substância* (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 47) para se referir ao sujeito nessa etapa. É o sujeito propriamente dito, para além da produção fantasmática de seus antecessores. [3] Terror (*Terreur*): é o que o sujeito experimenta nesse momento enquanto -1 - é o que o impulsiona ao significante em uma pura dinâmica entre vida e morte. Lacan é claro ao determinar esse momento justamente como momento de Terror (cf. LACAN, 1979, p. 202). [4] $+1$: é o processo de atravessamento pelo significante primeiro - o traço unário - que o sujeito recebe do grande Outro, esse processo o jogará imediatamente na divisão, no *splitter*. [5] Traço Unário (*traï unaire*): é primeiro significante que atravessa o sujeito e tem a característica de ser substancialmente simples, pode ser – inclusive - uma sílaba. [6] *Splitter*: momento imediatamente posterior ao atravessamento pelo significante. É o instante em que o sujeito faz o sacrifício, paga com a libra de carne e adentra o simbólico. [7] Nada fundamental (*rien fondamental*): é o que é instaurado no momento imediatamente posterior ao *splitter*. É o que se estabelece no lugar do que foi sacrificado, o que resistiu à significação e onde se formará, portanto, o *objeto a*. [8] O vazio (*vide*): é o que se forma como consequência do estabelecimento do nada fundamental e da formulação do *objeto a*. É o vazio que representará uma das cicatrizes do processo constitucional do sujeito. O estabelecimento do nada fundamental e a formulação do *objeto a* somados ao estabelecimento desse objeto no mundo exterior enquanto alteridade imaginária resultam em

uma dinâmica na qual a demanda do sujeito só pode ser formulada em torno de um vazio. Parece-nos, nesse contexto, que o vazio já é concomitante ao processo de significação e à formulação do fantasma. Ele seria advindo da relação que o sujeito estabelece com essa segunda etapa, com a formulação do *objeto a*. No momento em que o sujeito formula o *objeto a*, ele estabelece uma relação com esse objeto que foi colocado enquanto alteridade imaginária. Essa relação estabelecida é o fantasma. Lembremos que Lacan define o fantasma, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, como o “sujeito barrado em sua relação a esse objeto a” (LACAN, 2008a, p. 13). O vazio está, portanto, inserido no cerne da dinâmica desse sujeito que opera enquanto *fantasmante*.

Note-se, porém, que não podemos deixar de estabelecer uma diferenciação entre a demanda do sujeito enquanto *-1*, a demanda do sujeito atravessado pelo significante (a primeira das duas faltas) e a do sujeito fantasmado, já tendo sido submetido às duas faltas. Podemos deduzir que a demanda do sujeito enquanto *-1* se dá em virtude do puro Terror (*Terreur*) de seu momento inicial. Seria um clamor desesperado pela vida. A demanda do sujeito que se deparou com a primeira falta seria uma demanda por aquilo que lhe faltou, como se essa primeira falta pudesse ser cerzida de certa maneira, como se a peça que faltou no quebra cabeça ainda pudesse lhe ser fornecida pelo mundo exterior. A demanda do sujeito fantasmado seria em virtude da constatação dessa impossibilidade, é uma demanda já deslocada e direcionada para além do grande Outro e marcada pela impossibilidade de satisfação. Na verdade, ela é formulada a partir de uma impossibilidade, essa impossibilidade a formula e a orienta. Ao contrário da demanda da segunda etapa, na qual havia uma aspiração pela satisfação, nessa etapa a demanda é formulada a partir da própria insatisfação já consolidada no cerne do sujeito.

Todavia, curioso nos foi notar que Lacan explica que o sujeito – movido por suas aspirações de enlace absoluto - ao tentar encontrar o objeto que daria sentido ao nada fundamental, na segunda etapa, envereda imediatamente pela direção oposta (*cf.* LACAN, 2014, p. 225). Ora, mas entendemos que não poderia ser de outra forma, até por isso esse sujeito se constitui. Se o grande Outro deu ao sujeito o significante que lhe deu forma (parcial), deduzimos que

seria quase automático (a esse sujeito) concluir que esse mesmo grande Outro seria o portador do que falta para ele se completar, mas aqui ele já está enveredando pelo caminho oposto. Se a parcela que ele foraluiu é a sua singularidade absoluta e a língua fornecida pelo grande Outro é externa, como poderia essa parcela estar lá? Nesse momento o sujeito já caiu no embuste. Resta ao grande Outro atestar e testemunhar a impossibilidade dessa conclusão, uma vez que ele próprio também é furado, cortado, decepado. O interdito que é sustentado pelo próprio grande Outro é, na verdade, um interdito que se dá pela própria dinâmica e pela própria impossibilidade das coisas e não algo meticulosamente pensado conscientemente detalhe por detalhe. Muito pelo contrário, o que estamos demonstrando é que o que há de mais substancial sequer pode ser pensado conscientemente, quanto mais detalhe por detalhe.

Com o término dessa etapa, avançaremos à etapa seguinte onde explicaremos o conceito de Lacan de *objeto a*.

2.4 O *objeto a*

Analisaremos agora o conceito lacaniano de *objeto a*, objeto esse que também foi chamado por Lacan, em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, de “objeto do desejo” (*object du desir*) (cf. LACAN, 2014, p. 351) e de “objeto da castração” (*object de la castration*) (cf. LACAN, 2014, p. 418). Já em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, ele é chamado de “objeto causa do desejo” (*object cause du desir*) (cf. LACAN, 2005a, p. 209), de “objeto perdido” (*object perdu*) (cf. LACAN, 2005a, p. 235) e também de “objeto pequeno a” (*object petit a*) (cf. LACAN, 2005a, p. 233). Lacan o demonstra por meio de um *a* minúsculo e, uma vez que é na relação do sujeito barrado com esse *objeto a* que poderemos situar o fantasma, reservaremos essa parte da presente tese para explicá-lo.

No transcorrer dos seminários lacanianos, o *a* minúsculo é demonstrado pela primeira vez no *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)* justamente quando o autor apresenta a fórmula do fantasma. Lacan também o retoma, conforme demonstramos em nosso primeiro capítulo,

em seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)* precisamente ao estruturar metapsicologicamente o conceito de fantasma. Todavia, a verdadeira estruturação metapsicológica do conceito do *objeto a* se dá ao longo de seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e de seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*. Sendo assim, essas serão as duas principais referências dessa etapa.

Uma vez que Lacan indica que esse *objeto a* deve ser situado no nada fundamental (cf. LACAN, 2014, p. 351), ele seria, nesse contexto, um dos atestados da constituição do sujeito e, naturalmente, sua formulação seria uma das condições para que essa constituição se dê de forma efetiva. Se a relação do sujeito barrado com o *objeto a* é o que podemos traduzir como o fantasma e, se na etapa anterior demonstramos como se forma e como podemos entender o sujeito barrado, nesse momento explicaremos o *objeto a*. Assim sendo, quais seriam suas principais características? Como Lacan o fundamenta metapsicologicamente? Como o sujeito pode circunscrevê-lo? Será que ele é passível de ser circunscrito? É o que mostraremos a seguir.

2.4.1 A ausência de forma do *objeto a*

Iniciaremos nossa análise desse conceito através de uma de suas principais características, a saber, a característica de não ser especularizável. Ou seja, paradoxalmente, apesar de ele se formar no nada fundamental do próprio sujeito e apesar também de ele ser colocado pelo próprio sujeito enquanto alteridade imaginária, ele de forma alguma pode ser especularizável, o sujeito não é capaz de se ver nele ou de identificar que, em última análise, esse objeto não passa de algo dele próprio ou algo que ele próprio formulou. Conforme Lacan assevera em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*: “essa propriedade que lhes disse ser aquela de *a* enquanto objeto do desejo, de ser essa coisa que é ao mesmo tempo orientável e certamente muito orientada, mas que não é, se assim posso dizer, especularizável” (LACAN, 2014, p. 378). Portanto, vimos que Lacan é claro ao mencionar precisamente essa impossibilidade de especularização do *objeto a*. O sujeito,

de certa forma, não verá esse *objeto a* como ele próprio de maneira alguma. Esse *objeto a* continuará existindo enquanto alteridade imaginária.

Na verdade, devemos adicionar a essa característica de não especularizável um entendimento um tanto mais amplo. Esse objeto seria impossível de ser - de certa forma - circunscrito. Ele não só não é possível de ser apreendido pelo sujeito como algo de si próprio, como ele não é possível de ser apreendido de nenhuma maneira. O autor Nasio, em seu livro *Os olhos de Laura*, explica o *objeto a* da seguinte maneira: “o objeto a (...) é uma categoria formal e não descritiva. Não significa nada que possa ser empiricamente identificado e não tem nenhum sentido garantido de modo definitivo” (NASIO, 2011, p. 60). Ou seja, o *objeto a* seria, desse modo, impossível de ser circunscrito de qualquer maneira. Conforme indica Nasio, ele não pode ser empiricamente identificado. Além disso, não há sentido que possa ser dado a ele, pelo menos não de maneira definitiva. É como se o *objeto a* se vestisse do respectivo sentido que recebe, na verdade, ele se metamorfoseia adquirindo diversos sentidos e formas.

Deste modo, podemos concluir que o *objeto a* não tem e, nem poderia ter alguma possibilidade de enlace, de contorno por parte do significante. Ora, nesse momento encontramos um importante impasse na teoria lacaniana. Como pode o *objeto a* ser o objeto do desejo, conforme Lacan o nomeia e conforme já demonstramos (cf. LACAN, 2014, p. 351), se ele contém essas características que estamos demonstrando? O objeto fantasmado de um desejo pode ser determinado e apontado, nomeado e circunscrito, mesmo que seja temporário, como assim o será. Já o objeto do desejo propriamente dito não existe, então como pode o *objeto a* ser objeto do desejo se ele existe, mas não pode ser enquadrado nas características de um objeto de desejo fantasmado? Eis uma questão que Lacan esclarece já em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, quando explica: “o *a* não é o objeto do desejo (...), mas a sua causa” (LACAN, 2005a, p. 304). Ou seja, o avanço das considerações lacanianas e os impasses que ele encontra o motivam a sustentar o *objeto a* de outra forma, ele deixa de ser o objeto do desejo para se tornar o objeto causa do desejo (*object cause du désir*). É ele, portanto, o que causa o desejo do sujeito para Lacan.

Ainda em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, Lacan já demonstrava o entendimento que apontava para essa mudança de posicionamento e, conseqüentemente, apresentação do conceito. Nesse nono seminário, Lacan explica: “É no ponto onde toda a significação falha, se abole, no ponto nodal dito *o desejo do Outro*, no ponto dito *fálico*, na medida em que ele significa a abolição, como tal, de toda a significância, que o objeto *pequeno a*, objeto da castração, vem tomar seu lugar (LACAN, 2014, p. 424). Ora, vimos que nesse instante, Lacan usa a nomenclatura “objeto da castração” (*object de la castration*) contrariando o que havia dito em seu *Seminário, Livro VI: O desejo e sua interpretação (1958/1959)*, no qual havia asseverado que o *a* não é o objeto da castração, uma vez que o objeto da castração seria o falo (cf. LACAN, 2002 p. 389). Identificamos aqui um dos impasses que talvez tenham impulsionado Lacan a fundamentar metapsicológicamente o conceito de *objeto a*. Naturalmente que podemos notar que Lacan mantém uma proximidade do *objeto a* com a questão do falo (com o desejo do grande Outro), com esse ponto que não pode ser significado pelo sujeito, mas não podemos deixar de mostrar que há uma diferença importante nessas considerações entre esses dois seminários. Todavia, para que possamos demonstrar a fundamentação metapsicológica do conceito de *objeto a*, precisamos prosseguir com nossas análises.

Primeiramente, identificamos que Lacan insiste no caráter do que chamaremos de impossibilidade de qualquer forma de significação possível, situação, localização material ou mesmo de uma materialização possível. O *objeto a* estaria então para-além de qualquer articulação linguística. Ele não seria possível de ser circunscrito pelo significante. Lacan, em seu *Seminário, Livro X, A angústia (1962/1963)*, explica:

Ora, ele (**o objeto a**) é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a “significantização”, que vem a se mostrar constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante (LACAN, 2005a, p. 193)¹⁹.

¹⁹ Grifos nossos.

Com isso, parece-nos que Lacan situa o *objeto a* como à margem. Ele estará sempre à margem do discurso, paradoxalmente, caminhando ao seu lado e impulsionando seu deslize, contudo, sempre impossível de ser atingido ou enlaçado por ele. Seguindo esse entendimento, Nasio, ainda em seu livro *Os olhos de Laura*, explica: “temos o *a* no lugar de (...) desconhecido e incognoscível, impossível de representar” (NASIO, 2011, p. 61). Aquilo que seria o que podemos entender como o que há de substancialmente íntimo e singular do sujeito é o que lhe é em absoluto desconhecido e incognoscível e, paradoxalmente, entendido como estando fora dele. É como se todos os termos de Nasio não tivessem sido colocados ao acaso, se separarmos os termos como *des-conhecido*, *in-cognoscível*, *im-possível* e *re-apresentar*, teremos algo conhecido, cognoscível, possível e apresentado, porém, perdido, para evocarmos um dos termos de Lacan (cf. LACAN, 2005a, p. 235). É como se o *objeto a* estivesse sim vinculado a algo conhecido, cognoscível, possível e apresentado, mas já perdido, fora de tempo e lugar. Fora de tempo, pois é resultado de um processo constitucional primeiro e fora de lugar, pois está colocado fora do sujeito.

Entretanto, surge-nos uma questão: por que Lacan também usa os termos *objeto da castração* e *objeto perdido*? Ora, se retomarmos o que apresentamos em nosso primeiro capítulo, deduzimos que não poderia ser de outra forma. Ele não é resultado justamente de um processo constitucional que coloca o sujeito em uma condição de mutilado, amputado, decepado, castrado? O que muda é que essa castração que antes era entendida por Lacan como a perda do falo imaginário (que nunca existiu), agora é demonstrada como um processo que se conclui por meio de duas faltas, aquela a qual o sujeito é submetido pelo próprio significante e aquela a qual ele é submetido pelo grande Outro, que não terá o significante que lhe faltou. Essa sobreposição de faltas resultará na castração, desembocará nessa suposta perda do sujeito. Se é por meio desse processo que se forma o *objeto a*, podemos compreender as nomenclaturas utilizadas por Lacan.

Notamos também, conforme supracitado, que Lacan explica o *objeto a* como o que simboliza (*symbolise*) o que se perde para a “significantização” (*ce qui se perd à la signifantisation*) (cf. LACAN, 2005a, p. 193), ou seja, para

deixar de ser falado e tornar-se falante, o sujeito paga com alguma coisa. O que representa isso que foi pago, o que foi “perdido”, o representante do que foi sacrificado é, nesse contexto, o *objeto a*. A partir do momento em que o sujeito deixa de ser uma incógnita no fantasma de seus antecessores orientando a equação do desejo externo, deixa também de ser um -1 e assume uma própria posição desejante e falante, parece-nos que, ao que Lacan indica, ele passa a se orientar por esse *objeto a*. Sendo assim, nesse instante, entendemos que ele (o *objeto a*) estaria estritamente vinculado, como diz Lacan, ao fundamento como tal do sujeito desejante (*fondament comme tel du sujet désirant*) (cf. LACAN, 2005a, p. 193).

Identificamos assim, que Lacan avança em suas considerações ao retomar a questão do desejo e de para onde de fato ele se orienta. Lacan situa o desejo enquanto “ilusório” (*illusoire*) e se dirigindo para um “resto” (*reste*). Ele afirma: “O desejo é ilusório, por quê? Porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto” (LACAN, 2005a, p. 262). Será que podemos aproximar esse ilusório que Lacan usa nesse momento das miragens que o autor utilizou outrora, em seu *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)* (cf. LACAN, 2010, p. 306)? Parece-nos que sim. Se o sujeito fantasma os objetos, não é possível que também não possamos entender que ele, de certa maneira, se ilude? Se entendermos ilusão enquanto uma distorção de um dado da percepção, por que não? E vimos também que Lacan aponta esse desejo como se dirigindo a um resto, mas o que é esse resto? Ora, aquilo que resistiu à “significatização” (*signifiantisation*), aquilo que sobrou. Na verdade, esse desejo aponta para o representante daquilo que o sujeito sacrifica, aquilo que se forma no espaço instaurado em decorrência do sacrifício que o sujeito faz nessa relação com o significante advindo do grande Outro.

Concluimos, dessa forma, os motivos pelos quais Lacan atribui ao *objeto a* o status e a denominação de causa do desejo. E entendemos também os motivos pelos quais o sujeito nunca o encontrará e também nunca poderá circunscrevê-lo. Frustrar-se, paradoxalmente, é a única maneira que o sujeito tem de continuar desejando e demandando e aqui podemos, mais uma vez, retomar o termo *satisfação-insatisfação* de Almeida (cf. ALMEIDA, 2005, p.

129-130). Em última análise, por meio da contínua dinâmica de *satisfação-insatisfação*, o sujeito encontra a única forma de continuar funcionando. Parece-nos que o Terror mencionado por Lacan em seu *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* (cf. LACAN, 1979, p. 202), não deixará de acompanhar o sujeito em absoluto. Ele continuará subsistindo em algum lugar dele próprio, sustentando, de certa forma, toda a dinâmica que se estabelece. É como se esse Terror fosse uma das formas de podermos chamar o real, que introduzimos em nosso primeiro capítulo. Uma parcela do sujeito continuará, de certa forma, nesse inominável que pode ser experimentado como aterrorizante, só que nesse momento posterior, já devidamente entrelaçado – em parte - ao simbólico e ao imaginário.

Assim sendo, e precisamente por isso, sustentamos que é na medida em que o sujeito busca significar o insignificável, é na medida em que ele busca suturar o insuturável que ele desenrola o seu caminho em busca dos objetos que o mundo pode lhe dar. Paradoxalmente, é em virtude desse insignificável e em virtude desse insuturável que ele busca significar e suturar. O *objeto a* é então o que representa a parcela que resta por conta da impossibilidade da significação absoluta. Quinet, em seu livro *Um olhar a mais*, também enfatiza que o *objeto a* não é o objeto do desejo quando explica: “o objeto *a* não é um objeto do desejo (no qual o desejo incide), que é sempre um dos objetos do mundo sensível, mas se encontra na origem deste” (QUINET, 2004, p. 60). Notamos que Quinet indica uma precisa distinção fundamental entre o *objeto a* e os objetos do mundo sensível, esclarecendo, pois, que ele está na origem destes últimos. Quinet aponta, portanto, para esse *objeto a* como estando no lugar de origem da busca por esses objetos do mundo sensível que são tomados - dizemos nós - de empréstimo pelo sujeito na tentativa de suturar o espaço constitutivo e fundamental de sua estrutura, mas, antiteticamente, o desejo só pode ser entendido como desejo a partir do momento em que está estruturado dessa maneira, advindo dessa condição e acomodado sobre essas bases. Em última análise, acomodado nas bases do fantasma, é o sujeito barrado em sua relação com esse *objeto a*. E esse fantasma - que por sua vez se constitui em torno do significante e da relação

do sujeito com esse significante - demanda necessariamente o discurso, a linguagem para que possa funcionar de forma efetiva.

O próprio Lacan já apontava para essa conclusão em seminários anteriores. Em seu *Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954/1955)*, Lacan demonstrava: “O desejo surge no momento em que se encarna numa palavra” (LACAN, 2010, p. 317). Dessa maneira, concluímos que é na tentativa de simbolizar, de significar, de dar significante ao *insimbolizável*, que o sujeito pode derramar seu desejo pelo mundo, sempre fadado à *satisfação-insatisfação*. É esse o processo lábil, para utilizarmos outro termo de Almeida (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130), no qual o sujeito embarca, ao deslizar de objeto em objeto, de significante em significante, fantasmando objetos servindo-se do simbólico para construir uma teia substancialmente funcional que lhe permite, em última análise, viver. Lacan também já apontava para essa condição também em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)* quando mostrou: “o desejo se exprime e passa pelo significante” (LACAN, 1999, p. 154). Note-se, porém, que é por meio do fantasma que o desejo pode estabelecer e se manter nessa dinâmica. Essa dinâmica que é, fadada ao fracasso em uma realização absoluta, mas fadada ao sucesso em sua função vital. A vida, paradoxalmente, na teoria lacaniana, pode então ser entendida como uma busca pela morte, mas pelo caminho oposto ao que seria o de encontro dessa última. O fantasma, com seu algo de morto presente constantemente, seria então o responsável pela vida do sujeito e pelo desenrolar dessa vida. A linguagem não é toda, mas podemos concluir que é justamente essa característica não toda que permite que o sujeito busque mais e mais significantes, mais linguagem, mais objetos, em última instância, mais vida.

Seria esse o principal paradoxo da teoria de Lacan sobre a constituição e o funcionamento do sujeito? A saber, ser a partir e juntamente de um ponto impossível de ser constituído que alguma constituição se faça, antiteticamente, possível? Ser a partir do insignificável que o sujeito possa significar alguma coisa e buscar significar mais e mais? Ser a partir de uma realização impossível que o sujeito possa realizar alguma coisa? Ser a partir de algo que ele nunca vai encontrar que ele possa buscar qualquer coisa? Ser, de certa

forma, a partir de uma morte e de algo de morto que ele carrega consigo que o sujeito vive? Ora, mostramos que não só essa característica de impossível é responsável pela constituição possível de um sujeito, como também que ela é responsável pela manutenção e pela continuidade de qualquer funcionamento possível desse sujeito constituído. Conforme pondera Quinet, ainda em seu livro *Um olhar a mais*: “Esse sujeito é, para a psicanálise, efeito da linguagem e causado pelo objeto *a*” (QUINET, 2004, p. 65).

Quinet esclarece, por meio dessa citação, que o sujeito desejante é causado pelo *objeto a*, todavia, note-se também que Quinet parece indicar para a equação de Lacan que demonstramos no presente capítulo ao mencionar os efeitos da linguagem chamando a atenção para o seu entendimento do sujeito como efeito da linguagem e, posteriormente, causado pelo *objeto a*. Deduzimos então que essa colocação pode ser entendida como um compêndio da equação de Lacan. O efeito do atravessamento pela linguagem seria o ponto de foraclusão onde, futuramente, se formará o *objeto a* que causará o desejo desse sujeito que será acomodado no fantasma e suportado por esse último na relação que esse sujeito - que é efeito da linguagem - estabelecerá com o esse *objeto a*. Por esse motivo, entendemos que Lacan explica, portanto, dois momentos: [1] o atravessamento pela linguagem e [2] a formação do que causará o desejo do sujeito.

Sendo assim, temos a dinâmica na qual o sujeito atravessado pelo significante, portanto, cortado, depara-se imediatamente com o nada fundamental, com aquilo que resistiu à *significantização*. Nesse nada fundamental ele formula o *objeto a* que ele passa a buscar também no grande Outro, já se direcionando para o lado oposto de onde o encontraria, naturalmente. Ao identificar a inconsistência desse grande Outro, uma vez que esse grande Outro não tem o que falta ao sujeito e uma vez que o desejo desse grande Outro também está se desenrolando no mundo, o sujeito então direciona sua demanda para outro lugar, para o exterior. No centro dessa demanda direcionada para fora - que só pode ser formulada a partir da formulação do *objeto a* no lugar do nada fundamental - está o vazio. Parece-nos, portanto, que esse vazio é instaurado em um momento posterior. Ele já é o atestado de um sujeito que deseja e que demanda para além do grande

Outro. Ele não está posto de saída, na verdade, nem o vazio nem o nada fundamental estão postos de saída, mas o nada fundamental é instaurado logo após o atravessamento pela linguagem e o vazio é instaurado em um momento posterior.

Concluimos, com isso, que o instaurar do vazio é uma consequência do nada fundamental e de um *objeto a* devidamente formulado e colocado enquanto alteridade imaginária. Assim, o sujeito fica circulando em busca da sutura daquilo que ele mesmo deixou para trás, sem notar a impossibilidade de realização dessa sutura. Lacan avança nessas considerações em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, quando explica: “Todo posicionamento posterior do sujeito repousa na necessidade de uma reconquista desse não-sabido original” (LACAN, 2005a, p. 75). Note-se que Lacan utiliza o termo *reconquista (reconquête)*, como se fosse uma constante tentativa de rever aquilo que o sujeito acredita ter perdido. O não sabido que o sujeito buscará saber o manterá justamente na busca e é se mantendo enquanto não sabido que ele pode continuar a exercer sua função de força motriz. Repita-se, é em virtude do não sabido que a busca por saber se iniciará, e é em decorrência do fracasso nessa busca que ela poderá se manter, se desenrolar e se derramar no mundo.

Sendo assim, concluimos que a apreensão do *objeto a*, caso fosse possível, ocasionaria no sujeito a total destituição da capacidade e do direito primordiais de tornar-se sujeito. É nesse ponto que reside a importância da insatisfação. Não se satisfazer por completo - nessa perspectiva - é para o sujeito uma forma de preservação, de proteção, de libertação, de vida. É por conta das limitações do significante primeiro que corta o sujeito, é por conta do sacrifício que o sujeito faz que o coloca na dinâmica da *satisfação-insatisfação*, que o sujeito envereda pelo caminho da vida, do desejo e de sua singularidade como sujeito. Insistimos que ser reduzido ao significante do grande Outro colocaria o sujeito em uma total impossibilidade de constituição como sujeito singular.

Chegamos, portanto, ao fim dessa seção onde mostramos a principal característica do *objeto a*, a saber, a de não ter forma. Ou seja, ele não é especularizável, tampouco materializável ou passível de ser circunscrito de

qualquer maneira. Entretanto, constatamos que ficou em aberto a questão de *objeto a* começar a impulsionar o sujeito apenas em um segundo momento. Ou seja, ele não faz sua função após o significante atravessar o sujeito, ele virá a se formar e fazer sua função em um segundo momento. Outra questão importante que ainda não respondemos é como se dá a colocação do *objeto a* enquanto alteridade imaginária. Dito de outro modo, como esse *objeto a* passa então a ser buscado fora do sujeito. Como se dá o processo em que o sujeito o coloca fora de si? É o que responderemos na próxima seção.

Se o que outrora era o nada fundamental Lacan trabalha como sendo o local onde se formará o *objeto a*, cabe-nos explicar que não será automaticamente que no nada fundamental se formará o *objeto a* funcional que impulsionará o sujeito no mundo - existe um trajeto percorrido para que no nada fundamental, no cerne dele, se forme esse objeto funcional, além é claro, de um trajeto também para que esse objeto seja colocado no exterior. Na verdade, precisaremos analisar inclusive o processo transcorrido desde o -1 primordial, passando pela instauração do nada fundamental e a formulação do *objeto a* até a transposição desse objeto para o lugar de alteridade imaginária. Ao atribuir ao o *objeto a* também a nomenclatura de objeto perdido, Lacan condensa todo o processo de desenvolvimento do *objeto a* que estabeleceu anteriormente e julgamos imperioso salientar essa questão para sustentar nossa leitura. Com isso, passamos, portanto, para a próxima etapa.

2.4.2 O *objeto a* no grande Outro

Iniciaremos nossas análises dessa etapa trazendo as considerações apresentadas por Quinet ainda em seu livro *Um olhar a mais*. Explica o autor: “diante da realidade da castração do Outro, o sujeito se divide entre significante e *objeto a*” (QUINET, 2004, p. 61). Examinando a citação de Quinet, podemos retomar que o *objeto a* se forma no cerne do nada fundamental, contudo, o que Quinet quer dizer quando assevera que essa divisão entre significante e *objeto a* se dá no instante em que o sujeito se depara com a realidade da castração do grande Outro? Com efeito, para que se inaugure o desejo e para que o *objeto a* comece a operar, é necessária a função do interdito. Mas o que a

realidade da castração do grande Outro tem a ver com o interdito? Ora, é justamente disso que se trata - é ao se deparar com a castração do grande Outro, com a impossibilidade do grande Outro de fornecer o significante que lhe falta, que o sujeito, automaticamente, está interditado. Mas como isso é possível? Deduzimos que, pelo fato de atestar sua castração, o grande Outro já demonstra que seu desejo também está fadado a se desenrolar por um exterior. Esse grande Outro demonstra, dessa maneira, que o funcionamento do seu desejo também é lábil, fluído e proteiforme, conforme assevera Almeida sobre o desejo (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Ele demonstra, assim, que também tem outros objetos de desejo e é essa dinâmica, é através dessa função de terceiro destes outros objetos de desejo do grande Outro que podemos verificar o atestado, o reconhecimento, de que, enfim, grande Outro e sujeito são castrados e resta a cada um buscar seus objetos.

Essa é a segunda das duas faltas da *sobreposição de faltas* indicadas Žižek (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 46). No entanto, resta-nos uma questão: se o *objeto a* é o que há de mais singular no sujeito, por que é necessária essa função de interdito por parte do grande Outro? Por que é necessário que o grande Outro se mostre como castrado para que o sujeito possa ser submetido ao interdito? O primeiro elemento que devemos considerar para responder essa pergunta é o que já mencionamos sobre o fato de o sujeito imediatamente se voltar ao grande Outro em busca do significante que não recebeu e que o enlaçaria por completo. O segundo elemento é o atestado que advém dessa função de terceiro e que é explicitada pelos objetos de desejo desse grande Outro, que por fim, demonstram que resta a cada um buscar seus respectivos objetos de desejo. Mas ainda assim, precisamos considerar que há outro elemento apresentado por Lacan. Que outro elemento é esse?

Já em seu *Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953/1954)*, Lacan explicava que: “O ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si” (LACAN, 1983, p. 164); bem como, nesse mesmo seminário já ponderava: “O *eu* nasce em referência ao *tu*” (LACAN, 1983, p. 193). Ou seja, Lacan já demonstra nesse primeiro seminário que, de certa maneira, existe um movimento de deslocamento inicial do sujeito de uma parte de si mesmo para fora dele próprio e, sobretudo na segunda

citação, pondera a existência e a influência de um outro, de um *tu*, nessa dinâmica. Ora, vimos aqui o que seriam os primórdios do que posteriormente Lacan vai indicar como sendo a alteridade imaginária, mas será que é só isso mesmo? Será que não devemos considerar que não é apenas o *objeto a* que é colocado fora do sujeito? Devemos lembrar que o próprio fato da linguagem ser exterior já faz com que o sujeito que fala de certa forma esteja fora dele próprio. Se o próprio *eu* é fantasmado e tecido no discurso, também não podemos deixar de considerar que esse *eu* também está fora.

Contudo, para podermos desenvolver melhor essas considerações, traremos as últimas explicações do *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* de Lacan, nas quais ele ressalta que o sujeito supõe que o *objeto a* esteja no grande Outro. Relembramos a explicação de Lacan de que: ao buscar sua completude logo após a inserção da linguagem, ao buscar o preenchimento do fenda, da hiância, para retomarmos os termos lacanianos, o sujeito volta-se para o lado oposto ao que realmente conteria o objeto de sua busca (cf. LACAN, 2014, p. 225). Em outras palavras, para obturar o seu nada fundamental, o sujeito volta-se para o grande Outro. É por supor que esse grande Outro que lhe deu o significante primeiro tenha também o que faltou a esse primeiro significante para que ele pudesse lhe proporciona a completude absoluta que o sujeito volta-se novamente para o grande Outro em busca do que lhe falta. Deduzimos ser a isso que Lacan se refere quando diz que o sujeito envereda pelo caminho oposto no momento que busca sua completude (neste primeiro momento). Lacan assevera: “o objeto da castração é esse termo bastante ambíguo para que, no próprio momento em que o sujeito dedicou-se a recalá-lo, ele o instaure mais firme do que nunca, num Outro” (LACAN, 2014, p. 434).

Ora, Lacan novamente condensa duas questões importantes em uma única citação, a saber, a questão do recalque de todo o processo de constituição e a questão de que o *objeto a* passa então a estar no grande Outro. O sujeito busca - a princípio no grande Outro - esse seu *objeto a* para sempre perdido. Em outras palavras, o sujeito, em um primeiro momento, busca aquilo de que lhe está excluído no grande Outro, paradoxalmente, sem saber que aquilo que está excluído, em suma, é uma parte dele mesmo. Mas

essa parte dele mesmo é entendida como estando no grande Outro. Ou seja, mesmo após a formulação do *objeto a*, ainda assim o sujeito se volta mais uma vez para o grande Outro agora na busca por esse objeto, já enquanto alteridade imaginária. O primeiro lugar onde essa alteridade imaginária seria depositada seria, portanto, nesse grande Outro. O *pequeno a* é colocado no *grande A*, como parcela desse grande Outro que compete ao sujeito buscar e ter acesso.

Concluimos, com isso, que o sujeito constitui-se na linguagem que vem do grande Outro e, posteriormente, instaura o *objeto a*, o ponto de singularidade seu, nesse mesmo grande Outro e é nesse instante então que o sujeito desemboca no interdito, é aqui que está o deparar-se com a segunda falta. Na medida em que o grande Outro submete o sujeito ao interdito e frustra a busca dele pelo *objeto a*, ele (o grande Outro) o obriga então a deslocar seu foco de busca para o outro, uma vez que o desejo desse grande Outro também está direcionado para os outros exteriores a ele próprio. Todavia, temos aqui outra questão bastante antitética: o sujeito busca algo de si mesmo que está foracluído em objetos (outro). Esse movimento não é mais do que um deslocamento de um intento inicial verdadeiro (o grande Outro) e que, mesmo esse objeto inicial verdadeiro, não seria capaz de dar o que colocaria fim a esses intentos. Na verdade, o próprio grande Outro entra enquanto objeto da aspiração por completude e satisfação em um momento posterior, uma vez que o almejado objeto ulterior não existe.

Podemos agora elencar algumas conclusões: em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, Lacan discorre em relação ao fracasso inerente à busca quando afirma:

No entanto, quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo o que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular (LACAN, 2005a, p. 51).

Identificamos que Lacan utiliza o termo “especular” (*spéculaire*), e deduzimos ser, em última análise, disso que se trata o busca do sujeito. A busca do sujeito é sempre especular. Se o que representa a causa do desejo do sujeito é um *objeto a* colocado enquanto alteridade imaginária e se esse

objeto se forma em seu nada fundamental, deduzimos que se faz evidente a conclusão apresentada por Lacan, ou seja, a de que o que o sujeito busca, em última instância, é sua própria imagem especular. Note-se, porém, que para que essa dinâmica funcione é essencial que o sujeito não saiba disso. De certa forma, é essencial não só que ele não saiba como também que ele não consiga especularizar o objeto de sua busca. Portanto, a característica do *objeto a* de não ser especularizável também garante sua constante eficiência.

Vimos que Lacan esclarece que quanto mais o sujeito acredita estar próximo de um dito objeto ulterior, mais - na verdade - ele está distante desse suposto objeto ulterior, e só poderia ser assim, haja vista a condição demonstrada e explicada pelo autor. Identificamos que Lacan insiste nessa questão ao asseverar logo na sequência da citação anterior: “Quanto mais (o sujeito) envereda por esse caminho que muitas vezes é impropriamente chamado de via da perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado” (LACAN, 2005a, p. 51). Ou seja, parece-nos que o que Lacan indica é que quanto mais o sujeito entende que está se aproximando de uma relação dita perfeita, mais, na verdade, ele está enganado. Mais, portanto, ele está distante e mais ele desconhece sua real condição. Curioso nos é notar que, de acordo com Lacan, para que o sujeito se sinta, de certa forma, o mais próximo possível de uma condição que chamamos, razoavelmente satisfatória, mais ele precisa ignorar a sua real condição e suas características estruturais, bem como os caminhos que determinam sua busca, aquilo que o convoca ao objeto. É como se a vida do sujeito fosse oposta ao que ele realmente é. Para viver, o sujeito precisa desconhecer e, antiteticamente, não combater, tampouco, tentar reverter suas condições constitucionais. Talvez a questão principal seja a melhor forma do sujeito se reaver com isso.

Outra consideração imperiosa nesse momento é a de que: para que essa sucessão de enganos por meio da qual podemos entender que o funcionamento do sujeito se dá realmente se dê de fato, é necessário que ele se separe, se descole do grande Outro. Repita-se que sem esse deslocamento que se dá por meio da função do interdito, o desejo do sujeito não pode se desenrolar. Lacan atribui ao *objeto a* o status de ser a prova da alteridade do grande Outro quando afirma: “Há, no sentido da divisão, um resto, um resíduo.

Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*” (LACAN, 2005a, p. 36). Parece que o formular do *objeto a* é a garantia específica de que o sujeito teve êxito em seu processo constitucional. Se Lacan utiliza o termo garantia única (*seule garantie*) da distinção (ou alteridade) do grande Outro, ele afirma, pois, que o *objeto a* é a prova da singularidade do sujeito para além do grande Outro que o forneceu o significante primeiro outrora e concluímos que, para que o *objeto a* exerça a sua função de causa de desejo do sujeito, o sujeito precisa, de certa forma, exercer um movimento no qual ele desafixa esse *objeto a* do grande Outro. E é para isso que ele se serve do interdito. Na verdade, não podemos dizer que ele é totalmente desafixado, mas o sujeito precisa fazer esse deslocamento de sua busca. Ele só se movimentará no mundo se abandonar os intentos de buscar o *objeto a* no grande Outro.

Žižek, em sua obra: *Lacremakerum: ensaio sobre cinema moderno*, considera: “A separação ocorre quando o sujeito percebe que o grande Outro é inconsistente em si, puramente virtual, ‘barrado’, desprovido da Coisa” (ŽIŽEK, 2009, p. 155). Ou seja, verificamos que o autor opta pelo termo *inconsistente* para se referir a esse grande Outro, ou seja, na medida em que ele é barrado e não possui o objeto capaz de fazer a sutura derradeira no sujeito ele proporciona ao sujeito a identificação de que esse grande Outro é inconsistente, ele não é todo, não é capaz de enlaça-lo em absoluto e é precisamente isso o que o sujeito constata. Esse grande Outro seria, portanto, barrado também. Ele é submetido às mesmas condições constitucionais que o próprio sujeito. Ele é, também nas palavras de Žižek, virtual. Podemos dizer que ele não é tudo aquilo que o sujeito acreditou que ele fosse. Mas, identificamos que Žižek utiliza o termo *Coisa*, com c maiúsculo, o que isso quer dizer?

Coisa (das Ding) é um conceito apresentado e explicado por Lacan em seu *Seminário, Livro VII: A ética da psicanálise (1959/1960)*, o autor primeiramente coloca: “O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (LACAN, 2008b, p. 60). Ou seja, como se esse conceito representasse as aspirações do sujeito por algo que realmente contivesse aquilo tudo que ele tanto aspira para seu enlace. Todavia, sabemos que o “verdadeiro segredo”

(*secret véritable*) não existe. A Coisa seria um objeto ulterior, um objeto pleno, capaz de finalmente dar fim a busca do sujeito. De certa forma, o encontro com a Coisa, caso possível, seria a morte do sujeito. Lacan prossegue suas explicações nesse mesmo seminário quando demonstra: “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (LACAN, 2008b, p. 67). Essa Coisa pode ser inclusive observada pelo sujeito e experimentada como “hostil” (*hostile*). Ora, e entendemos que, se o encontro com a Coisa seria a morte, é natural que, de certa maneira o sujeito a experimente como hostil. É como se, a possibilidade do encontro com a Coisa, ou melhor, o *re-encontro* com a Coisa, proporcionasse ao sujeito uma revisita ao Terror de outrora.

Pudemos notar também que Lacan coloca essa Coisa como estranha, ora, parece-nos que Lacan já está apontando para a dinâmica da exteriorização do que, em última análise é do próprio sujeito. O autor já indica isso quando explica: “O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito” (LACAN, 2008b, p. 67). E não é justamente isso que Lacan explica de maneira mais abrangente em um momento posterior, em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, quando fala da dinâmica na qual o sujeito exterioriza algo dele próprio (cf. LACAN, 2014, p. 434)? Devemos apenas salientar que a Coisa se refere a um suposto objeto, a um suposto verdadeiro segredo, que finalmente daria o sentido absoluto às aspirações do sujeito. Mas, ao mesmo tempo, a relação com essa Coisa é antitética, uma vez que ela proporciona ao sujeito um reexperimentar do Terror primeiro, portanto, ela pode ser vista, paradoxalmente, como hostil.

Ademais, pudemos identificar também que Lacan utiliza precisamente o termo “reencontrar” (*retrouver*) ao falar da Coisa, quando explica: “é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar” (LACAN, 2008b, p. 68). Ou seja, podemos deduzir que é como se a Coisa - de certa forma - fizesse o sujeito retomar suas aspirações primeiras por um “Outro absoluto” (*Autre absolu*) que pudesse lhe dar o significante que lhe faltou, o enlace linguístico que lhe ficou devido. Mas, na verdade, esse enlace absoluto seria aterrorizante. Mas por que esse enlace seria

aterrorizante? Não seria ele justamente a forma do sujeito se livrar do resto, daquilo que sobra do seu processo constitucional e que, aquilo sim o faz se deparar com o Terror?

Na verdade, precisamos analisar duas situações diferentes. Uma é o Terror primeiro, onde não há significante, outra, seria o total enlace pelo significante advindo do grande Outro. A questão paradoxal desse sujeito dividido que Lacan apresenta é justamente a de que ele precisa ser dividido para se estruturar. Se ele não recebe o significante, ele não se divide, se ele o recebesse em absoluto, ele ficaria totalmente nesse campo exterior e, nesse preciso momento, perderia a possibilidade de se constituir enquanto singular, uma vez que o significante vem do grande Outro. Cabe-nos demonstrar agora justamente a distinção entre o Terror primeiro da ausência de significante de um enlace absoluto desse sujeito em algo que é exterior a ele, anulando sua singularidade, portanto, matando-o também. Sendo assim, para que esse sujeito enverede pelo caminho do desejo e da vida, ele não pode estar em nenhum destes extremos. O segundo extremo seria, naturalmente, impossível uma vez que não há enlace absoluto possível, mas isso não quer dizer que o sujeito não considere essa possibilidade em algum lugar dele próprio e essa possibilidade é experimentada como substancialmente aterrorizante e hostil. Lacan indica, portanto, que o sujeito necessariamente precisa estar dividido.

Antes de terminarmos essa etapa, cabe-nos mostrar uma última consideração importante destacada por Žižek ainda em sua obra *Lacrimaererum: ensaios sobre cinema moderno*, quando o autor explica: “a alienação *no* grande Outro é seguida da separação *do* grande Outro” (ŽIŽEK, 2009, p. 155). Portanto, o autor coloca em um primeiro momento esse sujeito como alienado *no* grande Outro, ou seja, é o preciso momento em que esse *objeto a* é firmado no grande Outro, como se fosse uma parte desse grande Outro, a parte que ficou faltando ao sujeito e que caberia a esse mesmo grande Outro fornecer ao sujeito esse resto. No segundo momento, sobrevém então a separação *do* grande Outro, o sujeito deixaria de buscar esse objeto no grande Outro para buscá-lo no mundo. É um duplo movimento, em duas etapas, de exteriorização do *objeto a*. Primeiramente ele é colocado no grande Outro,

causando a busca do sujeito pelo grande Outro e, em um segundo momento, após o interdito, causará o desejo do sujeito.

Terminamos, portanto, essa seção, onde apresentamos o *objeto a* como sendo, portanto, fixado fora do sujeito. Em um primeiro momento, no grande Outro, e, em um segundo momento, no mundo. Demonstramos também que a única forma de ele surtir seus efeitos é mediante a condição de que o sujeito não saiba de toda essa dinâmica. É necessário que ele desconheça em absoluto todo esse constructo para que ele possa ser efetivo, caso contrário, não haveria funcionamento possível, não haveria laço possível, tampouco, vida possível. Isso posto, avançaremos para a próxima etapa onde demonstraremos de maneira mais aprofundada a impossibilidade do *objeto a*, além de sua atemporalidade.

2.4.3 O *objeto a* impossível e atemporal

Iniciaremos essa etapa retomando a questão sobre a maneira mediante a qual o *objeto a* exerce a sua função de causa de desejo no sujeito. Dizendo de outro modo, aprofundaremos nossas análises na maneira pela qual se dá esse efeito de causa, como - de fato - opera o *objeto a* ou, como ele causa, além de como opera o sujeito sob esses efeitos. Na verdade, ao aprofundarmos nossas análises sobre como o sujeito opera sob os efeitos de causa do *objeto a*, estamos justamente analisando o funcionamento do fantasma. Retomamos que é ele o responsável por essa relação que o sujeito barrado estabelece com o *objeto a*, portanto, essa seção mostrará também os meandros do fantasmar.

Quinet, em sua obra *Um olhar a mais*, assevera que, apesar de o *objeto a* encontrar-se totalmente fora de qualquer possibilidade de significação, o sujeito, antiteticamente, o experimenta e é essa experimentação do *objeto a* que julgamos imperiosa desenvolver nesse instante. Conforme pondera Quinet:

O objeto a não (...) corresponde a uma sensação em geral. Não é um objeto que possa ser apreendido nem pela sensibilidade nem pela intuição. Tampouco é um (...) objeto da experiência da física, que nossos sentidos, enquadrados pela razão permitam apreender. Mas o sujeito, definido como sujeito de desejo, experimenta o objeto a, pois este é causa do desejo (QUINET, 2004, p. 59).

Quinet destaca a qualidade de *inapreensível* do *objeto a* ao analisar o sujeito do desejo. Ademais, Quinet segue mostrando o *objeto a* como a causa desse desejo. Todavia, identificamos que o autor insere um novo elemento, uma nova consideração, a saber, a de que o sujeito, de certa forma, experimenta o *objeto a*. No entanto, não seria paradoxal esse experimentar do *objeto a* defendido pelo autor se esse objeto é em absoluto inapreensível e impossível de ser circunscrito?

Parece-nos bastante antitético o autor considerar uma impossibilidade de apreensão pela sensibilidade e, ao mesmo tempo, defender que o sujeito experimenta esse *objeto a* no momento em que esse objeto causa o seu desejo (do sujeito). No entanto, podemos entender que Quinet refere-se a uma constatação evidente. Uma das coisas que buscamos mostrar é justamente que nem tudo o que o sujeito experimenta pode apreendido pela sensibilidade, muito pelo contrário. Há uma parcela substancial do que o sujeito experimenta que de maneira alguma pode apreendido pela sensibilidade. Deduzimos que Quinet demonstra que é no momento em que sujeito mais se aproxima desse objeto que, na verdade, ele está exercendo sua função de causa. É através da causa de seu desejo que o sujeito experimenta o *objeto a*. É como um ciclo no qual o fim aponta para o início e o início aponta para o fim. Mas como podemos explicar essa dinâmica de melhor forma?

Se nos referirmos ao termo de Almeida mais uma vez, a saber, *satisfação-insatisfação* (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130), constataremos que há um entrelace indissociável entre as duas. Não podemos separá-las em absoluto, mas se observarmos as duas isoladamente, verificaremos que o lado da insatisfação é onde o sujeito experimenta a causa de sua busca por satisfação. Ou seja, a forma de experimentar o *objeto a* é justamente quando um possível objeto de desejo fantasmado está mais distante, ou talvez, nem ainda fantasmado. Na verdade, se retomarmos o que mostramos até aqui, o *objeto a* propriamente dito nunca está distante, muito pelo contrário, ele é bastante próximo e familiar. Se não há objeto que seja o *objeto a*, em todo momento no qual o sujeito experimenta qualquer tipo de satisfação, ele tem, entrelaçada de forma indissociável a essa *satisfação*, a *insatisfação* e é do lado

da *insatisfação* que ele, novamente, experimenta o *objeto a*. Restará ao sujeito, nesse contexto, fantasmear o próximo objeto de seu desejo. É essa relação específica que é o fantasma. Ele atua produzindo as miragens que garantem ao sujeito a busca por esses objetos e por outros objetos a partir do momento em que identifica que aquilo que ele tanto almejava, em última análise, não era aquilo.

Já explicamos que, na mesma medida em que um objeto sensível do mundo é eleito pelo sujeito, esse sujeito está enveredando pelo caminho oposto ao da causa de seu desejo, dizendo de outro modo, daquilo que é o representante da sua parcela não significada e que está exteriorizada no meio exterior, enquanto alteridade imaginária. É nesse instante de aproximação do sujeito a qualquer objeto sensível que ele busque que ele se afastará do que causará a sua busca. Note-se, porém, que o termo utilizado por nós é o de aproximação, e não o de realização de determinado desejo. Ao aproximar-se do objeto aspirado, ele se afasta da causa de seu desejo, ao realizar o seu desejo, ele retorna à sua causa na sequência. Ao realizar o desejo, ele identifica que não se tratava daquele objeto e retorna ao início da dinâmica, reiniciando o seu processo de fantasmear. Retomamos aqui nossa consideração de que ao término da relação sexual, resta ao sujeito o desânimo, a ausência de sentido entrelaçada ao relaxamento do pós-orgasmo, para depois se relacionar sexualmente outra vez.

Concluimos ser nesse retorno, no momento da queda dos objetos do mundo sensível que o sujeito volta a experimentar o *objeto a* em sua função de causa. Enfatizamos, porém, que o sujeito não o experimenta da maneira como experimenta os objetos do mundo sensível, ele o experimenta unicamente nessa função de causa. Não há outra possibilidade de experimentação do *objeto a*. No momento em que experimenta esse objeto, o sujeito já está se distanciando dele, uma vez que a causa – por meio do fantasma - é apontada para o exterior, para distante dele, contudo, fadado a retornar a essa causa, repetindo sempre o mesmo ciclo de *satisfação-insatisfação*. É por isso que é do lado da *insatisfação* que o sujeito, paradoxalmente, experimenta o que causa o seu movimento por *satisfação* e nessa última ele encontra de forma indissociável a primeira, reiniciando o ciclo. Deduzimos assim que o que Quinet

assevera é que, ao ser causado, o sujeito experimenta o *objeto a*. O aproximar-se dessa causa que é também posterior à *satisfação* que está entrelaçada à *insatisfação*, seria o experimentar do *objeto a*.

Identificamos que Nasio, em sua obra *Os olhos de Laura*, também demonstra de forma explícita essa condição específica da relação do sujeito com os objetos do mundo sensível, além de uma função exercida pelo sujeito para que essa relação seja possível, quando explica: “Todas as figuras que o objeto adotar nesse mergulho serão inevitavelmente representações imperfeitas, distorções, confecções com as quais a entidade abstrata a se veste” (NASIO, 2011, p. 68); Nasio mostra essa função que é justamente a função do fantasma, vestir esse objeto (que o autor chama de entidade abstrata) com alguma coisa palpável, significável, mantendo-o, de certa forma, atingível em um funcionamento possível, mas que de certa maneira, naturalmente só aponta para o fato de que ele não é atingível. Note-se, porém, que além de todas essas distorções e confecções tecidas pelo fantasma, há também o movimento de colocar esse objeto como estando fora do sujeito. O movimento de exteriorização. Naturalmente que esse objeto nunca possuirá uma representação perfeita, ele se *re-apresenta* constantemente por meio dos objetos, e também é constantemente presentificado uma vez que é atemporal, mas não se apresenta de forma clara. Ele nem poderia se apresentar de forma clara. As representações a ele atribuídas são vestes fantasmadas atiradas sobre uma *entidade abstrata* que se manifesta constantemente enquanto causa. Sua manutenção e sua continuidade dependem necessariamente disso.

As malhas tecidas pelo fantasma vestirão esse *objeto a* enquanto ato contínuo do fato desse mesmo fantasma também ter garantido sua posição exterior enquanto alteridade imaginária. Sendo assim, os objetos em geral, ou os objetos do mundo sensível, podem ser entendidos como suportes eleitos para que o sujeito sustente toda essa dinâmica. Ao eleger um objeto qualquer, o sujeito elege esse objeto unicamente como suporte para toda a sua dinâmica de sustentar que o que ele busca está fora dele próprio e que, de certa forma, pode lhe proporcionar alguma satisfação. Assim ele veste esse objeto com um véu tecido pelo seu próprio fantasma, fantasma esse que já havia sido também responsável pela própria eleição do objeto. Na verdade, parece-nos que ao

eleger esse objeto, o fantasma o coloca imediatamente como estando no lugar daquilo que falta ao sujeito, e parece-nos que isso que lhe falta ganha, portanto, as características desse objeto eleito.

Deduzimos ser como a dinâmica de um jogo de cartas em que o sujeito tem um coringa. Falta uma carta em sua sequência, e ele coloca o coringa, mas é como se qualquer outra carta, diferente das que completariam o seu jogo, afinal essa não existe, pudesse ser utilizada como coringa. Na verdade, não é qualquer carta que serve de coringa - a exemplo das regras de cada jogo que determinam que carta será utilizada como coringa, as regras do fantasma também determinam o que servirá de coringa e estas regras do fantasma são tecidas nas malhas do significante em volta do qual ele se formulou há muito tempo atrás. Ademais, essa regra também depende da significação que o próprio sujeito construiu em volta desse significante e dos que vieram na sequência. Essas seriam as regras do fantasma do sujeito. Além disso, esse coringa é temporário e, de certa forma, ele não completa o jogo. O coringa deixa patente e claro que ali há um coringa e esse coringa - o da dinâmica do sujeito - está fadado a deixar de fazer sentido para dar lugar às próximas construções do sujeito e aos próximos objetos. Mesmo que um mesmo objeto volte ao lugar de coringa, ainda assim ele é temporário, ele demandará uma nova construção, uma nova dinâmica para ocupar outra vez esse lugar. É como na partida de cartas: o coringa dura durante aquela partida (ou aquela jogada) na próxima, o sujeito precisará fazer novamente toda a construção para poder inserir o coringa. Não é possível transar o tempo inteiro. O jogo precisará recomeçar ao término de cada relação sexual.

Entendemos que *objeto a*, com a sua característica de ser, o que chamamos de *in-concreto*, ao mesmo tempo está relacionado com tudo o que é concreto, sendo, de certa maneira, a essência da existência destes objetos concretos para o sujeito. Deduzimos que a expressão criada por Nasio, a saber, *entidade abstrata a*, serve como um compêndio de diversas questões propostas por Lacan ao explicar o *objeto a*. Se ele é o que causa o desejo do sujeito, naturalmente, em relação a qualquer objeto, ele seria também a essência dessa relação? Na verdade, ele é a causa, causa que, ao mesmo tempo, está fora da dinâmica e, de certa maneira, alheio à captação, à

margem, mas a essência de qualquer relação possível é o fantasma. Sem o fantasma que possibilite que essa causa se derrame no mundo, vestindo essa *entidade abstrata* da mais variada gama de véus, não haveria relação possível.

Notamos também que Nasio, ainda na mesma obra que estamos analisando, dá enfoque às características do *objeto a* retomando a questão do prosseguimento de sua existência, ou melhor, de sua mencionada *coexistência*, quanto explica: “O objeto *a* é não só o resíduo que cai da vida que passa, mas também o auxiliar vital e inevitável de toda a vida presente” (NASIO, 2011, p. 63). Nessa citação o autor começa mostrando que o *objeto a* é o que cai da vida passada, mas devemos esclarecer que, na verdade, ele é o representante disso que caiu outrora, ele é o que se forma no cerne do nada fundamental. Mas Nasio prossegue suas considerações colocando esse resíduo, esse resto, como *auxiliar vital e inevitável de toda a vida presente* do sujeito, ou seja, não há desejo nem vida sem o *objeto a*. Apesar de foracluído, esse *objeto a* é impossível de ser extirpado. Retomamos que é em virtude dele que o desejo e a vida do sujeito se desenrolam e é por conta de ele ser inatingível que esse desenrolar pode continuar acontecendo.

Insistimos que, para poder prosseguir com sua função, o *objeto a* precisa ser inatingível. Conforme explica Quinet, ainda em sua obra *Um olhar a mais*: “O objeto *a* por não ser assimilável pelo significante, conserva esse caráter inalisável, alógico” (QUINET, 2004, p. 66). Portanto, verificamos que, devido a todas as características demonstradas até aqui, ao atribuir o termo *inalisável*, Quinet aponta par uma conclusão inevitável: a de que é impossível analisar o *objeto a*, ele sempre escaparia a toda e qualquer possibilidade de tessitura discursiva que pudesse dizer dele. Ademais, observamos que Quinet escolhe também o termo *alógico*, ou seja, demonstrando que não haveria lógica possível para o *objeto a*, ele subsistira, portanto, justamente por estar além de qualquer lógica possível.

Ademais, nos deparamos também com outra característica fundamental do *objeto a*, a saber, a de ser atemporal. Ora, mostramos que o *objeto a* é impossível de ser significado e enlaçado em qualquer momento ou de qualquer maneira, contudo, intentamos mostrar que além de insignificável, o *objeto a* também não pode ser circunscrito temporalmente, ele surte seus efeitos de

causa do desejo do sujeito em uma dinâmica que não pode ser entendida nas malhas do tempo cronológico. Mostraremos assim, que o *objeto a* não se presta a qualquer localização cronológica. Em detrimento de sua formulação, dos meandros de sua constituição, o *objeto a* não pode também ser situado no tempo, ele não pode ser situado em tempo algum. Sobre isto, Quinet, nessa mesma obra que estamos analisando, também pondera: “O objeto *a* não está nem no espaço, nem no tempo” (QUINET, 2004, p. 60).

Deduzimos que é também em virtude disso que Quinet explica que ele (o *objeto a*) pode subsistir e cumprir sua função. Se houvesse qualquer possibilidade de situá-lo, espacialmente ou cronologicamente, nesse instante, já não haveria mais como esse *objeto a* se manter. Repita-se que a qualidade que o mantém e o que possibilita que ele continue exercendo sua função é a sua característica de inatingível de qualquer maneira. Quinet explica uma característica fundamental ao mencionar que o *objeto a* também não pode ser situado no tempo. É por não poder, de maneira alguma, ser situado em qualquer momento temporal que ele pode prosseguir sua existência, de forma que chamaremos *transtemporal*, até os derradeiros momentos do sujeito. Em outras palavras, os efeitos do *objeto a* são contínuos através do tempo e eles se mantêm assim precisamente por ele não poder ser localizado em determinado recorte do tempo. Conforme explica Žižek, em seu livro: *Interrogando o real*:

O excedente que escapole, que se revela como “impossível” nesse encontro faltoso do “momento oportuno”, é, sem dúvida, o *objeto a*: o puro semblante que nos impulsiona para a verdade, até o momento em que, de repente, aparece atrás de nós, o momento em que o deixamos para trás, um ser quimérico que não tem seu “tempo devido” e apenas persiste entre o “cedo demais” e o “tarde demais” (ŽIŽEK, 2017, p. 42).

Examinando a citação acima, verificamos que Žižek sustenta que o *objeto a* não tem o seu *tempo devido*, persistindo *entre o cedo demais e o tarde demais*, ou seja, é como se, no momento em que o sujeito fosse abraçá-lo, enlaçá-lo, ele escapasse por entre os dedos, estando antes (como perdido) ou depois (como a alcançar), mas nunca como possível, ao alcance das mãos. Essa é a conclusão que chegamos ao analisar a característica da

atemporalidade do *objeto a*. Ele está sempre no passado ou no futuro, contudo, nunca no presente, sempre em algum tempo no qual o sujeito não está. Na verdade, podemos concluir que ele está no passado e no futuro ao mesmo tempo. Lembramos que ele não obedece uma linearidade cronológica tradicional, ele *escapole*, para utilizarmos os termos de Žižek, também às possibilidades de enlace temporal. Ele é o perdido que o sujeito está a buscar e acredita que irá encontrar no futuro.

Além disso, Žižek também utiliza o termo *ser quimérico* para dar algum nome possível ao *objeto a*. Será que podemos comparar o termo escolhido por Žižek com o termo escolhido por Nasio? A saber, *entidade abstrata a* (cf. NASIO, 2011, p. 68)? Com efeito, deduzimos que os autores estão tentando encontrar alguma forma possível de se referir àquilo que, em última análise, não tem referência alguma e os termos que escolhem apontam para isso. Todavia, cabe-nos colocar que, por mais que sejam formas bastantes esclarecedoras, o mais esclarecedor dos termos dos autores é justamente o fato de que eles não esclarecem, demonstrando precisamente que o *objeto a* não se presta ao esclarecimento. Ambos os termos, na mesma medida em que tentam dar alguma referência, denunciam a falta de referência. Eles tentam dar algum enlace e alguma demonstração ao impossível de ser enlaçado ou demonstrado.

Chegamos ao fim dessa etapa na qual demonstramos principalmente a característica de ser impossível além da de ser atemporal do *objeto a* e, dessa maneira, forma-se novamente uma questão que, na verdade, é uma questão que nos acompanha desde o início da presente tese. Onde podemos encontrar o sujeito depois de todo o avanço que mostramos até aqui? Lacan já o situou em diversos lugares, conforme já demonstramos, mas esse entendimento lacaniano muda com o desenrolar das análises e da teoria do autor. Sendo assim, será que chegamos em um ponto onde podemos apontar de fato onde está esse sujeito? Ou será que o que Lacan está demonstrando e concluindo é que esse apontamento seria impossível? Essa é a principal questão que desenvolveremos na próxima etapa.

2.4.4 O sujeito como corte do *objeto a* ou o *objeto a* como corte do sujeito

Iniciaremos o desenvolvimento da questão que fizemos no final da seção anterior retomando que a própria nomenclatura *objeto perdido* proposta por Lacan (cf. LACAN, 2005a, p. 235). Entendemos que essa nomenclatura traz consigo um paradoxo. Notamos que entre o seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, e o seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, Lacan oscila no momento de colocar o *objeto a* como corte do sujeito ou o sujeito como corte do *pequeno (a)* [*coupure de petit(a)*]. No final de seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, Lacan coloca o sujeito como sendo corte do objeto a. Conforme afirma Lacan: “a forma de *S barrado (...)*, agora, como *corte do pequeno a* (LACAN, 2014, p. 417). Dessa forma, concluímos que, nesse instante, Lacan eleva a importância do *objeto a* em sua teoria sobre a constituição e sobre o funcionamento do sujeito. Para ele, agora o *objeto a* aparece como parte principal do sujeito que é submetida a um corte, isso que é cortado, esse resto seria o sujeito constituído na linguagem. Lacan prossegue, nessa mesma obra, enfatizando: “é na medida em que o sujeito é, antes e unicamente, essencialmente corte desse objeto, que alguma coisa pode nascer” (LACAN, 2014, p. 427). Ora, além de repetir que o sujeito é corte desse objeto, Lacan ainda prossegue dizendo que é só através dessa condição que *alguma coisa pode nascer (quelque chose peut naître)*.

Entretanto, já em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, Lacan considera que o *objeto a* seria, pois, um corte do sujeito. Ao explicar que o *objeto a* é o que resta do advento do sujeito no lugar do grande Outro (cf. LACAN, 2005a, p. 179); Nessa citação, Lacan parece indicar que o sujeito, ao abraçar o significante vindo de fora, do grande Outro, deixa para trás o que se tornará o *objeto a*. Dessa maneira, Lacan coloca o *objeto a* no lugar de resto. Fica-nos nítido que Lacan vacila entre esses dois entendimentos, de certa forma, ele vacila em demonstrar de forma precisa onde podemos de fato encontrar o sujeito. Mas será que de fato é possível encontrar esse sujeito em um local preciso e determinável? O que Lacan está demonstrando não é justamente que talvez isso seja impossível?

Identificamos que, em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, Lacan aponta para uma questão substancialmente importante que parece responder, em parte, nosso questionamento. Assevera o autor:

Se jamais introduzi a verdadeira verbalização dessa fórmula, \diamond , *punção*, desejo que une o \$ ao *a* no \$ \hat{a} , esse pequeno quadrilátero deve ser lido: o sujeito, enquanto marcado pelo significante, é, propriamente, no fantasma, *corte de a* (LACAN, 2014, p. 327).

Analisando a citação de Lacan, concluímos que o autor é explícito ao explicar que *o sujeito, enquanto marcado pelo significante, é, propriamente, no fantasma, corte de a* (*le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement, dans le fantasme, coupure de a*). O que não é a mesma coisa que dizer o sujeito propriamente dito. Uma coisa é o sujeito no fantasma e outra coisa é o sujeito como sujeito propriamente dito. Dizemos que Lacan responde em parte nossa pergunta já que o autor explica que esse sujeito no fantasma pode ser entendido como *corte de a*. Deduzimos que ao analisamos propriamente o fantasma, é como se o seu desejo estivesse no lugar, digamos, de proeminência. É um sujeito errante em busca de algo. Ele é, portanto, um corte disso que causa sua busca por esse algo. Sendo assim, a causa de seu movimento, pode ser entendida, no fantasma, como o ponto de proeminência. Mas será que realmente podemos entender como ponto de proeminência? Talvez possamos entender que o que está em voga no fantasma seja justamente isso que causa o desejo e que, naturalmente seja, ao mesmo tempo, o que convoca o fantasma e o desenrolar desse sujeito. Sem essa causa, sem isso que convoque, não há força motriz para o fantasma.

Seguindo esse raciocínio, podemos destacar que Lacan também aponta esse desejo que une \$ ao *a* aproximando-o do termo “punção” (*poinçon*). Ora, mas não seria paradoxal dizer que o sujeito barrado é unido à causa de seu desejo pelo seu próprio desejo? Na verdade, se retomarmos o que já explicamos de que esse *objeto a* é colocado pelo próprio sujeito enquanto alteridade imaginária e que esse *objeto a* se forma no cerne de seu nada fundamenta, não deixando de retomar também que ele é o representante do que resistiu à *significantização* e que, em última análise, a verdadeira raiz do desejo é justamente o que resistiu à *significantização*, podemos concluir sim que é esse desejo que une o sujeito barrado ao *a*. É o desejo advindo daquilo

que resistiu à *significantização* que unirá o sujeito barrado ao representante - formulado posteriormente - disso que resistiu à *significantização* e que será a causa de seu desejo. Essa causa que exercerá também a função de *punção* nesse sujeito. Ora, todavia, foi possível responder essa questão analisando-a através dessa perspectiva específica, a saber, o sujeito no fantasma. Mas e o sujeito propriamente dito, será que poderemos determinar sua localização?

Buscaremos desenvolver essa questão chamando atenção para o fato de que Nasio, ainda em sua obra *Os olhos de Laura*, define o *objeto a* como um resíduo que cai da vida que passa (cf. NASIO, 2011, p. 63); Nasio parece concordar com o entendimento de que o *objeto a* seria um corte do sujeito, isso que cai e que, de certa maneira, lhe é cortado. Aquilo que ele perde. Mas se nós já demonstramos que o *objeto a*, de certa forma, não é aquilo que o sujeito perde e sim algo que se forma no lugar de algo que o sujeito supostamente perde e que, na verdade, não se trata de algo que ele perdeu e sim de algo que resistiu ao processo de *significantização*, será que de fato podemos encontrar o sujeito nesse *objeto a* ou do outro lado, do lado do significante? Se analisarmos bem a própria fórmula do fantasma, a saber, $\$a$, veremos que há o sujeito barrado, já dividido, já com sua parcela enlaçada pelo significante e sua parcela não enlaçada e do outro lado o *objeto a*, além é claro, da relação desse sujeito barrado com o *a*. Ou seja, há diversos elementos aí. Há a parcela do sujeito enlaçada pelo significante, há a parcela que resistiu ao enlace, há o *objeto a* que se forma na parcela que resistiu ao enlace, há também o fantasma que é a relação que sujeito barrado estabelece com esse *a*, há também o desejo que surge dessa parcela não significada e que, em última análise, aponta para um objeto impossível que nem sequer existe, há o desejo estruturado no fantasma que aponta para os objetos possíveis, há a demanda que é aquilo que sujeito formula em discurso e há o vazio inscrito no interior dessa demanda e que garante sua manutenção, sendo assim, dentre todos esses lugares, será que é possível apontarmos onde está o sujeito?

A partir do que demonstramos, concluímos que não só Lacan como os comentadores de sua obra vacilam e divergem na tentativa de aferir onde estaria o sujeito e o que é corte de quê. Identificamos que Tyszler, em sua obra *Da cena freudiana ao objeto em Lacan*, teria, pois, uma visão oposta à de

Nasio ao ponderar: “quando falamos do fantasma, se diz, ou é o sujeito barrado do *pequeno a*, ou o sujeito corte do *pequeno a*” (TYSZLER, 2014, p. 17). Tyszler, portanto, adota uma perspectiva diferente da de Nasio, apontando então para o entendimento de que o sujeito seria corte do *objeto a*, trazendo então a concepção de ser o *objeto a* a parte principal do sujeito. E verificamos também que Tyszler indica para uma leitura do próprio fantasma como sendo o *sujeito barrado do pequeno a*, ou *sujeito corte do pequeno a*. Ora, primeiro precisamos salientar que “sujeito barrado do pequeno a” e “sujeito corte do pequeno a” talvez não queiram dizer a mesma coisa.

Uma vez que Lacan indica o fantasma, já em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* como se referindo ao sujeito barrado em sua relação com esse objeto a (cf. LACAN, 2008a, p. 13), precisamos examinar melhor a citação de Tyszler. Apresentamos o sujeito enquanto barrado e o *objeto a* como consequência desse processo no qual o sujeito é barrado, com isso, nada nos impede de concluir que o sujeito também é barrado desse *objeto a* que se forma como consequência do processo no qual ele é atravessado pelo significante convertendo-se em sujeito barrado, uma vez que, de fato, o *objeto a* é inatingível e assim permanecerá. Contudo, se levarmos em consideração essa demonstração de Lacan apresentada em seu décimo quarto seminário, concluiremos que, por mais que possamos entender o sujeito como barrado do *objeto a*, ainda assim o que devemos levar em consideração, ao investigarmos o fantasma, é a relação que esse sujeito barrado estabelece com esse *objeto a*, do qual, naturalmente, ele também é barrado.

Agora, cabe-nos retomar a consideração de Tyszler do “sujeito corte do pequeno a” (cf. TYSZLER, 2014, p. 17), e enfatizar que ela precisa ser analisada em dois contextos: O primeiro seria a de que ele entende, portanto, o sujeito como corte do pequeno a, ou seja, o sujeito é o cortado, o sujeito é aquilo que resta de algo mais substancial. Mas não devemos deixar de considerar que esse entendimento demonstrado pelo autor está inserido em um contexto bastante característico, a saber, parece-nos que ele está justamente demonstrando sua leitura do sujeito no fantasma, como se, no fantasma, o sujeito pudesse ser entendido como esse sujeito barrado corte do *pequeno a*. E, nesse contexto específico, Lacan já também demonstrava esse

mesmo entendimento em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, conforme supracitado (cf. LACAN, 2014, p. 327). Mas, ainda assim, devemos sustentar que a afirmação lacaniana de seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* de que o fantasma se refere à relação que o sujeito barrado estabelece com o pequeno *a* (cf. LACAN, 2008a, p. 13) e as afirmações de Tyszler de que o fantasma é o “sujeito barrado do pequeno *a*” ou “o sujeito corte do pequeno *a*” (cf. TYSZLER, 2014, p. 17) são, naturalmente, três afirmações diferentes e que apontam para coisas diferentes. Por mais que possamos entender que Tyszler se refere exclusivamente ao sujeito no fantasma, concordando com a afirmação de Lacan, ainda assim não podemos deixar de salientar que as afirmações “sujeito barrado do pequeno *a*” e “sujeito corte do pequeno *a*” são afirmações que permitem interpretações diferentes.

Seguindo nessa tentativa de apontar a localização do sujeito, identificamos que Žižek, em sua obra *Interrogando o real*, pondera: “o sujeito como barrado deve ser posto como *correlato* ao resto inerte que forma o obstáculo à sua plena realização simbólica” (ŽIŽEK, 2017, p. 60). Dessa forma, Žižek parece colocar o sujeito barrado, como similar ao *resto inerte que forma obstáculo à sua plena realização simbólica*. Ora, nesse contexto podemos destacar que o resto inerte que forma obstáculo à plena realização simbólica do sujeito não é a mesma coisa que *objeto a*, o *objeto a* é o que se forma nesse dito resto inerte, e que, na verdade, não pode ser chamado de inerte, uma vez que ele causa algo no sujeito. Mas podemos concluir que Žižek opta por não buscar o sujeito em nenhum dos lados e sim explicar que ambos os lados são correlatos, similares, como se o sujeito estivesse em ambos os lados ao mesmo tempo, ou seja, não haveria como atribuir um lugar preciso para o sujeito.

Quinet, ainda em sua obra *Um olhar a mais*, parece concordar com a ponderação de Žižek ao explicar que o sujeito se divide entre significante e objeto *a* (cf. QUINET, 2004, p. 61). Ou seja, Quinet também parece indicar uma impossibilidade de encontrar o sujeito em algum dos lados. O sujeito constituído é então, paradoxalmente, uma divisão, uma cisão, na qual seria impossível encontrá-lo propriamente situado em algum dos lados dessa divisão, assim como não seria possível encontrá-lo em nenhum dos lugares

resultantes dessa divisão. Ele estaria, portanto, dividido, cindido em sua essência, de ambos os lados. Lados opostos, porém similares. Os dois lados da mesma moeda, ou, dito de melhor forma, duas linhas que se entrelaçam indissociavelmente volta após volta na constituição de uma linha mais espessa. São os dois lados da mesma coisa, diferentes, porém similares, advindos do mesmo material e do mesmo corpo, mas que não se encontram jamais por mais entrelaçados que estejam. E quanto mais eles se entendem próximos de se encontrar, mais distantes eles estão desse encontro.

Em seu livro *Interrogando o real*, Žižek prossegue explicando:

O sujeito é uma entidade paradoxal que, por assim dizer, é seu próprio negativo, ou seja, que persiste apenas na medida em que sua plena realização é bloqueada – o sujeito plenamente realizado não seria mais sujeito, mas substância. Nesse sentido preciso, o sujeito está além da subjetivação ou antes dela: a subjetivação designa o movimento pelo qual o sujeito integra o universo do significante que lhe é dado – em última instância, essa integração sempre fracassa, há algo que fica para trás e que não pode ser integrado na ordem simbólica, um objeto que resiste à subjetivação, e o sujeito é precisamente correlato a esse objeto. Em outras palavras, o sujeito é correlato de seu próprio limite, do elemento que não pode ser subjetivado, e o nome do vazio que não pode ser preenchido com a subjetivação: o sujeito é o ponto do fracasso da subjetivação (ŽIŽEK, 2017, p. 268-269).

Examinando essa última citação de Žižek junto ao que demonstramos até aqui, concluímos então que a resolução da questão que colocamos sobre a localização do sujeito não seja tentar situá-lo de um lado ou de outro de sua condição estrutural e sim entender o sujeito como estruturalmente dividido. Ou seja, o sujeito é uma divisão e ele está, conforme pondera Žižek, *ou antes ou depois da subjetivação*. Um sujeito subjetivado em absoluto retornaria imediatamente ao estado de substância. O autor esclarece também que o sujeito é correlato de seu próprio limite, ou seja, ele é correlato desse limite que é a sua própria condição estrutural. Verificamos que, após esse percurso que Lacan percorre, ele abandona a tentativa de situar o sujeito em algum desses dois lugares, assim como em qualquer outro, como no fantasma, por exemplo. E entendemos que não poderia ser de outra maneira, haja vista que a conclusão última pode ser a de que o que realmente diz do sujeito seja a divisão. Assim não haveria forma de se situar esse sujeito em algum dos dois lados.

Sendo assim, finalizamos o segundo capítulo da presente tese e retomamos mais dois conceitos apresentados, a saber: [1] *objeto a*: é o que se forma no nada fundamental. Esse objeto é atemporal, inapreensível e impossível de ser circunscrito pelo significante. Ele é a causa do desejo do sujeito. Apesar de ser o representante de sua íntima parcela que resistiu à significação, o *objeto a* é entendido pelo sujeito como estando fora dele, enquanto alteridade imaginária. O sujeito o busca, porém, está fadado a não encontrá-lo, ele só é possível de ser experimentado justamente como causa de desejo. No preciso momento em que o sujeito encontra um objeto qualquer, ele identifica que não era daquele objeto que se tratava sua busca e reinicia o ciclo, experimentando o *objeto a* como causa novamente. Quando mais o sujeito se acredita próximo de encontrar o objeto ulterior que lhe garantiria o que ele entende enquanto devida satisfação, na verdade mais distante ele está de sua real condição. A busca pelo *objeto a* é caracterizada por se dar no sentido contrário ao do seu encontro; [2] A Coisa (*das Ding*): seria o objeto ulterior, aquele que finalmente daria fim à busca do sujeito, lhe garantindo a plena satisfação, fazendo-o retornar ao estado de substância. Naturalmente que a Coisa é um objeto que não existe, mas o sujeito, de certa forma, entende que poderá encontrá-lo.

Chegamos, portanto, ao término deste segundo capítulo, no qual analisamos o processo de constituição do sujeito através dos avanços das considerações lacanianas, tendo como principal objetivo demonstrar como Lacan explica o percurso traçado pelo sujeito até que ele finalmente formule o fantasma. Demonstramos todo o percurso, desde o sujeito ainda como partícula imaginária fantasmada pelos seus antecessores, passando pelo momento em que ele é atravessado pelo significante e, no centro do que se forma em sua parcela que resistiu à *significância*, esse sujeito, já atravessado pelo significante, portanto barrado, formula o *objeto a* e o coloca enquanto alteridade imaginária, estabelecendo uma relação com esse objeto, formulando, portanto, o seu fantasma que para sempre garantirá seu funcionamento acomodando e suportando o seu desejo, permitindo que esse desejo se desenrole pelo mundo.

Partiremos agora para o terceiro capítulo da presente tese, no qual analisaremos, sobretudo, o fantasma apresentado por Lacan em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*. Identificamos que o autor apresenta avanços e ampliações em seu entendimento sobre esse conceito e sobre a relação do sujeito com a linguagem e com o significante, além de seguir demonstrando que, de fato, a relação que o sujeito estabelece é com seu próprio fantasma e não com o outro. Além disso, analisaremos também o caminho demonstrado por Lacan que é traçado pelo sujeito do grande Outro ao outro e que é explicado, sobretudo, em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*. Nesse seminário, o autor retoma questões pertinentes ao processo de constituição do sujeito, demonstrando uma ampliação no entendimento dessa questão, além disso, ele também demonstra um aprofundamento nas considerações sobre conceito de *objeto a*, o que também se mostra substancialmente pertinente à nossa pesquisa.

Essas serão, portanto, as duas principais referências de nosso terceiro capítulo. Buscaremos demonstrar até onde as considerações desenvolvidas por Lacan até aqui se mantêm, se modificam, ou se desfazem para dar lugar a outras. Evidentemente que não deixaremos de lado seminários anteriores ou posteriores a esses que contenham considerações pertinentes às nossas análises.

3 O FANTASMA E A QUEDA DO GRANDE OUTRO

*The lover of life's not a sinner
The ending is just the beginner
The closer you get to the meaning
The sooner you'll know that you're dreaming
So it's on and on and on, oh it's on and on and on
It goes on and on and on, Heaven and Hell
(Black Sabbath – Heaven And Hell)*

Neste terceiro capítulo analisaremos duas questões fundamentais, a saber: em primeiro lugar, [1] como Lacan demonstra o fantasma após todas as considerações feitas sobre o processo de constituição do sujeito. Será que este conceito muda? Será que ele ganha uma nova demonstração ou as considerações sobre ele são ampliadas? É isso o que demonstraremos a seguir; Em segundo lugar, [2] como Lacan passa a explicar o processo de queda do grande Outro de seu lugar de supremacia para posterior busca do sujeito no mundo, atrás, naturalmente, do outro, na continuidade do que o autor demonstra no transcórre do *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)*, *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* e *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Dito de outro modo, como Lacan avança suas explicações sobre esse processo no qual o grande Outro, que tem sua inconsistência atestada por ele próprio e constatada pelo sujeito, cai desse lugar de objeto almejado para que o sujeito possa passar a procurar os objetos possíveis de seus anseios em outros lugares. Para tanto, com objetivo de sustentar nossos argumentos e de melhor explicar determinados apontamentos, teremos como principais referências o *Seminário, Livro XIV: A lógica do Fantasma (1966/1967)* e *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*. Além dessas duas obras traremos também outros seminários de Lacan quando pertinente for e, por fim, dentre esses outros seminários, podemos destacar, sobretudo, *O Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)* do qual apresentaremos algumas citações com objetivo de sustentar nossos argumentos e/ou ampliar nossas análises.

Iniciaremos, portanto, esse terceiro capítulo, explicando um conceito substancialmente importante na teoria de Lacan, a saber, o conceito de gozo (*jouissance*).

3.1 O GOZO

Iniciaremos este capítulo analisando precisamente o tema do gozo (*jouissance*). O sujeito goza quando se satisfaz – parcialmente - com seus objetos de desejo e goza também quando enfrenta a frustração, goza na constatação de que suas aspirações não foram atendidas e nem serão. Mas como podemos explicar de forma satisfatória esse conceito tão antitético? Lacan, em seu *Seminário, Livro 20: Mais, ainda (1972/1973)*, assevera: “O gozo é aquilo que não serve para nada” (*La jouissance, c’est ce qui ne sert à rien*) (LACAN, 2008c, p. 11). Mas o que isso quer dizer? Se não serve para nada, por que ele se faz tão presente e substancial na vida do sujeito? Como podemos definir melhor esse conceito? É o que mostraremos a seguir.

Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*, assevera: “O gozo é visado num esforço de reencontro” (KAUFMANN, 1996, p. 221). Ou seja, podemos concluir que na constante busca por um *re-encontro* com algo que o sujeito acredita que perdeu, ele visa, de certa forma, o gozo. Dessa forma, podemos começar a tecer um entendimento preliminar sobre o que menciona Lacan, a saber, de que o gozo é aquilo que não serve para nada. Ora, se ele é visado num esforço de reencontro de algo que o sujeito acredita que perdeu e que, mesmo que ele encontrasse, seria absolutamente mortífero, torna-se quase evidente a conclusão de que ele não serve para nada, ele é mortífero e aponta para uma estagnação absoluta, para o que chamamos, neste momento, de morte do desejo. Entretanto, precisamos aprofundar nossas análises para que possamos ampliar nossa compreensão a respeito desse conceito.

Roudinesco e Plon, em seu *Dicionário de Psicanálise*, demonstram:

A satisfação obtida pela resposta à necessidade induz à repetição do processo, escorado no investimento pulsional: a necessidade transforma-se então em demanda propriamente dita, sem que, no

entanto, o gozo inicial, o da passagem da sucção para o chuchar, possa ser resgatado (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 299-300).

Examinando essa citação, podemos deduzir que Roudinesco e Plon concordam com as considerações de Kaufmann, a saber, o gozo estaria relacionado a uma tentativa de reencontro de algo inicial, todavia, agora temos um dado novo inserido por estes segundos autores que nos motivam a desenvolver de forma mais clara nossas considerações. Roudinesco e Plon indicam essa tentativa de resgate de um gozo inicial dando a entender que de fato isso foi experimentado, foi vivido, nos instantes iniciais do bebê. Durante a sucção do seio, o bebê experimentaria (em um momento primeiro) um gozo que ele busca *re-encontrar*. Só que nesse instante, o gozo parece-nos substancialmente próximo de um prazer a ser buscado, de uma satisfação a ser buscada e não encontrada. Com isso, será que podemos entender que essa concepção de gozo se mantém? É ela que permanece no transcorrer do desenvolvimento teórico de Lacan, ou será que ela é modificada ou, no mínimo, ampliada?

Nessa mesma obra, Roudinesco e Plon avançam em suas considerações ao demonstrar:

Lacan estabelece então uma distinção essencial entre o prazer e o gozo, residindo este na tentativa permanente de ultrapassar os limites do princípio de prazer. Esse movimento, ligado à busca da coisa perdida que falta no lugar do Outro, é causa de sofrimento; mas tal sofrimento nunca erradica por completo a busca do gozo (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300).

Podemos concluir, por meio da análise dessa citação que há uma mudança de consideração. Primeiramente, devemos ressaltar o que apontam os autores no que se refere a uma diferença entre gozo e prazer (*plaisir*). Gozo e prazer não são a mesma coisa. O gozo está justamente em um lugar para além do prazer. Conforme explicam os autores, ele está em uma tentativa de ultrapassar os limites do princípio do prazer. Conforme explicamos em nosso primeiro capítulo, o princípio do prazer seria o que rege o funcionamento do inconsciente, é como se o gozo estivesse em um para além da busca por prazer, para além da busca por uma satisfação. Ele estaria justamente no lugar da busca por uma satisfação plena, ele seria, desse modo, mortífero. Sendo

assim, o sujeito busca o gozo na medida em que busca justamente anular a falta do grande Outro. É como se a busca pelo gozo fosse uma tentativa por parte do sujeito de reverter a segunda das faltas às quais foi submetido. Seria uma tentativa de desfazer a constatação da inconsistência do grande Outro. Na verdade, se o grande Outro é o tesouro da língua, podemos entender que a primeira das duas faltas seria, nesse contexto, uma espécie de preâmbulo da segunda. Se a primeira falta é a constatação da linguagem enquanto não toda, é como se o sujeito tentasse, nessa medida, reverter o efeito das duas faltas. Dito de outro modo - é como se ele tentasse recuperar a bolsa através de um significante advindo do grande Outro, para retomarmos a dinâmica entre a bolsa e a vida apresentada por Lacan em seu *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* e que explicamos em nosso segundo capítulo (cf. LACAN, 1979, p. 201). Nesse processo, naturalmente, ele encontra um substancial sofrimento, mas nem por isso deixa de buscar isso de alguma forma.

Seguindo essa linha de pensamento e buscando ampliar as considerações sobre a questão do gozo, os mesmos autores explicam que:

Lacan pretende mostrar que o gozo se sustenta pela obediência do sujeito a uma ordem — quaisquer que sejam sua forma e seu conteúdo — que o conduz, abandonando o que acontece com seu desejo, a se destruir na submissão ao Outro (maiusculo) (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300).

Com isso, podemos concluir que o gozo está relacionado precisamente com essa tentativa de retorno a um lugar nunca ocupado de objeto de desejo do grande Outro. Todavia, nesse contexto, parece-nos que algumas questões se abrem. A primeira questão seria relativa ao que vínhamos demonstrando em nossos dois primeiros capítulos. Será que essa constatação da inconsistência do grande Outro ou, para retomarmos os termos do nosso primeiro capítulo, a constatação de que a mãe não é toda e que o lugar de objeto do desejo dela é vazio, será, nesse contexto, que essas constatações são realmente sólidas no sujeito como um todo ou será que em algum lugar do sujeito essa constatação, de certa forma, fraqueja? Será que em algum lugar ele ainda é tentado por essas aspirações primitivas de se reduzir a um mero objeto do desejo do grande Outro, abandonando inclusive o que acontece com o seu próprio

desejo? Na verdade, já demonstramos que a expressão “sujeito como um todo” não é a mais adequada a ser utilizada quando falamos do sujeito. Não temos como atribuir o termo “todo” quando falamos do sujeito. Mas ainda assim, resta-nos responder a questão pertinente precisamente ao fato de que, ao que parece, Lacan explica que o sujeito em algum lugar permanece almejando esse encontro derradeiro mesmo tendo passado pelas etapas de sua constituição. Ou seja, depois de constituído, o sujeito parece que almeja se *des-constituir*. Dessa forma, não nos resta outra conclusão a não ser a de que o entendimento de um grande Outro todo e completo, é mortífero.

A outra questão que aparece nesse momento é a seguinte: será que de fato essa aspiração de desfazer a constatação da inconsistência do grande Outro permanece ou será que ela não é necessariamente dirigida ao próprio grande Outro e sim a uma figura desse grande Outro fantasmada pelo próprio sujeito que pode, perfeitamente, não ter nada a ver com o grande Outro propriamente dito e estar apenas relacionada com as próprias aspirações do sujeito? Dito de outro modo: será que podemos concluir que o sujeito, impulsionado por suas próprias aspirações destrutivas de se *des-constituir*, constrói uma figura fantasmada do grande Outro e, de certa forma, se relaciona com essa segunda figura através desta dinâmica demonstrada por Roudinesco e Plon? Parece-nos que a resposta dessa pergunta é *sim*, até porque, a mãe pode inclusive ter morrido, por exemplo, e o sujeito pode permanecer nesse funcionamento. Ademais, se entendemos que o fantasma desloca as aspirações do sujeito para o mundo, podemos concluir também que o sujeito pode se servir dos pequenos outros para depositar algo de suas aspirações que originalmente são direcionadas ao grande Outro.

Resta analisar uma questão substancialmente antitética, a saber, por mais que o sujeito se relacione com o pequeno outro, por mais que ele tenha passado de forma satisfatória por seu processo constitucional, uma parte dele seguirá aspirando pelos objetivos infantis de outrora e dependendo da forma como esse sujeito se relaciona com essas aspirações infantis, ele tenderá a depositar justamente no outro essas suas aspirações, ele tenderá a estabelecer com esse outro uma relação que seguirá moldes infantis por mais que isso implique na sua própria destruição. O gozo, portanto, é destrutivo e

mortífero, porém, parece ser o que mais tenta o sujeito, afinal, ele estaria justamente na recuperação da bolsa, para retomarmos mais uma vez a dinâmica entre a bolsa e a vida demonstrada por Lacan e explicada em nosso segundo capítulo (cf. LACAN, 1979, p. 201). Recuperação essa que é impossível e está, naturalmente, fadada ao fracasso. Contudo, isso não impede o sujeito de seguir buscando esses objetivos. De certa forma, essa obediência e essa submissão, justificam o entendimento de que o gozo, de certa forma, é masoquista. O que não impede o sujeito de, através das significações que ele próprio fez, atuar isso tudo de forma sádica. Não seria possível delimitar a leitura que cada sujeito faz, a significação que cada sujeito tece em torno do seu próprio grande Outro.

Entretanto, Roudinesco e Plon avançam em suas considerações sobre o gozo chegando ao ponto de diferenciar o gozo do homem do gozo da mulher. De acordo com esses autores: “não há gozo para o homem senão um gozo fálico, isto é, limitado, submetido à ameaça da castração, gozo fálico que constitui a identidade sexual do homem” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300). Nesse contexto, será que nos cabe concluir que o homem, por ser portador do pênis (que, por mais que não seja o falo, poderia ser entendido enquanto um representante no corpo do falo), está sempre sob a ameaça de perdê-lo, de ser castrado, portanto, sempre haverá, no entendimento de Lacan, um limite para o gozo masculino, posto justamente por essa ameaça de castração no corpo? Seria como se, ao buscar o gozo em suas últimas consequências, o homem se deparasse, em algum lugar, com uma ameaça de castração que, de certa forma, impõe um limite a esse gozo. Os autores ainda indicam que, no caso do homem, o gozo ilimitado está restrito a um pai originário, a um pai simbólico. É como se a possibilidade de um gozo absoluto no homem, possibilidade fantasmada naturalmente, fosse atribuída apenas a esse pai, como se a ele estivesse reservada essa possibilidade (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300). Já no que se refere à mulher, os autores explicam:

Não existe, para as mulheres, um equivalente do pai originário (...) que escape à castração: o gozo do Outro, gozo esperado, aguardado e fora do alcance desse pai originário, embora igualmente impossível para a mulher, não é, todavia, atingido pela proibição da castração. O gozo feminino, portanto, é diferente e, acima de tudo, sem limite (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300).

Sendo assim, parece-nos que os autores estão indicando que, no caso da mulher, não há essa constante ameaça de castração que impõe o limite ao homem. E uma vez não tendo essa ameaça constante, uma vez que, se entendermos o pênis como representante do falo, ela já é castrada de saída, já que não tem este pênis, seu gozo seria ilimitado. Todavia, para que os autores indicam que isso não necessariamente deixa as coisas mais fáceis para a mulher. De acordo com os autores, esse *gozo suplementar* é incognoscível pelo e para o homem, porém, indizível para as mulheres (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 300). Ou seja, ele pode ser ilimitado, mas não pode ser circunscrito pelo significante, portanto, não pode ser simbolizado. De um lado ou de outro, homem e mulher, no gozo, buscam aquilo que é impossível. Mas é como se, na concepção dos autores, a limitação da mulher se restringisse à impossibilidade significativa. Lembremos que os autores esclarecem que, por mais que a mulher não esteja submetida à ameaça de castração física, tal gozo não deixa de ser igualmente impossível a ela.

Entretanto, talvez precisemos considerar alguns elementos para além dos apresentados pelos autores. Não podemos deixar de lado que o processo constitucional demonstrado por Lacan coloca os sujeitos numa espécie de *normativa* em relação ao discurso e em relação ao próprio falo imaginário. Que os papéis masculino e feminino sejam, de certa forma, substancialmente defendidos e sustentados pela cultura em geral e que isso tem efeitos sobre grande parte dos sujeitos, também está fora de dúvida. Todavia, será que essa diferenciação demonstrada pelos autores compete à totalidade dos sujeitos e, principalmente, ao sujeito em sua totalidade? Ou será que a instituição de uma espécie de *normativa* instituída e defendida só denuncia justamente que a *normativa* não se sustenta? Lacan afirma em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*:

Se há uma coisa que a análise nos demonstra, é isto: que, em razão da captação do sujeito na linguagem, tudo que é designável como masculino é ambíguo, ou revogável numa crítica mais próxima: que isso é igualmente verdadeiro para o outro lado; e, mais ainda, que no nível de sujeito, não há reconhecimento como tal do macho pela fêmea nem da fêmea pelo macho. Isso é sancionado na realidade por dados muito precisos. Toda exploração um pouco aprofundada da

história de um casal demonstra que nele as identificações são múltiplas, que elas se superpõem e que, no fim, sempre formam um conjunto compósito. A experiência analítica permite constatar que, em seu nível, não há acoplamento significativo. A tal ponto que, se na teoria se produzem diversos pares de opostos, *ativo/passivo*, *voyer/visto* etc., nunca é provida como fundamental nenhuma oposição que designe o par *macho/fêmea* (LACAN, 2008d, p. 309).

Por meio da análise dessa citação, podemos concluir que a diferenciação proposta pelos autores pode estar correta, mas até certo ponto. Não é possível, de forma nenhuma, atribuí-la à totalidade de um sujeito, tampouco à totalidade dos sujeitos. Conforme indica Lacan na citação, tudo o que se designa como masculino e feminino é *ambíguo* (*ambigu*) e *revogável* (*révocable*) não tendo, portanto, nenhum tipo de significado definitivo. Conforme também indica o autor, essas identificações são *múltiplas* (*multiples*) e se superpõem (*recouvrent*) umas às outras formando o que o autor chama de *conjunto compósito* (*ensemble composite*); o que nos permite concluir que essas identificações são heterogêneas e que o sujeito transita entre elas identificando-se com diversas ao mesmo tempo. As posições que o sujeito assume, conforme indica o autor, são múltiplas, variáveis e, podemos até dizer, impossíveis de serem aferidas e pontuadas com precisão. Não é possível delimitar com segurança o que é e o que compete ao masculino e ao feminino. Sujeitos gozam, isso sabemos e, conforme explicamos, gozam em suas tentativas de *reencontro*. Em seus trajetos, assumem diversas posições e identificações e essas posições e identificações em nada têm a ver com seus gêneros biológicos. As identificações até podem estar condizentes com o gênero biológico do sujeito, mas de maneira nenhuma, sempre seguirão essa congruência, muito pelo contrário, elas sempre transitarão simultaneamente entre inúmeras possibilidades. Devemos lembrar também, que conforme explicamos em nosso primeiro capítulo e sustentamos mediante as considerações de Jorge Aléman, o falo não é o pênis (*cf.* ALEMÁN, 2015, p. 153).

Dessa forma, como podemos explicar de forma mais aprofundada essa questão do gozo? Como podemos articular isso com as considerações de que o sujeito, paradoxalmente, em sua dinâmica de *satisfação-insatisfação* explicada por Almeida (*cf.* ALMEIDA, 2005, p. 129-130), experimenta também o

gozo? Será que o gozo está apenas nesse ponto abstrato inatingível e que o sujeito experimenta muitas coisas (inclusive o sofrimento) na busca por ele? Ou será que ele goza no transcorrer desse processo? Até onde isso está distante dele? Ora, para responder todas essas questões precisaremos avançar em nossas análises da teoria lacaniana, buscando mostrar como o autor avança para além do que demonstramos até aqui ampliando suas considerações sobre todos os conceitos que explicamos e, também, sobre como ele passa a demonstrar o sujeito e o fantasma. Partamos, portanto, para a próxima etapa do presente capítulo.

3.2 OS PRIMEIROS AVANÇOS NO ENTENDIMENTO DO *objeto a*

Logo no início de seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, Lacan se dedica a aprofundar suas considerações a respeito da própria fórmula do fantasma, dos conceitos que nela estão inseridos, que a compõem e, naturalmente, do próprio funcionamento do fantasma. Ao retomar o *objeto a*, Lacan explica:

Pequeno a, resulta de uma operação de estrutura lógica, efetuada não *in vivo*, nem também sobre o vivente, nem para falar propriamente no sentido confuso que guarda para nós o termo de *corpo* – não é necessariamente a “libra de carne”, ainda que possa ser e que afinal, quando o é, não arranja tão mal as coisas – mas enfim, é evidente que, nessa entidade tão pouco apreendida do corpo, há alguma coisa que se presta a essa operação de estrutura lógica, que nos resta a determinar. Vocês sabem: *o seio, o cíbalo, o olhar, a voz*, essas peças destacáveis e, contudo, fundamentalmente religadas ao corpo, eis o de que se trata o *objeto a* (LACAN, 2008a, p. 15).

Podemos ver que Lacan afirma que o que ele chama de *operação de estrutura lógica (opération de structure logique)* não se dá sobre o que ele chama de *vivente (vivant)*. Ela se dá então, em outro lugar. Mas que lugar é esse? Ora, parece-nos que podemos admitir que ela se dá justamente em um lugar abstrato, e não no corpo propriamente dito. O corte, de que falamos, não se dá necessariamente no corpo orgânico, apesar de nele fazer também seus efeitos. Lacan também esclarece que ele não é necessariamente a libra de carne e aqui podemos considerar que o *objeto a* não é esta libra de carne e sim

o representante que se forma no espaço que fica a partir do pagamento da libra de carne. Desse modo, podemos identificar um vacilar de Lacan nesse contexto, pois ele afirma que esse *objeto a* pode ser sim a libra de carne e quando o é “não arranja tão mal as coisas” (*n’arrange pas si mal les choses*) - o que podemos entender dessa consideração? Deduzimos que, nesse contexto, Lacan esteja se referindo a uma melhor forma de entender a dinâmica toda que o próprio autor havia demonstrado outrora e que explicamos em nosso segundo capítulo, ou seja, como que um resumo, mas um resumo que deixa muitas considerações importantes para trás. Será que de fato esse nosso entendimento está correto? Ou será que Lacan modifica seu entendimento sobre essa questão no transcorrer desse seminário? Essa é uma das questões que pretendemos responder.

Ademais, Lacan já insere novos dados. Primeiramente ele situa esse *objeto a* como uma *entidade tão pouco apreendida do corpo* (*entité si peu appréhendée du corps*), ou seja, parece-nos que na relação com esse objeto, Lacan passa a compreender precisamente que há algo do próprio corpo do sujeito que está em jogo. Mas será que é do corpo dele próprio, ou será que ele experimenta isso de certa forma no próprio corpo, mas, em última análise, não tem a ver com o corpo dele? No término dessa citação, Lacan evoca o *seio*, o *cíballo*, o *olhar* e a *voz* (*le sein, le scybale, le regard, la voix*), mas de quem são esses objetos? São do sujeito? Parece-nos que *não*. Deduzimos que estes objetos, em última análise, não são do sujeito. Na verdade, eles estariam de certa forma, vinculados a uma experimentação primeira. É justamente na relação com o grande Outro que o sujeito experimenta uma satisfação que, ao que parece, é substancialmente importante. Esses objetos, por sua vez, passariam a ser os objetos aspirados e buscados pelo sujeito, como que vinculados à satisfação que eles proporcionaram outrora, mesmo eventualmente não sendo capazes mais de proporcionar a mesma satisfação.

Entretanto, Lacan avança em seus entendimentos considerando que esses objetos são *destacáveis* (*détachables*), o que nos permite considerar que seria como se o sujeito pudesse justamente destacá-los do grande Outro e assimilar como seus. Mas será que é isso mesmo? Na verdade, parece que essa dinâmica é - de certo modo - uma dinâmica bastante específica na qual o

sujeito, através do registro que tem dessas respectivas satisfações, elege essa satisfação como algo a ser buscado e isso de certa forma tem algo a ver com uma satisfação experimentada no corpo. É como se, portanto, algo dessa dinâmica estivesse vinculado com uma experimentação que o sujeito vive através do próprio corpo. Os objetos são vinculados à satisfação que o sujeito experimenta no próprio corpo e, no momento em que ele passa pelo seu processo constitucional, no momento em que ele percebe que esses objetos não poderão mais proporcionar a satisfação de outrora e no momento em que ele percebe que sequer poderá ter acesso a esses objetos para sempre, ele vincula essa perda a uma outra perda. Na verdade, parece-nos que essas primeiras satisfações acabam, por sua vez, sendo vinculadas a outras satisfações buscadas. É como se elas se conectassem às aspirações por completude do sujeito em seu primeiro momento. Seriam esses os primeiros objetos de satisfação que o sujeito encontra, mas elas próprias não proporcionam uma satisfação absoluta, tanto que o sujeito prossegue buscando objetos, mas isso não impede que elas se liguem a aspirações ainda mais profundas de uma satisfação absoluta. E, a partir de agora, podemos também entender que toda essa questão está, de certa forma, conectada com algo que podemos entender como sendo a busca por uma experimentação do próprio corpo. Algo do corpo do sujeito se implica nessa dinâmica.

É como se o sujeito desconsiderasse a realidade desde o início dos tempos. Sabemos que, em última instância, nem seio, nem cíbalo, nem olhar, nem voz podem ser destacados do corpo do grande Outro, mas parece que isso não impede o sujeito de destacá-los nem de introjetá-los. Lacan já demonstra que “o desejo e a realidade estão numa relação de *textura sem corpo*. Eles não têm necessidade de costura, eles não têm necessidade de serem cosidos” (LACAN, 2008a, p. 16). Desse modo, crianças e adultos estão, de acordo com Lacan, inseridos em uma dinâmica na qual o desejo deles próprios não estão vinculados à realidade, muito pelo contrário. Se retomarmos a impossibilidade concreta de se destacar esses objetos, somada ao fato de que, de alguma forma, o sujeito os destaca e os introjeta, já observamos nesses momentos iniciais esse desconsiderar da realidade. É como se, para méritos de aparelho psíquico, determinadas aspirações fossem entendidas

como realizadas mesmo não o tendo sido em ato. Paradoxalmente, essa característica que podemos chamar de alucinatória pode também ser entendida como uma etapa constitucional. Seria, portanto, uma primeira aspiração que se vincula a uma satisfação que já não é a satisfação da aspiração primeira, mas que terá substancial função constitucional. Essa satisfação que, desde os momentos primeiros, já não era a satisfação realmente almejada, será, portanto, buscada onde também não será encontrada e, mesmo que o fosse, naturalmente não seria ela que atenderia os verdadeiros intentos do sujeito.

Nesse contexto, e retomando o que vimos até aqui, podemos concluir que este *objeto a* está em uma estreita relação com o grande Outro. Lacan esclarece justamente isso quando assevera:

Esse *objeto a* guarda (...) uma relação fundamental com o Outro. De fato, o sujeito ainda não apareceu absolutamente com o único corte por onde essa bolha, que instaura o significante no real, deixa cair primeiro esse objeto *estrangeiro* que é o *objeto a* (LACAN, 2008a, p. 18).

Dessa maneira, este *objeto a* advirá da relação com o grande Outro e estará para sempre em relação com esse mesmo grande Outro. Lacan segue retomando que não basta a inserção do significante, o primeiro corte, para que o sujeito surja, mas ele esclarece novamente que é a partir da inserção do significante que todo o processo pode se iniciar, inclusive, enfatizando que é a partir desse instaurar do significante que o *objeto estrangeiro* (*objet étranger*) que é o *objeto a*, cai. Parece-nos que a ampliação das considerações de Lacan está justamente no momento em que o autor enfatiza que o *objeto a*, para ser formulado, precisa desses objetos externos. De certa forma, é como se, paradoxalmente, esse objeto sempre tivesse sido externo, mesmo nunca tendo sido. Ou seja, ele cai a partir do instaurar do significante e se forma, ganha o seu lugar, a partir desses primeiros objetos externos, a partir dessas primeiras satisfações que o sujeito experimenta. É como se nesse ponto houvesse uma intersecção entre sujeito e grande Outro. O *objeto a* seria formado justamente nesse ponto de intersecção, naquilo que, em última análise é do grande Outro, mas o sujeito toma como dele, destaca do grande Outro e, paradoxalmente, isso cai e será para sempre buscado.

Aqui se inicia uma das principais questões do presente capítulo, a saber, será que podemos entender que de fato há uma passagem do grande Outro ao outro? Ou será que o sujeito passa, mesmo no outro, a buscar o que perdeu na relação com o grande Outro e que, em última análise, também não era o que ele realmente almejava. Neste primeiro momento, parece-nos que cicatrizes desse processo sempre permanecerão, mas para compreender a amplitude dessas cicatrizes precisaremos avançar em nossas análises.

Inicialmente, podemos considerar que Lacan passa a chamar de real esse momento primeiro sem significante algum. Ou seja, o que no transcórre do *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, conforme demonstramos em nosso segundo capítulo, era chamado de *Terror* (cf. LACAN, 1979, p. 202). Na verdade, o Terror é o que impele o sujeito ao significante no momento em que ele está inserido, portanto, no puro real. Mas esse real, naturalmente não deixa de existir a partir da inserção do significante. Ele nunca poderá ser visto com clareza, mas Lacan, agora em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, indica que ele poderá ser *entrevisto* (*entr'aperçu*) quando esclarece: “o real nunca é senão entrevisto, entrevisto quando a máscara que é aquela do fantasma, vacila” (LACAN, 2008a, p. 19). Ou seja, o fantasma teria também essa função de impedir que o sujeito entre em contato com esse real absoluto, sem o fantasma, restaria o sujeito imerso no real. Paradoxalmente, o fantasma que se constitui também a partir do real (sem o real não há fantasma) presta-se também a afastar o sujeito da possibilidade de imergir nesse real. O real também está nas bases do fantasma, mas o movimento de fantasmarm também é um movimento que objetiva afastar o sujeito disso que chamamos de uma imersão no real.

O real está nas bases do fantasma justamente porque o fantasma só pode se formar também mediante uma constatação de que, conforme indica Lacan, “no universo do discurso não há nada que contenha tudo” (LACAN, 2008a, p. 27). Dessa maneira, Lacan retoma justamente a questão da primeira das duas faltas, a saber, a constatação de que a linguagem é não toda e que restará uma parcela a ser enlaçada, só que esta parcela continuará subsistindo enquanto impossibilidade de enlace. Ao que nos parece, podemos determinar que essa parcela específica é o real. O real, desse modo, é *entrevisto quando*

a máscara que é aquela do fantasma, vacila (*entr'aperçu quand le masque vacille, qui est celui du fantasme*), fantasma esse que se forma também por conta do real, mas que se presta a afastar o sujeito do contato com esse real. Quando esta máscara vacila, o sujeito entrevê o real. Portanto, podemos concluir que caso o fantasma se diluísse - caso sua máscara, ao invés de vacilar, escorresse de vez ou se esboroasse – restaria o real absoluto novamente, a total falta de sentido e impossibilidade de desejo e movimento. Em outras palavras, a morte.

De certa forma, Lacan já havia indicado que o desejo e a realidade nada mais seriam do que bolhas no real (*bulles dans le réel*) (cf. LACAN, 2008a, p. 16). Ou seja, devemos insistir que a função do fantasma, de certa maneira, talvez seja precisamente a de articular de alguma forma possível essas duas bolhas, a saber, o desejo e a realidade que, de certa maneira, pairam nesse real. Sendo duas bolhas, naturalmente que não estão no mesmo lugar e não dizem da mesma coisa, estão separadas em contextos diferentes pairando nesse real. Parece-nos então que, nesse ponto, Lacan, demonstra um avanço em suas considerações. A função do fantasma, nesse contexto, passa a ser a de possibilitar que o desejo do sujeito e a realidade do sujeito se articulem entre si mesmo estando substancialmente separados cada um em sua bolha, dentro desse real. O fantasma seria então um estabelecimento de conexão entre essas duas bolhas. Note-se, porém, que desejo e realidade, uma vez que estão em bolhas, estão de certa forma, separados um do outro e também desse real pelas próprias membranas das bolhas o que nos permite concluir que, de certa forma, nenhum destes três se conectam entre si. É como se o fantasma estabelecesse essa conexão entre desejo e realidade de forma a permitir que o sujeito não entre em contato com o real. Mas como o fantasma executa essa função?

Começaremos a responder essa questão por meio de uma retomada do que já demonstramos na presente tese, a saber, a consideração de que o fantasma se forma e se organiza em torno de um significante. Na verdade, o sujeito se constitui por meio do atravessamento pela linguagem, conforme também demonstramos, e também estabelece significações. Significações do

grande Outro, do outro e até de si próprio. Todavia, Lacan nos chama atenção para uma questão importante quando explica:

O significante, em sua apresentação repetida não funciona enquanto funcionando a primeira vez ou funcionando a segunda, entre uma e outra há uma hiância radical, o que quer dizer que o significante não poderia se significar a si mesmo (LACAN, 2008a, p. 35).

Se o significante não pode significar a si mesmo, isso quer dizer que precisamos impreterivelmente de outros significantes para estabelecer esse processo de significação. Retomando o exemplo que demos em nosso primeiro capítulo, em relação ao significante *pena* (em português), é impossível a um interlocutor saber de que pena estamos falando até que se contextualize esse significante. Ou seja, podemos falar da pena de um condenado, de uma pena de ave, da pena que sentimos ante uma pessoa que sofreu um infortúnio ou de uma pena de escrever, dentre quaisquer outros possíveis significados atribuídos ou até inventados para significar esse significante. Mas, o ponto principal de nosso exemplo é de que pena, apenas, é um significante e ele não é capaz de se significar sozinho. Dessa forma, concluímos que não só o significante não pode significar ele próprio, como ele demanda outros significantes para poder ser significado e, além disso, esse processo depende também daquele que proferiu o significante do ponto de vista de uma contextualização. Caso contrário, torna-se impossível saber a que pena estamos nos referindo.

Adicionamos, agora, que esse exemplo poderia ser contraposto ao argumento de que há, também em português, significantes que não têm tantas possibilidades de significação. Podemos tomar o exemplo do significante, igualmente em português, *saudade*. Mas ainda assim, para que possamos significar a saudade precisamos de outros significantes e também de contextos específicos. A saudade não é a mesma coisa para toda e qualquer situação em que se sente saudade. Há saudades diferentes de outras. Há a saudade de alguém que faleceu, há a saudade de alguém que está distante, mas que retornará, há a saudade de um tempo que passou, dentre muitas outras possíveis significações que possamos atribuir. Sendo assim, o significante puro e simples não é capaz de significar a si próprio. Ele passa por um processo de

significação que envolve outros significantes e, naturalmente, o outro. Ou melhor dizendo, o grande Outro. Por que inferimos que ele envolve o grande Outro? Ora, não é o grande Outro que é o tesouro da língua conforme já demonstramos? Não é nessa figura que de certa forma persiste no sujeito que advém toda a possibilidade do desenrolar linguístico e discursivo, o laço e o próprio processo de significação propriamente dito? Nesse sentido, esse lugar de tesouro da língua permanecerá em algum lugar desse sujeito mesmo não estando enquanto corpo presente deste grande Outro. É a função que permanece. É o registro. Parece-nos que é o reconhecer da permanência desse grande Outro que permite, em um momento posterior, sua queda, mas sua queda enquanto lugar de aspiração de completude absoluta, não sua queda enquanto função de atravessamento por linguagem e inserção no discurso.

Todavia, como podemos avançar em nossas considerações sobre como o fantasma opera essa conexão entre as bolhas que pairam no real? Parece-nos que é justamente através dos significantes e do processo de significação. Ele se formula em torno do significante que o sujeito recebeu, mas a partir daí já se inicia um processo singular. Isso é significado pelo próprio sujeito. É como se o fantasma se formulasse por meio de uma tradução que próprio sujeito faz para si próprio de um texto que ele recebeu e esse primeiro processo de tradução determinaria, portanto, o continuar do seu processo de tradução. Retomamos aqui, portanto, os termos que utilizamos em nosso primeiro capítulo, a saber, a marca do ferrete. Essa tradução primeira seria a primeira miragem. Todavia, nesse ponto, Lacan nos mostra algo relevante ao considerar que o significante não funciona da mesma forma o tempo todo. Cada vez que ele se mostra, o faz de uma forma diferente. Cada vez que ele se apresenta, cada vez que ele é proferido, ele já está em outro lugar, ele já denunciará a hiância radical (*béance radicale*) apontada pelo autor. Ou seja, ainda que um mesmo significante se repita, ele ainda assim denunciará a cada repetição a hiância.

Se o significante se apresenta em um lugar diferente a cada situação em que aparece, como podemos explicar que ele pode mesmo assim permanecer como a marca do ferrete? Ora, pelo fato de que não é o significante que

determina a marca do ferrete, a marca do ferrete é a tradução que o sujeito faz desse texto que ele recebeu e, dependendo da relação do sujeito com essa tradução, ele pode perfeitamente insistir nela mesmo ante cada denúncia com a qual ele se depara em cada repetir desse significante. É a tradução que insiste e que se repete. Mas, paradoxalmente, é esse processo de tradução que permite ao sujeito que ele se relacione com essa incompletude própria da linguagem. O significante enquanto solto, não significa ele próprio. Sendo assim, se o desejo é desejo de algo que não existe e que, mesmo que existisse, seria mortífero, o servir-se do significante (exterior) e o processo de significação é o que permite qualquer tipo de construção possível direcionada a um exterior, todavia, esse exterior também é construído a partir de um processo de significação. É como se essa bolha que seria a realidade também nada mais fosse do que um processo de significação tecido também mediante significantes. A realidade do sujeito enquanto singular seria, portanto, a tradução que ele próprio estabelece de significantes. De tradução em tradução que seguem o molde de uma tradução primeira, o sujeito derrama seu desejo em uma realidade também significada por ele próprio. É nesse ponto que ele consegue relacionar as duas bolhas que pairam no real, através da significação que ele próprio estabelece do significante.

Dessa forma, concluímos que o sujeito passa a estar inserido em uma condição na qual, uma vez que o seu processo constitucional permite a inserção do significante no real, todo o processo que demonstramos em nosso segundo capítulo permite a formulação dessas bolhas no real. Bolhas que nada mais são do que efeitos do significante e do processo de significação desse significante e é assim que o sujeito estabelece a relação e uma conexão possível entre essas bolhas. A realidade, enquanto bolha no real seria efeito da significação de significantes tecida a partir dos moldes de uma significação primeira. O desejo do sujeito, enquanto acomodado nas malhas de seu fantasma, também está submetido a essa significação e reside enquanto bolha no real. Uma vez que falamos de uma significação do próprio sujeito, torna-se possível concluir que a conexão entre ambos, o direcionamento do desejo para a realidade, para um mundo possível, para os objetos, segue na teia da

significação tecida por esse próprio sujeito. Seria uma conexão que ele mesmo estabelece a partir de seu processo de significação.

Neste momento, resta-nos admitir que essa primeira marca do ferrete é uma marca que advém de uma tradução estabelecida ainda nos moldes de uma aspiração por completude, portanto, de certa forma, perversa. É uma marca estabelecida tendo como objetivo principal o retorno ao estado de *substância*, nos referindo novamente ao termo de Žižek (cf. ŽIŽEK, 2017, p. 47). É uma tradução que o sujeito faz na tentativa de atingir um estado de, chamaremos, fusão, com o grande Outro. Por que é uma aspiração perversa? Porque é uma aspiração que transpassa os limites postos de saída. Mas é importante ressaltar que essa aspiração determina, nesse contexto, uma construção, uma elaboração perversa no sentido de que essa marca, essa tradução, essa forma de construir, ler e se relacionar com a realidade, está inscrita nesse molde perverso. A própria realidade e a forma como o sujeito se relaciona com ela está marcada pela perversão que o sujeito recalca. Essa aspiração perversa é, impreterivelmente, frustrada, uma vez que o sujeito se deparará a cada momento e em cada significante com as limitações inscritas na linguagem e nele próprio. Não podemos mais, a partir dessas explanações, dizer que a realidade oferece limitações, pelo menos não ela diretamente, uma vez que a realidade seria, em nossa tese, uma construção do próprio sujeito, construção essa que é moldada por suas próprias aspirações perversas. O limite está posto de saída em qualquer circunstância para o sujeito devidamente constituído, mas se essa realidade é uma produção dele próprio, ela está naturalmente subordinada aos limites do próprio sujeito, por mais que ela tenha como pano de fundo as aspirações perversas. Seria um contrassenso considerar que ela pode submeter o sujeito há algum limite, uma vez que é o próprio sujeito que a elabora, então os limites aos quais a realidade pode submeter o sujeito são limites que sempre estiveram nele próprio.

Assim sendo, estabeleceremos em nossa pesquisa uma distinção do que chamamos de *realidade* e o que chamamos de *mundo*, uma vez chegamos em um importante dilema. O outro, enquanto outro, cedo ou tarde se impõe como outro e escapa às malhas do fantasma do sujeito, mas a realidade *não*, uma vez que ela seria uma bolha no real do sujeito. Ou seja, chamaremos de

realidade isso que é uma construção do sujeito significada por ele próprio e chamaremos de mundo isso que sempre escapará ao véu fantasmático do sujeito. Esse outro que sempre se apresentará como outro para além daquilo que o sujeito está convicto de ser a realidade. Sendo assim, abre-se para nós mais uma questão. Como pode o sujeito se relacionar com essa discrepância entre realidade e mundo? Essa pergunta é impossível de ser respondida em absoluto, uma vez que não temos como aferir como cada sujeito se relaciona com sua própria construção fantasmática e com sua própria frustração ante o esboroar de suas próprias expectativas. Podemos inferir que o sujeito, em última análise, busca por essa satisfação absoluta e mortífera, mas não podemos dizer como cada um se fia a sua realização impossível. É aqui que reside a singularidade de cada um.

Todavia, paradoxalmente, é isso que permite o funcionamento e o deslizar do sujeito no mundo através da realidade que ele mesmo cria. É como se, para o sujeito, realidade e mundo fossem a mesma coisa. O fantasma lhe permite, uma vez que o significante nunca se repete da mesma forma, lê-lo das mais variadas formas servindo-se da hiância e do atestado de incompletude que se mostra a cada passo, mas, ao mesmo tempo, seu movimento pode ser patológico na medida em que ele pode insistir em uma leitura única ou mesmo em mais de uma leitura, mas que o coloque em uma repetição mortífera. De uma forma ou de outra, seja na pluralidade de leituras, seja na repetição da mesma tradução, é o fantasma que permite esse funcionamento que, de um lado ou de outro, estará sempre fadado à *satisfação-insatisfação*, recorrendo novamente a Almeida (*cf.* ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Destaquemos que, se separarmos o termo de Almeida, concluímos que é precisamente do lado da insatisfação que está o atestado da impossibilidade de satisfação absoluta. É ela, a *insatisfação*, que aponta para a hiância apontada por Lacan e que garante a continuidade do funcionamento independente de o sujeito estabelecer novas leituras ou novas traduções ou continuar sob os moldes da mesma tradução.

Identificamos que Lacan explica como se dá o mecanismo dessa repetição:

Não se diz o que a repetição busca ao repetir, é precisamente o que

escapa pela função mesma da marca, porquanto a marca é original na função da repetição. É por que a repetição se exerce disso, que se repete a marca, mas para que a marca provoque a repetição buscada, é necessário que sobre o que é buscado, do que a marca marca pela primeira vez, essa marca mesma se apague no nível do que ela marcou; está aí o porque do que na repetição é buscado, que por sua natureza escapa, deixa se perder posto que a marca não poderia se redobrar a não ser ao apagar-se, sobre o que está a repetir, a marca primeira; quer dizer, deixa deslizar para fora do alcance (LACAN, 2008a, p. 44).

Examinando essa citação, podemos concluir que o que Lacan explica é que esta marca, isto em volta do que o sujeito repete, está apagada. É como se a marca apagasse aquilo que ela própria marcou. Ou, dito de melhor forma, ela apaga o que ela marcou e ela própria se apaga. A tradução primeira que determina as traduções posteriores está apagada, fora de alcance e, antiteticamente, é justamente por tal motivo que ela insiste e se repete. É justamente por se apagar que ela pode se redobrar. A miragem primeira que determina toda a posterior sucessão de miragens está apagada. Deduzimos ser essa a razão pela qual cada nova miragem parece, ao sujeito, ser realmente uma nova miragem, uma miragem inédita. O verdadeiro fio condutor, a verdadeira raiz das miragens, está fora de alcance. Enquanto esse fio condutor, enquanto essa raiz estiver inapreensível, toda e qualquer produção poderá se mostrar inédita. Paradoxalmente, é justamente essa dinâmica que possibilita que a operação de funcionamento se dê. Lacan explica justamente que “é enquanto uma das letras está ausente que as outras funcionam, mas que sem dúvida é em sua falta mesmo que reside toda a fecundidade da operação” (LACAN, 2008a, p. 45).

Sendo assim, será que Lacan está se referindo ao processo constitucional no qual uma parcela do sujeito não é enlaçada pelo significante? Na verdade, não. Lacan está enfatizando nesse momento não uma letra que não existe, não uma parcela do sujeito que não é enlaçada pelo significante e sim uma letra que está ausente. Ou seja, o autor está se referindo a um momento posterior, a um momento em que um sujeito já enlaçado pelo significante se serve dele para, em torno dele, constituir seu fantasma. Só que, o que Lacan parece indicar com o conceito de letra (*lettre*), é que para que o significante se firme, ele precisa de uma marca. Uma marca que posteriormente será impossível de ser apreendida mesmo que pelo próprio

significante. Sendo assim, uma vez que significante e letra não são a mesma coisa, como podemos definir a letra? É o que responderemos em nossa próxima seção.

3.3 A LETRA

Em um momento posterior de sua elaboração teórica, a saber, em seu *Seminário, Livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante* (1971), Lacan explica que “a letra, está no real, e o significante, no simbólico” (LACAN, 2009, p. 114). Mas como podemos verificar algo que chamamos de *sondável* no real? Na verdade, talvez não possamos entender a letra (*lettre*) exatamente como algo sondável, muito pelo contrário. O que Lacan indica é que sua função depende de que seja justamente insondável, apagada. Mas, ainda assim ela é uma espécie de marca feita no real pelo discurso do grande Outro antes que esse discurso possa se converter em significante e, conseqüentemente, em simbólico. Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*, aponta para o fato de a letra poder ser entendida como uma espécie de “raspagem” (cf. KAUFMANN, 1996, p. 285). Sendo assim, é como se a letra fosse a raspagem no real que torna possível a entrada do significante.

Ainda de acordo com Kaufmann, a letra estaria na borda do simbólico (cf. KAUFMANN, 1996, p. 285). Ou seja, é como se, a partir do momento em que é operada a raspagem no real, a partir dessa raspagem, fosse possível a instituição do simbólico. Deduzimos assim, que ela é uma marca no real (enquanto ainda real absoluto), mas que a partir dela pode-se ter a emergência do simbólico enquanto instância. O significante precisaria então desta raspagem para se alojar. Todavia, Lacan, já em seu *Seminário, Livro XX: Mais ainda* (1972/1973), explica: “A letra, radicalmente, é efeito do discurso” (LACAN, 2008c, p. 41). Sendo assim, podemos concluir que há substanciais mudanças no entendimento de Lacan, há um avanço em suas demonstrações. Naturalmente, a instituição do significante não se dá de uma hora para outra, ele é um processo. O atravessamento pela linguagem é um processo que podemos entender como decorrente de uma insistência por parte do grande

Outro e por parte também do sujeito. Primeiramente o discurso raspa o real e é por meio desta raspagem que o significante poderá se instaurar e o simbólico poderá se formular.

Nicolau e Guerra, no artigo *O fenômeno psicossomático no rastro da letra*, consideram:

Isso que faz traço sobre o corpo é pré-significante, não sendo passível de uma cifração de sentido, como o sintoma, o que remete à dimensão do enigma. São, portanto, traços escritos sobre o corpo, como uma letra que não se lê. Para Lacan, os traços são verdadeiros hieróglifos que ainda não se sabe ler, ou seja, traços escritos concebidos como “não-a-ler”, porque é um escrito indecifrável. Deste escrito indecifrável, o corpo se deixa levar a escrever qualquer coisa da ordem do número, que é refratário ao simbólico, mas que insiste com sua presença, deixando marcas. Aqui a letra é redutível, em seu nível mais simples, a traço. Mas ela é, também, texto escrito. É questão, portanto, de um ciframento, que não passa pela significação da letra, pela subjetivação do desejo, mas que está do lado do número, como uma contagem absoluta do gozo (NICOLAU; GUERRA, 2012, p. 231).

Identificamos, portanto, que as autoras consideram a letra também como situada em um momento anterior ao significante, de acordo com as palavras de ambas, ela é pré-significante e, além disso, as autoras também a consideram como impossível de ser decifrada. A letra não seria, portanto, passível de ser enlaçada pelo simbólico. Apesar de estar na margem, na fronteira entre real e simbólico, ou *na borda do simbólico* para retomarmos os termos Kaufmann (cf. KAUFMANN, 1996, p. 285), ela se situa, conforme insiste Lacan em seu *Seminário, Livro XVIII: De um discurso que não fosse semblante (1971)*, ao lado do real (cf. LACAN, 2009, p. 114), portanto, impossível de ser simbolizada. Ela é, de acordo com as autoras, uma letra que não se lê. Todavia, as autoras nos apresentam uma consideração importante, a saber, a de que a letra, de certa forma, pode ser entendida como traços no corpo. Ou seja, ela faz seus efeitos também no corpo do sujeito. A dita raspagem - que é a letra - é uma raspagem que faz seus efeitos também no corpo. Ora, ela não pode ser subjetivada de maneira nenhuma, mas ela está *do lado do número, como uma contagem absoluta do gozo*, conforme explicam as autoras. Sendo assim, o que podemos entender por essa afirmação?

Se retomarmos o que apresentamos até aqui, sobretudo em nosso segundo capítulo e já neste terceiro capítulo sobre a questão do gozo,

podemos tecer um entendimento sobre essa consideração das autoras. Se retomarmos a dinâmica entre a bolsa e a vida proposta por Lacan em seu *Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* e que apresentamos em nosso segundo capítulo (cf. LACAN, 1979, p. 201), verificaremos que a bolsa, aquilo que é perdido, aquilo que é submetido ao sacrifício, representará a parcela do real absoluto que se mostrou impossível, que resistiu à *significantização*. Ora, se a letra é uma raspagem no real, podemos concluir então que de fato ela pode representar esse cômputo absoluto do gozo. Mas isso não soa substancialmente antitético? Ora, talvez seja justamente essa a questão, a saber, a antítese. A relação com essa instância, o real, assim como a relação com o gozo, são substancialmente antitéticas. A letra representaria um cômputo absoluto do gozo na medida em que é no real que ela está inscrita, é o real que ela raspa, portanto, é para o gozo absoluto que ela aponta de certa maneira. Mas ela aponta da mesma forma que livra o sujeito dele e é por livrar o sujeito deste gozo absoluto, tão aterrorizante quanto almejado, que ela para sempre insistirá enquanto apagada nas bases da formulação discursiva e, de certa maneira, causando e possibilitando a formulação discursiva, conduzindo o sujeito ao discurso. Ela seria uma espécie de ponte entre real e simbólico e, como toda a ponte, ela demonstra os dois lados apesar de, de certa maneira, não ter função em nenhum deles, a função dela é a de ligação.

Se a letra é como uma faixa fronteira entre terra e areia, faixa nunca possível de ser devidamente bem estabelecida, devidamente bem simbolizada, uma vez que não é possível delimitá-la com exatidão levando em conta a variação das ondas e das marés, mas é possível saber que ela existe, é como se essa faixa fronteira tivesse sido – primeiramente - marcada do lado do mar, do mar do real e, a partir dela, fosse possível o constructo simbólico da terra. A sua marca, contudo, continuará ali enigmática, impossível de ser aferida, mas demarcando a separação entre mar e areia e, acima de tudo, denunciando a imensidão do mar do real.

Sendo assim, com o término dessas três primeiras etapas de nosso terceiro capítulo, podemos apresentar dois conceitos:

[1] gozo (*jouissance*): se refere ao que o sujeito almeja, seria o que mais tenta o sujeito. Ele busca o gozo em uma tentativa de *re-encontro* de algo que ele entende que perdeu. É a completude, o enlace absoluto, a satisfação derradeira. De acordo com Lacan, aquilo que não serve para nada, mas que de certa forma, com ele o sujeito estabelece uma relação substancialmente antitética. Ele é destrutivo e mortífero, uma vez que estagnaria o movimento, mas é buscado e por mais que o sujeito sofra em sua busca, ele continua buscando e gozando nesse funcionamento, naturalmente, não gozando de forma absoluta, uma vez que um gozo absoluto seria impossível, mas ele goza parcialmente na busca por um gozo absoluto e quanto mais ele goza, mais ele se entrega ao que podemos entender como um funcionamento mortífero e estagnador. Ademais, devemos ressaltar que o gozo tem como particularidade o obturar de uma falta que faz o sujeito desejar, portanto, o gozo é substancialmente contrário ao desejo. Ao desejo propriamente dito, uma vez que ele não tem objeto, resta a ele ser desejo de desejar e, ao mesmo tempo, exercer a função de manter o sujeito funcionando. O gozo, nesse contexto, proporciona uma espécie de satisfação ambígua que tende a ser muito mais intensa no sofrimento, paradoxalmente. Essa espécie de satisfação é absolutamente *contra-funcional*, colocando o sujeito em uma espécie de *curto-circuito*, uma vez que ele aponta para um momento passado, para algo perdido que nunca existiu, para a completude com o grande Outro. Em última análise, o gozo é infantil.

Em que pese o fato de o sujeito ser, dentro da teoria lacaniana, por conta de suas condições constitucionais, submetido a uma espécie de *normativa* em relação ao falo e isso implicar nas diversas posições que ele pode vir a assumir no mundo, como, por exemplo, a posição masculina e feminina, ainda assim não é possível reduzir o entendimento do gozo a um gozo de homem ou a um de mulher, muito pelo contrário. Lacan é claro, em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)* ao utilizar os termos *ambíguo* e *revogável* para se referir a qualquer entendimento sobre o masculino e o feminino, sendo assim, não é possível atribuir a nenhum dos dois qualquer tipo de significado definitivo (*cf.* LACAN, 2008d, p. 309). Sendo assim, podemos concluir que é possível qualquer entendimento do sujeito

sobre qualquer uma dessas posições, assim como a identificação com qualquer uma delas, todavia, isso não é sólido nem definitivo, isso é, em última análise, uma construção fantasmada. Dessa maneira, podemos concluir que sujeitos gozam, independente da forma como se identifiquem e também da forma como entendam o outro com o qual não se identificam. Sujeitos gozam, mas não gozam de forma absoluta, pois isso, repita-se, seria impossível. Entretanto, o gozo pode ser substancialmente destrutivo, sobretudo quando o sujeito funciona de forma a buscar a completude.

[2] letra (*lettre*): conforme define Kaufmann, a letra é uma raspagem no real (cf. KAUFMANN, 1996, p. 285), ela é anterior ao significante e ao simbólico e é através dela que o significante pode ganhar lugar e o simbólico pode emergir e se constituir. Conforme define Lacan em seu *Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)*, a letra é efeito de discurso (cf. LACAN, 2008c, p. 41). O processo de atravessamento pela linguagem é um processo que não se dá de uma hora para outra, ele é decorrente de uma insistência, de um processo contínuo de linguagem direcionada pelo grande Outro a uma figura fantasmada por esse próprio grande Outro. Esse processo de insistência produz, primeiramente, a raspagem no real, a raspagem que nunca poderá ser lida ou traduzida, mas que funciona como ponte para o simbólico. Na verdade, podemos entender que ela é uma espécie de rasgo no real que possibilita a entrada do significante e a emergência do simbólico. Sendo assim, o discurso primeiramente marca o real, para depois possibilitar a emergência do simbólico, mas essa marca fica para sempre apagada.

Uma vez que finalizamos as explicações sobre o conceito de letra, como podemos avançar em nossas análises da relação do sujeito com o simbólico? É o que mostraremos em nossa próxima etapa.

3.4 A METÁFORA E A METONÍMIA

Avançaremos agora demonstrando a forma como Lacan prossegue suas explicações no que se refere a essa operação estabelecida pelo sujeito no uso do significante e através do processo de significação, demonstrando, portanto, a forma como Lacan explica isso que chamamos de uma construção de

realidade. Considerando que ela se dá, em última instância, através justamente do processo de significação do significante. Ou seja, o fantasma significa o significante e constrói, desse modo, a realidade, o crivo pelo qual esse sujeito observará e experimentará o mundo. O significante puramente, conforme já demonstramos, não pode significar a si mesmo, mas ao mesmo tempo, não permanecerá necessariamente sem significado. Assim como o significante, deduzimos que a realidade não pode se significar a si mesma, seria impossível a ela tal função. Lacan insiste nessa questão em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, quando explica:

Vocês só têm que se lembrar da figura do V romano, por exemplo, enquanto ela está ali em causa e que ela reaparece por toda parte, entre as pernas afastadas de uma mulher ou no batimento das asas de uma borboleta, para saber, para compreender que o de que se trata é do manejo do significante (LACAN, 2008a, p. 73).

Identificamos que fica patente no discurso de Lacan em primeiro lugar que esse significante está em causa, é como se esse elemento causasse no sujeito e ele, em seu contexto, em sua verdade, significasse esse significante. Lacan está demonstrando que esse significante pode aparecer em qualquer lugar e que a realidade dele se dá através do processo de significação. Se este V é o número cinco romano, se são as pernas afastadas de uma mulher, o bater das asas de uma borboleta ou de uma ave, um livro parcialmente aberto, o logo de uma banda de rock ou o que indica o horário de saída do trabalho de alguém, tudo isso vai depender do manejo do significante. Tudo isso vai depender do processo de significação. Claro que, se retomarmos o exemplo da pena, o contexto fornecido pode assentar o terreno da significação. Contudo, devemos lembrar que ainda assim, esse processo é do próprio sujeito e devemos lembrar também que o processo constitucional demanda que o grande Outro forneça esse material. Em última análise, o discurso utilizado para o processo de significação do significante é sempre composto por significantes advindos de uma linguagem também exterior. O discurso, em última instância, está fora do sujeito e ele se serve deste discurso exterior para significar também este mesmo discurso exterior.

Todavia, Lacan apresenta uma consideração importante que pode fazer pensar em um impasse, quando considera:

O verdadeiro dobre o verdadeiro! o V sobre o V, o significante não poderia significar ele mesmo, exceto justamente que não seja ele que ele significa, isto é, que ele usa da metáfora. E nada impede que a metáfora que substitui um significante outro por esse V da verdade, faça nesse momento aí a verdade ressurgir, com o efeito ordinário da metáfora, a saber: a criação de um significante falso (LACAN, 2008a, p. 79).

O que Lacan estaria propondo com essa consideração? Será que realmente Lacan demonstra um impasse que o estaria motivando a modificar seu entendimento sobre a questão de que um significante não pode de forma alguma significar ele mesmo? Para responder esta interrogação, analisaremos a questão da metáfora (*métaphore*). Lacan insiste no entendimento de que o significante não poderia significar ele próprio, todavia, levanta a exceção de que não seja ele que ele significa. Ora, aqui já podemos notar Lacan insistindo justamente que, a exceção é a de que não seja ele que ele significa, ou seja, talvez Lacan esteja dizendo a mesma coisa de outrora. Contudo, há um novo dado que precisamos considerar, a saber, a questão da metáfora. Sendo assim, como podemos definir a metáfora?

Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, considera que a metáfora “se caracteriza literalmente por uma substituição significante e promove a ideia fundamental da supremacia do significante” (KAUFMANN, 1996, p. 333). Ou seja, há, impreterivelmente, na metáfora, uma substituição significante, o que nos possibilita entender justamente que, mesmo ao usar um significante para significar ele próprio, o sujeito, na verdade, não esteja fazendo isso. Ele está, em última análise, servindo-se da metáfora. Lembremos que, conforme já demonstramos, um mesmo significante pode ter inúmeras significações possíveis. Kaufmann avança em suas explicações quando assevera:

Se uma palavra funciona por outra, é porque o próprio sujeito está implicado na metáfora, e em nenhum caso ele poderia fazer de seu nome próprio um dizer. A metáfora condensa em si a função mesma do sujeito em sua luta com as palavras – cabe a ele inventar-lhe suas letras (KAUFMANN, 1996, p. 333).

Podemos ver que Kaufmann aponta justamente para essa constante luta do sujeito com as palavras, além é claro, dessa invenção do sujeito na relação

com as palavras. A adição que podemos fazer ao texto de Kaufmann, através de nossa análise do texto de Lacan, é que para isso uma palavra pode até se servir dela própria, mas já em outro lugar, já como metáfora, mesmo sendo o mesmo V, conforme aponta Lacan, ele ainda assim é metáfora. O processo constitucional do sujeito e sua relação com a linguagem torna impossível uma significação de um significante por ele próprio, mesmo que este significante seja, de certa maneira, o mesmo significante.

Todavia, Lacan aponta um dado importante ao considerar que, por meio deste processo, algo ressurge. Mas o que exatamente seria isso que Lacan insiste que ressurge? Identificamos que Lacan responde essa questão em seu texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, disposto na obra *Escritos*, quando considera:

A centelha criadora da metáfora não brota da presentificação de duas imagens, isto é, de dois significantes igualmente atualizados. Ela brota entre dois significantes dos quais um substitui o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia. *Uma palavra por outra*, eis a fórmula da metáfora (LACAN, 1998b, p. 510).

Podemos concluir assim, que a produção da metáfora não implica no desaparecimento do significante substituído. Ele permanece lá, oculto, presente na conexão, porém, substituído por outro. Todavia, o que Lacan defende, portanto, em seu décimo quarto seminário, é justamente que este processo pode acontecer inclusive com significantes iguais. Ou seja, se o mesmo V pode significar outro V, na verdade, ele o faz por metáfora. Dizendo de outra forma, há um V substituto de um outro V que fica oculto. O V substituto seria, por sua vez, um V falso, para utilizarmos o termo de Lacan. Seria um V fruto de metáfora, que faz, naturalmente, o V oculto ressurgir a cada vez que é proferido. Na verdade, parece-nos que Lacan indica que a cada significante proferido o sujeito esteja, neste preciso instante, fazendo uso da metáfora e denunciando neste preciso momento o significante oculto que foi significado pela própria metáfora. Este significante oculto seria, portanto, bruto em sua essência e ele estaria como que por sob uma barra. Todavia, notamos que Lacan menciona o termo “conexão (metonímica)” [*connexion*

(*métonymique*)], o que Lacan estaria querendo demonstrar com esta consideração?

Lacan utiliza o termo metonímia (*métonymie*) para se referir justamente a algo que está contíguo à metáfora, é como se metáfora e metonímia estivessem entrelaçadas funcionando continuamente no transcorrer do funcionamento e da formulação do discurso do sujeito. A metonímia, para Lacan, se refere ao fato de que, independente da combinação de significantes, independente do enredo do contexto do sujeito, há em todos estes enredos algo em comum. Ela não é a mesma coisa que a metáfora, uma vez que não há substituição de significante algum, há uma espécie de contiguidade. Na verdade, cabe-nos salientar que o conceito de metonímia está vinculado justamente a uma possibilidade de haver uma metonímia explicitada através de inúmeras metáforas. Lacan destaca, em seu texto *A psicanálise e seu ensino* - também disposto na obra *Escritos* - que uma metonímia pode englobar diversas metáforas (cf. LACAN, 1998b, p. 438). Concluimos, dessa forma, que o sujeito pode fazer diversas metáforas para contar a mesma história.

Entretanto, essa história que se repete, aponta justamente para uma história impossível de se fechar em absoluto. Roudinesco e Plon, em seu *Dicionário de Psicanálise*, explicam que: “A fórmula da metonímia traduz a função de conexão dos significantes entre si, com a elisão do significado remetendo ao objeto do desejo que falta na cadeia (significante)” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 711); ou seja, o deslize metonímico denuncia justamente que o sujeito tece uma vasta gama de metáforas e através delas tece também sua metonímia que só pode se dar justamente pelo fato de que o significante último não existe. O real objeto de desejo falta na cadeia significante, uma vez que ele não existe. Na verdade, podemos concluir desta maneira que a história para a qual a metonímia aponta tem certos pontos nodais que poderíamos salientar. O primeiro deles seria o fato de que essa história diz de uma falta, falta mediante a qual a própria metonímia existe. A metáfora, a metonímia e a junção de metáforas que constituem uma metonímia só podem se dar precisamente pela falta do significante absoluto, o significante ulterior que representaria justamente o objeto puro do desejo, o real objeto do

desejo que, conforme já demonstramos, não existe. Se ele existisse, não haveria discurso possível.

Além disso, podemos concluir também que a metonímia, apesar de não ser o fantasma, diz do fantasma. Ora, o fantasma não é justamente também o recurso encontrado pelo sujeito para se estruturar mediante o processo de atravessamento pela linguagem que o corta e que atesta a impossibilidade de encontro do significante ulterior? Metáfora e metonímia estariam inscritas enquanto consequência do processo constitucional do sujeito e, se todas as miragens deste sujeito são formuladas mediante a batuta de uma miragem primeira, naturalmente metáfora e metonímia também estão inseridas neste mesmo contexto e dizem deste contexto.

O sujeito, ao dizer, não sabe o que diz, mas diz impreterivelmente uma verdade, a sua verdade, ele diz do seu fantasma e através dele, fantasma este que é a sua verdade. Ele diz esta verdade também através da metonímia que se denuncia por meio das metáforas que ele próprio estabelece sem saber desta verdade que ele diz. O discurso proferido está em metáfora e em metonímia ao mesmo tempo. Na verdade, devemos salientar que o próprio sujeito só pode emergir através da metáfora e da metonímia, mas como podemos explicar isso? Precisamente ao analisarmos o fato de que os antecessores do sujeito estão submetidos ao mesmo processo constitucional que ele, ou seja, o discurso destes antecessores também se dá por metáfora e por metonímia.

Demonstramos no transcorrer do segundo capítulo da presente tese que o sujeito só pode se constituir mediante o processo no qual ele é inserido, em um primeiro momento, no lugar de partícula imaginária fantasmada por seus antecessores, ganhando dessa maneira, um lugar também imaginário, no desejo e no discurso desses últimos. Contudo, tais antecessores também não são submetidos ao mesmo processo constitucional ao qual, posteriormente, submeterão o sujeito? Não é justamente em decorrência desse processo constitucional que eles também são capazes de fantasmar? Dessa forma, podemos concluir que eles também estão inscritos na dinâmica da metáfora e da metonímia proposta por Lacan. Ou seja, o discurso deles também se dá através de metáfora e de metonímia. Sendo assim, o próprio sujeito é fruto

também do funcionamento da metáfora e da metonímia. Ele só pode emergir enquanto figura fantasmada de seus antecessores através da metáfora e da metonímia destes antecessores. É como se o sujeito fosse mais uma metáfora formulada pelos antecessores no transcorrer de seus respectivos deslizamentos metonímicos. Todavia, será que podemos entender que tudo o que o sujeito diz é realmente dito pelo o que ele entende ser o seu *eu*? Será que sempre é o *eu* que diz? É o que demonstraremos em nossa próxima etapa.

3.5 O EU (*JE*) E O EU (*MOI*)

Conforme demonstramos, ao dizer, o sujeito não sabe o que diz enquanto profere seu discurso. Por mais que ele diga e repita algo em seu discurso, podemos dizer que isto é justamente uma verdade dele próprio que se repete, uma verdade formada por ele próprio que só diz dele próprio. Mas, paradoxalmente, ele não sabe que diz isso. O *eu* diz muitas coisas, mas o que está inscrito no discurso deste *eu* talvez não seja só o que o *eu* acredita dizer. Conforme explica Lacan, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*:

Será que o *não ser* é todo esse espaço no exterior? Será mesmo possível sugerir que é isso, isso que queremos dizer quando falamos, para dizer a verdade, bem confusamente, desse *não-ser*? Eu gostaria, mais, nesse momento, de intitular o de que se trata e que o inconsciente põe em questão, a saber, O LUGAR ONDE EU (*Je*) NÃO SOU (LACAN, 2008a, p. 84)²⁰.

Dessa maneira, resta-nos concluir que Lacan está apontando justamente para um lugar onde o *eu (Je)* não é, o lugar onde não é o *eu (Je)* que diz, mas que tem seu discurso manifestado através deste *eu (Je)* é onde realmente se situa uma parcela substancial deste sujeito. Mas, o *eu (Je)* além de entender

²⁰ Esclarecemos que a tradução deste *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* que estamos utilizando, estabelecida pelo Centro de Estudos Freudianos de Recife, não demonstra quando Lacan está se referindo ao *eu (Je)* e ao *eu (Moi)*. Apesar de gramaticalmente (em francês) as construções estarem corretas - não se tratando de neologismos ou de construções gramaticais feitas pelo próprio autor - não podemos deixar de considerar que, na teoria lacaniana, *Je* e *Moi* são conceitos diferentes, sendo assim, adicionamos entre parênteses os termos corretos após comparação com o texto presente no site <http://staferla.free.fr/> (cf. LACAN, 1962, p. 37-38).

que ele próprio não é o que está no espaço exterior, ele também entende que não é o que está no cerne de seu próprio discurso e que, na verdade, seria o que possibilita o seu discurso. Ou seja, será que podemos dizer que há um estranhamento do *eu* com o que é o próprio sujeito? Mas, o que de fato estaria fora? De que *eu* estamos falando? Ora, Lacan nos responde que “é precisamente no *fora* que o que agrada é isolado como *eu (Moi)*” (LACAN, 2008a, p. 82). Parece-nos então, que o *eu (Moi)* é uma instância, por sua vez, exterior, formada a partir da junção de características do sujeito que agradam ele próprio, para usarmos os termos de Lacan e, além disso, é uma instância isolada e que está fora. Mas será que são características que agradam apenas o próprio sujeito? Ora, esse *eu (Moi)* é uma instância imaginária, isolada e exterior, entretanto, como podemos explicar melhor tal questão e como podemos distinguir o *eu (Je)* do *eu (Moi)*? Será que seriam a mesma coisa conforme os tradutores parecem indicar nesses trechos? Roudinesco e Plon, em seu *Dicionário de Psicanálise*, asseveram:

Para Lacan, o eu se distingue, como núcleo da instância imaginária, na fase chamada de estágio do espelho. A criança se reconhece em sua própria imagem, caucionada nesse movimento pela presença e pelo olhar do outro (a mãe ou um substituto) que a identifica, que a reconhece simultaneamente nessa imagem. Nesse instante, porém, o eu [*je*] é como que captado por esse eu [*moi*] imaginário: de fato, o sujeito, que não sabe o que é, acredita ser aquele eu [*moi*] a quem vê no espelho. Trata-se de um engodo, é claro, já que o discurso desse eu [*moi*] é um discurso consciente, que faz “semblante” de ser o único discurso possível do indivíduo, enquanto existe, como que nas entrelinhas, o discurso não controlável do sujeito do inconsciente (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 212).

Sendo assim, podemos retomar que *Je* e *Moi* são dois conceitos diferentes. Conforme explicam Roudinesco e Plon, há o *eu (Moi)* que é a imagem do espelho apresentada, descrita e demonstrada pelo outro, naturalmente, pelo discurso fantasmado do outro. Na verdade, se este outro é colocado pelos autores como a mãe ou um substituto, podemos concluir que se trata justamente da função de grande Outro. E, assim, essa imagem do espelho apresentada pelo grande Outro nada mais é do que uma imagem fantasmada por este próprio grande Outro. Todavia, se é mediante o discurso recebido que o sujeito se constitui, os autores demonstram que essa imagem

torna-se, portanto, o único discurso possível ao sujeito, a saber, o discurso do grande Outro.

É como se não houvesse outra possibilidade, restando ao *eu (Je)* cair no engodo. Este *eu (Je)* se identifica com o outro *eu (Moi)* uma vez que ele é consciente e sustentado pelo discurso também consciente do grande Outro, ilustrando assim a continuidade de um processo constitucional e de funcionamento que se dá por meio de imagens fantasmadas exteriores ao sujeito, imagens fantasmadas pelos antecessores desse sujeito. Retomando a articulação estabelecida por Lacan em suas duas citações a respeito de *Je* e de *Moi*, quando o autor se refere ao *Je* ele afirma precisamente que o inconsciente põe em questão onde o *Je* não é, a saber, *Je* não é no consciente, já que neste consciente, ou seja, fora, para retomarmos o termo lacaniano, está *Moi*.

O lugar de partícula imaginária que demonstramos no transcorrer do segundo capítulo da presente tese continua de certa forma existindo no transcorrer do desenvolvimento do sujeito. No processo de constituição do *eu* ele também tem uma fundamental importância. Lacan segue demonstrando, portanto, que a possibilidade do sujeito é se identificar com esse lugar imaginário demarcado e atribuído por seus antecessores, formulado pelo fantasma desses segundos. Para estabelecer essa conclusão, basta retomarmos o momento no qual Lacan explica que o *Moi* é resultado de um isolamento daquilo que agrada, ou seja, daquilo que é e pode ser consciente (cf. LACAN, 2008a, p. 82). Todavia, resta-nos admitir que o discurso consciente, conforme apresentam Roudinesco e Plon, faz apenas *semblante* de ser o único possível, uma vez que ele não é (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 212). Na verdade, em suas entrelinhas, para retomarmos o termo dos autores, continua o discurso do inconsciente, paradoxalmente, impulsionando e sustentando o discurso consciente.

É como se esse *Je* que caiu no engodo, falasse como *Moi*, mas ele não é só *Moi* e ele nem teria como falar através de *Moi* uma vez que este não passa de uma imagem no espelho. Ele é também *Moi*, uma vez que ele se identifica com esta imagem do espelho, com isso que o grande Outro diz que ele é, mas ele não é só *Moi*, ele é um *eu* cindido em dois. Um consciente (*Moi*)

e um que é inconsciente (*Je*), o consciente é constituído através de uma identificação - que é praticamente um embuste - com um discurso consciente do grande Outro que mostra ao sujeito quem ele é através de uma imagem no espelho. Contudo, é isto o que lhe é possível e necessário no momento, é a possibilidade de constituição do *eu* consciente através de alguma coisa possível de se constituir enquanto *eu* consciente. Mas este *Moi* consciente é ditado por um *Je* inconsciente que é quem realmente dita o discurso do sujeito, discurso este que tem sua formulação causada por uma parcela ainda anterior a este próprio *Je*, e ao contrário do *Je*, a quem resta ditar este discurso, esta parcela seria responsável pela própria causa e pela própria possibilidade de qualquer discurso ditável.

Toda essa relação se dá precisamente por meio do significante e da relação que o sujeito estabelece com ele. Se, conforme explica Lacan, “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante” (LACAN, 2008a, p. 92); então podemos concluir que se o sujeito funciona justamente através de sua relação com o significante, se o significante é aquilo em volta do que o fantasma se estrutura e se este significante é o que convoca, por exemplo, também o movimento do fantasma, é como se, ao ser implicado no fantasma de outrem o sujeito o fosse por meio da relação que esse outrem mantém também com o significante e, esse sujeito, por sua vez, só pode se relacionar com esse outrem ao implicá-lo também em seu fantasma. Sendo assim, ele é representado enquanto qualquer coisa para esse outro por meio de um significante e este outro só pode ser representado para ele dessa mesma maneira, por meio do significante. Sendo assim, ele é representado por meio do significante para alguém que ele próprio só pode representar por meio do significante. Todavia, como podemos avançar no entendimento dessa questão? Seja na relação do sujeito com o significante seja na forma como *Moi*, ou seja, o *eu* consciente, opera nessa dinâmica? É o que responderemos a seguir.

3.6 O SUJEITO DO ENUNCIADO, O SUJEITO DA ENUNCIÇÃO E A RELAÇÃO DE JE E DE MOI COM O DESEJO

Identificamos que Lacan estabelece uma distinção entre o que ele chama de sujeito do enunciado (*sujet de l'énoncé*) e o que ele chama de sujeito da enunciação (*sujet de l'énonciation*). O autor esclarece que *aquilo que o sujeito fala* não é a mesma coisa que o *sujeito que fala*. Dizendo de melhor forma, o ato de falar é diferente da fala proferida por meio desse ato. Lacan indica para essa questão quando assevera:

É que, de uma maneira mascarada pode-se dizer, o que lhes ensinei a distinguir do *sujeito do enunciado* como sendo o *sujeito da enunciação* acontece que (...) o sujeito da enunciação se encontra aí de alguma forma congelado, ele nem mesmo se desenvolve, aí ele está implicado (LACAN, 2008a, p. 118).

Notamos, portanto, que Lacan é claro ao afirmar a necessidade de se distinguir o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado, afirmando que o primeiro se encontra congelado (*gelé*) no segundo. Essa explicação de Lacan corrobora nossa constatação de que, de certa forma, ao dizer, o sujeito repete alguma coisa, independente do que ele diga. Nesse ato de falar, na enunciação, há um sujeito congelado. Ele passeia com o discurso que ele enuncia das mais variadas formas, todavia, isso que é proferido é, de certa maneira, proferido por um sujeito congelado. Esse sujeito que transita é, ao que indica Lacan, um sujeito congelado. Curioso nos é notar que, das mais variadas formas e através de seus diversos conceitos, Lacan insiste em um ponto nodal, a saber, que o discurso que o sujeito diz, aquilo que ele fala, não se refere ao que ele realmente é, assim como, esse discurso de forma nenhuma pode ser entendido como sendo tão plural quanto se mostra. Na verdade, ele tem uma gênese comum, um ponto único do qual ele surge.

Podemos, desse modo, dizer que o sujeito da enunciação é o fantasma? Naturalmente não. Obviamente que nem sequer haveria a necessidade de dois conceitos se eles fossem a mesma coisa. Por ora, deduzimos que o sujeito da enunciação é também efeito do fantasma. Ele é como que produzido, formulado a partir desse fantasma e ele está estático, congelado para utilizarmos o termo de Lacan, sob a batuta desse fantasma e seu ato de falar se dá através desse molde. É como se a marca do ferrete, ou o carimbo, para utilizarmos nossos termos de outrora, tivesse como efeito o congelar do sujeito

nessa marca, nessa fôrma e esse sujeito em fôrma, enquanto *em-formado*, seria o sujeito da enunciação.

Essa questão que buscamos sustentar, a saber, a de que o que é dito pelo sujeito não necessariamente é o que realmente diz do sujeito e o entrelaçar dessa questão com a dinâmica do desejo com o eu (*Je*) e o eu (*Moi*) fica patente no discurso de Lacan quando o autor esclarece:

Tomemos o *eu (Je) não desejo*. Está claro que o *eu (Je) não desejo*, sozinho, é feito para nos fazer perguntar-nos sobre o que incide a negação. Se for um *eu (Je) não desejo* transitivo, implica o indesejável (o indesejável de meu fato: há alguma coisa de intencional que eu (*Je*) não desejo). Mas também, a negação pode querer dizer que não sou *eu (Moi)* que desejo, implicando que me descarregue de um desejo, que também pode ser o que me carrega como sendo *eu (Moi)*. Mas ainda resta que esta negação pode querer dizer que *não é verdade* que eu (*Je*) desejo, que o desejo, quer seja do *eu (Moi)* ou do *não-eu (pas moi)*, não tem nada a fazer com a questão (LACAN, 2008a, p. 120)²¹.

Para começarmos a análise dessa citação precisamos, em um primeiro momento, analisar o conceito de negação (*négation*) mencionado por Lacan. Como podemos, portanto, entender a negação? Identificamos que Kaufmann, em seu *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan* estabelece determinadas considerações sobre esse conceito. O autor começa esclarecendo que “a negação permite uma certa enunciação de tomada de consciência do recalçamento, sem que o sujeito aceite seu conteúdo” (KAUFMANN, 1996, p. 356). Ou seja, podemos, por ora, definir que Kaufmann inicia sua explicação sobre a negação asseverando que ela é uma forma de o sujeito tomar consciência de algo sem necessariamente aceitar esse mesmo algo. Ela seria uma maneira ambígua de o sujeito demonstrar determinadas condições constitucionais, além é claro, de demonstrar também determinadas aspirações dele próprio sem necessariamente reconhecer como suas. Entretanto, como podemos avançar nessas explicações e nesse entendimento?

²¹ No que se refere a esta citação, a tradução deste *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* que estamos utilizando, estabelecida pelo Centro de Estudos Freudianos de Recife, segue uma forma diferente de proceder em relação ao *eu (Je)* e ao *eu (Moi)* da forma utilizada na citação anterior na qual também abordamos esses conceitos. Nesse momento, os tradutores optaram por manter entre parênteses os momentos nos quais Lacan utiliza o termo *Moi*, assim como o termo *pas moi*. Apesar dessa forma já deixar claro (permitindo-nos deduzir) quando Lacan utiliza o termo *Je*, ainda assim optamos por manter esclarecidos entre parênteses todos os termos, inclusive o termo *Je*, com objetivo de manter a precisão de nossa explicação (cf. LACAN, 1962, p. 55).

Kaufmman, nessa mesma obra, avança em suas explicações quando considera:

O “percebido” não recobre o real de um objeto, mas é o que falta para assegurar a completude do Outro; o objeto aceito ou recusado pela criança não o é em razão de sua qualidade, mas é julgado *em função de sua relação* com a falta da mãe, falta que se representa no real do objeto. Na dialética da aceitação e da recusa, a criança situa sua própria existência em sua articulação com a falta do Outro; a repetição opera seu movimento em relação à castração do Outro e, nessa ótica, o Nome-do-Pai assinala que não existe significante que diria o todo: esquiva da Coisa (KAUFMMAN, 1996, p. 356).

As considerações do autor nos permitem situar a negação como substancialmente estrutural e constitucional, estando presente desde os primeiros momentos do sujeito. Quando o autor assevera que o *objeto aceito ou recusado pela criança não o é em função de sua qualidade*, mas sim, *em função de sua relação com a falta da mãe*, podemos retomar uma argumentação que desenvolvemos no transcorrer de nossa pesquisa, a saber, a de que, de certa maneira, a criança busca não reconhecer essa falta do grande Outro e esses objetos que ela aceita ou recusa serão aceitos ou recusados na medida em que permitam à criança driblar essa questão, ou seja, em última análise, podemos considerar que o que está em voga desde o início de um processo constitucional é precisamente uma negação de uma falta estrutural, de uma hiância fundamental que está tanto na criança quanto no grande Outro. Conforme avança o autor: *a criança situa sua própria existência em sua articulação com a falta do Outro*, naturalmente, na tentativa não só de suturar essa falta, mas também de ser o objeto desta falta, em última análise, o falo.

Na continuidade disso, o autor coloca a repetição justamente como estando em função, em última análise, dessa castração do grande Outro, como em uma tentativa de fazer com que essa castração não exista. Evidentemente que, caso essa operação lograsse êxito, não haveria existência possível para o sujeito, nesse contexto, o que possibilita o escape do sujeito da destrutividade de suas próprias aspirações é justamente o Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*), ou seja, aquilo que a mãe nomeia como sendo o objeto de seu desejo seja ele qual for. Conforme explicamos anteriormente em nossa pesquisa, a mãe não

tem apenas o pai enquanto seu objeto de desejo, mas sim uma pluralidade de objetos. É por meio da aceitação do Nome-do-Pai que o sujeito se liberta, e se afasta, se esquivava para utilizarmos o termo destacado por Kaufmann, da Coisa.

Lacan, ainda em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente (1957/1958)*, compara o Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*) ao pai simbólico, como sendo a mesma coisa (cf. LACAN, 1999, p. 152) e Kauffmann segue suas demonstrações a respeito desse conceito quando considera:

A negação é o efeito de um processo lógico que marca a indissociabilidade de uma identificação do sujeito com o Nome-do-Pai como pai simbólico. A negação indica portanto a articulação do enunciador com esse significante ex-sistente ao mesmo tempo que o tenta barrar (KAUFMANN, 1996, p. 357).

Dessa maneira, em um primeiro momento, podemos indicar que a negação marca justamente essa aproximação do Nome-do-Pai com o pai simbólico, além, é claro, de mostrar a identificação do sujeito com esse elemento. Isso, naturalmente, corrobora o argumento que Kaufmann já vinha desenvolvendo de que a aceitação ou recusa da criança em relação aos objetos fornecidos pelo grande Outro, na verdade, está relacionada justamente com o lugar que esse objeto tem para a mãe e em relação à falta dessa mãe. Mas devemos também salientar que o autor assevera justamente que essa negação está nas bases da articulação do sujeito enunciador com um significante que *ex-siste* e com o qual o sujeito mantém uma relação substancialmente paradoxal, ou seja, na mesma medida em que esse significante o liberta, o sujeito também o tenta barrar, uma vez que esse significante, por sua vez, aponta justamente para a impossibilidade de um gozo absoluto por parte do sujeito. Esse significante atesta e garante tal impossibilidade.

Todavia, essa noção de Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*), no singular, não permanece até o fim da obra de Lacan. Identificamos que, com o avançar de suas análises, no texto intitulado *Nomes do Pai*, o autor passa a considerar o conceito no plural, a saber, Nomes-do-Pai (*Noms-du-Père*) (cf. LACAN, 2005b, p. 55). E como podemos entender esse conceito agora disposto no plural? Ora, Lacan, em seu texto: *Prefácio a: O despertar da primavera*, disposto na obra *Outros Escritos*, responde essa questão quando assevera: “Mas o Pai tem

tantos e tantos que não há Um que lhe convenha, a não ser o Nome do Nome do Nome. Não há Nome que seja seu Nome-Próprio, a não ser o Nome como ex-sistência” (LACAN, 2003, p. 559). Portanto, para Lacan, não existe mais apenas um Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*), há inúmeros, uma vez que não há *Um* que lhe convenha. Surgem, dessa forma, inúmeros. Além disso, o autor Zenoni, em seu artigo sobre as *Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai*, explica: “Se há vários Nomes-do-Pai, é porque nenhum deles é o Nome-do-Pai: nada corresponde a um nome próprio, todos não passam de semblantes” (ZENONI, 2007, p. 22).

Com isso, podemos concluir que, de certa forma, os Nomes-do-Pai (*Noms-du-Père*) são uma pluralidade, uma vez que um único nome não seria suficiente. Por ora, podemos considerar que é notório que isso se torna impossível. O próprio desejo da mãe não é de um único objeto, não há desejo de um único objeto. Na verdade, conforme já demonstramos, o desejo nem sequer tem objeto, quanto mais um único. Não por acaso, Zenoni afirma, justamente, que se há vários Nomes-do-Pai, é justamente porque nenhum deles é o Nome-do-Pai. Em última análise, não há um objeto de desejo do grande Outro, até porque, isso não seria possível. No entanto, há dois conceitos que inserimos ao analisar essa questão, a saber, *Um (Un)* e ex-sistência (*ex-sistence*). Identificamos que Lacan faz uso desses dois conceitos ao explicar os Nomes-do-Pai, sendo assim, como podemos explicá-los melhor? É o que mostraremos a seguir.

3.6.1 O Um e a ex-sistência

Iniciaremos analisando o conceito de *Um (Un)*. Identificamos que Cardoso, em seu artigo *Lacan e Frege: sobre o conceito de Um*, considera:

Um, no sentido de ser um elemento discreto, pois se trata de uma formação significante, mas ele é, ao mesmo tempo, uma falta no interior da mesma bateria de significantes. Este *Um* é assim uma *impossibilidade determinada*, ele é o elemento significante que encarna o limite interior ao domínio mesmo da representação. Em outras palavras, a única substância imanente à ordem simbólica, este valor lógico indeterminado (pois contraditório), é um puro limite significante (CARDOSO, 2010, p. 136).

Cardoso demonstra que o Um é substancialmente contraditório na medida em que, apesar de ser um elemento significante, ele o é enquanto *impossibilidade determinada*. Dessa forma, ao mesmo tempo que ele é a única substância inerente ao significante, ele é o seu puro limite. Por mais paradoxal que isso pareça, o que fica patente é que a única substancialidade que podemos encontrar no significante é justamente o seu limite, a sua impossibilidade. Não há outra substância possível de ser encontrada no significante que não seu limite. Cardoso ainda prossegue sua explanação quando afirma que “a insistência do *Um pulsional* é efetivamente a única substância própria e imanente ao registro da linguagem” (CARDOSO, 2010, p. 141). Dessa forma, podemos concluir que nesse limite puro do significante há algo que insiste e, isso que insiste está, conforme demonstra o autor, vinculado justamente à pulsão. E é justamente isso que se mostra precisamente no limite puro do significante. Paradoxalmente, a única substancialidade possível de ser encontrada naquilo que é dito, é justamente o limite puro daquilo tudo o que é dito, ou seja, aquilo que não é dito. Os avanços das elaborações lacanianas nos permitem continuar sustentando o nosso argumento de que aquilo que é dito só o é em decorrência daquilo que nunca poderá o ser.

Por fim, Cardoso também considera que:

O termo mais próprio para designar este estatuto do *Um pulsional*, enquanto modo de *insistência da mesmidade do Real*, é a *ex-sistência*. Somente a pulsão pode ex-sistir, pois, do ponto de vista das séries significantes inconscientes, a pulsão é ao mesmo tempo presença substancial e ausência do significante (CARDOSO, 2010, p. 141).

Através da análise dessa citação, podemos avançar considerando justamente que esse limite puro do significante está vinculado à pulsão e que, por sua vez, a pulsão está vinculada ao real. Não à toa, Cardoso utiliza o termo *mesmidade do Real* para falar disso que insiste. Quando falamos do real, falamos justamente de algo que é de tal forma e ponto final, uma *mesmidade*, ele não varia como variam o simbólico e o imaginário, ele não se veste das mais diversas roupagens e nem se apresenta das mais diversas maneiras. Ele é justamente essa *mesmidade* que insiste. Ademais, podemos identificar que

em seu *Seminário, Livro XIX: ...ou pior (1971/1972)*, Lacan assevera que o Um não se deduz (cf. LACAN, 2012, p. 129). Dessa maneira, podemos atribuir ao Um esse lugar de algo impossível de ser subtraído, abatido. É nesse puro limite do significante que podemos observar isso que insiste e que é irreduzível. O Um é inquebrantável e a questão da existência, para Lacan, passa também a orbitar em torno do Um. Conforme explica Lacan ainda em seu décimo nono seminário: “onde quer que algum dia deva tratar-se de existência, será sempre em torno do Um que irá girar a questão” (LACAN, 2012, p. 130).

Podemos concluir, portanto, que Lacan dá ao Um um status em torno do qual toda a existência pode se sustentar. Sem ele não há existência. Naturalmente, nesse instante, precisamos discernir o Um do 1 de outrora. Se o 1 de outrora era o significante, mesmo o mais simples, o Um é justamente o limite puro e irreduzível do significante e é justamente nesse ponto que podemos começar a analisar o termo *ex-sistência* (*ex-sistence*). Esse termo é colocado por Lacan justamente no *Seminário, Livro XIX: ...Ou pior (1871/1971)*, precisamente no momento em que ele analisa a questão do Um. Conforme explica o autor na continuidade do que demonstramos em sua última citação:

É por isso que a existência, desde sua emergência primeira, enuncia-se prontamente sua inexistência correlativa. Não há existência senão contra um fundo de inexistência e, inversamente, *ex-sistere* é extrair a própria sustentação somente de um exterior que não existe (LACAN, 2012, p. 131).

O termo *ex-sistência*, ainda apresentado por Lacan enquanto *ex-sistere*, se refere justamente a essa existência que é fundada, em última análise, em uma inexistência. É algo que existe, mas não existe. Se o Um é o limite do significante, em termos materiais, naturalmente, ele não existe. Ademais, se não há objeto do desejo do grande Outro, se não há objeto do desejo da mãe, também não há um Nome-do-Pai, há vários e todos eles não passam de semblantes, de acordo com Zenoni (cf. ZENONI, 2007, p. 22), uma vez que nenhum deles o é de fato enquanto objeto de desejo da mãe. Por esse motivo, Lacan assevera que *não há Nome que seja seu Nome-Próprio, a não ser o Nome como ex-sistência*, conforme supracitado.

Ora, não poderia ser de outra forma. Já demonstramos que o que, de certa maneira, garante o processo constitucional do sujeito é o fato de que ele

não atinge suas aspirações em absoluto. O que garante que essas aspirações não sejam atingidas é justamente o fato de que ele não é o objeto de desejo da mãe, até porque a mãe não tem um objeto de desejo em absoluto. Sendo assim, o objeto ou os objetos que ela nomeia e que representam a possibilidade de uma constituição efetiva que garanta a incompletude do significante, não existe(m). Eles existem, mas não existem, portanto, *ex-sistem*. Lacan prossegue analisando essa questão quando explica:

Mas é aí que reconheço que esse Um é apenas o saber superior ao sujeito, ou seja, inconsciente, na medida em que se manifesta como ex-sistente – o saber, digo eu, de um real do Um sozinho, inteiramente só, onde se diria estar a relação (LACAN, 2012, p. 234).

Dessa maneira, podemos concluir que Lacan situa o Um enquanto saber superior e inconsciente, porém *ex-sistente*. Ou seja, o sujeito do inconsciente sabe da existência do Um, mas não pode dizer dele porque, em última análise, ele não é *dizível*, ele sobrevém enquanto insistência. Ele é um saber superior impossível de ser sabido de fato e que insiste. Seria, portanto, a *mesmidade*, retomando o termo de Cardoso (*cf.* CARDOSO, 2010, p. 141), imutável que insiste e que, conforme indica Lacan nesse momento, está sozinho. O Um não estabelece relação, não lhe é possível estabelecer relação. Resta a ele apenas a insistência enquanto *ex-sistente*. Parece-nos que o avanço das elaborações lacanianas demonstram através do conceito de Um e de *ex-sistência* mais algumas das cicatrizes do processo constitucional do sujeito. Cicatrizes essas que permitem precisamente o seu funcionamento. Se o Um fosse palpável e simbolizável, não haveria insistência alguma, haveria o enlace derradeiro. Aquilo que insiste é justamente o que permite a continuidade do movimento e da vida do sujeito.

Já em seu *Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)*, Lacan explica que “o próprio do dizer, é de *ex-sistir* em relação a qualquer dito que seja” (LACAN, 2008c, p. 110). Ou seja, o dizer *ex-siste* em relação ao que é dito. Dito de outra forma, o que é dito até pode existir, fazer som e ser ouvido por outros, mas o dizer enquanto ato de dizer *ex-siste*, como aquilo que permite a formulação do que é dito e que é justamente o puro limite do significante. O significante proferido, aquele que existe, não tem substância para Lacan. A

única substância do significante proferido é sua parcela não proferida que, paradoxalmente, causa a sua vociferação, é seu puro limite que *ex-siste* enquanto insistência imutável e irreduzível.

Após explicarmos os conceitos de negação, Nome-do-Pai, Nomes-do-Pai, Um e *ex-sistência*, retomemos nossa investigação da citação lacaniana da qual nos afastamos para que pudéssemos fazer essas análises, a saber, a citação na qual Lacan demonstra a relação de *Je* e de *Moi* com o desejo e com a negação (cf. LACAN, 2008a, p. 120).

Explicamos que a negação é um conceito que se refere a algo de uma característica estrutural do sujeito, o que nos permite concluir que a incidência da negação no discurso sempre carregará consigo uma afirmação de alguma coisa. Ela é como que uma característica que subsiste do processo constitucional, até em virtude da relação própria do sujeito com os Nomes-do-Pai, conforme demonstra Kaufmann. Tendo essa premissa como base, podemos entender que Lacan demonstra em sua citação que nem sempre poderemos saber sobre o que a negação está incidindo; dito de outro modo, nem sempre poderemos saber qual é a afirmativa que ela denuncia, embora possamos saber que alguma coisa ela denuncia. Na primeira das possibilidades, Lacan avalia a negação enquanto transitiva, temporária, passageira e a coloca como relacionada ao indesejável, ou seja, ao *in-desejável*, portanto, algo que internamente é um desejo, algo de uma intenção que mesmo o eu (*Je*) pode não desejar, mas que pode vir a *re-conhecer* enquanto desejo do sujeito.

Na segunda das possibilidades, Lacan infere que podemos abordar a negação pelo viés de que não é o eu (*Moi*), ou seja, o eu consciente que deseja. A negação entraria como uma tentativa de descarregar o sujeito de um desejo que o sujeito consciente não admite, mas que, paradoxalmente, pode ser justamente o que carrega o sujeito não enquanto eu (*Moi*), mas enquanto outra coisa. Portanto, algo de um impulsor de movimento que é negado pelo eu consciente, mas que está lá e é denunciado pela própria negação.

Por fim, Lacan levanta a possibilidade de que o desejo, quer seja do eu (*Moi*), quer seja daquilo que o autor chama de *não-eu (pas moi)*, em nada tem a ver com a questão específica, ou seja, pode não estar em jogo na situação

na qual a negação é inferida. Todavia, isso não quer dizer que ele, o desejo, não esteja lá. Lacan é claro ao mencionar que, mesmo quando ele não tem nada a fazer com a questão, ele ainda está lá. E é denunciado também pela negação, afirmado pela negação. Na verdade, podemos avançar essas análises considerando justamente que sem desejo, sequer haveria discurso possível. Por um lado ou por outro, o sujeito impreterivelmente cai no embuste. Se ele nega, ele diz do desejo de alguma maneira, mesmo quando de fato ele supostamente não deseja determinado objeto. Mas como podemos explicar isso de melhor forma?

Tomemos como exemplo nossa torta de maçã anteriormente citada. O sujeito pode dizer que não deseja a torta de maçã enquanto negação transitiva, temporária. Proferindo uma negação que não se sustenta e, ao aceitar a torta de maçã após a negação, demonstra seu desejo por essa mesma torta de maçã. Na segunda das possibilidades ele nega [enquanto (*Moi*)] na tentativa de se descarregar desse desejo que por algum motivo não é um desejo aceito conscientemente, demonstrando, portanto, um movimento defensivo na tentativa de extirpar esse desejo. Ambas essas possibilidades só fazem denunciar que, na verdade, o que o sujeito está fazendo com a negação, nada mais é do que o que chamaremos, por ora, de uma *afirmação direta* do seu desejo. Dizemos *direta*, porque de um lado ou de outro ele está afirmando seu desejo pela torta de maçã.

Já na terceira das hipóteses formuladas por Lacan, podemos ver algo diferente. O sujeito nega por não desejar de fato a torta de maçã, uma vez que, de acordo com a mesma citação de Lacan: *o desejo, quer seja do eu (Moi) ou do não eu (pas-moi), não tem nada a fazer com a questão*. Todavia, ainda assim essa formulação denuncia um desejo, mas de que forma? Simplesmente pelo fato de que, ao denunciar que não deseja a torta de maçã, o sujeito denuncia automaticamente que deseja outra coisa, como por exemplo, uma torta de morango. Além disso, esse sujeito pode estar denunciando que não deseja tortas doces e que prefere as salgadas, pode ser uma torta de frango, de palmito, etc. Na verdade, o objeto, em última análise, pouco importa. Chamaremos, por ora, essa afirmação do desejo de *afirmação indireta*. Optamos pelo termo *indireta* uma vez que o objeto de desejo não é denunciado

em sua literalidade pela negação, ou seja, ao negar a torta de maçã, o sujeito não está denunciando que deseja precisamente esse objeto, ele está denunciando que deseja outra coisa, coisa essa que não temos como saber qual é. Talvez, nem o próprio sujeito o saiba. Mas sabemos que, de uma forma ou de outra, ele denuncia o desejo.

Na verdade, conforme já explicamos, o desejo por uma torta de maçã nada mais é do que um desejo devidamente acomodado nas malhas do fantasma, portanto, fantasmado. A torta de maçã, em última análise, não passa de um objeto com o qual, por algum motivo, o sujeito estabelece alguma conexão significativa fantasmática. Sem esse processo, não haveria a possibilidade da torta de maçã se converter em um objeto de desejo. Lembremos que não existe desejo por torta de maçã assim como não existe desejo por objeto nenhum. Existe desejo por objetos fantasmados que ganham esse lugar justamente por meio de relações significantes. Entretanto, já esclarecemos também que a única substância possível de ser considerada no discurso é justamente o limite puro do significante e não o significante propriamente dito e que mesmo esse puro limite é algo que *ex-siste* enquanto irreduzível. Sendo assim, a relação estabelecida pelos significantes sem substancialidade guarda sua única substancialidade possível justamente na *relação* e não nos significantes propriamente ditos. Os significantes não têm substancialidade, portanto, a torta de maçã também não tem. A torta de maçã, nessa perspectiva, não existe a não ser enquanto representação fantasmada pelo próprio sujeito por meio da relação entre significantes. Por isso, sustentamos nosso argumento de que o objeto, em última análise, pouco importa, afinal, ele não existe.

Se um significante estabelece uma relação com outro significante, ele só o faz em virtude justamente de seu limite e esse limite é o Um pulsional irreduzível que insiste. O limite puro do significante enquanto única substância possível permite-nos deduzir que não é do significante que se trata e sim do seu limite. Ora, e não é justamente isso que estamos demonstrando desde o início de nossa pesquisa? É a impossibilidade de um significante enquanto todo que possibilita a constituição e o funcionamento do sujeito, todavia, ao ser submetido a esse processo e ter o limite próprio do significante enquanto única

substância possível, o sujeito renuncia até a uma suposta solidez do próprio significante. O sujeito reconhece a falta de solidez do significante, esse significante é volúvel e plástico. É dos efeitos dele que o sujeito pode se constituir e através se sua volubilidade ele pode funcionar. Seria como apontar um feixe de *laser* para um gato brincar. O gato corre insistentemente por uma sala atrás do ponto luminoso que passeia pelas paredes, pelo sofá e pelo chão, todavia, quando ele finalmente o alcança, aquilo não tem substancialidade alguma. Ele pode até vê-lo em suas patas, mas ele não consegue apalpá-lo, tampouco mordê-lo ou engoli-lo. Até porque, se o conseguisse, não haveria mais brincadeira. São os limites do pequeno ponto luminoso que o distinguem do resto dos objetos e isso chama atenção do gato e a falta de substancialidade desse ponto permite que a brincadeira continue. Se esse ponto não tivesse borda, não seria um ponto.

Parece-nos que é dessa mesma maneira que o sujeito funciona no mundo, mas com um adicional, a saber, é ele próprio que, através daquilo que ele colocou fora de si enquanto alteridade imaginária e por meio dos significantes com os quais ele próprio estabelece relação (função exercida através do fantasma), coloca seus pontos luminosos que ele próprio destaca, pontos esses com os quais ele se distrai como um gato e os quais - quando ele finalmente consegue pegar com as mãos - não têm substancialidade alguma. O sujeito pode até vê-los, mas não consegue fechar seus dedos de forma efetiva em torno deles. Restando ao sujeito a continuidade da brincadeira, seja com o mesmo ponto luminoso, seja com outros pontos luminosos. Todavia, todos esses pontos luminosos só ganham lugar pra o próprio sujeito por meio de seu fantasma que acomoda o seu desejo que não tem objeto e é por meio do limite desses significantes que ele estabelece essa *relação*, construindo e elegendo seus pontos luminosos cujos puros limites denunciam aquilo que insiste no próprio sujeito e que não se satisfará com nenhum dos pontos, nem que ele pegue todos, até porque, não é possível fundir os pontos, ele só pode pegá-los um a um, mesmo que brinque com vários ao mesmo tempo, ele só pode fazê-lo passeando por eles.

Se transpusermos esse exemplo para a relação sexual, constataremos que, se é mediante a relação dos significantes que o sujeito pode implicar uma

pessoa em seu fantasma, observaremos também que é nesse limite puro de cada um dos significantes e também no limite puro de cada um dos corpos que é possível pensar que alguma relação enquanto carnal é possível, o orgasmo é possível, mesmo que nunca como orgasmo absoluto. Sabemos que a relação carnal existe, todavia, até aí a entender que a relação sexual com o outro é possível tem um longo caminho. Lacan, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do Fantasma (1966/1967)* assevera que: “não há ato sexual” (LACAN, 2008a, p. 293); e dessa forma, podemos concluir que a relação sexual não deixa de ser o gato brincando com as luzinhas e o momento do orgasmo é justamente aquele no qual o sujeito até consegue pegar a luzinha nas mãos, mas ela não tem substancialidade alguma. A brincadeira existe, mas ela não logra êxito, e é por não lograr êxito que ela pode continuar e se repetir após o descanso necessário.

Lacan prossegue esclarecendo que “se a relação sexual existisse, é isso que ela quereria dizer: que o sujeito de cada sexo pode tocar algo no outro, no nível do significante” (LACAN, 2008a, p. 315). Dessa forma, uma vez que já esclarecemos não só que não é possível a conjunção significante como também que o próprio significante não tem substancialidade senão em seu próprio limite, não haveria como pensar uma conjunção carnal absoluta e é justamente por não haver relação sexual que o sujeito pode descansar após o orgasmo e se relacionar outra vez. Independente de uma relação sexual entre duas ou mais pessoas, todas as pessoas ali envolvidas só o estão em virtude de um limite próprio e puro do significante, assim como um limite próprio e puro de seus respectivos corpos, além de uma impossibilidade de transposição desses limites. Mesmo em uma relação com mais de duas pessoas, só é possível tomar uma pessoa por vez, assim como os gatos com suas luzinhas. Tentar tomar todas de uma vez é impossível ao gato, assim como tentar tomar mais de uma pessoa ao mesmo tempo é impossível ao sujeito. Mesmo quando o sujeito acredita tomar, não é possível que ele o faça. Ainda em uma relação sexual a três, a quatro, a cinco etc., o sujeito só pode tomar uma das pessoas envolvidas por vez e, mesmo assim, ele não as toma a não ser pelo seu próprio e puro limite significante e é justamente isso que permite a ele tomar todas elas mesmo que em uma mesma relação sexual. Paradoxalmente, é pela

impossibilidade própria da relação sexual que o sujeito pode se relacionar com quantas pessoas quiser ao mesmo tempo tomando-as uma a uma e retornando de uma para outra. Se a relação sexual fosse possível, se o limite pudesse ser transposto e os significantes pudessem se fundir, não haveria continuidade na relação, não haveria mais brincadeira, seria o puro desintegrar do fantasma, portanto, do sujeito, uma vez que ele seria jogado no puro real.

Nesse momento, surge uma questão: como podemos explicar o fato de que o fantasma segue fazendo seus efeitos e regendo o funcionamento do sujeito transtemporalmente no transcorrer de toda a sua vida? É o que pretendemos mostrar a seguir.

3.7 A ATEMPORALIDADE DO FANTASMA E A EXCLUSÃO DO JE

Identificamos que os avanços das análises de Lacan sobre o fantasma e sobre a estrutura gramatical passam a demonstrar alguns elementos importantes. O primeiro ponto a ser levantado seria o momento em que Lacan localiza o *Isso* (*Ça*) na estrutura gramatical como sendo tudo o que não é *Je*. Afirma Lacan: “O *isso* é propriamente falando o que, no discurso, como estrutura lógica, é exatamente tudo o que não sou *eu* (*Je*), quer dizer todo o resto da estrutura. E quando eu digo ‘estrutura lógica’, entendam-na gramatical” (LACAN, 2008a, p. 130)²². Sendo assim, deduzimos que Lacan indica que, no discurso, podemos encontrar o *isso* em todo o lugar onde não está o *eu* (*Je*) e, naturalmente, podemos concluir também que *isso* se estende para o entendimento do *eu* (*Moi*), uma vez que esse segundo é inteiramente consciente e o *isso*, sabemos que é inconsciente. Mas, para aprofundarmos nossas análises, precisamos definir o *isso*. Sendo assim, como podemos defini-lo melhor?

Roudinesco e Plon, em seu *Dicionário de Psicanálise*, definem o *isso* como um “conjunto de conteúdos de natureza pulsional e de ordem inconsciente” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 399) e prosseguem também demonstrando que esse mesmo conceito é utilizado para:

²² Nesse momento, os tradutores dessa edição do *Seminário, Livro VIX: A lógica do fantasma (1966/1967)* optaram por esclarecer também quando Lacan utilizava o termo *Je*, sendo assim, não fizemos nenhum tipo de alteração.

Designar o inconsciente, considerando um reservatório pulsional desorganizado, assimilado a um verdadeiro caos, sede das “paixões indomadas” que, sem a intervenção do eu, seria um juguete de suas aspirações pulsionais e caminharia inelutavelmente para sua perdição (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 400).

Levando em consideração as explicações de Roudinesco e de Plon, podemos concluir que o isso enquanto reservatório pulsional, ou, enquanto conjunto de conteúdos de natureza pulsional, é justamente aquilo que insiste. Ele está no discurso e está na estrutura gramatical, todavia, não enquanto vociferado pelo *eu*. Na verdade, ele está justamente onde o *eu* não está. Se retomarmos o que dissemos até aqui, poderemos encontrar o *eu* naquilo que pode ser dito, naquilo que pode se servir dos significantes para formar qualquer coisa e o isso naquilo que são os limites dessas formulações discursivas. O pulsional é aquilo que insiste da mesma maneira nos intervalos do discurso, todavia, conforme indicam os autores, o *eu* é justamente o responsável por dar alguma ordem possível para todas essas aspirações, uma vez que, se a elas fossem dadas livres rédeas, o sujeito se encaminharia indubitavelmente para a sua própria destruição.

É curioso notar que, nesse momento, Lacan situa o fantasma também como suporte da própria pulsão (*cf.* LACAN, 2008a, p. 130). Mas como podemos explicar isso melhor? Ora, se o fantasma é algo estruturado em discurso que se repete insistentemente e transtemporalmente de forma inconsciente regendo o funcionamento do sujeito, é como se as aspirações pulsionais tivessem, na formulação desse discurso que se repete no fantasma, também sua respectiva influência. Se o fantasma é aquele que também é responsável por direcionar as aspirações do sujeito de forma que ele não se destrua em detrimento delas, parece-nos que essa formulação discursiva que, naturalmente, não diz do que realmente é a pulsão, presta-se a, de alguma maneira, evitar que o sujeito sucumba por suas próprias bases. O que se diz por meio do fantasma, diz *do que* insiste, mas não diz *o que* insiste, pois dizer o que insiste seria impossível.

Com essas considerações concluímos que o que Lacan parece indicar é que a falta de substancialidade do significante - somada a uma ligação com esse significante que não é absoluta - permitiria ao sujeito justamente um

deslize nessa estrutura, como que uma espécie de reformulação dela, ou uma releitura. É como se o fantasma não fosse absolutamente estático. Na verdade, estático ele é, todavia, como todo texto ele pode ser *re-traduzido*, *re-significado*. Se o fantasma é verbo e verbo é discurso, todo o discurso pode ser *re-interpretado*. O fantasma se constituiria de tal forma precisamente em virtude e em torno de um discurso, esse discurso é interpretado e significado pelo sujeito. Ele é como que traduzido pelo sujeito e é a essa tradução que o sujeito responde por meio de seu funcionamento. Todavia, parece-nos que essa tradução pode ser reelaborada. Naturalmente, tanto o discurso primeiro como a sua tradução são inconscientes, eles se mostram no funcionamento do sujeito, assim como nos seus fantasmas e nas suas fantasias, mas sempre de forma velada, disfarçada e multifacetada. Seria, portanto, por meio da leitura dos fantasmas e das fantasias, pelo encontrar de um ponto nodal que se sustenta no centro de todos esses e que os sustenta ao mesmo tempo, que se poderia ler também o fantasma, assim como sua tradução. O texto em volta do qual o fantasma se estrutura, é imutável, já a sua tradução, como qualquer outra tradução, é *re-traduzível*.

É justamente nessa questão de uma tradução de um texto feita pelo próprio sujeito, tradução essa que é inconsciente, que buscaremos adicionar outro dado apresentado por Lacan, a saber, o de que o fantasma é atemporal, ademais, a de que o *eu* (*Je*) está excluído do fantasma. Lacan explica que “no enunciado do fantasma, (...) o tempo – e por uma boa causa – nunca é confessado, porque o *Je*, como tal, está precisamente excluído do fantasma” (LACAN, 1967, p. 60)²³. Ora, a questão da atemporalidade do fantasma pode ser deduzida por meio do entendimento de que ele é inconsciente. Não que ele não tenha tempo, ele tem o seu tempo: um tempo primeiro, inicial, fundamental e constitucional. E inconsciente como o é, ele permanece exercendo seus efeitos transtemporalmente a partir do momento de sua formulação, de sua instituição que, sobretudo, depende da tradução feita pelo próprio sujeito também em um momento primeiro. Ou seja, esse tempo não pode ser lido de

²³ Tradução nossa. Optamos por traduzir integralmente esta citação, uma vez que a edição e tradução do *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* do Centro de Estudos Freudianos de Recife que estamos utilizando foi traduzida de uma forma da qual discordamos e está pontuada de maneira diferente da do texto em francês que estamos utilizando como base. Mantivemos a pontuação conforme disposta no texto em francês.

maneira cronológica. Quando Lacan afirma que o *Je* está excluído do fantasma, percebemos que o autor retoma algo que já vinha apresentando antes e que já demonstramos em nossa pesquisa, a saber, a de que não só o *eu* - seja *Je* ou *Moi* - está excluído do fantasma, como ele próprio é fantasmado, ele é produzido pelo fantasma, é formulado na teia do discurso fantasmático.

Nesse momento, identificamos outra questão pertinente, a saber: se o fantasma é formulado em torno do significante que o sujeito recebe do grande Outro e se tudo o que o sujeito fala, ele fala nesse discurso exterior, até porque, se ele inventasse um idioma próprio ninguém o entenderia, se também explicamos que o sujeito segue nessa aspiração de uma dita completude com esse grande Outro, estabelecendo aquilo que, por ora, chamaremos de uma inversão da condição que se instaura - dizemos inversão uma vez que: se o significante não tem substancialidade e se a substancialidade fica no limite puro do significante, é como se o sujeito buscasse no transcorrer de sua vida, transformar o significante em substância e *dessubstanciar* o limite puro desse significante – será que de fato podemos entender que ocorre uma separação efetiva desse grande Outro? Desenvolveremos essa questão na sequência de nossa pesquisa.

3.8 O GRANDE OUTRO COMO LUGAR DA PALAVRA E A ALIENAÇÃO DO SUJEITO

Lacan, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, avança suas análises passando a dizer que o grande Outro tem a função de ser o lugar da palavra (*le Lieu de la parole*) (cf. 2008a, p. 138). Essa afirmação se faz compreensível através do entendimento de que é justamente do grande Outro que o sujeito recebe a linguagem, ou seja, o recebimento da linguagem é o recebimento de algo exterior. Entretanto, do grande Outro ser o lugar da palavra a ser um objeto de aspiração de uma completude impossível e estagnadora, há uma grande diferença. Lacan inclusive aponta para essa diferença e aqui começamos a responder um dos principais pontos desse terceiro capítulo, a saber, o processo de queda do grande Outro. Naturalmente,

esse processo de queda não é e nem teria como ser um processo de queda em absoluto. Derrubar o grande Outro em absoluto seria a mesma coisa que derrubar a própria linguagem e isso é impossível e, mesmo que fosse possível, seria destrutivo.

Entretanto, Lacan aponta para a importância de se “restabelecer o Outro no único estatuto que valha, que é para ele o do *lugar da palavra*” (LACAN, 2008a, p. 142). Ou seja, esse lugar da palavra seria, para Lacan, o único estatuto possível para o grande Outro se considerarmos o processo de desenvolvimento no qual esse grande Outro, de certa forma, cai. Ele cai no sentido de deixar de ser o objeto de aspiração última que se reproduz e se repete no transcorrer do funcionamento do sujeito. Lacan prossegue explicando essa afirmativa quando assevera:

Definir o Outro como *lugar da palavra*, é dizer que ele não é nada além do lugar onde a asserção se coloca como verídica. É dizer, ao mesmo tempo, que ele não tem nenhuma outra espécie de existência. Mas, como dizer, é ainda fazer um apelo a *ele*, para situar essa verdade, é fazê-lo ressurgir cada vez que eu falo. E é porque esse dizer: *que ele não tem nenhuma existência*, eu não posso *dizê-lo*, mas posso *escrevê-lo*. E é por esta razão que escrevo S(\bar{A}): S significante do grande A barrado, enquanto constituindo um dos pontos nodais desta rede ao redor da qual se articula toda a dialética do desejo, na medida em que esta vai cavando a si mesma a partir do intervalo entre o enunciado e a enunciação (LACAN, 2008a, p. 142)²⁴.

²⁴ A segunda metade desta citação foi traduzida por nós, uma vez que discordamos da forma como foi traduzida na edição que estamos utilizando do Centro de Estudos Freudianos de Recife. No texto em francês que nos serve de base, disponível no site <http://staferla.free.fr/>, se lê: “Et c’est pourquoi j’écris S(\bar{A}): S signifiant du grand A barré, comme constituant un des points nodaux de ce réseau autour duquel s’articule toute la dialectique du désir, en tant qu’elle se creuse de l’intervalle entre l’énoncé et l’énonciation” (LACAN, 1967, p. 68). Já na tradução que estamos utilizando, encontramos: “E é porque eu escrevo S, significante do grande A barrado, **S(\bar{A})**, como constituindo um dos pontos nodais desse núcleo em torno do qual se articula toda a dialética do desejo, enquanto ela se aprofunda com o intervalo entre o enunciado e a enunciação” (LACAN, 2008a, p. 142). Entendemos que o termo francês *réseau* tem sua tradução mais adequada por *rede*, ao contrário do termo *núcleo*, escolhido pelos tradutores. Já o termo *creuse*, advindo do verbo *creuser*, tem sua tradução mais adequada por cavar ou escavar, ao contrário do termo *aprofundar*. Além disso, cabe-nos mencionar também que entendemos que *a partir do intervalo* seja mais fidedigno do que *com o intervalo*, conforme utilizado pelos tradutores. Optamos por traduzir essa parte por julgarmos que a forma disposta na tradução dá a entender o oposto do que aquilo que está colodado no texto de Lacan. Rede e núcleo são dois termos completamente diferentes. Rede, além de ser o termo mais adequado para a tradução de *réseau*, nos parece também mais adequado além de mais condizente com as explicações de Lacan, uma vez que é justamente de uma rede que se trata o processo de articulação significante que o autor elucida no transcorrer de sua obra. Uma rede é aquilo que se tece e se amplia no transcorrer do processo da articulação, ao contrário de um núcleo. Ademais, conforme também estamos demonstrando, não é com um intervalo e sim a partir de um intervalo que toda essa dinâmica pode se estabelecer.

Tal citação compila uma série de elementos pertinentes às nossas análises. O primeiro deles é precisamente a insistência de Lacan de que o grande Outro deve permanecer unicamente nesse lugar da palavra, uma vez que é apenas nesse lugar externo ao sujeito no qual há uma linguagem que o permita ser inserido em um discurso social, que ele pode estar enquanto sujeito inserido nesse mesmo social, enquanto capaz de fazer laço. Todavia, Lacan assevera também que, paradoxalmente, a partir do momento em que o sujeito diz algo e retoma a linguagem, ele evoca justamente o grande Outro mais uma vez. Esse grande Outro ressurgem em cada palavra proferida pelo sujeito. Note-se que Lacan utiliza o termo *ressurgir* (*ressurgir*) e não o termo *surgir*. Ou seja, o mesmo grande Outro que atravessou o sujeito com a linguagem em um momento primeiro, *ressurge* a cada palavra que o sujeito profere, justamente enquanto lugar dessa palavra.

Entretanto, é precisamente ao situar o significante do grande Outro enquanto significante do grande Outro barrado (*signifiant du grand A barré*) e ilustrando esse entendimento através do matema $S(A)$, que Lacan indica o ponto que ele classifica como um dos nodais (*nodaux*) na dialética do desejo. Dito de outra maneira, é na medida em que o grande Outro é reconhecido pelo sujeito como barrado, ou seja, não só ele não poderá dar o significante absoluto como ele também não tem para ele, que o sujeito poderá entrar na dialética do desejo (*dialectique du désir*) e é o *re-conhecimento* deste grande Outro enquanto barrado que manterá o sujeito na dinâmica do desejo. Por fim, ao elucidar que esse significante do grande Outro barrado é um dos pontos nodais da rede em torno da qual se articula toda a dialética do desejo, Lacan corrobora o argumento de que esse grande Outro precisa se apresentar e ser reconhecido pelo sujeito enquanto barrado para que a rede possa se tecer e se ampliar. Ou seja, a rede significante se tece e se articula mediante, em última análise, à barra. Ela precisa de tal limite para se tecer, caso contrário, não haveria rede, na melhor das hipóteses, teríamos uma linha solta (ou linhas soltas).

Se tomarmos como exemplo o processo de produção de uma rede propriamente dita, é necessário que os nós feitos em uma máquina, ou com agulhas de tricô ou crochê, ou mesmo com as mãos, se articulem uns aos

outros para que a rede possa ser tecida. Caso contrário, teríamos apenas a(s) linha(s) solta(s). A partir do primeiro nó, temos a possibilidade da formulação de todos os outros nós. Retomando em nosso exemplo o conceito de letra, podemos entender que a letra seria o processo mediante o qual, a pessoa que fará a rede, mesmo antes de dar o primeiro nó, toma em mãos, por exemplo, um novelo de lã, e manipula essa lã de acordo com o método que vai utilizar para tecer o primeiro nó. O primeiro nó já seria o simbólico instituído a partir do atravessamento pelo significante. O processo de preparação da lã seria a letra. Esse processo de preparação não poderá ser observado, tampouco captado ou tomado em mãos por uma pessoa que tem a rede pronta em mãos, mas ele está lá em algum lugar, sem ele, não teria sido possível o primeiro nó. Não é possível dar nó em uma linha de lã que ainda está em um novelo dentro de um pacote.

Continuando com a análise da citação, podemos ver que Lacan esclarece que é ao redor (*autour*) da rede que se articula toda a dialética do desejo, ou seja, não é na rede propriamente dita, é ao redor dela. É nos limites da rede que essa dialética se articula. Se retomarmos o que mostramos sobre o conceito de Um, podemos deduzir que Lacan reforça essa questão de que a solidez de fato está justamente nos limites que demandam os outros nós e nos limites que atestam o fim da rede e dos nós proprimante ditos. Não seria possível construir uma rede infinita e não seria possível tecer uma rede sem o limite que demanda e possibilita do próximo nó.

Por fim, Lacan elucida que a dialética do desejo *vai cavando a si mesma (se creuse) a partir do intervalo entre o enunciado e a enunciação (de l'intervalle entre l'énoncé et l'énonciation)*. Dessa maneira, podemos sustentar nosso argumento de que é a partir justamente de um intervalo que toda a dinâmica pode se estabelecer e, instigante foi verificar, que nesse instante Lacan coloca um novo entendimento em suas considerações ao mencionar que a dialética do desejo vai cavando a si mesma, ou seja, podemos deduzir que é um movimento quase que autônomo a partir de seu início que tenderá a se desenrolar até a morte do sujeito. É como se esse puro limite, esse Um representasse o primeiro tapa em uma imensa fileira de pedras de dominó. A partir do momento em que se dá um tapa na primeira pedra, essa primeira

pedra derruba a segunda, que derrubará a terceira e assim sucessivamente de modo contínuo. Mas, ainda assim, não podemos deixar de salientar mais uma vez o termo *vai cavando a si mesma* utilizado por Lacan. Através desse termo, podemos entender que é justamente de um contínuo cavar que se trata. Já esclarecemos que o desejo não tem objeto e que o desejo é desejo de desejar e nada mais. Se os objetos possíveis colocam o sujeito cada vez mais na dinâmica de *satisfação-insatisfação* mencionada por Almeida (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130), é como se esse cavar fosse uma forma de demonstrar o quanto evidente se torna a *satisfação-insatisfação* a cada objeto com o qual o sujeito se encontra. O contínuo encontro do sujeito com essa *satisfação-insatisfação* proporciona esse efeito de escavação própria dessa dialética que coloca o sujeito cada vez diante dessa constatação de que não é do objeto que se trata, é de outra coisa. Será sempre de outra coisa que se trata.

Mas então, como podemos entender a questão da alienação (*aliénation*) do sujeito? Ora, Lacan elucida essa nossa questão ao considerar que o sujeito quando está:

Articulando alguma coisa sobre o pensamento, ele mesmo não sabe o que diz. É por isso que o que se deve rever está alhures e muito precisamente, ao nível do estatuto desse Outro, onde não somente eu posso, mas onde não posso fazer outra coisa senão estabelecer-me, cada vez que alguma coisa se articula que é do campo da palavra (LACAN, 2008a, p. 144).

Nesse contexto, podemos concluir que o sujeito enquanto falante está alhures (*ailleurs*) já que ele fala nessa linguagem do grande Outro, e como esclarece Lacan, a única coisa que resta ao sujeito é se estabelecer nesse lugar da palavra que, paradoxalmente, está fora dele. Se ele falasse por si só, em um código próprio, não seria entendido por ninguém. Sendo assim, a cada palavra proferida, o sujeito não só faz *re-surgir* o grande Outro, como denuncia que está estabelecido nesse lugar do grande Outro, ou seja, submetido à alienação, alienado de si próprio, falando em código que está alhures e denunciando que ele também está alhures, mas, paradoxalmente, é isso ou pior. Lacan defende então que esse é o único lugar que deve restar ao grande Outro, uma vez que depô-lo desse lugar seria, além de impossível, destrutivo.

3.9 A FINITUDE DO GRANDE OUTRO E A VERDADE COMO FANTASMADA

Lacan insiste na questão da finitude (*finitude*) do grande Outro, em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* e da alienação do sujeito, quando considera:

Tinhamos avançado inicialmente que a alienação é o significante do Outro, na medida que faz do Outro (com A maiúsculo) um campo marcado pela mesma finitude que o próprio sujeito, o S(\bar{A}), S, parênteses aberto, A barrado. De que finitude se trata? Daquela que define, no sujeito, o fato de depender dos efeitos do significante. O Outro como tal – digo o lugar do Outro, na medida em que evoca a necessidade de certeza de uma verdade – o Outro como tal está, se posso dizer, se permitem essa palavra de minha improvisação, *fraturado*. Da mesma forma em que nós o apreendemos no próprio sujeito (...) o Outro também se encontra sob o golpe dessa *finitude* (LACAN, 2008a, p. 197)²⁵.

Podemos concluir que, mais uma vez, Lacan condensa uma série de elementos cruciais para nossas análises em uma única citação. Primeiramente, o autor esclarece que a alienação é justamente esse significante do grande Outro no qual o sujeito se aliena para se tornar falante e que esse mesmo significante já denuncia que esse grande Outro está submetido às mesmas condições constitucionais do sujeito, ou seja, ele próprio já denuncia a finitude (*finitude*) desse grande Outro, caso contrário, jamais teria sido sequer proferido, nem sequer haveria sujeito possível de ser constituído. Paradoxalmente, é essa finitude que faz do sujeito um efeito do significante e que também permite que ele só funcione mediante a relação com o significante. O grande Outro, portanto, pode ser entendido de acordo com Lacan, enquanto fraturado (*fracturé*), ou seja, ele é submetido às mesmas condições constitucionais que o sujeito e ele é encontrado - no próprio sujeito - enquanto lugar da palavra, enquanto fraturado, afinal, o discurso do sujeito, os significantes que ele profere estão, de certa maneira, fraturados. As suas

²⁵ Grifos do autor. Na tradução que estamos utilizando, o termo fraturado (*fracturé*) aparece em letras maiúsculas. Com objetivo de unificar nosso texto, optamos por manter em itálicos seguindo a forma como está disposto no texto em francês que utilizamos como base (cf. LACAN, 1967, p. 93). Além disso, nos cabe esclarecer que nessa tradução, o trecho: “*com A maiúsculo*” naturalmente se refere ao fato de que Outro, em francês, é *Autre* e Lacan constantemente utilizava apenas o A maiúsculo para se referir ao grande Outro.

únicas partes sólidas são seus próprios limites, aquilo que eles não são capazes de dizer. Mas isso não impede que deste lugar seja esperada a certeza de uma verdade (*vérité*). Mas que verdade? Ora, a verdade do sujeito. Algo que só valeria, em última análise, para esse próprio sujeito e que, de certa forma, está vinculado com esse lugar do grande Outro. É como se nesse lugar estivesse a necessidade de certeza de um verdade (*le besoin d'assurance d'une vérité*). Mas como podemos definir melhor essa verdade?

Identificamos que Iannini, em sua obra *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*, assevera: “para Lacan, a verdade deixa de ser uma propriedade do discurso e passa a ser a sua condição” (IANNINI, 2013, p. 69); ou seja, podemos concluir que o discurso, enquanto condição da verdade do sujeito, é proferido justamente nas malhas dessa verdade, através dessa verdade e por essa verdade, mesmo que esse discurso não diga a verdade, afinal, além do fato de essa verdade valer apenas para o próprio sujeito, não podemos deduzir que, por ser fruto dessa verdade, o discurso a dirá. Gilson Iannini prossegue asseverando que “a verdade não se confunde com a exatidão” (IANNINI, 2013, p. 71).

E não poderia ser de outra forma, pois não é possível dizer algo de forma absoluta, e isso se aplica também à verdade. Conforme prossegue o autor: “Dizer a verdade toda não é possível, como sugere Lacan. Mas sempre é possível positivar essa impossibilidade de dizê-la toda. O sujeito se choca com a verdade no momento em que descobre que não há verdade substancial” (IANNINI, 2013, p. 72). Ou seja, o que é possível em relação à verdade é justamente o *positivar* dessa *impossibilidade de dizê-la toda*, conforme elucida Iannini. Além disso, não é possível dizê-la de maneira substancial, assim como não é possível dizer qualquer coisa de forma substancial. O que há de substancial no que é dito é justamente o limite daquilo que é dito, a borda daquilo que é dito e que permite que outras coisas sejam ditas. Essa condição se aplica também à verdade. Ela é necessária, na medida em que, sem ela não há discurso, mas ela não é toda, na medida em que, se fosse toda, também não haveria discurso. E ela não pode ser dita a não ser de forma parcial. Ao dizê-la de forma parcial, o sujeito descobre que ela não é *substancial*, conforme

considera Iannini. O autor ainda sugere que: “O erro está em achar que a verdade está no final, no resultado, e não no processo” (IANNINI, 2013, p. 72).

Examinando essa última citação de Iannini, podemos retomar parte do que demonstramos até aqui. *Achar que a verdade está no final, no resultado*, conforme demonstra o autor, seria reduzir essa verdade ao lugar dos pequenos objetos, objetos esses que já demonstramos que não existem a não ser enquanto representações do próprio sujeito. Não que a verdade, de certa maneira, não seja uma representação do próprio sujeito, mas ela talvez esteja localizada em um lugar anterior aos objetos. Se o discurso se dá enquanto consequência da verdade, conforme sugere Iannini, é como se os pequenos objetos ganhassem lugar após a instituição da verdade, mas, ao mesmo tempo, não podemos entender essa verdade como anterior ao fantasma, uma vez que, se retomarmos a citação de Lacan (cf. LACAN, 2008a, p. 197), no momento em que o autor indica que o lugar do grande Outro *evoca a necessidade de certeza de uma verdade* e se estamos trabalhando já com o entendimento do *lugar do grande Outro* (e com o entendimento do significante do grande Outro barrado), falamos de um sujeito que já formulou o seu fantasma, portanto, a verdade do sujeito que se diz de forma parcial e contínua através do funcionamento desse sujeito enquanto processo, é uma verdade fantasmada. Por esses motivos, entendemos que Lacan assevera, ainda em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, que: “a verdade se apresenta na dimensão do contestável” (LACAN, 2008a, p. 197). Sendo assim, sustentamos nosso argumento de que, além de ser fantasmada e de não ser toda, a verdade é única, daquele sujeito. Não podendo, portanto, ser entendida enquanto uma verdade que possa ser atribuída a mais de um sujeito.

Identificamos também que Lacan, ao dar prosseguimento às suas considerações sobre esse lugar do grande Outro, utiliza precisamente o termo *eliminação (élimination)*, mas o que Lacan pretende explicar com esse termo? Seria possível eliminar o grande Outro? Para explicar essa questão, Lacan assevera:

A eliminação, então, do Outro. Do Outro, o que é que isso quer dizer, o Outro, com A maiúsculo, enquanto aqui ele é eliminado? Ele é eliminado enquanto campo fechado e unificado. Isso que dizer que nós afirmamos, com as melhores razões de fazê-lo, que não há

universo do discurso, que não há nada que possa ser assumido sob esse termo (LACAN, 2008a, p. 207)²⁶.

Dessa maneira, podemos concluir que Lacan, ao utilizar o termo eliminação, demonstra justamente esse processo no qual o grande Outro deixa de estar, para o sujeito, em um lugar absoluto, para ocupar um lugar que chamaremos, por ora, de possível. Esse lugar possível seria o lugar de um sujeito que, para retomarmos os termos de Lacan, também é finito, ou fraturado (cf. LACAN, 2008a, p. 197). Ao reconhecer a finitude, ou o fato de o grande Outro ser fraturado, o sujeito identifica imediatamente o óbvio, a saber, que o grande Outro não é um campo fechado e unificado (*champ clos et unifié*). Na verdade, não existe campo fechado e unificado, assim como, conforme prossegue Lacan, não há universo do discurso (*il n'y a pas d'univers du discours*). Se não há universo do discurso, restam os planetas, satélites, asteroides e demais corpos celestes que falam sozinhos, isoladamente em seus respectivos pontos soltos no espaço, no espaço do real, mas, paradoxalmente, eles falam uns com os outros na medida em que falam com os outros enquanto representações fantasmadas deles próprios, mas eles nunca se juntam. A conjunção dos corpos celestes, nesse contexto, resultaria na destruição deles.

Todavia, sobrevém uma questão: será que a finitude do grande Outro e o fato de esse mesmo grande Outro ser também fraturado querem dizer a mesma coisa? Naturalmente, finitude e fratura não significam a mesma coisa, mas será que não apontam, de certa forma, para um entendimento próximo? Ora, uma fratura é aquilo que deixa uma marca. Ao se fraturar algo, resta uma cicatriz e é dessa cicatriz que se trata, a cicatriz que atesta o limite, o fim de uma parte e o começo da outra, além é claro, da junção entre as duas. É como se pudéssemos comparar com um mosaico. O mosaico só é mosaico na medida em que se forma a partir da disposição de uma série de peças em uma determinada ordem e a arte e a beleza do mosaico residem justamente no fato de que ele é feito a partir de peças que não se juntam. O efeito produzido pela disposição das peças junto aos seus respectivos limites é a arte e a beleza. Um

²⁶ Esclarecemos que essa citação segue o mesmo modelo da anterior de Lacan, ou seja, os tradutores optaram por manter o A maiúsculo fazendo menção à forma como Lacan costumava se referir ao grande Outro (*grand Autre*).

mosaico unificado não seria mosaico. O grande Outro, enquanto finito e fraturado, é um mosaico, o sujeito é um mosaico e o discurso é um mosaico. Sem fim, sem fratura, não há mosaico.

Se retomarmos nosso exemplo da rede, é como se a rede, ao invés de tecida com um único novelo de lã, uma única linha, fosse, na verdade, tecida com uma série de pedaços de linhas amarrados uns aos outros. Cada um desses nós representa o puro limite de cada um dos pequenos pedaços de linha. Cada pedaço de linha é um significante e cada limite de pedaço de linha é aquilo que impele quem está tecendo a rede a buscar o próximo pedaço. O preparo do primeiro pedaço de linha é a letra, o primeiro nó é o atravessamento pelo significante e a instituição do simbólico, os próximos são apenas a continuidade do processo. Mas aquilo que impele alguém a justamente iniciar o processo de preparação do primeiro pedaço de linha é, justamente, o fato de esse alguém ser finito, caso contrário, esse mesmo alguém não teria o que buscar nem o que fazer. A partir de certo momento, a rede pode passar a ser tecida pelo próprio sujeito e o grande Outro pode cair desse lugar de prosseguir nesse processo de costura, até por que, não haverá o pedaço de linha absoluto, apenas pedaços finitos que demandam outros pedaços. Entretanto, a cada novo pedaço de linha que o próprio sujeito adiciona à sua rede, ele faz, antiteticamente, *re-surgir* o grande Outro, uma vez que ele precisa recorrer ao lugar da palavra.

Levando em conta essas considerações, como podemos avançar em nossas análises no que se refere às relações estabelecidas pelo sujeito, sobretudo, no que se refere à relação sexual? Lacan menciona a relação sexual diversas vezes no transcorrer de toda a sua obra, entretanto, principalmente em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, essa questão se torna visivelmente proeminente. Como podemos analisa-la de melhor forma? É o que mostraremos a seguir.

3.10 A IMPOSSIBILIDADE DA RELAÇÃO SEXUAL E A SATISFAÇÃO DESTROÇADA

Já demonstramos que, de acordo com Lacan, a relação sexual propriamente dita não é possível. A conjunção entre dois (ou mais sujeitos) em uma relação sexual é marcada, de saída, pela impossibilidade. Entretanto, como podemos agora explicar melhor a questão da relação sexual? Se retomarmos algo que explicamos até aqui e que é uma das principais questões de nossa tese, podemos iniciar mencionando que o outro, que o objeto, objetivamente, não existe. Contudo, paradoxalmente, ele existe. Existe enquanto representação fantasmada do próprio sujeito. Já mostramos também como esse outro (ou esses outros) ganha(m) esse lugar de proeminência na busca do sujeito por satisfação. Mas, o que faz com que a relação sexual (com o outro ou com os outros) seja buscada? E o que essa busca diz? O que essa frustração denuncia? No que ela implica? Ou, melhor dizendo, o que está implicado nela?

A busca pela relação sexual se dá como qualquer outra busca, a saber, a de encontrar uma completude que o sujeito acredita que teve um dia, mas que, de certa forma, ele nunca teve. É a busca por uma satisfação derradeira que, caso possível, seria mortífera. A relação sexual talvez seja o ponto no qual podemos observar com mais clareza a impossibilidade da satisfação absoluta, da satisfação última. Ela denuncia uma impossibilidade na sua própria estruturação. Entretanto, é curioso notar que Lacan defende o que ele chama de ordem verdadeira da satisfação subjetiva (*ordre véritable de la satisfaction subjective*) deve ser buscada, justamente no ato sexual, que é onde ela se apresenta mais destrocada (*déchirée*). Conforme explica o autor: “quanto infinitamente problemático é pontuar que a ordem verdadeira da satisfação subjetiva deve ser procurada no ato sexual, que é precisamente o ponto em que ela se apresenta mais destrocada” (LACAN, 2008a, p. 226).

Dessa maneira, podemos concluir que Lacan, apesar de defender a busca pelo ato sexual enquanto satisfação subjetiva denuncia também que é nesse ponto que ocorre a denúncia de forma mais explícita e clara de que a satisfação subjetiva não existe. Na verdade, ela existe, mas não enquanto absoluta. Ela está destrocada, está aos cacos, espalhada pelos cantos. Cada um desses cacos representa o eterno movimento de *satisfação-insatisfação* demonstrado por Almeida (*cf.* ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Os cacos que,

entre si, perfazem o mosaico que só guarda sua beleza justamente por ser feito de cacos. Essa beleza está justamente no fato de ele não ser completo.

Žižek, em sua obra *A visão em paralaxe* aborda essa questão, quando assevera:

O ato sexual humano “normal” tem a estrutura da masturbação dupla: cada participante se masturba com um parceiro de verdade. No entanto, a lacuna entre realidade crua da cópula e seu complemento fantasmático não pode mais ser fechada; todas as variações e descolamentos das práticas sexuais que se seguem são outras tantas tentativas desesperadas de restaurar o equilíbrio das duas (ŽIŽEK, 2008, p. 26).

Sendo assim, podemos além de retomar a questão da masturbação inerente à relação sexual já demonstrada por nós, também avançar nossas considerações. Aquilo que Žižek demonstra como a distância entre *realidade crua da cópula* e seu *complemento fantasmático* pode ser lido justamente enquanto isso que buscamos demonstrar, ou seja, que há o objeto enquanto representação fantasmada (*complemento fantasmático*) e o objeto possível (*realidade crua da cópula*), e entre esses dois, um desfiladeiro intransponível que reduz a satisfação possível a uma satisfação destroçada, a uma satisfação aos cacos e que, antiteticamente, só é possível precisamente por se dar aos cacos. O autor ainda avança em suas considerações ao mencionar que *todas as variações e descolamentos das práticas sexuais que se seguem são outras tantas tentativas desesperadas de restaurar o equilíbrio das duas*, ou seja, se tomarmos o exemplo também utilizado por nós e por Žižek das variações e deslocamentos das práticas sexuais (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26), que podem ser ilustradas por meio do sadismo/masochismo, dos inúmeros brinquedos eróticos facilmente encontrados em *sex-shops*, das relações com mais de duas pessoas, dentre inúmeros outros exemplos possíveis, veremos nada mais do que *tentativas desesperadas* de restaurar um equilíbrio impossível de ser restaurado, na verdade, não se trata de restaurar, uma vez que esse equilíbrio nunca existiu. O desfiladeiro sempre esteve lá, o suposto equilíbrio possível nada mais é do que algo que o próprio sujeito constrói. É uma ideia fantasmada de um equilíbrio impossível.

Notamos assim, que o que resta da relação sexual são os cacos de um destroçamento inerente à própria satisfação sexual. Se tomarmos como exemplo o cenário pós-relação sexual de um quarto de motel, teremos uma metáfora bastante adequada. Após a relação entre duas ou mais pessoas, restam os lençóis pelo chão, as toalhas espalhadas (que muitas vezes são utilizadas para limpar a bebida derramada no chão e cabe ao estabelecimento proporcionar mais toalhas, afinal, nunca haverá também a toalha derradeira), as bitucas de cigarros e a fumaça pairando no ar, as embalagens de sabonetes e shampoos, os brinquedos eróticos e as roupas também pelo chão, as latas, garrafas e copos vazios também espalhos pelo quarto e, por fim, os sujeitos *satisfeitos-insatisfeitos* que tiram um tempo de descanso antes da próxima relação.

As toalhas, os lençóis, as roupas, as latas, os copos, as garrafas, os brinquedos, as bitucas, a fumaça, dentre outros, são ao mesmo tempo testemunhas silenciosas do desfiladeiro e as próprias peças que denunciam o desfiladeiro. São elas que constituem o mosaico. A metáfora está justamente nelas, peças que não se encaixam entre si, mas que juntas constituem um ornamento que denuncia o desfiladeiro inerente que impede que cada uma delas seja absoluta. Cada uma delas é um caco do mosaico e entre cada uma delas há um desfiladeiro que possibilita, paradoxalmente, que cada uma seja possível. Se havia duas ou mais pessoas na dita relação, pouco importa. De uma forma ou de outra, elas também compõem o mosaico e, em sua singularidade, também são mosaicos. Os sujeitos estariam, enquanto mosaicos, estabelecendo relações que seriam outros mosaicos, assim como os sistemas solares e galáxias dispostos no espaço. O que sabemos é que quanto mais pessoas em uma relação sexual, maior é a denúncia de cada uma da impossibilidade da própria relação sexual.

Talvez possamos considerar que os adeptos de *menáges* e orgias são os que mais sabem da impossibilidade própria da relação sexual, entretanto, não nos é possível dizer até onde cada um sabe o que está fazendo com esse saber. Na verdade, talvez não possamos dizer que todos os adeptos dessas práticas necessariamente saibam dessa condição. É provável que, em parte, tenhamos que concordar com Žižek quando o autor pontua que essas práticas,

assim como muitas outras *variações* da sexualidade “normal”, seriam uma *tentativa desesperada* de estabelecer um equilíbrio que não existe e os envolvidos não estariam sabendo lidar com essa impossibilidade posta de saída (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26). Assim sendo, dentro do que estamos demonstrando, não nos resta alternativa a não ser concordar em parte com Žižek. Dizemos *em parte* porque não nos é possível dizer que essa *tentativa desesperada* mencionada pelo autor pode ser aplicada a todos os sujeitos. Entendemos que há uma impossibilidade em aferir como cada sujeito se relaciona com suas próprias condições estruturais. Não temos, de fato, como dizer que esses sujeitos sejam os que mais saibam dessa condição, mas temos como dizer que eles são os que mais *denunciam* essa condição. Até onde vai o saber de cada sujeito e o que cada sujeito faz com aquilo que sabe, é impossível dizer.

É possível também que não possamos utilizar o termo “normal” para falar das relações sexuais: será que de fato existe uma relação sexual “normal”? Será que há uma normativa possível? Ou será que o ideal de uma relação sexual “normal” não passa de outra construção fantasmada daquilo que seria o menos pior para grande parte dos sujeitos aculturados em suas buscas pela completude que nunca será alcançada? Afinal, a relação sexual com mais de dois sujeitos contrariaria a ideia tão difundida de que dois podem se transformar em um. Há um terceiro (ou mais terceiros) inseridos de saída. E esses terceiros trocam de lugar na medida em que as pessoas são tomadas uma a uma mesmo que em uma mesma relação. Nem dois, nem três, nem quatro, nem cinco, nem nenhum número possível pode se reduzir a um. O que estamos demonstrando é justamente que nem um único sujeito pode ser reduzido a um e a busca pela relação sexual é a busca pelo fechamento desse um, pela completude de dois (ou mais) em um, mas esse um é um ideal fantasmado, impossível de ser fechado e isso se aplica a qualquer relação sexual e, antiteticamente, é justamente essa condição que torna possível qualquer relação sexual.

Para sustentar nosso argumento e articularmos o que colocamos nessa seção com a questão do fantasma, cabe-nos demonstrar uma compilação de alguns elementos importantes expostos. Lacan estabelece essa dita

compilação em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* ao mencionar:

Essa relação do Outro, do grande Outro, com o parceiro que lhe resta, a saber, esse do qual partimos – e que não é por nada que o chamei *pequeno a* – é, a saber, a substância de vocês, a substância de sujeito, na medida em que, como sujeito, vocês não têm nenhuma, senão esse objeto caído da inscrição significante; senão o que faz com que esse *pequeno a* seja esse tipo de fragmentos de pertença do grande Outro (LACAN, 2008a, p. 376)²⁷.

Sendo assim, podemos avançar considerando que Lacan coloca o *objeto a* como única substância possível no sujeito, embora esse objeto esteja fora da cadeia significante - ele está caído (*chu*), para utilizarmos os termos de Lacan. Na verdade, ele não está caído, o sujeito acredita que ele está caído e é aí que residem as bases de seu funcionamento, de sua busca. É como se essa busca fosse a única forma de ele se situar como algo que existe, mesmo que de forma temporária. Buscar o *objeto a* é buscar, de certa maneira, o grande Outro, a almejada completude. A antítese do fantasma se repete no discusso de Lacan. Por mais paradoxal que seja, para desviar o sujeito barrado de sua aspiração primeira pelo grande Outro, o fantasma estabelece enquanto alteridade imaginária os próprios fragmentos de pertença do grande Outro (*fragments de l'appartenance du grand A*).

Dessa maneira, na relação sexual, a busca, em última análise, é por esses supostos fragmentos (*fragments*) que faltariam à constituição do sujeito. Esses fragmentos são precisamente os que retornam na forma de objetos e é justamente por buscar esses fragmentos que o sujeito aspira pelos objetos. Seja na relação sexual, seja em qualquer outra empreitada do sujeito, o que ele busca e que ele não encontra, é justamente a completude com o grande Outro, entretanto, o que Lacan indica é que a relação sexual seria não só onde essa busca fica mais explícita como também onde a frustração fica mais evidente. O sujeito busca transformar dois (ou mais) em um e encontra uma satisfação destroçada. Ele busca os fragmentos de pertença do grande Outro e encontra

²⁷ Alteramos a tradução dessa citação uma vez que identificamos que a tradução que estamos utilizando do *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, estabelecida pelo Centro de Estudos Freudianos de Recife, coloca o termo *fragmento* no singular. Todavia, o texto que estamos utilizando como base coloca o termo *fragments*, ou seja, no plural. (cf. LACAN, 1967, p. 177).

os cacos que em nada têm a ver com esses fragmentos, mas, paradoxalmente, têm a ver. Entre busca por fragmentos que lhe completariam e encontro de cacos é que o sujeito funciona, se inscreve e repete seu funcionamento de *satisfação-insatisfação*.

Para finalizar essa seção, cabe-nos trazer um importante esclarecimento estabelecido por Lacan já no final de seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)*, mais precisamente em sua penúltima lição. Lacan, nesta lição, esclarece que “o fantasma é (...) estruturado como uma linguagem, uma vez que no final das contas, o fantasma é uma frase com uma estrutura gramatical” (LACAN, 2008a, p. 414). Ou seja, é essa frase com uma estrutura gramatical (*phrase avec une structure grammaticale*) que se repete enquanto batuta que rege o funcionamento do sujeito. Ela não só rege, como possibilita esse funcionamento. É ela que, interpretada pelo próprio sujeito, serve enquanto carimbo, ou ferrete, para retormarmos nossos termos, no funcionamento do sujeito e é também essa frase (*phrase*) ou esse esse arranjo significante (*arrangement signifiant*), para usarmos os termos que Lacan utiliza já nas últimas páginas desse seminário (cf. LACAN, 2008a, p. 447), que determina o funcionamento e a forma de funcionamento, ou seja, é ao ser implicado nessa frase que o outro pode ser colocado enquanto objeto de desejo do sujeito.

Lacan esclarece então que o fantasma não é um único significante (até porque um significante não pode significar a si próprio), mas sim uma frase ou um arranjo significante elaborado e construído concomitantemente ao processo de atravessamento pela linguagem e instituição do simbólico. Além disso, Lacan explica que “essa lógica do fantasma se prende, se insere, se suspende, à *economia* do fantasma. É exatamente por isso que ao final desse discurso eu trouxe esse termo do *gozo*” (LACAN, 2008a, p. 414). Ou seja, isso que Lacan chama de lógica do fantasma (*logique du fantasme*) e que intitula o seu décimo quarto seminário, está preso, inserido e suspenso ao que ele chama de a economia do fantasma (*l'économie du fantasme*), ou seja, é através de um movimento econômico que o fantasma opera. Mas economia de que? Ora, a própria dinâmica do fantasma responde essa questão.

Não é o fantasma que, ao colocar o *objeto a* enquanto alteridade imaginária faz com que o sujeito, de certa maneira, continue buscando a completude? Ou seja, o fantasma, apesar de atestar a incompletude, não a legitima. Ele é formulado por conta da incompletude, ele atesta a incompletude, mas não legitima a incompletude, ele está de certa maneira colocando a completude como algo a ser alcançado sempre no próximo objeto. E é por esse motivo que Lacan infere o termo gozo. Conforme já explicamos, o gozo se dá justamente nesse movimento de acreditar na completude e buscar esta completude, como se ela fosse possível. Sendo assim, se o desejo se acomoda nas malhas do fantasma e o objeto fantasmado nada mais é do que um objeto de uma promessa de completude, resta ao sujeito, na busca pelo gozo absoluto, encontrar os cacos e reiniciar seu funcionamento. Se o fantasma não fosse econômico e legitimasse a incompletude, ele não seria mais fantasma e o sujeito não seria mais sujeito.

Paradoxalmente, o fantasma atesta a incompletude ao colocar o sujeito na posição de buscar os objetos, ao possibilitar que ele se relacione sexualmente, mas ele não legitima a incompletude no momento em que o sujeito se depara com as toalhas, os lençóis espalhados, as bitucas de cigarro, as latas, garrafas e copos vazios, as embalagens de sabonetes e shampoos e os brinquedos eróticos espalhados pelo quarto além dos sujeitos *satisfeitos-insatisfeitos*, para retomarmos nossa metáfora do motel. Muito pelo contrário - e é aqui que reside sua economia. Mesmo diante da prova da incompletude, do quarto de motel enquanto mosaico, o fantasma apenas se reorganiza para a próxima relação sexual, na qual estará a completude e assim o funcionamento recomeça, ou, dito de melhor forma, assim o funcionamento é possível e o sujeito pode continuar a se movimentar. Todavia, mencionamos anteriormente, ao concordarmos em parte com Žižek (*cf.* ŽIŽEK, 2008, p. 26), que até é possível que as variações, por exemplo, na forma de obter prazer sexual, sejam uma espécie de *tentativa desesperada* de restaurar um equilíbrio. Dissemos em parte, uma vez que não nos é possível saber como o sujeito se relaciona com essa condição. Entretanto, como poderíamos analisar as possibilidades do sujeito de se relacionar com essa condição? É o que mostraremos em nossa próxima seção.

3.11 O MAIS-DE-GOZAR

Para respondermos a pergunta com a qual finalizamos a seção anterior, examinaremos a continuidade do ensino de Lacan. Nesse intante, servir-nos-emos do *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)* no qual, logo no início, Lacan discorre sobre um conceito, a saber o mais-de-gozar (*plus-de-jouir*). É através deste conceito que buscaremos responder a questão com a qual finalizamos a seção anterior. Mas como podemos explicar melhor o conceito de mais-de-gozar? É o que faremos agora.

Identificamos que Lacan, ainda no início desse seu décimo sexto seminário, já explica o conceito de mais-de-gozar, quando assevera:

O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função *mais-de-gozar*. (...) Essa função aparece em decorrência do discurso. Para marcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que o no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal. O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em que falamos de razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns (LACAN, 2008d, p. 17-18).

Analisando essa citação, podemos concluir que o mais-de-gozar está ligado a uma renúncia que, de certa forma, está ligada, paradoxalmente, a uma renúncia de gozo. Ora, podemos deduzir que o próprio falar pode ser entendido como uma renúncia ao gozo, uma vez que, articulando-se no simbólico e lidando com todas as suas limitações, o sujeito, naturalmente, renuncia ao gozo absoluto da ausência de discurso, da não aceitação do discurso e não constituição enquanto sujeito barrado. Ou seja, de certa maneira, podemos entender que por mais vazia e pouco substancial que possa ser a fala de um sujeito, ainda assim ela implica necessariamente uma renúncia ao gozo. Mas será que é isso mesmo? Ao que parece, ao estabelecer o conceito de mais-de-gozar, Lacan está mostrando outra possibilidade, que de acordo com o próprio autor, *é captada por alguns (capté par certains)*.

Se, conforme sugere o autor, *supusermos que no campo do Outro* existe algo de uma totalização e, se retomarmos o que já explicamos no que se refere ao fato de que cada vez que o sujeito fala ele faz *re-surgir* o grande Outro, podemos deduzir que, se o grande Outro ainda não caiu de um lugar totalizado e totalizante, se ele ainda está, para o sujeito, no lugar de poder fornecer ao sujeito a completude, o recurso ao discurso passa a ser o de uma renúncia ao gozo para obter mais gozo ou, o mais-de-gozar. É como uma incessante tentativa de retornar ao grande Outro enquanto total e passível de totalizar o sujeito e não enquanto uma forma de recorrer a esse grande Outro apenas enquanto lugar da palavra. Conforme avança Lacan: “O *mais-de-gozar* é uma função da renúncia ao gozo sob efeito do discurso” (LACAN, 2008d, p. 19). Entretanto, é renúncia ao gozo com o objetivo de obtenção de mais gozo e não uma renúncia que operasse de forma a sustentar o desejo que seria justamente a aceitação da incompletude do grande Outro, a aceitação da incompletude do próprio sujeito e o recorrer ao grande Outro apenas enquanto lugar da palavra. Parece-nos que o mais-de-gozar é o recurso ao grande Outro enquanto lugar da palavra, mas também enquanto lugar de completude e possibilidade mais gozo, sendo, portanto, uma renúncia destrutiva.

Podemos explicar essa questão – grosso modo – através de um exemplo trivial. O sujeito pode comer pouco e ingerir alimentos de baixo valor calórico, uma vez que quer se manter em um peso considerado por ele adequado e manter também um modo de vida - também considerado por ele - saudável, mas ele também pode adotar essas medidas porque, por exemplo, vai no mesmo dia em um rodízio de pizzas e tem como objetivo comer o máximo possível. Ora, esse exemplo trivial nos permite, de certa forma, avançar na compreensão do mais-de-gozar. Nas duas possibilidades que colocamos, temos uma renúncia bem estabelecida. Entretanto, na primeira delas, temos uma renúncia que se estabelece em virtude de um desejo. Naturalmente, um desejo fantasmado, mas ainda assim um desejo, uma vez que legitima uma falta. Já no segundo exemplo, a falta é estabelecida com vias apenas de que, em um momento posterior, ela seja ainda mais preenchida. Ou seja, Lacan esclarece que não é a renúncia que determina se o sujeito está na via do desejo ou do gozo destrutivo.

Entre um e outro exemplo, temos uma linha bastante tênue. Lacan explica que “em torno do mais-de-gozar, todavia, gira a produção de um objeto essencial, cuja função trata-se agora de definir – o objeto *a*” (LACAN, 2008d, p. 18). Por meio dessa citação, podemos concluir que é como se no segundo de nossos exemplos, não houvesse o que chamamos, por ora, de deslize. Mas de que deslize estamos falando? Ora, do deslize que faz com que, ao se deparar com um objeto qualquer, o sujeito perceba que não é daquilo que se trata e siga para o próximo. Se, conforme aponta Lacan, a produção do *objeto a* gira em torno do mais-de-gozar, é como se tivéssemos um curto-circuito. Aquilo que deveria deslizar pelo mundo fica apenas em torno do mais-de-gozar que, na verdade, se retomarmos o que explicamos anteriormente, nada mais se trata de um sujeito que estabelece, com o grande Outro uma relação ainda infantil. Ou seja, o grande Outro ainda está nesse lugar totalizado e totalizante, em outras palavras, completo e passível de proporcionar completude. O discurso que serve de renúncia, na verdade, serve para o sujeito, através da renúncia, gozar ainda mais.

Devemos lembrar que há uma diferenciação importante entre gozo e prazer (*plaisir*). Lacan explica, ainda em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* que: “é, com efeito, exigível que esse termo de ‘gozo’ seja proferido, e propriamente como distinto do prazer, como constituindo o mais além” (LACAN, 2008a, p. 381). Ao atribuir ao gozo esse lugar de mais-além (*l’au-delà*), podemos compreender, através da análise de nosso segundo exemplo, a distinção que Lacan demonstra. Comer pizza é prazeroso (para os que apreciam pizza), entretanto, comer pizza demais proporciona mal estar, enjôo, indigestão, dentre outros efeitos. Comer pizza em excesso com frequência pode proporcionar adoecimento. É desse mais-além que se trata o gozo, isso que, de certa forma, não tem nada a ver com o prazer e que é destrutivo. Contudo, não é desses efeitos que se trata. Na verdade, dependendo da relação que o sujeito estabelece com o gozo, esses efeitos do mais-além podem simplesmente ser negligenciados.

Dessa forma, não só o gozo, como o mais-de-gozar não devem ser, de maneira nenhuma, confundidos com prazer. Eles estão a serviço, conforme já demonstramos em nossa seção sobre o gozo, de uma aspiração por

completude, em outras palavras, de uma obliteração de falta e, nesse contexto, pouco importa se ele é experimentado conscientemente de forma prazerosa ou sofrida. Por um lado ou por outro, ele desemboca na destrutividade e, naturalmente, no sofrimento. Algo que é experimentado conscientemente enquanto prazer pode ser, em última análise, um gozo destrutivo. Comer as pizzas pode ser prazeroso conscientemente, mas o mais-além presente no excesso de pizzas é precisamente o gozo destrutivo. Entendemos que isso coloca por terra o entendimento de que o sujeito realmente sabe o que lhe faz bem e o que lhe faz mal. Mas como podemos explicar melhor essa questão? Como podemos passar de pizzas para outros objetos?

Começaremos a responder essa questão ainda através das pizzas e de outras guloseimas quaisquer. Naturalmente que, para grande parte dos sujeitos aculturados, as guloseimas em geral [pizzas, doces, salgadinhos, dentre outros(as)] são substancialmente mais prazerosas do que alimentos considerados saudáveis [verduras, frutas, legumes, dentre outros(as)]. A questão principal nesse contexto é: podemos dizer que o desejo esteja sempre do lado mais prazeroso da dinâmica? Naturalmente que não. Se o desejo é por um objeto que não existe, portanto, advindo de uma falta e também direcionado a uma falta, é claro que nem as guloseimas nem os alimentos considerados saudáveis darão conta de saciar o desejo, mas o desejo fantasmado pode ser, por exemplo, de ter um estilo de vida considerado mais saudável ou, simplesmente, de um pedaço de pizza. Todavia, como identificar se estamos em um movimento, ou seja, um deslizar de objetos em objetos, ou na estagnação do gozo? Essa resposta parece-nos, ao mesmo tempo simples e substancialmente complexa. Gozo não é a mesma coisa que prazer, mas pode ser experimentado enquanto prazer. E se o prazer estiver, de certa forma, se prestando a obliterar uma falta, ele também é um gozo. Viver sem prazer, ou mesmo sem gozo não seria possível, seria o deparar-se constantemente com a ausência de objeto de satisfação possível. Mas, talvez possamos considerar que é possível ao sujeito comer pizza sem se empanturrar. Dizendo em outras palavras, é possível colocar a pizza enquanto um objeto dentre os inúmeros outros possíveis pelos quais o desejo do sujeito pode se derramar. O que é completamente diferente de colocá-la como um

objeto passível de proporcionar o gozo derradeiro. Agora, onde cada sujeito coloca a sua pizza, é algo impossível de determinar.

Está fora de dúvida que a renúncia à pizza pode ser considerada o sustentar de uma falta e de um desejo, que o consumo da pizza também pode estar vinculado à sustentação da falta e do desejo e que o consumo da pizza também pode estar vinculado ao gozo e também ao mais-de-gozar - a depender de onde esse objeto estiver inscrito na dinâmica própria de cada sujeito. Entretanto, será que a renúncia à pizza também pode ser um gozo e será que ela também pode estar vinculada a um mais-de-gozar? Naturalmente que sim. Se tomarmos como exemplo uma parcela dos(as) anoréxicos(as) veremos que, de certa forma, a renúncia ao alimento se constitui enquanto um *modus-operandi* substancialmente destrutivo²⁸. É curioso notar que a própria renúncia, a própria falta, pode também se constituir como um objeto de gozo e também de mais-de-gozar. Lembremos que, quanto mais mortífero for o funcionamento do sujeito, mais próximo ele está de retornar ao estado de substância, portanto, ao estado de completo objeto. E não é justamente isso que almeja o gozo da completude? Não é justamente a total posição de objeto?

Convém, agora, abandonarmos o exemplo alimentar e passarmos para outro que nos é apresentado por Lacan em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*, quando o autor explica que “não precisamos apostar no além para saber o que ele vale, ali onde o mais-de-gozar se desvela nuamente. Isso tem nome – chama-se perversão” (LACAN, 2008d, p. 23). Ora, essa curta citação de Lacan compila uma série de elementos de suma importância para nossas análises. Se o além é aquele lugar onde o sujeito gozará desmedidamente, onde se regozijará, ou qualquer outra forma como esse além possa ser apresentado, essa citação nos permite, por exemplo, compreender uma parcela dos discursos religiosos.

Se uma religião qualquer prega algum tipo de renúncia e promete em troca - em qualquer tipo de além (ou mesmo em vida) - um gozo, ela nada mais

²⁸ Lembramos, porém, que não é possível atribuir essa dinâmica a todos os casos de anorexia. Utilizamos a anorexia como exemplo com vias de explicar uma leitura possível e um entendimento possível para a renúncia ao alimento. Contudo, salientamos que essa leitura não deve ser levada enquanto norma para todos os casos. Se o leitor tiver interesse a respeito desse tema especificamente, recomendamos a leitura da obra *Psicanálise de Transtornos Alimentares*, organizada por Ana Paula Gonzaga e Cybelle Weinberg e publicada no Brasil pela editora Privavera Editorial.

está fazendo do que pregar o mais-de-gozar. E o que é o gozo desmedido senão a perversão? Note-se que não estamos utilizando o termo gozo absoluto, e sim o termo gozo desmedido como forma de tentar ilustrar esse gozo pregado que seria experimentado no além. E, na verdade, como forma de demonstrar também o gozo presente na perversão que, naturalmente, não é absoluto, mas, para o sujeito, não está submetido a limites. O recalque, conforme já explicamos, é aquilo que, de certa maneira, limita o gozo do neurótico, mas isso não quer dizer que o neurótico não aspire por esse gozo, conforme tentamos demonstrar.

Podemos concluir, portanto, que toda e qualquer religião que prometa algum tipo de satisfação (obliteração da falta) - seja no além, seja ainda em vida - em troca de qualquer renúncia, nada mais esteja fazendo do que operar na dinâmica perversa, ou seja, a dinâmica do mais-de-gozar. A renúncia em prol de um regozijo no além ou em qualquer outro lugar, nada mais é do que o mais-de-gozar. A ideia de um ser, ou uma entidade que seja todo(a), completo(a), nada a mais remete do que do que à ideia infantil de um grande Outro todo, completo que é capaz de completar o sujeito. Seria como que uma transposição de uma figura para outra. Nesse instante, cabe-nos explicar que esse sujeito que estamos analisando, a saber, o neurótico, não está tão distante da perversão. Na verdade, a perversão está nas bases de sua constituição e também do seu funcionamento.

O recalque, uma vez instaurado e os nomes-do-pai uma vez solidamente assentados, garantem, de certa forma, uma espécie de limite em seu gozo. Entretanto, uma vez que suas aspirações de gozo continuam e que o próprio fantasma também é perverso, na medida em que através dele o sujeito entende que poderá encontrar certa satisfação derradeira, ele não está tão distante da perversão. O conceito de mais-de-gozar permite-nos concluir que o neurótico pode funcionar de forma substancialmente perversa. Se o sujeito adota a renúncia, não podemos dizer que essa adoção se dá, para todos os sujeitos, em nome da legitimação da falta e, conseqüentemente, do limite ao gozo. É possível que, conforme esclarece Lacan, *alguns* possam perfeitamente estabelecer suas respectivas renúncias apenas em virtude de mais gozo (cf. LACAN, 2008d, p. 17-18). Novamente, nesse momento, surge um impasse,

afinal, seria impossível aferir como cada sujeito se relaciona com suas próprias condições constitucionais. Talvez esses *alguns* mencionados por Lacan não sejam só *alguns*, talvez sejam muitos mais. Essa questão só é possível de ser respondida na singularidade e, mesmo assim, ainda seria muito difícil, uma vez que o fantasma enquanto tal é inconsciente e, além disso, podemos adicionar que seria impossível aferir o número de fantasmas também inconscientes que o sujeito pode ter.

Demonstramos nessa seção, além do conceito de mais-de-gozar, como o sujeito pode, de certa forma, entender o grande Outro como todo, mesmo após esse grande Outro atestar sua incompletude. Ou seja, há a possibilidade de que, mesmo após a confirmação da incompletude do grande Outro, o sujeito continue aspirando por ele enquanto todo, enquanto absoluto, o que, de certa maneira, indica a continuidade de uma posição infantil. Mas, como podemos avançar em nosso entendimento sobre a possível queda do grande Outro, para retomarmos um dos temas deste terceiro capítulo?

Optamos por utilizar *possível queda* do grande Outro uma vez que o conceito de mais-de-gozar permite entender que não é em todos os casos que o grande Outro cairá desse lugar de supremacia. Talvez ele até mude de lugar, deixe de ser a mãe para ser uma entidade ou um ser superior qualquer, ou mesmo passe a ser a pessoa com quem o sujeito se relacione amorosamente e/ou sexualmente, mas todo e qualquer entendimento do sujeito que indique a possibilidade de uma completude, esteja ela onde quer que esteja, nada mais faz do que indicar que o grande Outro continua em um lugar de supremacia, talvez deslocado para qualquer outra figura, mas isso não deixa de indicar ainda a posição infantil do sujeito. Ainda assim, como podemos entender a possível queda do grande Outro? É o que mostraremos a seguir.

3.12 O GRANDE OUTRO NÃO TODO

Já esclaremos que não é possível entender que o grande Outro, apesar de atestar sua incompletude, realmente deixe de ser completo para o sujeito. Ou seja, essa figura fantasmada que o próprio sujeito tece do grande Outro continua provido de uma suposta completude que nunca existiu. E, além disso,

o sujeito não só sustenta essa completude como busca por ela. Se retomarmos nosso exemplo do motel, não haverá parceiro(a) ou parceiros(as) ao mesmo tempo que seja(m) capaz(es) de entrar no lugar de objeto absoluto, completo, todo. Sendo assim, se cabe ao objeto a obrigação de ser todo, não haverá objeto que seja digno para o sujeito e, nesse contexto, de fato precisamos concordar com Žižek. Se estivermos analisando um sujeito que realmente ainda busca por uma totalidade, que ainda busca por se totalizar, quanto maior a variação na sexualidade, maior é a denúncia de sua *tentativa desesperada*. Retomamos o termo de Žižek (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26), *tentativa desesperada*, uma vez que não há objeto possível que será digno desse lugar, então qualquer busca por um, dois, ou mais objetos será sempre movida pela *tentativa desesperada* de encontrar algo que o sujeito entende que perdeu e sustenta que existe, mas que, repita-se, em última instância, ele nunca teve e esse objeto nunca existiu.

Essa busca sempre falhará com um, com dois, com três e com quantos objetos se quiser colocar. A beleza do mosaico constituído pelas peças soltas no quarto de motel é experimentada enquanto desalento e aflição, ambos infantis, diante da falta de completude do próprio mosaico. Não há aceitação de que a beleza do mosaico reside justamente em sua incompletude. O sujeito que visa apenas a *satisfação*, paradoxalmente, encontra apenas a *insatisfação*, uma vez que não há *satisfação* absoluta. Ao não conseguir reconhecer que ambas se dão ao mesmo tempo, enquanto *satisfação-insatisfação*, resta ao sujeito, portanto, a *tentativa desesperada* de desfazer as coisas como elas são. O sujeito que busca pela totalidade da satisfação a qualquer custo é como um sujeito disposto diante de um banquete farto que não consegue escolher o que comer. É impossível servir-se de todos os itens de um farto banquete, é preciso escolher e para escolher, é necessário reconhecer a perda, a falta. E mesmo que ele consiga comer todo o banquete, ainda assim não será do banquete que se trata, porque não haverá objeto último, pleno e capaz de completar o sujeito. Então, mesmo após o banquete, o sujeito se deparará também com a *insatisfação*. Além disso, podemos considerar também que, na busca por evitar a *insatisfação* inerente até ao consumo do banquete inteiro, é possível que o sujeito não escolha nada e, conseqüentemente e antiteticamente, não coma.

Entretanto, conforme pretendemos demonstrar, há outra possibilidade: a legitimação da incompletude do grande Outro. Dizemos legitimação porque essa incompletude já foi atestada outrora. E como isso se dá? Onde de fato ela pode ser observada, legitimada e, de certa forma, aceita? Lacan responde essa questão também em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)* quando explica: “Escrevemos $S(\bar{A})$, significante do A maiúsculo barrado, para indicar essa falta. Como já articulei várias vezes, essa falta é uma falta do significante” (LACAN, 2008d, p. 47-48). Ou seja, Lacan prossegue insistindo que a falta de que se trata, é a falta inerente ao próprio significante, à própria linguagem. O autor retoma a questão do sujeito constituído pela linguagem ao mencionar: “tudo o que vocês são fica no âmbito das consequências do discurso” (LACAN, 2008d, p. 35). Dessa forma, parece-nos que o autor está asseverando constantemente essa questão, a saber, a de que o sujeito é efeito da linguagem e essa linguagem (que não é toda de saída) é fornecida por um grande Outro que também é efeito de uma linguagem não toda. Portanto, a incompletude está presente desde a primeira palavra que o sujeito escuta.

Parece-nos que a saída proposta por Lacan para as repetidas *tentativas desesperadas* consideradas por Žižek (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26), não é exatamente uma saída, mas o reconhecimento de uma condição estabelecida desde a entrada na linguagem. Parece-nos que a *tentativa desesperada* está justamente na busca por essa saída ou na busca por uma resposta em absoluto, sem a aceitação de que resta sempre uma pergunta, porque não há resposta que seja toda, não há objeto que seja todo. Sendo assim, após a satisfação parcial, resta a pergunta: “e agora”? É a dinâmica de se realizar um desejo para ir para o próximo e não a de realizar um desejo entendendo que essa realização deve ser absoluta. Essa segunda possibilidade coloca o sujeito muito mais na dinâmica do gozo mortífero. Para Lacan, a totalização, além de impossível, é mortífera. Conforme explica o próprio autor:

Todo discurso que se coloca como essencialmente fundamentado na relação com outro significante é impossível de totalizar, seja de que maneira for, como discurso. Com efeito, o universo do significante – não me refiro aqui ao significante, mas ao que é articulado como discurso – sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo (LACAN, 2008d. p. 59).

Dessa maneira, Lacan insiste na questão de que, além da totalização ser impossível, é preciso, de certa forma, extrair o discurso de qualquer tipo de pretensa totalização. Ou seja, converter a resposta absoluta, o objeto aboluto, a relação sexual absoluta, dentre outros, em pergunta, em interrogação. Para isso, é necessário que o próprio sujeito reconheça que, em última análise, o que sempre sobrevém não é uma resposta e sim uma pergunta. Mas que pergunta? Ora, já respondemos essa questão. O sujeito inscrito na *satisfação-insatisfação* tenderá a cair no “e agora?” Se o sujeito busca apenas o lado da *satisfação* ele só denuncia que está em uma *tentativa desesperada*. Se transpusermos os objetos para os significantes (que em última análise, é onde os objetos se articulam e ganham lugar) o primeiro significante de uma frase demanda o próximo, o ponto final de uma frase demanda a próxima frase, o final de um parágrafo demanda o parágrafo seguinte e assim por diante até o final de um livro que demanda o quê? O próximo livro. E assim o sujeito escreve sua própria história. Se a busca dele for por um significante absoluto que dê conta de condensar toda a sua história, ele, naturalmente, não irá encontrar, uma vez que esse significante não existe nem no sujeito, nem no grande Outro, nem em qualquer figura para a qual o sujeito desloque esse grande Outro, nem em lugar nenhum.

Lacan demonstra essa questão quando explica: “o Outro, esse grande Outro em sua função, tal como já a abordei, não encerra nenhum saber que se possa presumir, digamos, que um dia seja absoluto” (LACAN, 2008d, p. 61). Vemos, então, que Lacan segue insistindo nessa questão: a questão da necessidade do reconhecimento do grande Outro enquanto barrado, o que não remete para nenhum outro lugar senão o dos primeiros momentos constitucionais nos quais o sujeito identifica a incompletude do significante e a incompletude o próprio grande Outro, incompletude essa que só o é em virtude também da incompletude do significante.

Curioso foi notar que, ao avançar em suas análises, Lacan trata o sujeito justamente como excluído do que ele chama de um saber absoluto (*savoir absolu*). Lacan explica: “por só se inscrever como repetição infinita de si mesmo, o sujeito fica excluído, muito precisamente, não de uma relação que

seja interior nem de exterior, mas do que é inicialmente postulado como saber absoluto” (LACAN, 2008d, p. 72). Ou seja, desse suposto saber absoluto que, relembremos, de fato não existe, ele só existe enquanto representado pelo próprio sujeito, esse mesmo sujeito está excluído. Isso, de acordo com Lacan, não é interior nem exterior, na verdade, repita-se, esse saber absoluto não existe, mas, antiteticamente, ele existe para o sujeito, enquanto construção dele próprio.

Instigante também foi notar o termo utilizado por Lacan, a saber, *repetição infinita de si mesmo (répétition de soi-même infinie)* (cf. LACAN, 2008d, p. 72). Como podemos compreender essa consideração de que o sujeito só se inscreve dessa maneira? Ora, parece-nos que essa citação também compila diversos elementos imprescindíveis para nossa argumentação. Se o sujeito é fruto do atravessamento pela linguagem, linguagem essa que ele próprio significa, se aquilo que ele busca é, em última análise, uma parcela dele próprio que não foi e nem será significada, a conclusão é de que ele apenas repete a si próprio constantemente. E, uma vez que também sabemos que ele não encontrará nessa busca um saber absoluto, até porque esse sujeito está excluído desse saber, resta a ele apenas o saber incompleto que ele próprio já tem sem saber que tem. Dizemos, sem saber que tem, porque o sujeito, de certa maneira, não sabe que o que ele busca é algo dele próprio e que a forma como os objetos se fazem aspirados por ele também se dá mediante uma construção estabelecida por ele próprio com significantes que são incompletos. Na verdade, para retomarmos o que consideramos a respeito do Um, a única parte sólida de qualquer significante é justamente o seu puro limite.

Ainda a respeito dessa mesma questão, Lacan, com outras palavras, afirma: “comecei por enunciar (...) o campo do Outro, sem lhe dar nenhuma encarnação, a fim de experimentá-lo como concebível a título de campo de inscrição do que se articula no discurso” (LACAN, 2008d, p. 79). Analisando essa citação, percebemos que Lacan retoma a questão da necessidade de que o grande Outro permaneça apenas como o lugar que ainda em seu décimo quarto seminário, o autor chamava de lugar da palavra. Ao chamar esse lugar de *campo de inscrição do que se articula no discurso (champ d’inscription de*

ce qui s'articule dans le discours) (cf. LACAN, 2008d, p. 79), Lacan nada mais está fazendo do que retomar a mesma questão proposta anteriormente, mas com um dado a mais. E que dado seria esse? Ao estabelecer que não dará ao grande Outro (*grand Autre*) nenhuma encarnação (*incarnation*) (cf. LACAN, 2008d, p. 79), Lacan está asseverando justamente o que estamos demonstrando. Para que o sujeito não repita a *tentativa desesperada* proposta por Žižek (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26), é imprescindível que a completude deixe de vista como um objetivo possível e o grande Outro caia de qualquer lugar que não seja o lugar da palavra, ou do campo de inscrição do que se articula no discurso, discurso esse que é incompleto em sua essência, desde o início dos tempos do sujeito. Qualquer outro lugar ocupado pelo grande Outro que não seja esse lugar para onde o sujeito recorre (fazendo-o *re-surgir*) ao falar por meio de significantes incompletos, tenderá a ser um lugar onde a completude ainda é buscada e crível. Se a completude ainda for buscada e se o sujeito ainda, em algum lugar de si próprio acreditar que poderá alcançá-la, seremos obrigados a concordar com Žižek que sujeito está em uma *tentativa desesperada* fadada, naturalmente, ao fracasso. Mas como podemos explicar melhor essa questão?

Responderemos essa pergunta retomando o que demonstramos até aqui, sobretudo, nesse terceiro capítulo. Um de nossos principais pontos de análise é a questão da *queda* do grande Outro de seu lugar de supremacia, de seu lugar de completo e capaz de proporcionar a completude. Essa *queda*, conforme já demonstramos, é uma queda que é *possível*, sendo assim, não podemos dizer que esse grande Outro caia ou cairá para o entendimento de todos os sujeitos. Esse lugar de completude do qual o grande Outro possivelmente virá a cair (em determinados casos), na verdade, é um lugar no qual este grande Outro nunca esteve, afinal, a completude nunca existiu, se existisse, não haveria sequer sujeito constituído. Essa incompletude do grande Outro, na verdade, nada mais é do que decorrente da própria incompletude do significante. Não há significante absoluto. É aqui que temos um dilema.

Demonstramos no transcorrer de nosso segundo capítulo que há um momento constitucional no qual o sujeito atribui a esse grande Outro o lugar de completo e capaz de proporcionar completude. Lugar esse do qual, caso o

sujeito não *re-conheça* a queda desse grande Outro e continue a buscar a completude, o significante absoluto, ele cairá na *tentativa desesperada* proposta por Žižek. Cairá, pois não irá encontrar a completude e quanto mais esse sujeito variar na sua busca, mais ele fracassará. A completude poderá ser deslocada para qualquer lugar, para um ser divino no qual o sujeito acredite, para a pessoa ou as pessoas com quem ele se relacione ou mesmo para uma torta de maçã ou uma pizza, o objeto pouco importa, o que é importante é que ele nunca achará e quanto mais ele busca mais ele se frustra na variação de sua busca. Até onde cada sujeito que busca a completude está ciente dessa condição? Não seria possível dizer. Mas não podemos, nesse contexto, discordar de Žižek: quanto mais o sujeito varia em sua busca por satisfação, maior é o número de suas *tentativas desesperadas*. Entretanto, a leitura da obra de Lacan nos permite adicionar alternativa. Uma espécie de saída para essa condição, saída essa que, na verdade, não é saída. Então qual seria?

Ao *re-conhecer* o grande Outro enquanto incompleto, ao *re-conhecer* a ausência de um significante absoluto, resta ao sujeito fazer qualquer coisa e tecer sua história tendo ciência de que a única coisa que permite que um significante se articule ao outro seja justamente o fato de que eles são, em sua essência, incompletos. Naturalmente que não podemos pensar em uma queda absoluta do grande Outro, isso seria a queda absoluta de qualquer discurso possível para o sujeito e, conseqüentemente, sua própria queda. Mas, ao legitimar a incompletude do grande Outro, do próprio discurso e dos próprios objetos, resta ao sujeito fazer o que for possível com a ausência de sentido, atribuindo-lhe o sentido que lhe for cabível, possível. Sendo assim, não podemos dizer que se trata de uma *saída*. Não há *saída*. É justamente a busca por uma saída que não existe que é a *tentativa desesperada*. A solução proposta por Lacan talvez esteja na própria entrada. É a própria entrada na linguagem que atesta, garante e legitima para o sujeito a sua incompletude, a incompletude do grande Outro e a incompletude também do discurso.

Para ilustrarmos o que estamos considerando, podemos usar a metáfora de um beco sem saída. Se o sujeito ficar procurando a saída de um beco sem saída, ora, o beco é sem saída, ele nunca vai encontrar uma saída que não existe. Entretanto, há uma forma mediante a qual o sujeito entrou no beco sem

saída que é justamente a entrada. É na entrada na linguagem que está a resposta de um funcionamento possível para uma incompletude da qual não há escapatória. Nesse contexto, independente de com quantas pessoas o sujeito vá para o motel, não podemos dizer que ele esteja variando a sua forma de obtenção de prazer enquanto *tentativa desesperada*. Na verdade, ele talvez esteja fazendo algo de possível sabendo que a satisfação absoluta não será alcançada em lugar algum. Já que a satisfação absoluta não existe, cabe ao sujeito escrever sua história da maneira que melhor lhe aprouver. Se a busca for pela completude, o resultado será o deparar-se com as paredes do beco sem saída. Já se a busca for por escrever a própria história tendo ciência que os significantes são incompletos, podemos entender que o sujeito está fazendo aquilo que lhe é possível. O problema reside no fato de que é impossível atribuir a cada sujeito onde cada um está e como cada um está se relacionando com a incompletude.

Se articularmos isso que estamos demonstrando com a nossa questão principal, a saber se o objeto existe ou não, e retomarmos nossa explicação que ele não existe em sua objetividade, mas paradoxalmente existe, enquanto representação fantasmada do próprio sujeito, é como se o sujeito que está procurando saída do beco sem saída seja um sujeito que acredita de fato que o objeto existe, enquanto o que não está procurando essa saída de alguma forma sabe que o objeto não é aquilo que ele (o sujeito) aspira que ele (o objeto) seja. Lacan prossegue esclarecendo melhor essa questão em seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)* quando assevera:

A significação como produzida, eis o que serve, como engodo, para nos encobrir o que acontece com a essência da linguagem, na medida em que, por sua essência, propriamente, ela não significa nada. O que prova isso é que o dito, em sua função essencial, não é uma operação de significação (LACAN, 2008d, p. 87).

Sendo assim, podemos verificar que Lacan atribui à significação o lugar de um engodo (*leurre*) com o objetivo de explicar justamente que é de uma significação que se trata aquilo que o sujeito faz. É ele próprio que significa qualquer coisa, e por que isso é um engodo? Ora, Lacan responde essa pergunta ao considerar que a linguagem, por sua essência, não significa nada.

O que é dito, não significa nada. A linguagem é só linguagem e o que é dito é só o que é dito. São os efeitos dessa linguagem e a significação que o próprio sujeito atribui a ela que determinarão a continuidade de seu funcionamento. Mas, em última análise, tanto a linguagem como aquilo que é dito não passam de articulações tecidas por significantes que contém enquanto único ponto sólido seus próprios limites e são esses limites que lhes permite se conectarem uns aos outros e, inclusive, serem utilizados para significar qualquer outro discurso.

Essa consideração permite responder outra pergunta: será que, ao falar, o sujeito realmente sabe o que diz? Deduzimos que não e, além disso, podemos adicionar que, ao que parece, o sujeito só fala qualquer coisa por não saber o que diz, muito menos o que o outro vai escutar daquilo que ele disse. Em outras palavras, se o sujeito soubesse precisamente o que falar, ele não teria nada a dizer e nem seria necessário vociferar qualquer coisa, não haveria comunicação, nem desejo, nem fantasma, nem sujeito. Só há sujeitos falantes e funcionais porque, em última instância, nenhum deles sabe em absoluto o que fala, muito menos, o que o outro (ou os outros) escuta(m) daquilo que é falado, nem mesmo o campo do grande Outro possui consistência, conforme explica Lacan: “o campo do Outro não garante, não garante em lugar nenhum, em nenhuma medida, a consistência do discurso que se articula nele, em nenhum caso, inclusive no aparentemente mais seguro” (LACAN, 2008d, p. 100). Ou seja, não há discurso consistente em absoluto nem mesmo no campo do grande Outro, mas, paradoxalmente, é essa inconsistência de qualquer discurso que permite que os mais variados discursos existam. Sem essa inconsistência, não haveria discurso para se constituir, não haveria sujeito para se constituir.

Entretanto, podemos avançar consideravelmente nessas análises, a saber, até o lugar do sujeito em relação ao que ele busca ou não busca, se ele está buscando saída em um beco sem saída ou se ele está fazendo o que for possível. A continuidade das elaborações de Lacan apresenta outra questão substancialmente paradoxal, mas que nos permite aprofundar nosso argumento. Ao por em dúvida a própria existência do grande Outro, Lacan explica: “Do Outro nem sequer podemos garantir a existência. Logo, é ao

mesmo tempo à existência ou à inexistência do Outro, ao que sua existência promete e ao que sua inexistência lhe permite, é a isso que se refere a escolha” (LACAN, 2008d, p. 167). Nesse contexto, podemos concluir que a existência (*l'existence*) do grande Outro em nada mais se sustenta do que no que ela promete (*promet*) enquanto a inexistência (*la non-existence*) se sustenta naquilo que ela permite (*permet*).

Para explicar melhor essa questão retomaremos o que já colocamos anteriormente, a saber, o momento em que Lacan deixa de atribuir uma encarnação ao grande Outro (*cf.* LACAN, 2008d, p. 79). Essa consideração permite deduzir que é no momento preciso em que o grande Outro deixa de ser o lugar da completude para ser apenas o lugar da palavra que o sujeito pode se colocar de forma a não procurar saída em um beco sem saída. Ou seja, ao colocar a própria existência do grande Outro em questão, ao que nos parece, o que Lacan está demonstrando é que o que existe é linguagem e nada mais. Na verdade, é justamente nisso que Lacan insiste. A completude nunca existiu. O grande Outro desde o início se mostrou incompleto, desde o início se mostrou como tendo a oferecer unicamente uma linguagem incompleta. Toda e qualquer construção de que este grande Outro fosse completo foi feita pelo próprio sujeito.

Podemos avançar considerando que toda e qualquer construção de um grande Outro todo e completo, além de toda e qualquer transposição dessa construção primeira para qualquer outra figura (parceiro amoroso, divindade, torta de maçã, dentre outros), nada mais é do que uma transposição de uma construção própria do sujeito com base em uma promessa, conforme assevera Lacan. Uma promessa de quê? De uma satisfação sexual absoluta, de um gozo absoluto no além, de um regozijo absoluto em um banquete, dentre outros. O objeto, repita-se, pouco importa. É aqui que está a busca de saída em um beco sem saída, em qualquer um desses exemplos. Se o sujeito busca a saída de um beco sem saída, ele se furta a olhar para trás e visualizar a entrada pela qual ele mesmo se colocou alí. Entretanto, até onde cada sujeito nessa posição é ciente dessa mesma condição, não temos como dizer. Temos como dizer apenas que, se em nenhum lugar ele tivesse ciência da incompletude, ele sequer seria sujeito, o que nos permite considerar que,

talvez, mesmo procurando saída em um beco sem saída, o sujeito saiba que não vai encontrá-la. Todavia, essa questão permanece em aberto, uma vez que não seria possível respondê-la a não ser em por meio do discurso singular de cada sujeito que, ainda assim, talvez pudesse ser questionado.

De qualquer maneira, em contrapartida, temos o sujeito que *re-conhece* a inexistência do grande Outro, a linguagem enquanto incompleta e possível e de um campo onde essa linguagem se articula (o *re-conhecimento* da entrada do beco). Dizemos incompleta e possível, uma vez que, nesse contexto, não há promessa de nada, muito pelo contrário, há o que é permitido. Se o sujeito estiver buscando o que é permitido e não o que é prometido, podemos deduzir que não lhe interessa quantas vezes ele vai ao motel nem com quantas pessoas ao mesmo tempo, também não interessam quais são as guloseimas do banquete que ele escolhe, assim como no exemplo anterior, nesse contexto, o(s) objeto(s) pouco importa(m). Esse sujeito sabe que não haverá objeto nem objetos que lhe proporcionarão a completude, para esse sujeito, existe a linguagem e nada mais e ela não é nem será toda. A este sujeito, resta o caminho da *satisfação-instatisfação*, que, como próprio nome diz, enquadra a *satisfação*, o prazer e até o gozo dentro de um limite do que é permitido, dentro de um limite possível, submetido ao interdito.

Podemos dar prosseguimento a essa argumentação com a consideração de Lacan de que “há um furo no discurso, (...) há em algum ponto um lugar onde não somos capazes de pôr o significante necessário para que todo o resto se sustente” (LACAN, 2008d, p 173). E adicionaríamos que é por esse motivo que, antiteticamente, os sujeitos falam. Nesse contexto, levar como certa a existência do significante que sustentaria todo o resto coloca o sujeito, naturalmente, na busca pela saída de um beco sem saída, uma vez que esse significante não existe e, com esse furo (*trou*) *não-tamponável* no discurso, resta ao sujeito fazer o que for possível. Lacan ainda insiste na importância de se afastar desse grande Outro qualquer entendimento de uma existência divina (*existence divine*) e retoma-o apenas enquanto campo do discurso (*champ du discours*) (cf. LACAN, 2008d, p. 178).

Tendo avançado nossas considerações a respeito da possível queda do grande Outro e articulado essa questão com o gozo e com os dois caminhos

possíveis, a saber, o da procura da saída em um beco sem saída e o *re-conhecer* da entrada, como podemos agora, tendo essas análises em mãos, articular essa mesma questão com o fantasma? E como podemos explicar a relação dos sujeitos inscritos em cada uma dessas possibilidades com o próprio fantasma? É o que mostraremos em nossa próxima seção.

3.13 O *objeto a* ENQUANTO ÊXTIMO E O FUNCIONAMENTO PERVERSO

Com o objetivo de articularmos o que demonstramos até aqui com o fantasma propriamente dito, traremos às nossas análises, uma nova consideração feita por Lacan a respeito do *objeto a*, além de mais uma compilação estabelecida por Lacan de seu ensino a respeito do funcionamento do sujeito. O autor insere um novo termo que ele trabalha enquanto característica do *objeto a*, a saber, a característica de ser *êxtimo* (*extime*). Lacan explica essa condição quando assevera:

Ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o *objeto a* é *êxtimo*, e puramente na relação instaurada pela instituição do sujeito como efeito do significante, e como determinando, por si só, no campo do Outro, uma estrutura de borda (LACAN, 2008d, p. 241).

Mas o que quer dizer esse termo criado por Lacan? E qual é a relação desse termo com o fantasma? Ora, a própria citação que selecionamos responde essa pergunta. O *objeto a* é *êxtimo* justamente porque ele conjuga o íntimo (*intime*) com a exterioridade radical (*radicale extériorité*) ele é, ao mesmo tempo, íntimo e radicalmente exterior. Não é precisamente isso que demonstramos no transcorrer de nosso segundo capítulo, que o sujeito busca o que falta a ele, dele próprio, no mundo? E precisamente aqui reside a função do fantasma, a saber, em transformar isso que é íntimo em uma exterioridade radical. Na verdade, nesse momento, não podemos dizer que ele transforma um em outro, o que o fantasma faz é precisamente tratar o íntimo como exterioridade radical. Por esse motivo, esse *objeto a* passa a ser *êxtimo*, exterior e interior ao mesmo tempo. Lembremos que, conforme demonstramos em nosso primeiro capítulo, o *objeto a* está fora enquanto alteridade imaginária.

Analisando a citação, podemos também ver que Lacan explica que o *objeto a* determina, no campo do grande Outro, uma estrutura de borda (*structure de bord*). Mas o que Lacan quer ao certo dizer com isso? Deduzimos que Lacan esteja se referindo ao que demonstramos no transcórre, sobretudo, de nosso segundo capítulo. A saber, explicamos que nos primeiros momentos do processo constitucional o sujeito coloca o *objeto a* no grande Outro o que, de certa forma, pode ser entendido como o primeiro passo dado pelo sujeito em sua constituição como sujeito funcional, aquilo que lhe falta, esse sujeito entende como estando precisamente no grande Outro. Em um momento posterior, ao identificar a inconsistência do grande Outro, o sujeito identifica que este grande Outro não é munido dessa peça que falta para completa-lo (o sujeito). Esse objeto e/ou esse significante não existe e deduzimos ser aqui que reside a instituição e o solificar de uma borda. Ou seja, há um limite na satisfação que o sujeito pode encontrare experimentar, retomamos que há um limite no gozo desse sujeito.

Lacan, na continuidade da citação anterior, faz um alerta quando considera: “o objeto a (...) fica na posição de funcionar como lugar de captura do gozo” (LACAN, 2008d, p. 241). Ou seja, ao colocar o *objeto a* enquanto lugar de captura do gozo (*lieu de capture de la jouissance*), podemos tecer a diferenciação que buscamos tecer nessa seção. Podemos concluir que, quanto mais sólido for o entendimento da inconsistência do grande Outro, mais funcional será o sujeito, uma vez que mais consistente será seu entendimento de que não só o grande Outro não tem o objeto ou o significante último e absoluto, como o mundo também não terá. Seu gozo será, de certa maneira, para sempre limitado, submetido a uma borda. Uma borda ambígua, que ao mesmo tempo em que diz dos limites do sujeito, diz também dos limites do grande Outro e do outro. Em contrapartida, quanto mais o sujeito se apegar ao entendimento de que o grande Outro é um ser todo, que de fato existe reservado a ele (sujeito) um gozo absoluto e uma ausência de falta possível, mais esse sujeito buscará capturar o gozo em sua busca pelos objetos, nessa segunda possibilidade, situamos mais uma vez o sujeito que busca saída em um beco sem saída. Nesse contexto, somos obrigados, mais uma vez, a

concordar que o funcionamento do sujeito se dá por *tentativas desesperadas* de repetidos encontros, encontros esses que sempre serão frustrantes.

Buscando articular essas considerações com a questão do fantasma, podemos retomar a perversão do fantasma, uma vez que ele próprio só se constitui na medida em que estabelece o *objeto a* enquanto alteridade imaginária ou enquanto objeto *êxtimo* (*extime*) e na medida em que também se apresenta para o sujeito enquanto entendimento de que de fato ele poderá encontrar o objeto que fará com que ele (o sujeito) deixe de ser um sujeito barrado, portanto, torne-se completo. Sendo assim, resta-nos concluir que, paradoxalmente, para que o sujeito se relacione da melhor forma com o seu próprio fantasma que o faz funcionar, ele precisa, paradoxalmente, interrogá-lo, ou, dizendo de outras palavras, duvidar dele de certa maneira. Duvidar de suas possibilidades. Mas será que isso é possível?

Entendemos que *sim*. Em que pese o fantasma ser inconsciente, isso não significa que ele seja em absoluto imutável. Devemos lembrar que o fantasma, por mais primitivo que seja na constituição do sujeito, ainda assim é uma construção estabelecida pelo próprio sujeito por meio de uma tradução que ele próprio fez dos significantes que recebeu e traduções podem ser modificadas. Sendo assim, nada impede o sujeito de interrogá-lo. Ademais, entendemos que, por mais que as aspirações por completude sejam também bastantes arcaicas no sujeito, ainda assim também podem ser questionadas. É aqui que reside a questão antitética de nossas análises. Quanto mais o sujeito pode interrogar suas aspirações e características constitucionais mais primitivas, podemos concluir que menos adoecido será seu funcionamento. Na verdade, talvez devamos considerar que grande parte disso que se trata de interrogar, trate-se em última instância, de aceitar as coisas como elas são. O atestado da impossibilidade de completude o sujeito já teve, caso contrário, sequer teria se constituído, mas por algum motivo, que nos seria impossível analisar caso a caso, é como se uma parcela dos sujeitos destituísse esse saber de seu lugar de primazia e é justamente isso que os coloca na busca de saída em um beco sem saída. De certa forma, podemos dizer que nem todos os sujeitos sabem utilizar o próprio fantasma a seus respectivos favores, se o

sujeito ainda busca a completude, o fantasma está a serviço de *tentativas desesperadas*.

Se colocamos que, de certa forma, a saída do beco está em aceitar as coisas como elas são, é porque pudemos notar que Lacan insiste substancialmente nesse ponto. O autor considera:

O lugar do Outro como esvaziado do gozo é não apenas um lugar desobstruído, um círculo calcinado, um espaço acessível ao jogo dos papéis, como é também algo que, por si só, estrutura-se pela incidência significativa. É exatamente isso que introduz nele essa falta, essa barra, essa hiância, esse furo que pode distinguir-se do título do objeto *a* (LACAN, 2008d, p. 244).

Nessa citação, Lacan é claro ao afirmar que é em um grande Outro enquanto esvaziado do gozo (*évacué de la jouissance*) que podemos encontrar o que o autor chama de um espaço acessível ao jogo dos papéis (*place ouverte au jeu des rôles*), mas que papéis seriam esses? Ora, os papéis de cada um no mundo. Se o grande Outro é desobstruído enquanto lugar da palavra, lugar esse que é aquele que resta ao grande Outro, qualquer lugar além desse é atribuído pelo sujeito que busca saída em um beco sem saída. Podemos notar também que Lacan retoma que é justamente através da incidência do significativo, seja no próprio grande Outro, seja no sujeito, que se estrutura toda essa construção. É o próprio significativo que introduz no sujeito e no grande Outro a barra, a hiância e/ou o furo para utilizarmos os termos escolhidos por Lacan nessa citação. Ou seja, podemos ver que toda a situação é bem delimitada desde o início, desde o início da constituição do grande Outro e, naturalmente, do próprio sujeito. Dessa forma, podemos sustentar que a saída do beco é, na verdade, sua entrada.

Instigante também nos foi ver que Lacan assevera que a barra, a hiância ou o furo, *podem* distinguir-se do título do *objeto a*, ou seja, o próprio autor indica que é uma *possibilidade* e não uma certeza. É *possível* que o sujeito, ao invés de entender que o grande Outro é portador do objeto derradeiro de satisfação, entenda que este grande Outro na verdade, é também barrado, também furado e também constituído mediante uma hiância estabelecida pelo atravessamento pelo significativo. Ao vermos que Lacan trata isso como possibilidade, podemos sustentar nosso argumento de que, buscar saída em

um beco sem saída, é um posicionamento que se restringe a uma parte dos sujeitos. Entretanto, será que, de fato, esses sujeitos que funcionam de maneira que o grande Outro possui a plenitude, realmente podem ter certeza disso? Ou, perguntando de melhor forma, será que essa operação na qual o grande Outro é pleno e o sujeito poderá buscar o gozo absoluto realmente se dá? Parece-nos que a resposta para essa pergunta é sim e não. Mas por quê?

Lacan é bastante claro ao explicar que “na perversão, o próprio sujeito toma o cuidado de suprir a falha do Outro” (LACAN, 2008d, p. 257); e o autor segue asseverando: “o que defino como perversão é a restauração como que primordial, a restituição do *a* no campo do *A* (LACAN, 2008d, p. 283). Ou seja, podemos dizer que sim e não ao mesmo tempo uma vez que Lacan esclarece que o perverso enquanto estruturado na perversão é aquele que de fato opera essa *restauração como que primordial (restauration, en quelque sorte première)* e para ele, de fato, o grande Outro é todo e, conseqüentemente, ele (o sujeito) pode gozar em absoluto. Naturalmente, nem o perverso goza em absoluto porque o gozo absoluto não existe, mas podemos dizer que ele, de fato, é aquele que entende que pode gozar sem limites²⁹.

Todavia, se o perverso é aquele que de fato restitui ao grande Outro sua plenitude, restituição essa que é impossível de ser realizada pelo neurótico, como podemos explicar então os neuróticos que, em nossas análises, atuam acreditando que de fato existe a plenitude? Ora, o fato de o sujeito não ser perverso não implica no fato de que ele não possa atuar de maneira perversa. Lembremos que todo o neurótico, de certa forma, submete à barreira do recalque sua perversão. Lembremos também que o próprio fantasma enquanto tal também é perverso e, por fim, retomemos que o desejo não tem objeto senão aqueles que estão acomodados nas malhas do fantasma, portanto, fantasmados. A diferença é que o neurótico, ao atuar de forma perversa (buscando saída em um beco sem saída), paga um preço alto vivendo nessa condição que, possivelmente, ele desconhece.

²⁹ Naturalmente, não nos alongaremos na análise da estrutura perversa uma vez que, conforme esclarecido em nossa introdução, esse não é um dos objetivos de nossa pesquisa. Entretanto, não podemos deixar de fora alguns esclarecimentos, sobretudo considerando que a estrutura neurótica (que se constitui enquanto foco de nossas investigações), conforme já esclaremos também, nada mais faz do que recalcar a perversão carregando diversas características perversas e, além disso, podendo perfeitamente atuar essa perversão conforme estamos demonstrando no transcorrer deste terceiro capítulo.

Dizemos possivelmente, porque, conforme já explicamos, não seria possível descrever como cada sujeito lida com suas próprias características constitucionais. O neurótico, ao contrário do perverso, por mais que ele possa lutar bravamente para fazer existir uma plenitude, em algum lugar dele próprio ele sabe que essa plenitude não existe. Já o perverso, pelo contrário, realmente se constitui de maneira que realmente existe um gozo pleno. O neurótico pode, imaginariamente, em virtude de seus próprios anseios, construir o entendimento de que esse gozo pleno existe, mas, repita-se, em algum lugar dele próprio ele sabe que esse gozo não existe, caso contrário, ele não seria neurótico. Lacan esclarece essa questão quando menciona: “Ao introduzir o perverso diante de vocês, eu o comparei ironicamente ao homem de fé, ou ao cruzado. Ele confere a Deus Sua verdadeira plenitude” (LACAN, 2008d, p. 283).

Dessa maneira, podemos concluir que, se o perverso é aquele que, de acordo com Lacan, confere a Deus Sua verdadeira plenitude (*donne à Dieu sa plenitude véritable*), estaria, portanto, o neurótico, fadado a não poder acreditar em Deus? Ora, não é disso que se trata. Naturalmente, um Deus todo poderoso e não faltante pode, perfeitamente, ser entendido como um deslocamento de um grande Outro todo, conforme demonstra Lacan nas últimas citações que demonstramos. Também já demonstramos que, se houvesse figura plena de fato, não haveria sequer neurótico. Todavia, conforme também já demonstramos, o neurótico pode, imaginariamente, constituir o entendimento de que há um gozo pleno possível e, dessa maneira, ele atua de maneira perversa com vias de apreender esse gozo. Ou seja, se o neurótico entende que há a possibilidade de um gozo absoluto seja em Deus, seja na relação sexual, seja em um banquete ou em qualquer outro lugar, ele nada mais está fazendo do que atuar de maneira perversa sem levar em consideração um saber inerente à sua própria constituição, um saber que é condicional para que ele seja como é. Tal sujeito, independente de ser religioso ou não, independente de manter relações sexuais com frequência ou ser abstêmico e independente de ser um devorador voraz de banquetes ou manter uma alimentação ponderada, se ele busca um gozo pleno em algum lugar, seja esse lugar qual for (afinal, o lugar onde ele busca não importa), esse sujeito

está na *tentativa desesperada de restaurar um equilíbrio*, conforme indica Žižek (cf. ŽIŽEK, 2008, p. 26).

Entretanto, esse equilíbrio nunca existiu e foi justamente isso que permitiu que ele se tornasse sujeito. Se o perverso é aquele que restaura o equilíbrio, o neurótico que funciona de forma perversa é aquele que insistentemente tenta restaurar esse equilíbrio. Ambos, no real das coisas, fracassam. A diferença é que o neurótico pode se dar conta disso e fazer outras coisas. Se ele vai ou não se dar conta disso, não podemos dizer. Podemos dizer que ele é capaz. E podemos dizer também que, quanto mais ele funcione de modo a restaurar a plenitude que nunca existiu, quanto mais ele sustentente o entendimento de que existe uma plenitude, mais ele denuncia que essa plenitude não existe, mais ele denuncia sua dificuldade diante da inexistência da plenitude e mais ele denuncia que não está se servindo da forma mais interessante possível de seu fantasma. O fantasma, ao invés de fonte de criação de objetos possíveis pelos quais o sujeito pode se derramar e transitar pelo mundo, se converte em fonte de criação de entendimentos e representações supostamente absolutas que causam sofrimento, uma vez que a cada encontro com essas representações, ele se depara com o fracasso indubitável.

Lacan insiste que já desde os primeiros momentos essa cisão, essa incompletude, essa peça que falta ao quebra-cabeça, dizendo de melhor forma, essa impossibilidade de conjunção significante já está posta. Explica o autor:

Essa alteridade do significante nele mesmo é, propriamente, o que é designado pelo termo “Grande Outro”, marcado por um A. Se inscrevemos esse Grande Outro maiúsculo como marcado pelo A, se fazemos dele um significante, o que ele designa é o significante como Outro. O primeiro Outro que há, o primeiro encontrado no campo do significante, é radicalmente Outro, ou seja, Outro que não ele mesmo, isto é, introduz o Outro como tal em sua inscrição, como separado dessa própria inscrição (LACAN, 2008d, p. 302).

Examinando essa citação, podemos verificar que Lacan segue insistindo que, para se inscrever, o próprio grande Outro, uma vez que se inscreve por meio do significante, já se inscreve como separado dessa própria inscrição (*séparé de cette inscription même*). Ou seja, a análise da citação de Lacan nos permite concluir que há: [1] O próprio processo de inscrição; [2] Aquilo que foi

inscrito; [3] Aquele que inscreveu; [4] Aquele que foi submetido ao processo de inscrição; [5] Aquilo que o que foi submetido ao processo de inscrição faz com isso que foi inscrito nele próprio. E, repita-se, isso está disposto desde o início. Todos esses aspectos que não são uma única peça estabelecem de saída um quebra-cabeça que não fecha, onde nunca será possível estabelecer a paisagem por completo. O que chamamos, através do termo de Žižek, de *tentativa desesperada*, é a tentativa incessante de transformar tudo isso em uma coisa só, como se um dia isso houvesse ocorrido, mas o que Lacan indica, mais uma vez, é que a coisa nunca se deu dessa maneira. E Lacan também indica que a criança supostamente sentiria saudade de seu paraíso que nunca existiu nessa forma ideal (cf. LACAN, 2008d, p. 293).

Dito de outro modo, o sujeito que busca saída em um beco sem saída é aquele que sente saudade de algo que nunca teve e que funciona de forma a *re-conquistar* algo que nunca foi seu. Se o sujeito busca uma *re-conquista* de algo que nunca teve ou que nunca conquistou, a repetição só pode se dar enquanto constante fracasso. O suposto paraíso que nunca existiu nessa forma ideal na verdade foi uma repetição de satisfações possíveis. Desde o início, a satisfação experimentada pelo sujeito foi uma satisfação possível. Desde os primeiros momentos, o sujeito sempre esteve inscrito na *satisfação-insatisfação*. É como se, ao tentar buscar apenas a satisfação pura e plena, como que sustentando que de fato ela existiu um dia, o sujeito estivesse indo contra as coisas como de fato são e como de fato sempre foram. Entretanto, resta-nos uma questão: como podemos explicar o início da relação do sujeito com o significante? É o que mostraremos na próxima etapa.

3.14 DO VESTÍGIO AO SIGNIFICANTE

Identificamos que Lacan, já na metade final de seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*, insere um novo conceito relacionado ao processo constitucional do sujeito, chamando-o de vestígio (*trace*) (cf. LACAN, 2008d, p. 304)³⁰. Entretanto, devemos salientar que o conceito de vestígio, é

³⁰ Vera Ribeiro, responsável pela tradução da obra *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*, optou por traduzir o termo *trace* - utilizado por Lacan - por “vestígio” (cf.

diferente do conceito de traço unário (*traí unaire*) que já havia sido apresentado Lacan em seu *Seminário, Livro IX: A identificação (1961/1962)* e em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)* e que explicamos em nosso segundo capítulo. Identificamos que o autor também esclarece que o sujeito apaga esse vestígio e coloca, em seu lugar, outras coisas. Explica Lacan:

O sujeito, é ele que apaga o vestígio, transformando-o em olhar, olhar a ser entendido como fresta, entrevisto. É por aí que o sujeito aborda o que se passa com o outro que deixou o vestígio, e passou por ali, que está mais adiante (LACAN, 2008d, p. 304).

Podemos verificar então que, a partir do vestígio, o sujeito faz alguma coisa, mas o quê? O que é de fato esse vestígio? Primeiramente, se retomarmos a definição de traço unário proposta por Lacan, conforme demonstramos no segundo capítulo, veremos que o autor atribui a esse conceito, em seu *Seminário, Livro X: A angústia (1962/1963)*, o entendimento de *o significante mais simples (signifiant le plus simple)* e considera que *só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária desse significante mais simples (cf. LACAN, 2005a, p. 31)*. Lembremos também, que o processo de atravessamento pela linguagem não se dá de uma hora para outra, tampouco de um dia para o outro. Assim como as crianças não começam a falar palavras e frases inteiras do dia para a noite, o processo mediante o qual elas são atravessadas pela linguagem também não é instantâneo. Assim como as crianças começam a fazer sons, para depois balbuciar, após isso proferir sílabas soltas e por fim palavras que se articularão em frases, o processo mediante o qual elas são atravessadas pela linguagem segue, ao que parece, o mesmo rumo. Elas são, aos poucos, passo a passo, atravessadas pela linguagem, e, nesse instante, Lacan está inserindo um novo conceito e ampliando o seu entendimento sobre esse processo. Mas o que é o vestígio? O autor explica esse conceito nesse seu *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1968/1969)*, quando assevera: “o vestígio significa o vestígio de uma mão ou de um pé, uma marca” (LACAN, 2008d, p. 303)³¹.

LACAN, 2008d, p. 303), tradução que entendemos ser adequada, todavia, salientamos que o termo *trace*, também dá idéia de uma *pegada* ou um *indício*.

³¹ Vera Ribeiro optou por traduzir esse trecho da seguinte maneira: “O traço significa o vestígio de uma mão ou de um pé, uma marca” (LACAN, 2008d, p. 303). Todavia, identificamos que no

Dessa maneira, podemos concluir que, anterior ao traço unário, anterior ao significante mais simples, há isso que Lacan chama de vestígio e que pode ser uma mão, um pé, algo que estabeleceu uma *marca (empreinte)* no sujeito. E que, paradoxalmente, o próprio sujeito o apaga e o transforma, por exemplo, em *olhar a ser entendido como fresta, entrevisto (regard à entendre fente, entr'aperçu)* (cf. LACAN, 2008d, p. 304), conforme explica o autor. Ou seja, de certa maneira, algo que estabeleça um direcionamento do grande Outro ao sujeito, algo que indique que de fato há ali um grande Outro que direciona algo, no caso, um olhar para o sujeito. Aqui já há um processo que coloca o sujeito em outra direção, conforme explica Lacan:

Um ser capaz de ler seu vestígio, basta isso para que ele possa reinscrevê-lo noutro lugar que não aquele a que o levara inicialmente. Essa reinscrição, é esse o vínculo que o torna dependente, a partir daí, de um Outro cuja estrutura não depende dele (LACAN, 2008d, 304).

Sendo assim, podemos entender que o sujeito lê seu vestígio e, ao lê-lo, já o reinscreve em outro lugar. Esse outro lugar o coloca precisamente no vínculo com esse grande Outro que olha para ele em toda essa reestruturação estabelecida por esse próprio sujeito. Uma vez que já explicamos que esse laço com o grande Outro surge e se dá na linguagem, como podemos articular essas considerações com as novas explicações de Lacan estabelecidas em seu décimo sexto seminário? Ora, o próprio Lacan estabelece essa articulação quando explica:

O significante nasce dos vestígios apagados. Então, qual é a consequência disso? É que esses vestígios apagados só têm valor pelo sistema dos outros, pelos outros instituídos como sistema, sejam eles parecidos ou iguais. É só aí que começa o alcance típido da linguagem (LACAN, 2008d, p. 305).

Dessa maneira, podemos concluir que, anterior ao próprio significante, existem os vestígios dos quais nascem assim os significantes. Ora, parece que ao apagar os vestígios e transformá-los em algo que o faça compreender que o

texto original em francês, se lê: “La trace, ça veut dire la trace d'une main ou d'un pied, une empreinte” (LACAN, 2006, p. 313). Ou seja, sem a distinção colocada pela tradutora. Buscando manter a fidedignidade ao discurso de Lacan, modificamos a citação.

grande Outro se direciona a ele, o sujeito abre as portas para o atravessamento pela linguagem. O significante, portanto, pode surgir, pode entrar, pode atravessar o sujeito nos locais de apagamento dos vestígios. Sendo assim, se retomarmos o que dissemos anteriormente sobre o fato de que as crianças não começam a falar de um dia para o outro e também não são atravessadas pela linguagem em um estalar de dedos, podemos adicionar que esse processo de atravessamento que se dá passo a passo começa também com os vestígios. Antes mesmo do atravessamento pelo significante, antes mesmo do traço unário, existem os vestígios, uma mão, um pé. Esses vestígios são apagados e transformados em um elemento que dá a entender que um grande Outro se direciona ao sujeito e, uma vez que o próprio grande Outro também direciona linguagem ao sujeito, essa linguagem passa a ocupar os espaços, os espaços apagados dos vestígios. Os vestígios não podem ser escritos, nem significados, conforme explica Lacan: “um vestígio se basta por si só” (LACAN, 2008d, p. 303)³².

Através dessa análise, podemos entender que esse apagamento dos vestígios é necessário para que outras coisas possam surgir e ganhar lugar. Um vestígio é um vestígio e, conforme indica Lacan, ele se basta. Mas, apesar de ele se bastar, ele não basta. Ele não basta para o sujeito e é por isso que o sujeito busca outras coisas. Ele os apaga e os transforma em outras coisas que permitem esse laço com o grande Outro. Se os vestígios, além de se bastarem, bastassem ao sujeito, não haveria sujeito constituído na linguagem. Se em algum momento o sujeito apagou os vestígios em nome do laço com o grande Outro e, conseqüentemente, com os outros, é porque desde o início, desde antes da própria linguagem, não havia algo que bastasse. É disso que já não basta desde o início que começa o que Lacan chama de *alcance típido da linguagem (portée type du langage)* (cf. LACAN, 2008d, p. 305). Linguagem essa que, conforme já demonstramos, está no grande Outro enquanto lugar da palavra que é um campo que já segue outras regras, outras normas que não dependem do sujeito. A linguagem é anterior e exterior ao sujeito e é através

³² Vera Ribeiro estabelece esta citação da seguinte maneira: “o vestígio se basta por si só” (LACAN, 2008d, p. 303), entretanto, vimos que Lacan precede o termo de um artigo indefinido: “*une trace se suffit en elle-même*” (LACAN, 2006, p. 313). Buscando nos manter fidedignos ao texto de Lacan, modificamos a tradução.

dela que ele pode fazer laço. Se o grande Outro se mantiver no lugar que Lacan defende que ele deve estar, ou seja, enquanto lugar da palavra, teremos um sujeito que funciona de uma forma possível, inscrito na *satisfação-insatisfação* explicada por Almeida (cf. ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Entretanto, se o sujeito buscar *re-conquistar* algo que ele nunca teve, nem antes mesmo de ser atravessado pela linguagem, ele estará buscando saída em um beco sem saída. Entretanto, uma pergunta resta em aberto, como podemos explicar melhor essa possibilidade que apresentamos na qual o sujeito não estaria buscando saída em um beco sem saída? É o que demonstraremos na etapas final de nossa tese.

3.15 DO QUE É POSSÍVEL

Nas etapas apresentadas até aqui deste terceiro capítulo, demonstramos os avanços e eventuais modificações do entendimento lacaniano sobre os temas de nossa tese, tendo como base o exame, sobretudo, de duas obras do autor, a saber: *O Seminário, Livro XIV: A lógica do Fantasma (1966/1967)* e *O Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1966/1967)*. Nessa etapa final, faremos um salto para a análise de sua obra: *O Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)*. O principal foco de nossa análise será o que podemos entender como uma forma possível de funcionamento para o sujeito que não implique em buscar saída em um beco sem saída e buscaremos articular essa questão com o nosso tema principal, o fantasma. Já demonstramos até aqui que o sujeito, por natureza de sua constituição, aspira pela completude. Já demonstramos também que essa completude é impossível e que, se o sujeito funcionar de modo a buscá-la, ele nada mais estará fazendo do que demonstrar e repetir *tentativas desesperadas*. Propusemos, porém, outra possibilidade: se o sujeito puder *re-conhecer* a impossibilidade da completude e puder manter o grande Outro no único lugar indicado por Lacan, ainda em seu *Seminário, Livro XIV: A lógica do fantasma (1966/1967)* que ele deve permanecer, a saber, o lugar da palavra (cf. 2008a, p. 138), é possível que ele lide de melhor forma (ou de forma mais

interessante) com a *satisfação-insatisfação* inerente aos objetos que ele fantasma enquanto seus objetos de desejo.

Identificamos que Lacan avança nessas considerações em seus seminários seguintes ao *Seminário, Livro XVI: De um Outro ao outro (1966/1967)* e, em seu *Seminário, Livro XX: Mais, ainda (1972/1973)* estabelece certas considerações que nos permitem embasar, ampliar e esclarecer os nossos argumentos. Sendo assim, servir-nos-emos de algumas citações dessa obra para estabelecer as últimas considerações de nossa tese, com o objetivo de deixar suficientemente esclarecido o funcionamento possível proposto por Lacan para as condições constitucionais e funcionais do sujeito neurótico.

Começaremos analisando uma importante compilação estabelecida por Lacan nesse vigésimo seminário de uma série de elementos que explicitamos no transcorrer deste terceiro capítulo. Esclarece Lacan:

Ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se agüenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O *objeto a* vem funcionar em relação a essa perda. Ai está algo de completamente essencial à função da linguagem (LACAN, 2008c, p. 34).

Tendo como base essa citação, retomamos o que esclarecemos ainda em nosso segundo capítulo e avançamos também neste terceiro em relação ao *objeto a*, ao grande Outro e à linguagem. Podemos ver que Lacan está mostrando, mais uma vez, que o grande Outro não se sustenta enquanto todo. Nem ele, nem a própria linguagem. Há uma falha (*faille*). Essa falha está presente, atestada desde o início do processo constitucional do sujeito e o *objeto a* vem funcionar justamente em relação a essa falha. Dizemos que Lacan compila diversos elementos importantes porque aqui podemos inferir que essa falha, ou esse furo (*trou*) ou essa perda (*perte*) para utilizarmos os termos de Lacan, são na verdade essenciais à função da linguagem (afinal, sem isso não haveria linguagem) e também ao próprio funcionamento do sujeito (afinal, sem isso não haveria também *objeto a*, conseqüentemente, não haveria sujeito).

Todavia, notamos que ao utilizar, em especial, o termo perda, Lacan retoma uma questão importante para nossas análises. De que perda o autor

está falando? Ora, não há perda alguma, conforme já esclarecemos. Entretanto, conforme também já esclarecemos, isso não quer dizer que o sujeito não entenda que perdeu algo. Podemos deduzir que Lacan está esclarecendo que, até certo ponto, é importante que o sujeito, em algum momento tenha entendido que perdeu algo. Caso contrário, talvez ele sequer direcionasse suas demandas infantis ao grande Outro. Explicamos também que são essas primeiras demandas que, frustradas, dão prosseguimento ao processo constitucional do sujeito. É através do sentimento de perda que o sujeito pode concluir que, de certa forma, ele não perdeu nada. O que há é uma falha, ou um furo. É aqui que reside a possibilidade do sujeito para além das *tentativas desesperadas*, passando do entendimento de que perdeu algo, para o entendimento de que há uma falha, um furo no grande Outro, na linguagem e, conseqüentemente, nele mesmo e, por fim, concluir também que não há objeto que será capaz de obturar esse furo. Podemos exemplificar através daqueles brinquedos em que há buracos de diversas formas e figuras de diversas formas para serem encaixadas nos buracos. É como se houvesse um buraco que não há figura que preenchesse. Aquele buraco, aquele furo, ficará sempre aberto. Não há peça que se encaixe nele.

Entretanto, não é por isso que devemos sustentar que não há satisfação possível ao sujeito. Muito pelo contrário, essa demonstração esclarece precisamente que há satisfação, entretanto, a *satisfação-insatisfação* explicada por Almeida (*cf.* ALMEIDA, 2005, p. 129-130). Lacan retoma a questão da relação sexual ao esclarecer que: “essa relação sexual, na medida em que a coisa não vai, ela vai assim mesmo – graças a um certo número de inderdições, de inibições, que são efeitos da linguagem e só se devem tomar como deste estofo e deste registro” (LACAN, 2008c, p. 38). Ou seja, é precisamente graças a esses efeitos da linguagem que a coisa vai mesmo sem ir, para utilizarmos os termos de Lacan. Sem esses efeitos, ela não iria de modo algum. Sabemos que a relação sexual carnal existe e que dela é possível experimentar uma satisfação possível. Sabemos também que é prazeroso um prato de uma comida qualquer que o sujeito goste ou tomar um copo da bebida de sua preferência, dentre inúmeros outros pequenos objetos. O que parece que Lacan demonstra é, novamente, que qualquer um destes objetos não

passa de representação do próprio sujeito tecida pelos e em torno dos significantes. Conforme também assevera Lacan: “os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (LACAN, 2008c, p. 38). Adicionaríamos a isso também as bebidas, as tortas de maçã e qualquer outro objeto de desejo, eles não passam de significantes, submetidos aos efeitos da linguagem e fadados a proporcionar sempre a *satisfação-insatisfação*. Essa é a pré-condição para que qualquer coisa seja possível. Conforme também explica Lacan: “tudo o que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual” (LACAN, 2008c, p. 40). De certa forma, podemos concluir que tudo o que é possível só o é em virtude daquilo que é impossível.

Verificamos que Lacan segue insistindo, no transcorrer de seu vigésimo seminário, nessa questão do que há de possível ao sujeito em um funcionamento que não implique em buscar saída em um beco sem saída. Já na metade da obra, identificamos que Lacan explica: “o fim do nosso ensino (...) é dissociar o *a* do *A*, reduzindo o primeiro ao que é do imaginário, e o outro, ao que é do simbólico” (LACAN, 2008c, p. 89). Dessa maneira, podemos concluir que o que Lacan está apresentando é precisamente essa necessidade de separar o *objeto a* enquanto causa do desejo do sujeito do entendimento de que esse objeto pode ser encontrado no grande Outro. De certa maneira, um entendimento que conduz à conclusão de que a completude é possível. Ademais, Lacan avança esclarecendo também que o *objeto a* está do lado do imaginário enquanto que o grande Outro está do lado do simbólico. Mas como podemos explicar melhor essa questão?

Ora, podemos responder essa questão trazendo de volta o que já explicamos no transcorrer de nossa tese, a saber, os objetos de desejo do sujeito nada mais são do que representações tecidas pelo próprio sujeito. O próprio *objeto a* está inscrito fora do sujeito enquanto alteridade imaginária. O entendimento de que qualquer objeto aspirado pelo sujeito esteja fora dele, é imaginário. Os objetos de desejo nada mais são do que representações fantasmadas do próprio sujeito e é em virtude dessa condição que ele pode desejar diversos objetos, não havendo objeto capaz de suprir sua hiância constitucional. Já o grande Outro permanecer ao lado do simbólico nada mais

indica que o fato de que, a este grande Outro deve restar precisamente o lugar da palavra. Desse lugar da palavra, o grande Outro é impossível de ser deposto e é nesse lugar, e apenas nele, que Lacan sustenta que o grande Outro deve permanecer.

Tendo como base a consideração principal de nossa tese, a saber, a de que não há objeto, mas paradoxalmente há, uma vez que há enquanto representação fantasmada do próprio sujeito, cabe-nos demonstrar que Lacan retoma a consideração de que tudo o que é permitido abordar enquanto realidade, está enraizado no fantasma (cf. LACAN, 2008c, p. 101). Ou seja, retomamos nossa consideração de que não há realidade enquanto tal que não seja fruto do fantasma, que não seja fantasmada e, por ser fantasmada, ela é singular. O sujeito se relaciona com uma realidade própria, única e específica. Lacan esclarece também que: “Quem fala só tem a ver com a solidão” (LACAN, 2008c, p. 128); e com isso, podemos concluir que, de certa forma, o sujeito que fala, fala sozinho. Ele está o tempo inteiro só. A solidão (*solitude*) é a característica essencial do sujeito, e, paradoxalmente, é através dela que ele pode até ser sozinho, mas não precisa ser solitário. Que ele fale apenas com suas próprias representações, não implica em que ele não possa considerar que existam outros para além delas. Deduzimos que os maiores problemas estejam reservados aos que insistem em entender que a realidade deles próprios é a realidade de fato, o mundo de fato, e que isso vale para todos os outros sujeitos.

* * *

Dessa maneira, terminamos esse último capítulo de nossa tese. Uma vez que já listamos os conceitos de gozo e de letra anteriormente, listaremos agora os demais conceitos que foram trabalhados neste capítulo:

[1] metáfora (*metáphore*): pode ser entendida, de acordo com Kaufmann, como a substituição de um significante por outro (cf. KAUFMANN, 1996, p. 333). Uma vez que é uma característica fundamental da linguagem o fato de um significante não poder significar a si próprio, o sujeito, de certa forma, sempre utilizará um significante para indicar outro. Uma vez que não há o

significante último, o sujeito sempre estará em uma constante luta com as palavras, sempre haverá uma palavra ou expressão que poderá servir no lugar de outra palavra ou expressão. O sujeito, quando fala, na verdade, usa da metáfora. Há - por baixo do que é dito - aquilo que esse dito substituiu. É como se, a exemplo dos poetas que brincam com as palavras, o sujeito também fizesse isso, mas sem saber.

[2] metonímia (*métonymie*): pelo mesmo motivo da metáfora, o sujeito também tece a metonímia, a saber, pela falta do significante último. A metonímia, de acordo com Lacan, pode conter inúmeras metáforas (cf. LACAN, 1998b, p. 438). Além da característica de poder ser composta por inúmeras metáforas, outra importante característica da metonímia é que, por meio dela, o sujeito pode dizer diversas vezes a mesma coisa sem saber que o diz. Ao passear pelas metáforas através de sua metonímia, o sujeito tem enquanto fio condutor algo que, de certa forma, se repete. A metonímia não é a mesma coisa que o fantasma, mas podemos entender que ela diz desse último, uma vez que também é ditada de acordo com o crivo primeiro elaborado pelo sujeito que terá influência sobre tudo o que estiver vinculado ao seu funcionamento. Tanto metáfora quanto metonímia são consequências diretas do processo constitucional do sujeito.

[3] eu (*Moi*): pode ser entendido enquanto a parte consciente do eu. *Moi* é formulado mediante o discurso do grande Outro direcionado ao espelho. Quando este grande Outro formula seu discurso fantasmado e consciente em direção à imagem do espelho e diz que aquela imagem é o sujeito, resta ao sujeito cair no embuste, uma vez que este *eu* é aquele onde se reúne tudo o que agrada e é permitido conscientemente, tanto para o grande Outro como para o próprio sujeito. Note-se, porém, que esse discurso estabelecido pelo grande Outro já é um discurso fantasmado, naturalmente. Assim como *Je*, *Moi* é fantasmado. Um ponto principal de *Moi* é que ele é consciente, uma vez que, repita-se, é nessa imagem que se reúne tudo o que é autorizado e possível de ser entendido e assimilado conscientemente. Outro ponto importante é que, uma vez que ele é formulado pelo discurso do grande Outro direcionado ao espelho, ele é exterior, ele está fora do sujeito.

[4] eu (*Je*): pode ser entendido enquanto a parcela inconsciente do *eu*. Assim como *Moi*, o *Je* é fantasmado, uma vez que o próprio *eu* como um todo se formula posteriormente à formulação do fantasma e também em decorrência desta última. Nem tudo o que se formula enquanto *eu* pode ser aceito conscientemente, portanto, uma parte dele permanece inconsciente. O sujeito, ao receber do grande Outro o discurso do que é autorizado a ser o seu *eu* (o *eu* do sujeito), cai no embuste e se identifica com esse *eu* ditado pelo grande Outro passando a entender que esse *eu* é o seu *eu*, quando na verdade, esse *eu* é *Moi*, um *eu* exterior e com as características agradáveis ao grande Outro e ao próprio sujeito. Nesse preciso momento ele cinde seu *eu* e o *eu* (*Je*) passa a ser inconsciente.

[5] sujeito do enunciado (*sujet de l'énoncé*): pode ser entendido enquanto o sujeito inscrito naquilo que ele próprio diz, ou seja, no enunciado. O sujeito está inscrito naquilo que ele diz, e naquilo que ele diz também podemos entender que está exposto o constante conflito do sujeito com as palavras e com sua própria condição constitucional, caso contrário, ele sequer teceria discurso articulando palavras umas às outras. Além disso, naquilo que ele diz há diversos elementos daquilo que ele diz sem saber que diz. Entretanto, o dizer deve ser diferenciado do sujeito que está no ato de dizer. O dito diz do que o sujeito do ato de dizer encontrou por meio do discurso. [6] sujeito da enunciação (*sujet de l'énonciation*): ao contrário do sujeito do enunciado, o sujeito da enunciação não se refere ao que é dito e sim a quem diz. Ele é o sujeito referente ao ato de dizer. Ele mostra a condição constitucional do sujeito que permanecerá até seus derradeiros momentos na busca pela função do simbólico. Podemos entender – grosso modo – que o sujeito da enunciação se refere à busca pelo simbólico em virtude das condições constitucionais do sujeito, enquanto o sujeito do enunciado é aquele referente ao que o sujeito da enunciação encontrou nesse simbólico. Lacan afirma que o sujeito da enunciação se encontra congelado no sujeito do enunciado (cf. LACAN, 2008a, p. 118). Ou seja, independente do que o sujeito diga e da forma como ele passeia pelo discurso, ele parte de um ponto nodal, um ponto constitucional. Tanto um quanto outro são, naturalmente, também frutos do fantasma, portanto, determinados por esse último.

[7] negação (*négation*): pode ser entendido como um conceito substancialmente paradoxal na teoria de Lacan, uma vez que diz de uma das características mais antitéticas da constituição do sujeito. Grosso modo, ela pode ser entendida enquanto uma forma do sujeito dizer algo sem precisar aceitar que é seu aquilo que foi dito. Ou seja, através da negação ele afirma algo sem saber que afirmou e o coloca enquanto não sendo seu. O aprofundamento das análises da negação nos permite situá-la enquanto uma característica constitucional. Kaufmann afirma que a aceitação ou a recusa da criança de determinados objetos não se dá em virtude das qualidades desses objetos e sim em relação ao lugar que esses objetos ocupam em relação à falta da mãe (cf. KAUFMANN, 1996, p. 356). Dessa maneira, podemos concluir que ela gira em torno das aspirações de ocupar o lugar de falo. Com o advento da inserção do nome do pai, a criança tenderá a estabelecer uma relação paradoxal com esse significante. Na mesma medida que ela o aceita ela o recusa. Ela o aceita, pois esse significante a liberta da destrutividade do gozo absoluto, mas ela o recusa por esse mesmo motivo, uma vez que aspira por esse gozo absoluto. Por esse motivo, a negação será para sempre paradoxal, demonstrando as características antitéticas da constituição do sujeito. Podemos entender que a negação sempre aponta para uma afirmação e que ela pode incidir no discurso de pelo menos três maneiras: na primeira delas, o sujeito negaria sua aspiração por tal objeto de forma transitiva, temporária. Ou seja, ele pode em um primeiro momento negar sua aspiração por algum objeto que não é aceito, mas na sequência aceitá-lo enquanto objeto de seu desejo fantasmado. Na segunda possibilidade, o sujeito pode negar um objeto por ele não ser aceito conscientemente, por ele não ser aceito pelo eu (*Moi*), em uma tentativa de extirpá-lo de si próprio. Nessas duas primeiras possibilidades, o sujeito, por meio da negação, afirma o seu desejo pelo objeto em questão. Em uma última possibilidade, o sujeito pode de fato não desejar o objeto em questão, entretanto, no preciso momento em que ele recusa esse objeto ele denuncia que deseja outra coisa, portanto, afirma também o seu desejo.

[8] nome-do-pai (*nom-du-père*) e nomes-do-pai (*noms-du-père*): no início da teoria de Lacan, o autor trabalhava com a noção de nome-do-pai aproximando-a da noção de pai simbólico (cf. LACAN, 1999, p. 152). Ele

estaria referente a qualquer objeto nomeado pelo grande Outro enquanto objeto de seu desejo, objeto esse que, naturalmente, não seria o sujeito e representaria a interdição de suas aspirações por ser o objeto de desejo deste grande Outro. Com o avanço de suas elaborações, Lacan passa a entender que não é possível a existência de um único nome-do-pai, uma vez que não é possível para o grande Outro ter um único objeto de desejo. O autor passa então a trabalhar com o conceito de nomes-do-pai, buscando designar todos esses objetos que o grande Outro nomeia enquanto seus objetos de desejo (cf. LACAN, 2005b, p. 55).

[9] Um (*Un*): Lacan assevera que o Um *não se deduz* (cf. LACAN, 2012, p. 129), e Cardoso o classifica enquanto *impossibilidade determinada*. Ainda de acordo com Cardoso, o Um pode ser entendido enquanto o *limite puro do significante* e que essa seria a única substância possível ao significante (cf. CARDOSO, 2010, p. 136). Ou seja, paradoxalmente, a única parte sólida do significante seria o seu puro limite que é justamente o que permite ao sujeito conectar os significantes uns aos outros. É o Um que denuncia, também de acordo com Cardoso, o que o autor chama de *mesmidade do real* (cf. CARDOSO, 2010, p. 141), que insiste transtemporalmente além da insistência da pulsão, uma vez que, assim como o real, a pulsão também não tem significante que a enlace em absoluto. Podemos concluir que o Um, de acordo com Lacan e com Cardoso, *ex-siste*, uma vez que ele existe, mas não existe. Uma vez que ele está lá, mas não há significante que o circunscreva.

[10] *ex-sistência* (*ex-sistence*): de acordo com Lacan, toda a existência é, na verdade, uma *ex-sistência*, uma vez que ela se funda em uma inexistência (cf. LACAN, 2012, p. 131). O Um enquanto única parcela sólida do significante é *ex-sistente*, uma vez que não há significante que o circunscreva, assim como a pulsão que insiste no Um. O significante é desprovido de substância e impossível de ser todo e, mesmo os nomes-do-pai também não existem, uma vez que não há objeto de desejo absoluto para o grande Outro. Na verdade, devemos retomar que, para o desejo, não há objeto. Todos os objetos descritos não passam de objetos fantasmados, portanto, inexistentes em sua objetividade.

[11] isso (Ça): de acordo com Roudinesco e Plon, o isso pode ser entendido enquanto o *conjunto de conteúdos de natureza pulsional* (cf. ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 399), conseqüentemente, como aquilo que insiste. Ele está presente no discurso e está na estrutura gramatical, todavia, não enquanto formulado pelo *eu*. Na verdade, Lacan esclarece que na estrutura do discurso ele está justamente onde o *eu* não está (cf. LACAN, 2008a, p. 130). O isso pode ser localizado naquilo que são os limites das formulações discursivas proferidas pelo *eu*.

[12] mais-de-gozar (*plus-de-jouir*): pode ser entendido enquanto um gozo a mais experimentado por meio da renúncia ao próprio gozo. O gozo, de certa forma, é contra funcional. Uma vez que ele oblitera a falta da qual o desejo pode fazer seus efeitos, subentendemos que um posicionamento que implique em uma renúncia ao gozo automaticamente seria um posicionamento em prol do desejo, entretanto, o que Lacan explica através do mais-de-gozar é que não necessariamente as coisas se desenrolarão de maneira tão simples. O sujeito pode renunciar ao gozo buscando gozar ainda mais. Exemplificamos nesse nosso terceiro capítulo o mais-de-gozar por meio do exemplo do sujeito que abdica de ingerir determinados alimentos durante o dia não para ter uma vida que ele considere mais saudável ou para atingir o peso que ele considere adequado e sim para comer excessivamente em um eventual rozídio de pizzas que ele irá posteriormente. Assim sendo, o simples renunciar ao gozo não necessariamente implica em um funcionamento produtivo para o sujeito, essa renúncia pode colocar o sujeito em um funcionamento ainda mais destrutivo.

[13] vestígio (*trace*): Lacan explica que, diferente do traço unário (*trait unaire*), o vestígio (*trace*) pode ser entendido enquanto uma mão, um pé, algo que estabeleceu uma *marca* (*empreinte*) no sujeito (cf. LACAN, 2008d, p. 303). Antiteticamente, essa marca é apagada pelo próprio sujeito e transformada, por exemplo, em *olhar a ser entendido como fresta, entrevisto* (*regard à entendre fente, entr'aperçu*), conforme explica Lacan (cf. LACAN, 2008d, p. 304). Ou seja, ele não é convertido em qualquer coisa. O vestígio é convertido em algo que explicita um direcionamento do grande Outro ao sujeito. Dito de outro modo, o vestígio é convertindo em algo que proporcione ao sujeito o entendimento de que há ali um grande Outro e que esse grande Outro

direciona algo para esse sujeito. Lacan também explica que é dos vestígios apagados que poderá surgir o significante (*cf.* LACAN, 2008d, p. 305). De certa forma, o significante advindo do grande Outro atravessará o sujeito justamente nos espaços deixados pelos vestígios apagados.

Após a enumeração destes conceitos, chegamos ao fim do nosso terceiro e último capítulo, partiremos agora para a nossa conclusão na qual teceremos uma articulação entre o que foi exposto ao longo desta tese por completo e explanaremos o que podemos finalmente considerar através da análise deste conteúdo. O que podemos concluir? Quais questões podemos responder e quais podemos formular? É o que mostraremos a seguir.

CONCLUSÃO

*J'en ai marre d'vos bonnes manières
 C'est trop pour moi
 Moi je mange avec les mains, et j'suis comme ça
 J'parle fort et je suis franche, excusez-moi!
 Finie l'hypocrisie moi, j'me casse de là
 J'en ai marre des langues de bois, regardez-moi
 D'toute manière j'vous en veux pas, et j'suis comme ça
 J'suis comme ça
 Je veux, d'l'amour, d'la joie, de la bonne humeur
 (Zaz – Je veux)*

Com o caminho que trilhamos até aqui, quais seriam as conclusões que podemos elencar? O que podemos destacar como os principais pontos a explicitar ao leitor e que foram investigados em nossa pesquisa? Responderemos essas questões retomando as duas perguntas de nossa tese e iniciaremos pela primeira e principal delas, a saber: o outro desejado pelo sujeito (ou o objeto de desejo do sujeito) existe? A resposta para essa pergunta é *não!* O objeto de desejo não existe, conseqüentemente, o outro não existe, pelo menos não em sua objetividade, ele existe enquanto representação fantasmada do (e pelo) próprio sujeito, mas em termos de objetividade, repita-se, *ele não existe!* Todo e qualquer objeto que seja eleito pelo sujeito enquanto objeto de seu desejo nada mais é do que um objeto que - devido à relação com os significantes (e entre os significantes) estabelecida pelo próprio sujeito - pode ser implicado no fantasma desse sujeito e, quando falamos de sujeitos que se desejam uns aos outros, a recíproca se dá. O sujeito implica o outro em seu fantasma e concomitantemente fantasma esse outro que também o implica em seu fantasma e também o fantasma, tornando possível qualquer tipo de relação inter-humana. Essas relações só são possíveis - repita-se - por meio da relação estabelecida pelos sujeitos com e entre os significantes e do processo de significação desses significantes.

Destacamos aqui o termo *relação*, uma vez que não podemos esquecer que no significante não existe solidez, ele não é sólido e ele não é capaz de significar a si próprio, ele precisa impreterivelmente de outros significantes para

ser significado pelo sujeito. Contudo, não podemos dizer que não exista certa solidez em algum lugar, pelo contrário. A solidez existe, e reside no puro limite do significante, justamente no lugar no qual ele não diz. Tal lugar é onde esse significante nunca dirá nada, mas é nesse espaço onde nada é dito que insiste uma *mesmidade* impossível de ser vociferada, porém substancialmente presente e insistente. Ao mesmo tempo em que essa *mesmidade* é impossível de ser vociferada, ela é, antiteticamente, impossível de ser calada. É por meio disso que insiste nesse espaço sólido indizível que o sujeito pode ligar um significante ao próximo significante e assim sucessivamente, podendo dessa forma, escrever as frases, os parágrafos, os capítulos e os livros de sua própria história. Não deixemos de destacar também, que é por meio dessa insistência que qualquer *relação* significante se torna possível, e é através dos significantes que o fantasma pode se estruturar e fantasmear.

Ademais, repita-se que é dessa forma que o desejo do sujeito se derrama, por meio do fantasmear. O desejo puro é por um objeto que não existe e, conseqüentemente, esse desejo está fadado sempre à realização parcial. Não há conjunção significante e, por conseguinte, não há realização em absoluto nem saciedade absoluta. O desejo saciado em absoluto, caso possível, nada mais seria do que um sujeito que encontra alguma coisa morta de si próprio e morre junto dela. O cigarro aceso após a relação sexual nada mais mostra do que o fato de que esta mesma relação sexual não proporcionou a satisfação absoluta e logo na sequência o sujeito foi buscar outro objeto para gozar. Se o sujeito realiza um desejo, resta a ele passar para o próximo. De um lado ou de outro, a relação sexual não existe, a realização absoluta é impossível, a conjunção significante não se dá independente dos objetos, do número de objetos ou do número de pessoas em uma mesma relação sexual. Concluimos com isso, que o quê o sujeito busca quando busca o outro é apenas uma parte morta de si próprio que ele não vai encontrar e o outro, dessa maneira, entra enquanto sustentáculo para os véus fantasmáticos tecidos por meio da relação significante.

Salientemos, porém, que o próprio fato de os véus fantasmáticos serem tecidos por meio da relação significante implica na constatação de que não é qualquer outro ou qualquer objeto que servirá de objeto de desejo para o

sujeito. Na verdade, para que o desejo se acomode das malhas do fantasma, se direcione a um outro ou a um objeto qualquer e se derrame, é imprescindível que esse outro ou que esse objeto tenha algum lugar específico para o sujeito do ponto de vista da relação que esse próprio sujeito estabelece com os significantes e esse processo é absolutamente singular. Não é possível comer todos os alimentos o tempo inteiro, assim como não é possível transar com todas as pessoas o tempo inteiro. É necessário que cada objeto seja devidamente fantasmado para ganhar lugar enquanto objeto de desejo. Sendo assim, esclarecemos que o outro (ou o objeto de desejo) é sim um sustentáculo, mas não é qualquer outro ou qualquer objeto que servirá de sustentáculo, assim como esse que serviu de sustentáculo em determinado momento pode não servir mais em um momento seguinte e pode retornar a esse lugar em um momento futuro ou simplesmente deixar de ser um objeto de desejo até os derradeiros momentos do sujeito. O desejo insiste, a *mesmidade* insiste, mas um objeto específico nem sempre insiste, ele pode durar, como pode não durar. Ele pode retornar, como pode não retornar.

De resto, avançando para a resposta de nossa segunda pergunta formada enquanto decorrente da primeira, a saber: será que todos os sujeitos alucinam ou deliram? Ou seja, dentro do processo constitucional explicado por Lacan, o sujeito, para funcionar se ancora, se apoia, em algo que podemos comparar a um delírio e/ou a uma alucinação? Nesse ponto, preferimos deixar que o leitor sirva-se de nossa pesquisa para encaixar aqui o seu conceito de delírio e/ou alucinação, afinal sabemos quão problemáticos são esses conceitos da filosofia à psicopatologia e da psicologia à psicanálise perpassando pela psiquiatria, dentre outras tantas áreas possíveis. Todavia, se entendermos esses conceitos como alterações na sensopercepção e/ou nas representações e nas idéias e juízos, ora, a resposta seria *sim!* Explicamos que a verdade é algo singular e impossível de ser dita em sua totalidade e mostramos a realidade como uma bolha significada pelo próprio sujeito e que paira no real, portanto também singular. Demonstramos o fantasma enquanto uma frase com estrutura gramatical estabelecida por significantes que é significada pelo próprio sujeito e que, sem esse fantasma, não lhe seria possível desejar absolutamente nada a não ser um objeto que não existe,

restando-lhe a estagnação e a impossibilidade de funcionamento. Portanto, não nos resta outra conclusão possível a não ser que *sim* – todos os sujeitos alucinam e/ou deliram o tempo inteiro. Eles aluciam e/ou deliram desde seus primeiros momentos constitucionais e alucinarão e/ou delirarão até seus derradeiros momentos de vida. Paradoxalmente, essa é a pré-condição para que tenhamos um sujeito desejante, funcional e que derrama seu desejo no mundo.

Por fim, resta-nos considerar que não há fôrma possível para o desejo, conseqüentemente, não há fôrma possível para o sujeito. O desejo é algo que não se presta a formato algum. Por ser direcionado a um objeto que não existe e por sua possibilidade única de se derramar ser enquanto acomodado nas malhas de um fantasma que é *proteiforme*, podemos concluir que, por excelência, o derramamento do desejo está vinculado indissociavelmente à relação significante e tal relação não pode ser submetida a nenhum tipo de formato pré-determinado, uma vez que isso implicaria em dizer que há solidez no significante. A solidez, uma vez que reside no limite que possibilita a relação e a conexão com o próximo, talvez possa ser entendida como estando, paradoxalmente, na fluidez e, por conseguinte, na não solidez. O funcionamento do sujeito e o derramar do seu desejo podem ser entendidos também enquanto deslizos, um constante deslize de significante em significante, de objeto em objeto, de outro a outro.

Às vezes a beleza da vida está em um cigarro aceso ao som de um disco de rock com a chuva batendo na vidraça...

REFERÊNCIAS

LIVROS

ALMEIDA, R. M. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CESAROTTO, O. **Inconsciências**. São Paulo: Iluminuras, 2019.

IANNINI, G. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

LACAN, J. (1954/55). **Le Séminaire, Livre 2: Le Moi**. Inédito, 1955. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>> - Acesso em 19/07/2020

LACAN, J. (1956/57). **Le Séminaire, Livre 4: La relation d'objet**. Inédito, 1957. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S4/S4.htm>> Acesso em 06/11/2020.

LACAN, J. (1958/59). **Le Séminaire, Livre 6: Le Désir**. Inédito, 1959. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S6/S6.htm>> Acesso em 19/07/2020.

LACAN, J. (1961/62). **Le Séminaire, Livre 9: L'identification**. Inédito, 1962. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>> Acesso em 08/08/2020.

LACAN, J. **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LACAN, J. (1966/67). **Le Séminaire, Livre 14: La logique du fantasme**. Inédito, 1967. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>> Acesso em 14/11/2020.

LACAN, J. (1964). **Le Séminaire, Livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1973.

LACAN, J. (1953/54). **Le Séminaire, Livre 1: Les écrits techniques de Freud.** Paris: Seuil, 1975a.

LACAN, J. (1972/73). **Le Séminaire, Livre 20: Encore.** Paris: Seuil, 1975b.

LACAN, J. (1954/55). **Le Séminaire, Livre 2: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 1978.

LACAN, J. (1964). **O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

LACAN, J. (1956/57). **Le Séminaire, Livre 7: L'éthique de la psychanalyse.** Paris: Seuil, 1986.

LACAN, J. (1955/1956). **O Seminário, Livro 3: As psicoses.** Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1988.

LACAN, J. (1956/57). **Le Séminaire, Livre 4: La relation d'object.** Paris: Seuil, 1994.

LACAN, J. (1956/1957). **O Seminário, Livro 4: A relação de objeto.** Trad. Dulce Duque Estrada; revisão, Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1995.

LACAN, J. (1957/58). **Le Séminaire, Livre 5: Les formations de l'inconscient.** Paris: Seuil, 1998a.

LACAN, J. **Escritos.** Versão brasileira, Vera Ribeiro; Revisão técnica, Antonio Quinet e Angelina Harari; Preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1998b.

LACAN, J. (1957/58). **O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente**. Trad. Vera Ribeiro; versão final, Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1999.

LACAN, J. **Autres Ecrits**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

LACAN, J. (1958/59). **O Seminário, Livro 6: O desejo e sua interpretação**. Trad. Membros e colaboradores da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002. Inédito.

LACAN, J. **Outros Escritos**. Tradução, Vera Ribeiro; Versão final, Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. (1962/63). **Le Séminaire, Livre 10: L'angoisse**. Paris: Seuil, 2004.

LACAN, J. (1962/63). **O Seminário, Livro 10: A angústia**. Trad. Vera Ribeiro; versão final, Angelina Harari; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2005a.

LACAN, J. **Nomes-do-Pai**. Trad. André Telles; revisão técnica, Vera Lopes Basset. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005b.

LACAN, J. (1968/69). **Le Séminaire, Livre 16: D'un Autre à l'autre**. Paris: Seuil, 2006.

LACAN, J. (1966/67). **O Seminário, Livro 14: A lógica do fantasma**. Trad. Amélia Lyra et al. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2008a. Inédito.

LACAN, J. (1959/60). **O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise**. Versão brasileira. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008b.

LACAN, J. (1972/73). **O Seminário, Livro 20: Mais, ainda.** Versão brasileira, M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008c.

LACAN, J. (1968/69). **O Seminário, Livro 16: De um Outro ao outro.** Trad. Vera Ribeiro; preparação de texto, André Telles; versão final, Angelina Harari e Jesus Santiago. Rio de Janeiro: Zahar, 2008d.

LACAN, J. (1971). **O Seminário, Livro 18: De um discurso que não fosse semblante.** Trad. Vera Ribeiro; versão final, Nora Pascoal Gonçalves; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. (1954/55). **O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.** Trad. Marie Christine Laznik Penot; colaboração, Antonio Luiz Quinet De Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2010.

LACAN, J. (1971/72). **Le Séminaire, Livre 19: ...ou pire.** Paris: Seuil, 2011.

LACAN, J. (1971/1972). **O Seminário, Livro 19: ...ou pior.** Trad. Vera Ribeiro; versão final, Marcus André Vieira; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, J. (1961/62). **O Seminário, Livro 9: A identificação.** Trad. Ivan Corrêa, Marcos Bagno; colaboração: Dominique Fingermann, Francisco Sattineri, Letícia P. Fonsêca. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014. Inédito.

LACAN, J. (1958/59). **O Seminário, Livro 6: O desejo e sua interpretação.** Trad. Claudia Berlinder; versão final, Angelina Harari e Marcus André vieira; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2016.

MILLER, J. A. **Del sintoma ao fantasma. Y retorno.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2018.

NASIO, J. D. **Os olhos de Laura: somos todos loucos em algum recanto de nossas vidas.** Trad. Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

QUINET, A. **Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

TYSZLER, J. J. **Da cena freudiana ao objeto em Lacan = De la science freudienne à l'objet chez Lacan.** Trad. Tema Queiroz e François Tarideux. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014.

ŽIŽEK, S. **Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture.** Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

ŽIŽEK, S. **Bem-vindo ao deserto do real.** Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

ŽIŽEK, S. **A visão em paralaxe.** Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

ŽIŽEK, S. **Lacrimaererum: ensaios sobre cinema moderno.** Trad. Isa Tavares e Ricardo Gozzi. São Paulo: Boitempo, 2009.

ŽIŽEK, S. **Interrogando o real.** Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CAPÍTULOS DE LIVROS, ARTIGOS E DICIONÁRIOS

ALEMÁN, J. Não há relação sexual. In: CESAROTTO, O. (org.). **Ideias de Lacan.** São Paulo: Ilimuras, 2015.

AULAGNIER, P. In: LACAN, J. (1961/62). **O Seminário, Livro 9: A identificação**. Trad. Ivan Corrêa, Marcos Bagno; colaboração: Dominique Fingermann, Francisco Sattineri, Letícia P. Fonsêca. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014. Inédito.

CARDOSO, M. J. E. Lacan e Frege: sobre o conceito de *Um*. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 127-144, jan/mar. 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pusp/v21n1/v21n1a07.pdf>> Acesso em: 26 nov. 2020.

LANG, C. E., ANDRADE, H. V. Formalização e clínica psicanalítica: a estrutura, o significante e o sujeito. **Cad. Psicanál. (CPRJ)**, Rio de Janeiro, Brasil, v. 41, n. 40, p. 99-119, jan./jun. 2019. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v41n40/v41n40a07.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2021.

NICOLAU, R. F., GUERRA, A. M. C. O fenômeno psicossomático no rastro da letra. **Estudos e pesquisas em psicologia**, Rio de Janeiro, Brasil, v. 12, n. 1, p. 226-241, 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v12n1/v12n1a13.pdf>> Acesso em: 24 set. 2020.

ZENONI, A. Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. **Psicologia em revista**, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 15-26, jun. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v13n1/v13n1a02.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2020.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Disponível em: <<https://www.cnrtl.fr/>> Acesso em: 29 out. 2020

Dictionnaire de L'Académie Française. Disponível em: <<https://www.dictionnaire-academie.fr>> Acesso em: 29 out. 2020.

Dictionnaire LeRobert. Disponível em: <<https://dictionnaire.lerobert.com>>
Acesso em: 29 out. 2020.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan**. Trad. Vera Ribeiro, Maria Luiza X. De A. Borges; consultoria, Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1996.

LAPLANCHE, PONTALIS. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUDINESCO, E. PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.