



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**DESEJO E TRANSFERÊNCIA: O FIO QUE CONDUZ UMA ANÁLISE NA
CLÍNICA *ON-LINE***

Brasília – DF

2025



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**DESEJO E TRANSFERÊNCIA: O FIO QUE CONDUZ UMA ANÁLISE NA
CLÍNICA *ON-LINE***

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito obrigatório para a obtenção de título de Doutora em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes

Brasília – DF

2025

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa

**DESEJO E TRANSFERÊNCIA: O FIO QUE CONDUZ UMA ANÁLISE NA
CLÍNICA *ON-LINE***

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito obrigatório para a obtenção de título de Doutora em Psicologia Clínica e Cultura.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes
Universidade de Brasília – UnB
Presidente

Prof(a). Dr(a). Márcia Cristina Maesso
Universidade de Brasília – UnB
Membro Titular

Dr(a). Ana Laura Prates Pacheco
Universidade de Campinas (Unicamp)
Membro Titular

Dr(a). Ingrid Porto de Figueiredo
Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo (FCL-SP)
Membro Titular

Prof(a). Dr(a). Daniela Scheikman
Universidade de Brasília – UnB
Suplente

Agradecimentos

A minha família, em especial à Lucila Cruz, que me ensina todos os dias sobre amor e desejo desde a mais tenra idade, e a Célio Pedrosa, que sempre me incentivou a buscar nas palavras, nos livros e na vida o meu próprio dizer.

À Lorena Pedrosa, que me fez companhia em vários momentos cruciais para a elaboração desse trabalho e foi fundamental para tornar a estrada menos íngreme.

À Giselle Vermehren, que desde pequena me estimula a buscar saídas criativas para o, muitas vezes, sem sentido da linguagem.

Ao meu orientador, Luiz Augusto Monnerat Celes, uma inspiração e ponto de referência imprescindível para que o presente trabalho se concretizasse, cuja escuta atenta e sensibilidade para com meu próprio percurso e desejo foram essenciais.

Ao departamento de Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, trabalhadores generosos que com muito acolhimento ajudaram em diversas etapas na construção extensiva dessa tese ao longo dos últimos anos.

À Ana Laura Prates, pelas contribuições generosíssimas em minha banca de defesa, pela escuta singular compartilhada de maneira tão importante em minha clínica, pela inspiração viva de quem escreve a própria trajetória com um desejo para lá de singular.

À Ingrid Figueiredo, pela generosidade e entusiasmo que me inspiram e direcionam ao movimento desde o primeiro instante em que a conheci e falei sobre minha tese, obrigada por ter aceitado compor minha banca e por sua leitura e transmissão tão cuidadosa.

À Márcia Maesso, desde meu primeiro semestre no doutorado agradeço por sua transmissão que impulsiona nessa jornada a-riscada que é pesquisar em psicanálise na academia, assim como sua leitura e escuta atentas ao trabalho analítico que me foram fundamentais nas bancas de qualificação e de defesa.

À Daniela Scheikman, pela generosidade de compor minha banca na qualificação e na defesa da tese, por ser uma grande referência e, a partir de nossa aproximação pela via da pesquisa, também ter contribuído com a transferência de trabalho que nos são tão importantes na Escola e nos Fóruns.

À Cintia Lobato, pela leitura cuidadosa e por considerações tão importantes em minha banca de qualificação, que muito contribuíram para o suceder da construção dessa tese.

À Katarina Aragão, por sua escuta generosa e comprometida, com quem aprendo sobre a coragem de bancar, até nos momentos mais difíceis, essa ética singular que é a do desejo.

À Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, ao Fórum-Brasília, e a todos os colegas que possibilitam que meu percurso e formação aconteçam na aposta da causa psicanalítica com mais laços e menos embaraços.

Aos meus amigos, em especial a Isadora Carvalho, Amanda Zanetti e Cleison Guimarães, que inúmeras vezes ouviram sobre os diferentes momentos de construção e elaboração da tese, sempre com generosidade e entusiasmo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/MEC, pelo incentivo financeiro da pesquisa.

A todos com quem compartilho na clínica, dia após dia, os efeitos daquilo que, parcialmente, permito-me transmitir com essa tese; nos restos, nos furos, nos riscos e rabiscos que a inventividade da linguagem permite escrever.

Epígrafe

“Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas, quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico.”

– Lacan (1998 [1953], p. 322).

Resumo

A presente pesquisa teve como objetivo investigar como o desejo e a transferência, pensados como aspectos motrizes na clínica psicanalítica, sustentam a possibilidade da análise no dispositivo *on-line*, mediante as mudanças subjetivas e culturais da contemporaneidade. Para isso, analisamos a noção de desejo enquanto motor psíquico a partir da filosofia clássica ocidental, o que serviu de preâmbulo para uma investigação teórica sobre a gênese e as transformações da noção de desejo e sua articulação com a transferência em psicanálise a partir da obra de Freud e de Lacan. Em Freud, partimos da investigação do desejo e de sua relevância para a metapsicologia, em especial para a teoria do narcisismo e das pulsões, desde os escritos pré-psicanalíticos, até a proposição da pulsão de morte no momento entre guerras. Em Lacan, com a contribuição topológica do Grafo do Desejo, sustentamos que a constituição do sujeito do inconsciente, em sua articulação com o desejo enquanto causa, torna evidente a estrutura virtual do sujeito e da fala na experiência do inconsciente que é imprescindível à análise. Argumentamos que esse aspecto estrutural, próprio da linguagem, viabiliza, então, que a análise aconteça também no dispositivo *on-line*, uma vez que se mantenha garantida a possibilidade do sujeito falar. A partir disso, as condições para que se estabeleça a transferência precisam ser consideradas. Assim, no último capítulo, desejo, desejo do analista e transferência são articulados, ponderando-se suas especificidades na clínica psicanalítica *on-line*, em especial o lugar do corpo para a psicanálise, bem como do corpo e da presença do analista, enquanto semblante de objeto *a* de seu ato, ao longo do tratamento. No último capítulo, foram também abordados alguns impasses do cenário virtual e como estes podem ser manejados. Dentre os quais, destacam-se os diferentes aspectos dos objetos pulsionais mediados pela tela, em especial a pulsão invocante e a pulsão escópica, a segurança dos dados no contexto virtual, o manejo do tempo e do pagamento, e os riscos da incidência do discurso do capitalista sobre a escolha do *setting on-line* em detrimento do físico. Sustentamos que cabe, então, ao analista, com seu ato, também presentificado no contexto *on-line* a partir de seu discurso e de seu desejo advertido manejá-lo, com seu próprio estilo, os possíveis impasses que não deixam de ser ocorrências no singular de cada sujeito, a cada momento em que o inconsciente se faz virtualmente presente.

Palavras-chave: desejo, transferência, desejo do analista, clínica *on-line*.

Abstract

The present research aimed to investigate how desire and transference, considered as driving aspects in the psychoanalytic clinic, support the possibility of analysis in the online device, considering the subjective and cultural changes of contemporary times. To this end, we analyzed the notion of desire as a psychic motor based on classical Western philosophy, which served as a preamble for a theoretical investigation into the genesis and transformations of the notion of desire and its articulation with transference in psychoanalysis based on the work of Freud and Lacan. In Freud, we started by investigating desire and its relevance to metapsychology, especially the narcissism and drive theory, from pre-psychoanalytic writings to the proposition of the death drive in the interwar period. In Lacan, with the topological contribution of the Graph of Desire, we argue that the constitution of the subject of the unconscious, in its articulation with desire as cause, makes evident the virtual structure of the subject and speech in the experience of the unconscious that is essential to analysis. We argue that this structural aspect of language makes it possible for analysis to also take place in the online device, since the possibility of the subject speaking is guaranteed. From this, the conditions for establishing transference need to be considered. Thus, in the last chapter, desire, the analyst's desire and transference are articulated, considering their specificities in the online psychoanalytic clinic, especially the place of the body for psychoanalysis, as well as the body and the presence of the analyst, as a semblance of object *a* and of his act, throughout the treatment. In the last chapter, some impasses of the virtual scenario were also addressed and how they can be handled. Among these, the different aspects of the instinctual objects mediated by the screen stand out, especially the invocative and the scopic drive, the security of data in the virtual context, the management of time and payment, and the risks of the incidence of the capitalist discourse on the choice of the online setting to the detriment of the physical one. We argue that it is up to the analyst, with his act, also present in the online context based on his discourse and his warned desire, to manage, with his own style, the possible impasses that are nonetheless occurrences in the singular of each subject, at each moment in which the unconscious is made virtually present.

Keywords: desire, transference, analyst's desire, online clinic.

Lista de Figuras

Figura 1	65
Figura 2	66
Figura 3	70
Figura 4	71
Figura 5	77
Figura 6	77
Figura 7	78
Figura 8	79
Figura 9	81
Figura 10	83
Figura 11	97
Figura 12	99
Figura 13	99
Figura 14	142
Figura 15	154
Figura 16	170
Figura 17	181

Lista de Abreviaturas e Siglas

SN – sistema nervoso

Q – quantidade

Q_n – *quantum*

LTP – *long term potentiation*

Φ – *phi*

Ψ – *psi*

ω – ômega

R – real

S – simbólico

I – imaginário

S1 – significante Mestre

S2 – saber

S - S' – bateria significante

$\$$ – sujeito dividido

Δ – proto-sujeito.

A – grande Outro, tesouro dos significantes

$s(A)$ – significado do Outro

$I(A)$ – Ideal do Eu

m – Eu (*moi*, imaginário)

$i(a)$ – Eu ideal.

d – desejo

D – demanda

Che vuoi? – O que queres?

a – objeto pequeno *a* / objeto mais-de-gozar

$\$◊a$ – matema da fantasia

$S(A)$ – significante da falta no Outro

$\$◊D$ – matema da pulsão.

φ – falo (*phi*)

$\neg\varphi$ – castração (- *phi*)

FPS – fenômeno psicossomático

Sumário

Introdução	13
Capítulo I – Desejo de quê?	22
1.1 Vestígios do desejo na antiguidade ocidental	23
1.1.1 O desejo e o <i>thymós</i> do herói homérico	23
1.1.2 O desejo a partir de <i>Eros</i> e Psiquê	29
1.1.3 O desejo, o prazer e a ética da moderação	36
1.2 O desejo em Freud	40
1.2.1 Sonhos, desejo e necessidade	40
1.2.2 Prazer, narcisismo e a teoria pulsional	51
1.2.3 Além do prazer: o desejo (i)mortal	55
Capítulo II – Desejo de desejar	60
2.1 O Desejo em Lacan	61
2.1.1 O uso da Topologia e dos Grafos em Lacan	62
2.1.2 O Grafo do Desejo	67
2.2 O Desejo do Analista e a Ética da Psicanálise	87
2.2.1 O discurso do Psicanalista	96
Capítulo III – Desejo e Transferência	106
3.1 Sobre a Transferência	107
3.1.1 Considerações sobre o conceito de transferência em Freud e Lacan	108
3.2 A cura em psicanálise: da terapêutica à transferência	126
3.3 Desejo e transferência: entre a Coisa e o objeto <i>a</i>	133
Capítulo IV – Desejo e Transferência na Clínica <i>on-line</i>	144
4.1 Clínica <i>on-line</i> , Desejo do Analista e Transferência	145
4.1.1 A Virtualidade do Sujeito do Inconsciente	145
4.1.2 Sobre desejo e transferência <i>on-line</i>	150
4.2 O lugar do corpo na clínica <i>on-line</i>	159
4.2.1 Sobre o corpo na psicanálise	160
4.2.2 Objetos pulsionais no cenário virtual	172
4.3 Os limites da clínica psicanalítica <i>on-line</i> ; sobre o manejo e seus impasses	178
Considerações Finais	189
Referências	197

Introdução

Há forças invisíveis que desde os primórdios nos destronam de uma posição onipotente e abrem a redoma narcísica que acreditávamos – e que eventualmente ainda acreditamos – nos proteger. Quando a crítica da racionalidade cartesiana e das modalidades de subjetividade se desdobram em torno desses processos inconscientes, vislumbramos um novo campo de investigação, não apenas em seus aspectos psíquicos, mas também estéticos e culturais. Freud nos presenteou com esse campo, deixando claro que a psicanálise se tratava de uma prática permeada por inúmeras resistências¹, cujo cerne da experiência, em seu aspecto clínico, mobilizava uma transformação subjetiva radical.

Diante dessa constatação, seria plausível tomar as resistências que a psicanálise encontrou em seu surgimento, ainda no século XIX, permeada por críticas, ceticismo e um espírito moralista e contraditório, como ponto de partida para situar o dispositivo *on-line* para a clínica na contemporaneidade. Todavia, havia algo além das resistências que ganhou notoriedade na clínica por viabilizá-la à priori, noção que se destacava em vários aspectos no inconsciente freudiano: o desejo. Pensando o desejo como um aspecto motriz no inconsciente, investiga-se a tese de que a estrutura do desejo, em sua interlocução com a transferência, é o que mobiliza as condições para que se inicie uma análise.

Resgatamos na antiguidade ocidental os desdobramentos que a noção de desejo recebeu até chegar em Freud, quando foi interpretado como um aspecto muito arcaico do aparelho psíquico, oriundo das primeiras experiências de satisfação na infância. Compreende-se o desejo em sua relação com o narcisismo e o destino das pulsões, conforme Freud, do aspecto econômico ao topológico. A partir das contribuições de Lacan sobre a estrutura do desejo e de seu uso, até então, inédito da matemática, avançamos. Assim, o desejo não seria

¹ “A psicanálise tem razão em ser desconfiada. Uma de suas regras é: qualquer coisa que perturbe o prosseguimento do trabalho é uma resistência” (Freud, 2019 [1900], p. 566).

um simples conceito, mas uma moção inconsciente com inúmeros desdobramentos e uma ampla variedade de leituras.

Nos últimos anos, devido ao contexto pandêmico, a comunidade psicanalítica questionou-se com mais afinco sobre os limites da prática clínica e as justificativas utilizadas até então para sustentá-los. Por um lado, há aqueles que defendem que a clínica *on-line* não apenas existe, como já acontece nos mais diversos contextos², por outro, há aqueles que atentam para os riscos dessa prática e para todas as nuances que surgem apenas em uma transferência estabelecida no contexto físico³. Quando o cenário contemporâneo muda mediante uma pandemia que exige o isolamento de corpos, faz-se necessário repensar ambos os lados e responder à outra questão: quais as condições de uma análise no cenário *on-line*?

Para Kallas (2016), o conceito de intimidade e espaço privado está se transformando com o advento das tecnologias digitais. O espaço se amplifica, nossas necessidades de contato social ganham novas dimensões com o uso de aparelhos celulares e a democratização da internet. A distância mobiliza nossos afetos e todos os jogos pulsionais que estarão em ação na análise *on-line*, assim, o meio pelo qual a análise se realizará, o *setting on-line*, também se torna um objeto libidinal nessa relação entre o sujeito e o desejo (Belo, 2020). Com isso, os laços sociais são revolucionados e o limite entre o impulso e a ação, reduz-se muitas vezes ao apertar de uma tecla. Essas mudanças exigem repensar a clínica, o sujeito e a cultura.

Minha experiência com a clínica *on-line* antecede o período pandêmico, mas também é marcada por um contexto limite e uma escolha ética diante de um sujeito que pede escuta ao seu sofrimento. Em meados de 2019, iniciei meu primeiro atendimento *on-line*, via *Skype*,

² Conforme Kallas (2016) é fundamental discutir o mal-estar do sujeito para situar a prática analítica hoje, para isso, precisamos dirigir nosso olhar para a cultura e para o que ela produz.

³ Segundo Nassau et al. (2015), a presença física se faz imprescindível para a transferência e o início da análise. Desse ponto de vista, a análise *on-line* só pode pontualmente, em situação condicional e bem sustentada por um sujeito que já se encontre em processo analítico.

para um sujeito que morava em um município no interior do estado. Residir no Norte traz limites geográficos diferentes de boa parte do país, em especial no Amazonas. Somos o maior estado do Brasil e nossas principais estradas são os rios. O interesse em realizar essa pesquisa também remete ao meu contexto cultural. Na época, lembro de me deparar com poucas publicações a respeito da clínica psicanalítica *on-line*, encontrando, sobretudo, outros métodos com fins psicoterápicos.

Inicialmente na história da psicanálise, perguntou-se “o que há para além da indução?”, percebendo-se um universo de associação livre que muito mais nos revelava sobre as estruturas languageiras do inconsciente do que a mera sugestão, e depois “há psicanálise para além do divã?”⁴, percebendo que os limites da experiência não se restringiam aos seus instrumentos. Hoje, muitos ainda se perguntam: é possível uma psicanálise *on-line*? A questão que nos norteia perfaz o percurso do desejo como uma das respostas aos limites da resistência à clínica *on-line*. Ao lado do analisante, como fio condutor da própria economia psíquica para o sujeito do inconsciente. Ao lado do analista, como desejo advertido oriundo de sua própria experiência de análise, sustentada até o fim, com a travessia da fantasia, isto é, desejo de analista.

Como mencionado, o início dessa pesquisa remonta aos primeiros meses de 2020, com a deflagração da pandemia da Covid-19, quando forçados pelo isolamento de corpos, vários psicanalistas⁵ começaram a questionar quais, de fato, seriam os limites de uma clínica psicanalítica no cenário *on-line*. O que me mobilizou a propor a hipótese de que o desejo e a transferência seriam o fio condutor de uma análise partiu de minha própria experiência, apostando no desafio de seguir em minha análise pessoal e na prática clínica também *on-line*.

⁴ “Considero que o uso do divã é uma recomendação e que entra na série de atividades exigidas para que se dê prioridade à vida psíquica e fantasística. Não se trata, portanto, de uma condição indispensável para a análise” (Belo, 2020, p.66).

⁵ Como exemplo as conferência *on-line* sobre a clínica no contexto pandêmico de Fábio Belo e Antônio Quinet.

Sabe-se que, desde Freud, haveria uma única regra estipulada para a psicanálise: a associação livre. É a partir desta que o inconsciente pode se apresentar na fala do analisante. É preciso, no entanto, que alguém escute de um lugar singular essa fala para que a transferência instaurada seja de outra ordem, além das identificações, possibilitando, assim, que a análise aconteça. É nessa posição que o analista, em decisão e com um desejo advertido, sustenta a escuta com seu ato. Apostamos nessa interlocução entre desejo e transferência para fundamentar as demais condições de uma análise que se presentificam também no *setting on-line*. Para isso, retomamos conceitos fundamentais em Freud e recorremos ao uso da matemática topológica, de Lacan, para questionar e sustentar esses pressupostos.

Em *As 4+1 Condições da Análise*, Quinet (2009) argumenta que a psicanálise, a partir do ato, sairia da dimensão das regras, regulamentadas pelo estatuto do Outro, passando para a esfera da ética, mediante o desejo singular do sujeito. Para o autor, o ato estaria no início da própria psicanálise, fazendo-se inaugural quando Freud formaliza o inconsciente, rompendo com o paradigma de sua época ao marcar um antes e um depois, como na estrutura de descontinuidade do corte. É o ato do psicanalista que dá condições (*Bedingungen*) para o início de cada análise, pois com ele, o inconsciente pode existir.

Sobre essas condições, Quinet (2009) propõe que, além das quatro referidas por Freud em seus textos sobre a técnica, como *O início do tratamento* e *A dinâmica da transferência*, publicados em 1913, sendo elas, o tratamento de ensaio, o uso do divã, o tempo e o dinheiro, haveria +1. Essa última, pensada a partir da contribuição de Lacan sobre o Cartel, situa o lugar de +1 como o elemento que constitui e faz funcionar o conjunto. O +1 dessas condições seria o Passe⁶ como dispositivo que garante que uma análise seja levada até o seu fim.

⁶ O passe é um dispositivo de Escola criado por Lacan em 1967, em sua *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. O passe engloba a nomeação do Analista de Escola, como título-função para esta, a partir da produção de um saber oriundo da experiência operada pelo sujeito ao fim de sua análise. Esse momento

A proposta de Quinet (2009) é que a passagem de analisante para analista, operada pela retificação subjetiva, mediante as transformações discursivas, ao longo de uma análise, seria a condição “mais uma”, assim como a função matemática do elemento +1 para o conjunto. Essa passagem, garante, dentre outras coisas, que: cada condição se fundamenta no um a um, sem homogeneizações, bem como possam ser pensadas segundo uma estrutura de encadeamento borromeana (como no Cartel), e que o limite do tempo seja posto em jogo, ao propor que a dissolução do vínculo analítico seja condicional.

Assim, a presente tese não propõe que o desejo, pensado como fio condutor, em todas suas possíveis articulações para o estabelecimento da dinâmica da transferência, seja postulado como regra. O desejo, tampouco é pensado como conceito. Sustentamos que o desejo, desde suas primeiras investigações em Freud, até as contribuições topológicas de Lacan, seja de uma ordem estrutural que fundamenta o aparelho psíquico concebido como um aparelho de linguagem. Assim, a associação livre segue como a regra fundamental que nos dá acesso ao que, no curso de uma análise, faz-se imprescindível para concebermos o destino de cada sujeito.

Desde o início, deparamo-nos com alguns desafios: investigando o desejo no sentido freudiano e subjetivo do termo, desejo no sentido lacaniano, enquanto causa, e, também, desejo do analista, enquanto desejo advertido de sua própria estrutura, não mais alienado ao encontro sexual, percebemos que o termo possui inúmeras implicações teóricas e técnicas. Logo, a tarefa de investigar o desejo na psicanálise não é fácil. Primeiro porque “a” psicanálise não existe, uma vez que é composta de inúmeras singularidades, segundo porque o termo desejo assume diversas ramificações ao longo da teoria de Freud e de Lacan.

marca a “passagem” de analisante à analista, assim como a produção de um novo laço social dentro da Escola, com a transmissão do real dessa experiência.

Para escrever essa pesquisa, dividi o percurso metodológico em três etapas, sendo a primeira percorrida ao longo dos dois primeiros capítulos da tese: partindo de uma investigação de cunho teórico sobre as origens da noção de desejo na antiguidade ocidental, na obra de Freud e, seguindo com a leitura do conceito de desejo, em especial, com a contribuição lacaniana topológica dos grafos, e o desejo do analista em sua dimensão ética para a prática clínica, na obra de Lacan. A segunda, sucedeu-se no final do segundo capítulo e ao longo do terceiro, propondo uma articulação entre desejo e o conceito de transferência, a qual é pensada desde Freud como ponto de partida para uma análise. Por fim, a terceira etapa reuniu no quarto capítulo as articulações entre sujeito, desejo, transferência, corpo e corpo do analista na clínica *on-line*.

Enquanto crítica da racionalidade, a psicanálise surge também em uma relação dialética entre método e objeto, uma vez que é fala e texto, que é escuta e leitura. Assim, faz-se possível escutar o texto e ler as entrelinhas da fala para responder à questão de pesquisa, partindo-se de um método direcionado por uma abordagem que enlaça teoria e prática. Freud nos legou a investigação do inconsciente para além da clínica quando propôs a psicanálise enquanto um método que atualiza no campo da experiência o seu saber-fazer.

Por isso também, o pesquisador em psicanálise trabalha em um campo facilmente questionável em sua científicidade, uma vez que não se enquadra nos parâmetros positivistas. Conforme Lacan, em psicanálise, pesquisa e tratamento andam juntos, mas para isso, o psicanalista precisa ser dois: quem conduz os efeitos de uma investigação analítica e quem os teoriza. Assim, não há pesquisa em psicanálise que não se conduza, ainda que parcialmente, em direção ao trabalho na clínica. Dessa forma, ao longo dos quatro capítulos da pesquisa, a clínica ocupou o pano de fundo de nossas articulações.

Segundo Figueiredo e Minerbo (2006), chama-se de pesquisa em psicanálise um conjunto de atividades voltadas para a produção de um conhecimento que pode ou não

manter relação com a prática psicanalítica, podendo ser realizada por diferentes teóricos, nos mais vastos campos, como estudos epistemológicos, históricos, conceituais e culturais, independentes da clínica e do método psicanalítico. Por outro lado, a pesquisa em psicanálise com o método psicanalítico é aquela realizada por um psicanalista, na qual a distância entre o “pesquisador” e o “referencial teórico” dão lugar ao corpo-a-corpo da experiência analítica, na qual a transformação subjetiva, a criação e a invenção são imprescindíveis. Assim, “pesquisador” e “objeto” se entrelaçam e modificam.

Conforme Goulard (2018), o método é uma dimensão viva, que expressa a capacidade do pesquisador organizar as suas próprias questões e responder aos desafios teóricos e epistemológicos do campo que investiga. Como fontes primárias, são referenciadas as obras de Freud e de Lacan. No primeiro momento, as fontes primárias foram revisitadas em busca de uma elucidação sobre os descritores, “desejo”, “desejo do analista” e “transferência”, em Freud e Lacan, respectivamente. Como fontes secundárias, todos os comentadores que consultamos, em especial os autores encontrados a partir do uso dos descritores “clínica *on-line*” e “análise *on-line*”, em publicações de relevância no cenário brasileiro, a partir de 2020.

A escolha das fontes primárias e secundárias consultadas partiu da relevância de suas obras e da afinidade epistemológica e empírica em meu percurso de formação como analista. Em Freud, tracei uma linha conceitual a partir da primeira obra considerada psicanalítica publicada, *A Interpretação dos Sonhos*, na qual o autor se debruça mais precisamente sobre a importância do desejo para o inconsciente, seguindo pelo *Projeto* e demais obras que descrevem as transformações do desejo na metapsicologia freudiana.

Percebendo que desejo é verbo e não substância, isto é, desejo de desejar e não objeto de desejo, o segundo capítulo seguiu com a leitura de Lacan e suas contribuições originais ao pensar o desejo a partir de um aparelho topológico: o Grafo do Desejo como transmissão da estrutura do sujeito do inconsciente em sua constituição, até discutirmos o desejo do analista

enquanto uma baliza fundamental para que haja análise. No final deste capítulo, articulamos o desejo do analista com a teoria dos quatro discursos, propostos em matemas, e com a ética da psicanálise.

A partir disso, seguimos com a investigação sobre o conceito de transferência na obra de Freud e de Lacan, articulando a partir da pesquisa anterior, que aproxima desejo, *eros* e movimento inconsciente, na qual o desejo, compreendido enquanto causa, não mais como objeto, é um fio condutor para que a relação transferencial possa acontecer. Assim, conceitos como objeto *a*, a Coisa e pulsão de morte são retomados. Nesse capítulo, investigamos também as posições de amante e amado, conforme o Seminário VIII de Lacan, *A transferência*, e o que diferencia a posição que o analista ocupa, enquanto semblante de objeto *a*, para que a transferência instaurada seja, de fato, analítica.

Por fim, no quarto capítulo, apresentamos o resultado das investigações sobre as especificidades encontradas sobre os diferentes aspectos do desejo e da transferência numa análise que acontece, parcial ou integralmente, no contexto *on-line*. Essa parte da pesquisa foi orientada pela experiência clínica da autora ao longo dos últimos cinco anos, em que se sucederam as análises também *on-line*. Para isso, recorremos à contribuição de psicanalistas nos últimos anos, enriquecida pelo contexto pandêmico, discriminados pela relevância de suas publicações para a comunidade psicanalítica.

O método de revisão da literatura, apesar de subestimado, costuma ser pobramente empregado em pesquisas psicanalíticas. Segundo Creswell (2010), o uso da literatura em pesquisa pode ser feito de três maneiras: na primeira, estrutura-se o problema na introdução do estudo, como feito anteriormente, na segunda, apresenta-se uma seção separada com a revisão da literatura e, na terceira, segue-se com a revisão, focando nos resultados, em função de seus contrastes e semelhanças. Espera-se, com a divisão dos capítulos propostos

contemplar essas três etapas, para então responder à questão norteadora no capítulo final dessa tese a partir do método psicanalítico.

O método psicanalítico detém seu rigor no emprego da associação livre e da escuta flutuante (descentralizada do tema central, pois busca as brechas, os atos falhos, os detalhes despercebidos na fala e no texto), que podem ter sistematizados em análises textuais a partir de uma leitura viva da obra selecionada, uma vez que produz novos sentidos, o que também implica que o lugar do saber não reside sobre o pesquisador enquanto mestre da verdade, mas enquanto sujeito que se mistura ao objeto para a construção de um saber outro; inaugural.

Assim, sigamos mais além.

CAPÍTULO I – DESEJO DE QUÊ?

1.1 Vestígios do Desejo na Antiguidade Ocidental

Buscar na antiguidade ocidental rastros do desejo, aspecto o qual tantos se debruçam na psicanálise desde os seus primórdios, é um exercício não apenas histórico, mas elucidativo. Se partirmos do ponto de que o desejo, em toda sua dimensão freudiana, e o desejo do analista, a partir das contribuições de Lacan, são imprescindíveis para uma análise, seja em *setting* presencial ou *on-line*, faz-se necessário investigar de que maneira esse aspecto psíquico se apresenta e transforma ao longo dos três tempos⁷ que testemunham as mudanças da subjetividade, seja na clínica do singular, seja na pólis. Se há três tempos, não seria possível falar de, ao menos, três modalidades de desejar na subjetividade? Agora não mais substância, verbo. É o que buscamos dialogar também com os clássicos.

Desde a Grécia Antiga, não há unanimidade sobre o desenvolvimento cultural, tampouco subjetivo humano. A difícil tarefa de sistematizar o que poderia ser compreendido como desejo em civilizações tão distantes cronologicamente só nos parece possível pela dimensão de tempo inconsciente, que afeta nosso registro e leitura, dispensando que a mensagem cifrada outrora precise de uma validação no aproximar nos anos. Com isso, apoiamo-nos na teoria de que formações inconscientes arcaicas podem ser traduzidas a partir de reorganizações representacionais mais recentes; o saber é transmissível de geração em geração não só pelo que ficou escrito, mas pelo que não pode ser inscrito.

1.1.1 *O desejo e o thymós do herói homérico*

Mas começemos então com os escritos; em Homero, as epopeias. Narração do memorável, dos feitos grandiosos e dos atos heroicos. É nesse registro que o humano

⁷ Sobre o tempo lógico da situação analítica, como descrito por Lacan (1945), incluindo o instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir.

clássico, representando a partir de sua subordinação aos deuses e ao destino, vive para a morte; em busca da imortalidade de seu nome, sacrifica o corpo que nunca o pertenceu.

Dizer que o homem homérico não podia ser considerado desejante, por não ter vontade e arbítrio desassociada dos deuses é uma interpretação um tanto radical de Rocha (1999). Para o autor, só existe desejo como força motriz humana quando a pessoa pode escolher seus caminhos e se responsabilizar por seus atos. Nossa hipótese é de que mesmo em condições limites, o desejo pode se manifestar desde que o sujeito faça parte de uma ordem simbólica que o introduza na linguagem. A Lei⁸, por mais tirana que possa ser, está intimamente relacionada com o desejar, uma vez que organiza as condições necessárias para que o último aconteça. E se o homem de Homero obedecia a essa Lei divina, como poderia não estar também fadado à falta fundamental, à semelhança do homem de Freud?

Cabe-nos pensar de que maneira essas condições distanciam e aproximam o herói clássico do sujeito de seu tempo. Temos em Homero a representação de um herói cujo *thymós*⁹ pode ser pensado como uma manifestação do desejo, ainda que embrionária. O sujeito nessa época era entrelaçado ao divino, uma realidade cotidiana e, nas teorias psíquicas, a tríade de *psyché-nous-thymós* enfatizam três componentes indissociáveis do humano: a *psyché*, como órgão da vida, o *nous*, como ponte divina que outorga o pensamento, e o *thymós* como depositário de nossas emoções, mas sobretudo da coragem (Rocha, 1999).

A questão da tradução é um desafio também em Homero. Em seus versos o uso de *thymós* e de *psyché* por vezes se confundem, embora os termos correspondam a aspectos diferentes. Ambos estão intimamente relacionados com a vida, sendo *psyché* o aspecto anímico do humano, aquele que o acompanha mesmo diante do pós-morte, e o *thymós* diz

⁸ No segundo capítulo abordaremos mais do aspecto da Lei como lei do desejo em escala invertida, proposta desenvolvida por Lacan, desde o texto *Kant com Sade*.

⁹ *Thymós* (do grego *θυμός*) é comumente traduzido como coração, ânimo, ou sede das emoções e sentimentos (Azevedo, 2012).

respeito a uma espécie de força ou moção vital, diferentemente da alma, não se faz presente após a morte, sendo muitas vezes traduzido como coração. Os órgãos nos tempos homéricos também eram pensados como sede do mundo psíquico e da emoções (Sissa e Detienne, 1990). “Desejei aproximar-me com ternura daquela que me deu a vida (*ψυχὴν*), abraçá-la. Três vezes tentei estreitá-la nos braços, guiada pelo coração (*θυμὸς*). Três vezes ela me escapou. Era só imagem, sonho” (Homero, 2007, p.189)¹⁰.

Em uma linguagem mais concreta e menos abstrata, Homero narra para o singular os efeitos de um universal popular: os feitos que valem a pena serem registrados na memória, aqueles que provinham dos corajosos heróis clássicos – presenteados com o maior dom dos deuses. Na época das grandes epopeias, a influência divina era cotidiana, pois os deuses faziam parte da ordem natural das coisas. Segundo Snell (1992), até o corpo do homem homérico não tinha o mesmo estatuto de unidade e substância que o corpo pensado por seus sucessores, concebia-o mais como uma soma de membros. Nesse aspecto, tampouco a alma (*psyché*) era pensada como substância animada.

Após as epopeias, o que começou a marcar como imortal os feitos heroicos foi a poesia; a arte da transmissão dos poetas eternizava na memória coletiva o heroísmo. A relação entre destino, coragem e reconhecimento público se estreitava à medida que o *thymós* e a *areté* (a prática da excelência) se manifestavam no imaginário popular como virtudes. Era esse o caminho da imortalidade alcançado pelo herói homérico e almejado pelo sujeito de seu tempo. Não seria justamente um modo de acalentar o enigma da morte? Percebe-se com isso uma maneira de burlar o destino fatal. A conquista da imortalidade da alma foi o princípio do desejo no âmago do sujeito – indicando um impulso por ir mais-além.

Seguindo com a transmissão dos poetas, a poesia lírica começa a exaltação de um movimento mais interior do homem, deixando a grandiosidade dos feitos do herói nas

¹⁰ Homero (2007). *Odisséia*. Tradução do grego, introdução e análise de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM.

epopeias ao se debruçar sobre as dimensões mais profundas da alma. Ainda há a consideração de um componente do *thymós*, que era o órgão das emoções, mas a coragem do ato dá lugar à expressão dos sentimentos (Rocha, 1999). Para os poetas líricos, a primazia do ser sobre as aparências começa a dimensionar uma ontologia do humano; o que existe na realidade é o que deve ocupar o sujeito, incluindo suas modalidades de prazer e de gozo. O desejo então passa a ter um lugar central, pois antes do sujeito se tornar um ser pensante, concebia-se como um ser desejante.

Para guiar as novas problemáticas que surgem a partir de uma psiquê desejante cada vez mais presente, a ética aristotélica, regida pela máxima dos sábios da Grécia Arcaica, ordenava um conjunto de virtudes e práticas de moderação. Entravam sob esse domínio moral “o impulso irascível (*thymós*), o prazer (*hedoné*) e o desejo (*epithymía*)” (Rocha, 2011, p. 27). Essa ética da moderação não visava extinguir o desejo, mas domá-lo, para que fosse acessível um modo de prazer mais satisfatório e duradouro.

Embora o desejo, em seu aspecto ético, para Aristóteles, resida no campo da moderação (e, com isso, da educação dos impulsos), o filósofo também articulou com a dimensão ética da escolha e sua relação com as funções intelectivas da alma na busca pela verdade. O que consideramos um prenúncio para a dimensão ética do herói trágico, conforme exemplificado na passagem a seguir:

Ora, existem na alma três fatores predominantes que determinam a ação e a verdade: sensação, intelecto e desejo. Desses fatores, a sensação não é princípio de nenhuma ação, fato evidente, por exemplo, nos animais, que possuem a sensação mas não agem de maneira refletida. A afirmação e a negação estão no pensamento e correspondem à busca e à aversão no domínio do desejo; por consequência, já que a virtude moral é uma disposição de caráter capaz de escolha, e que a escolha é um desejo deliberativo, é preciso, portanto, que a razão seja verdadeira e o desejo correto (...) que exista

identidade entre o que a regra afirma e o que o desejo busca (Aristóteles, 2015, p. 154).

É com a tragédia que a dimensão do desejo se aproxima mais daquela que observamos na leitura psicanalítica desde Freud que, não ao acaso, utilizou-se justamente dela para elucidar alguns elementos fundamentais da constituição do sujeito. Ainda que não prescindam dos deuses, os poetas trágicos não estavam tão amarrados as suas coordenadas, como nas epopeias. Na tragédia, a pulsão invocante da voz toma uma forma diferente no Coro; é quem chama o sujeito à responsabilidade de seus atos, sendo os atores quem interpretam o *páthos* de existir (Rocha, 2011).

Para o humano, há a possibilidade de traçar um destino diferente daquele previsto pelos deuses, ainda que esse feito seja um desafio às leis divinas e implique em consequências trágicas, como vemos na trilogia tebana, de Sófocles. A diferença do herói clássico e do herói trágico é essencialmente a sua posição ante o próprio desejo e não mais uma determinação cega à Moira dos deuses.

A catarse ocasionada pela experiência do herói trágico toca a dimensão de sofrimento como o preço da liberdade de escolha e de seu ato. O herói se aproxima mais das limitações humanas; falível e suscetível ao erro de julgamento. É necessário distanciar-se dos ideais divinos para ascender ao possível terrestre. O herói das epopeias pretendia a imortalidade, mas o da tragédia confronta-se com o próprio “desamparo” (Rocha, 1999, p.113). É o caso de Antígona, heroína trágica de Sófocles, filha de Édipo, que assume o próprio destino, em posição ativa, ainda que guiado por uma ética pura, que a leva para além do desejo – o retorno à morte.

O desejo só passa a ser mais diretamente relacionado ao campo da alma (*psyché*) em Heráclito¹¹. O filósofo concebia um logos dinâmico, sendo na razão que a alma se dividia em intuitiva e emotiva, uma dualidade que através do racional poderia ser sintetizada. A alma emotiva seria a responsável pelo campo dos desejos, incluindo os prazeres e os sofrimentos. A síntese ou unidade de todos os aspectos psíquicos, o retorno ao Um, seria a harmonia almejada pelo humano. Só o desejo poderia dar conta desse tempo, em espera ou esperança, de retorno ou evolução da alma. “Portanto, porque ser de desejo, o homem é capaz de sustentar esta irracional atitude de esperar o inesperado” (Rocha, 1999, p.116).

Para os antigos, tanto a inteligência da alma emotiva, quanto o *thymós* eram metáforas do desejo. Essa equação se complexifica, para outra dualidade, com Pitágoras e a descoberta da linguagem numérica como leitura do mundo e da natureza. Os números, como princípios limitantes do ilimitado, instauram a dualidade para além da alma fragmentada; o acabado e o inacabado; o finito e o eterno. A natureza física, inacabada, assim como a alma, participavam de uma dialética transcendental. Pensava a alma de forma mais abrangente, segundo Pereira (2010), ela seria a expressão de vida em qualquer ser animado de movimento próprio. Foi também o primeiro a conceber a alma como originalmente imortal.

A metafísica pitagórica apontava para um movimento constante de busca, cujo destino poderia justamente conduzir ao desejo de cada um. A perfeição, vislumbrada na imortalidade da alma, não seria o retorno ao estado mítico da completude? Um encontro impossível. “No limite, o homem vislumbra a perfeição do ilimitado a qual deseja” (Rocha, 1999, p.118).

O encontro impossível, fadado ao fracasso, uma vez que o apelo à perfeição e à completude são fantasiosos, inaugura a experiência de falta no âmago do movimento subjetivo de desejar. Em acordo com a leitura de Lacan sobre a falta fundamental e o objeto

¹¹ Heráclito concebia a alma com um estado chamado de “brilho seco”, associada ao fogo da sabedoria, em uma visão cósmica e divina (Gouvêa & Pereira, 2022).

a, na metafísica dos limites, Pitágoras pensa a falta como motor em uma busca humana constante. O desejo pitagórico poderia ser identificado no *phronimón* (a busca da sabedoria), busca esta que também estaria na raiz da filosofia clássica: a dúvida, o espanto, uma posição limitada diante da verdade de si e das coisas.

1.1.2 O desejo a partir de *Eros* e *Psiquê*

A busca filosófica por excelência se destaca no período clássico da antiguidade ocidental, em especial na Grécia, com Sócrates, Platão e Aristóteles. É quando o *Kósmos* e a *Physis*¹² deixam de ser o centro dos interesses filosóficos, dando espaço à natureza interna do humano que a modernidade grega se instaura, representada em especial por Sócrates e pelos sofistas. Para os últimos, o desejo tinha um lugar memorável na trajetória do herói, que era guiado não só pelo intelecto, mas também pelos afetos. Movido pelo “desejo ardente”, aproximando-se da paixão, o herói é dominado e não mais responsável por seus atos, domínio este também articulado pelo discurso (Rocha, 2000a).

Pensando o desejo nesse campo da paixão, os sofistas também concebem *Eros*, o amor, como um perigo, uma armadilha. É do amor tirano de *Eros* que nasceriam as doenças e o sofrimento, mas haveria também o vigor do desejo autêntico em sua oposição. O segredo do verdadeiro desejo seria o esforço, não se deixar levar pelo vício e pelos prazeres mais fáceis; uma tarefa que os deuses reconheceriam com beleza e bondade (Rocha, 2000a).

Sócrates, por outro lado, pensa o *Eros* e sua relação com o desejo de maneira diferente e mais aprofundada que os sofistas. O filósofo retoma o *thymós* homérico concebendo a prática das virtudes como aquilo que aproxima o humano do divino, uma natureza filosófica essencial. O *thymós* de Homero encontrava um equivalente no conceito de

¹² Substância comum de todas as coisas, base da multiplicidade e da concepção arcaica de dualidade (Sales, 2015).

Eros para Sócrates, pois era o amor que motivava os homens no caminho da verdadeira sabedoria. Esse caminho seria uma das primeiras propostas terapêuticas da psiquê, sendo as virtudes humanas o seu principal instrumento.

A ética foi uma preocupação e ideal filosófico central para Sócrates. A terapia da alma incluía um fim transcendental, atingida com a *eudaimonia*, um nível de felicidade que fundia a excelência e a prática das virtudes. Seu método era a maiêutica, ou o parto pelas ideias, movido sobretudo pelo seu desejo pela verdade e pelo amor divino. Com essa ciência do *ethos* humano e a busca incessante pelo “conhece-te a ti mesmo” da máxima socrática, ficou conhecido como fundador da disciplina Ética.

Essa nova forma de conceber a alma, a atribui um valor e uma essência humana muito particular do período clássico na Grécia. Se na alma residia o sentido da vida, o cuidado da alma ganha uma dimensão não apenas ética, mas religiosa (Rocha, 2000a). A via desse cuidado residia sobretudo no *Logos* e na prática das virtudes; a primazia da consciência sobre os “instintos” e demais camadas mais profundas da alma. Por esse aspecto, Sócrates fez inúmeros discursos e apologias também ao *Eros*, reconhecendo com isso as potências afetivas da alma, dentre elas, o desejo.

A forma estilística escolhida por Platão foi o Simpósio. Em sua obra mais célebre sobre o amor, *O Banquete*, algumas figuras caras a seu mestre Sócrates argumentam sobre as origens de *Eros*, em seus múltiplos aspectos. Nomes como Fedro, Pausâncias, Erixímaco compõem esse diálogo, exaltando, respectivamente, *Eros* enquanto a parte mais elevada da alma do herói (o *nous*); *Eros uraniós* e *Eros pandemós*, filho de duas faces de Afrodite, a deusa do amor, além de *Eros* como a força primordial que integra o todo do cosmos, retomando Hesíodo. Foi Aristófanes, no entanto, que apresentou a teoria das origens de *Eros* que mais se aproxima dos movimentos do desejo na vida pulsante de cada sujeito, recorrendo ao antigo mito dos andróginos.

Os mitos descrevem as diversas irrupções do sagrado no mundo. Seus personagens são geralmente entes sobrenaturais. Essa irrupção do sagrado é o que fundamenta o mundo e o torna o que ele é na atualidade. Como o mito se refere à realidade de um povo, ele é sempre verdadeiro e, do ponto de vista cosmogônico, a existência do mundo está aí para prová-lo. Dessa forma, a narrativa mítica se diferencia de contos e fábulas. Para Eliade (2004), a principal função do mito é revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades sociais, resgatando as histórias primordiais que constituíram a existência do humano e do mundo.

Nas sociedades arcaicas, as pessoas com frequência relembravam os mitos e os reatualizavam, pois conhecer os mitos era aprender o segredo da origem das coisas e, com isso, deter poder sobre elas, possibilitando o seu uso e reprodução. Voltar às origens e à criação era importante para alterar a realidade presente desde muito antes de Freud articular a teoria do inconsciente à prática clínica. Pode-se dizer que a história está para o homem moderno tal como o mito estava para as sociedades arcaicas, com o diferencial de que a irreversibilidade histórica não constitui uma evidência para o homem mais arcaico.

O mito dos andróginos retrata um momento anterior da humanidade, quando os homens eram unidos em um só corpo com ambos os sexos. Desafiando os deuses, em sua arrogância de completude, foram punidos sendo separados, a parte feminina e a masculina em dois corpos. Com o tempo, buscando novamente sua parte perdida, foram deprimindo e padecendo, o que fez com que os deuses decidessem colocar seus órgãos genitais para a frente, de modo que pudessem se reencontrar, ainda que parcialmente.

A busca pela parte perdida seria a origem de *Eros*, fruto de uma incompletude estrutural do humano, o que também explicaria o exercício genital do sexo e da procriação. O amor e o desejo derivariam então de um corte essencial para que o sujeito não ficasse preso em uma ilusão originária de completude e pudesse, em uma saída criativa, expandir-se em

direção à vida. “Da separação do objeto primordial resultava uma incessante busca, sempre renovada porque sempre fracassada, através de uma série infinda de objetos substitutivos. Nenhum deles, contudo, preenchia plenamente a falta” (Rocha, 2000a, p.95).

Após essas diferentes origens do *Eros* serem apresentadas, Sócrates retoma um antigo diálogo que teve com a filósofa Diotima, de quem ouviu que *Eros* não poderia ser um deus, pois estaria entre o divino e o mortal, tratando-se de um grande *dáimon*. Assim, sua função seria ser uma ponte, transmitindo coisas divinas aos mortais, e coisas humanas aos deuses. Sócrates pergunta então quem seriam os pais de *Eros*. Todo desejo nasceria então da falta, exemplo análogo ao de Aristófanes, mas que retoma uma dimensão mais psíquica intrínseca ao próprio movimento de desejar. *Eros* seria filho de Póros, o deus da riqueza e da abundância, com Pênia, a deusa da pobreza e da escassez. Nascido nos jardins de Afrodite, *Eros* teria sempre em si essas duas faces: grandeza e miséria (Platão, 2012a).

Por essa natureza dúbia, Diotima revela que o verdadeiro objetivo de *Eros* é a procriação da beleza, “Eros é amor direcionado para aquilo que é belo e nobre” (Platão, 2012a, p. 84), o que pode ser inferido também no mito dos andróginos, no qual a procriação da vida é uma de suas consequências. O ato criativo em si teria uma relação direta com a busca pelo eterno da alma. Num sentido metafísico, a beleza da alma e a sua evolução seria o fim último do Amor – um combustível universal que, a partir da falta, conduz o sujeito na busca por um estado mítico de completude. Nessa dança, entre falta e abundância, o desejo como uma das faces do amor, gera vida e beleza em cada um que se aventura a cortejá-lo.

Esses três conceitos, Eros, Beleza e Alma, aparecem cada vez mais articulados na teoria platônica sobre o Amor. Em outro diálogo célebre, *Fedro (ou do Belo)*, Platão (2012b) retoma a conversa de Sócrates com Diotima. Em *Fedro*, o Belo é apresentado como o objeto último de *Eros*, não o único, mas sem dúvidas o mais refinado, ligado ao impulsivamento da alma humana a um tipo de evolução dialética divina. “Ora, todos sabem que o amor é um

desejo, bem como sabemos que os não amantes também desejam o belo” (Platão, 2012b, p.30).

Sobre a alma, Platão apresentou algumas concepções especiais em *Fédon* e na *República*, fundamentando cada vez mais uma teoria de alma tripartida, na qual a “alma concupiscível” seria a sede dos desejos irracionais ou instintivos, a “alma irascível”, formada pela coragem e pelos sentimentos mais próximos do *thymós*, e a “alma intelectiva”, onde reside o “*nous*”, seria guiada pela inteligência (capacidade de discernir o belo, o bom e o justo). Percebe-se nessa tríade os aspectos que ligam a alma ao corpo, ao psíquico e ao espiritual. Segundo o autor, a alma que pensa é a mesma que se apaixona e que deseja (Rocha, 2000a).

Rocha ressalta também, em sua leitura de Platão, que o filósofo, muito tempo antes de Freud, encontrou nos sonhos o cenário fértil para que os desejos mais profundos e selvagens do psiquismo humano encontrassem uma forma de satisfação. Platão diz que são os desejos que despertam por ocasião do sono, quando a parte mais consciente da alma adormece, que a parte selvagem se agita, tentando satisfazer suas inclinações como o incesto, canibalismo, assassinato.

Na continuação de seu diálogo sobre o amor com Fedro, Sócrates inicia um segundo discurso, no qual exalta *Eros* em seu aspecto mais próximo da mania, quase um elogio da loucura, do delírio e dos arrebatamentos apaixonados a que alma também é sujeita. Nessa vertente, são quatro os tipos de discursos (ou delírios divinos), cada um ligado a um deus: o profético, o catártico ou ritualístico (ligados a Apolo), o poético (às Musas) e o amoroso ou erótico (ligado à Afrodite).

Enquanto na loucura profética¹³ algo se produzia na ordem de um saber, ainda que sem muita organização racional, no delírio amoroso estava exaltado o amor do filósofo pela verdade. Fedro revela que no delírio amoroso filosófico (de onde provém a expressão “amor platônico”) residiam as duas estruturas fundamentais da alma; a noética e a erótica. Sobre a alma, Sócrates afirma ainda que não cabe ao humano dizê-la, que sua dimensão verdadeira só pode ser atingida por meio do mito. Para descrevê-la, em consonância com a teoria tripartida, Sócrates recorre ao simbolismo da carruagem e dos cavalos alados, a qual o cocheiro deveria conduzir em direção ao divino.

A alma seria como o cocheiro que tem por missão conduzir dois cavalos alados em direção aos aspectos divinos, só que um desses cavalos, mais instintivo, tende a voltar para baixo, dificultando a tarefa. Além disso, nessa corrida entre vários carros alados, os cocheiros menos habilidosos (na arte de viver), batem-se e estragam suas asas, o que causa a queda das almas nos corpos. Nessa perda, a alma pode se deliciar nos prazeres sensíveis até que o Belo desperte nelas a lembrança de um estado anterior, quando eram movidas pelos prazeres do intelecto, do *nous*. É o amor pela filosofia que poderia fazer as asas da alma crescerem novamente e acenderem a sua origem divina e imortal (Rocha, 2000a; Platão, 2012b).

O desejo para Aristóteles, assim como em Platão, reunia diferentes aspectos, os quais podiam ser compilados em seu conceito de *órexis*. Dividia-se principalmente em desejo-cobiça, desejo-arrebatamento e desejo razoável. Sua problemática girou em torno do arrebatamento da alma por um desejo decidido ou “ardente”, nas palavras de Rocha, similar ao *thymós* homérico. Aristóteles em seu primeiro tratado moral, o *Proteptico*, ainda aceitava a visão platônica da alma tripartida, na qual a parte racional comandava as outras duas.

¹³ “Os maiores benefícios nos são transmitidos através da loucura, quando são enviados como uma dádiva dos deuses” (Platão, 2012b, p.45).

Sobre a alma, vimos que o *thymós*, como um desejo ardente, foi central para os pré-socráticos compreenderem a motivação dos heróis clássicos e a adequação moral ao destino que recebiam em vida. Aristóteles, por sua vez, acrescentou uma mudança significativa na conceituação do *thymós*. Não mais como uma parte da alma, o *thymós* passa a ser concebido como um *páthos* (*παθος*) da parte desejante da alma (Rocha, 2000a).

Para sistematizar o desejo, situar a parte desejante da alma entre as suas partes racional e irracional, foi uma grande novidade em Aristóteles. Dessa forma, o *thymós* passa a ser visto como um *pathema*, ligado a dimensão mais afetiva da alma. O *páthos*, assim como o *ethos* e o *logos*, seriam estruturantes do sujeito e estariam na raiz do próprio movimento filosófico, uma vez que se trata de uma disposição original; um motor. “A parte desejante da alma tanto pode estar a serviço da razão, quanto pode a ela se opor” (Rocha, 2000a, p.110).

Quando essa parte desejante da alma contraria a razão, ambos os desejo-cobiça e desejo-arrebatamento animalizam o sujeito, levando-o à perda do controle. Seria uma concepção mais próxima daquela proposta na segunda tópica de Freud, com o Isso. Aristóteles também pensou a teoria tripartida como uma função dinâmica do ato humano. O desejo teria diante do ato um papel parecido ao do intelecto mediante a decisão. Assim, o objeto do desejo é um motor primeiro do intelecto prático, configurando o desejo na base de toda ação verdadeiramente humana.

A escolha está entre as manifestações mais elevadas da *órexis* aristotélica, pois pensava que acima de tudo o homem era movido pelo intelecto. O desejo que provinha da razão seria o princípio de toda ação autenticamente humana, em seu mais alto grau, a ação voltada para a prática das virtudes. A concepção aristotélica do desejo é indissociável de sua teoria moral. Movida pelo desejo, a razão pode ser considerada um desejo esclarecido.

O filósofo, apesar de suas mudanças quanto ao desejo platônico e homérico, também o pensa como princípio de movimento. O que ele escreveu de mais profundo sobre o desejo

está presente em sua teoria metafísica do ser. Nela, o desejo dinamizaria uma potência receptiva ligada à capacidade humana de receber a perfeição divina. Assim, o corpo, enquanto um veículo, poderia aproximar a alma da perfeição através do ato. A potência revela a face inacabada do ser, assim como o seu impulso pelo aperfeiçoamento: a prática das virtudes (desejo razoável), com excelência.

Esse aperfeiçoamento que a potência encontra no ato seria o motor primevo da existência. Aristóteles definiu a divindade como “o motor imóvel”; causa primeira e última de todas as coisas (Rocha, 2000a, p.113). Todos os humanos tendem para essa causa suprema desejável, a *eudaimonia*, conceito de felicidade e harmonia em Aristóteles, seria justamente o movimento desejante da alma em busca das virtudes, em especial o bom, o belo e o justo.

1.1.3 O desejo, o prazer e a ética da moderação

O helenismo, período marcado por um novo *zeitgeist* na Grécia Antiga, diferentemente da Grécia Clássica, que trazia o homem enquanto cidadão, engajado com a Pólis (animal político, segundo Aristóteles), pensa o homem com o status de súdito do Imperador. Por um lado, a civilização helenística era universal e cosmopolita, mas outro, predominantemente individualista (Rocha, 2000b). Nesse novo espírito, a filosofia metafísica de Platão e Aristóteles foi desacredita, uma vez que o humano se voltava mais para os aspectos práticos da vida. Nesse terreno, os estoicos e o epicurismo se destacaram.

Rocha conta como os homens helenísticos procuravam a felicidade não apenas na transcendência da alma, mas acima de tudo naquilo que podiam encontrar ainda em vida (como aponta “a arte de viver”, de Sêneca). Nesse sentido, contrapondo o conceito de *eudaimonia* de Aristóteles, Epicuro pensava a felicidade no alcance de todos e criou em seu famoso Jardim uma oportunidade para aqueles que a desejasse. Para o filósofo, a sensação, a antecipação ou “pré-noção” e os sentimentos seriam os três critérios da verdade. Não à toa

muito se cultuou a deusa da fortuna, *Tyché*, na Grécia Antiga. Para Epicuro, a infelicidade humana derivava em parte da falta de sorte e do destino, a relação entre *Tyché* e as Moiras (acaso e determinação) se mostravam desde então.

No tempo de Epicuro, a sociedade padecia de vários conflitos, em especial aqueles concernentes à busca por riquezas materiais, luxúria e fama. A felicidade, não mais atrelada à ascensão pós vida da alma, era cada vez mais atribuída aos aspectos sensórios do mundo e aos prazeres materiais. Com isso, o medo da morte e do sofrimento perturbavam o sono da sociedade. A questão da imortalidade tomou outra dimensão, camuflada com desejos sem limites e falsas crenças de realização (Rocha, 2000b).

O *logos* filosófico foi pensado como remédio para a alma desde Sócrates, missão recebida pelo deus Apolo, que visava eliminar o sofrimento das crenças e os males da alma através da terapia das virtudes. Epicuro oferecia uma outra modalidade de “terapia da alma”, ensinando que no prazer sensível da alma residia a felicidade, conceito chave de sua ética. Para Epicuro (2002, p. 37), o prazer era o início e o fim de uma vida feliz, “com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro (*agathòn próton*) e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor”.

A prudência era o instrumento que Epicuro utilizava para ordenar a vida, ensinando seus discípulos a abdicarem de prazeres mais imediatos, por outros mais sofisticados e que melhor os recompensariam, sem lhes furtar a tranquilidade da alma. Conforme Rocha (2000b), desejar melhor implicava em saber esperar e escolher por quais vias se satisfazer. Assim, a maior fonte de desprazer residiria nos “desejos vazios”, cuja demanda sem limites colocavam os homens em uma busca sem fim e sem paz. Esses seriam os desejos de riqueza, poder e de imortalidade.

Em oposição aos desejos vazios, estariam os “desejos naturais”, aqueles que surgem de forma espontânea no sujeito que não foi enganado por essas crenças. Não motivados por demandas impossíveis e insaciáveis, os desejos naturais, oriundos da infância, são comedidos e práticos, tendo como principal objetivo a eliminação da dor e da angústia próprias da vida. “Há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois...” (Epicuro, 2002, p.39).

Sobre os desejos sexuais, Epicuro foi ambivalente. Considerava-os, assim como o amor erótico, enquanto desejos naturais, mas de ordem desnecessária. O desejo sexual seria uma corrupção de um instinto natural espontâneo. Somente ao não se deixar seduzir pelos prazeres dos desejos desnecessários ou não naturais (os vazios), o sujeito, pelo *logos* filosófico em prática, poderia se libertar dos medos que perturbam a alma e adquirir a sabedoria do sábio (Rocha, 2000b).

O estoicismo teve seu início aproximado na doutrina de Zenão, fundador do Pórtico Antigo, e diferentemente do epicurismo, cuja doutrina pouco foi questionada ou revisada por seus seguidores, uma vez que Epicuro tinha o poder de um mestre, os estoicos a submeteram a diversas edições, o que assegurou inovações de acordo com seus sucessores, com destaque a Sêneca, Epiteto e o imperador Marco Aurélio.

Para os estoicos de Zenão, as paixões não faziam parte de uma teoria da alma. A busca pela ataraxia, o silêncio dos desejos do corpo, seria a prática filosófica por excelência, uma vez que a alma era de natureza racional e a única via para a felicidade seria pelo intelecto. Já para o médio estoicismo, o desejo, fosse como amor ardente, ou como apetite irracional, passou a ter um lugar e ser reconhecido diante da razão onipotente que reinava no Pórtico Antigo (Rocha, 2000b).

Aos poucos, o ideal de insensibilidade (*apatheia*), com as mudanças políticas e sociais que se aproximavam, foram dando lugar ao ideal de alegria. Essa ode à alegria dos estoicos, junto ao gnosticismo sensorial de Epicuro, ao mesmo tempo que ofereciam a terapêutica da alma para um desejo possível e limitado, também divulgavam máximas religiosas e prescrições morais que mais tarde encontrariam seus correlatos nas doutrinas cristãs.

A ética, nessa atmosfera religiosa, encontrou na prudência e na moderação, uma forma civilizatória que, inevitavelmente, levou o sujeito a inúmeras renúncias. Nessa perspectiva, o desejo como Freud o investigou, é fruto de inúmeras tradições filosóficas, religiosas e das mais variadas propostas de retificação da alma humana. Quando tomados pelos contornos europeus da sociedade vitoriana do século XIX, desejo e necessidade, Eros e Psiquê, não se distanciam tanto assim do que outrora os grandes clássicos já haviam transmitido.

1.2 O Desejo em Freud

*“Ai, estou nas malhas de estranha cidade
Mas uma parte de mim eu diria que a metade
Ficou lá aonde saí, ou seja eu me reparti
Desejo e necessidade”* – Chico César (2006).

Assim como nas sociedades antigas, o desejo de conhecer a origem das coisas caracteriza a cultura ocidental. No século XIX, pesquisas sobre a origem da vida, do universo e dos povos se multiplicaram. Com o surgimento da psicanálise, no início do século XX, o conhecimento teórico-prático das origens da vida tomou outro rumo, no qual o verdadeiro primórdio é o primordial humano, isto é, a primeira infância. Para Freud, a criança vive num tempo mítico, paradisíaco, ao contrário do que as outras ciências diziam sobre a infância, representada por precariedade e imperfeição.

O conceito de desejo perpassa toda a escrita psicanalítica de Freud, desde a sua obra de caráter inaugural *A Interpretação dos Sonhos*, em 1900, até a controversa *Além do Princípio do Prazer*, de 1920, e em seus escritos mais elucidativos sobre o funcionamento psíquico, como *Introdução ao Narcisismo*, de 1914, e *As Pulsões e seus Destinos*, de 1915, Freud discorre sobre os diversos aspectos e efeitos que as experiências desiderativas podem desencadear para o sujeito e para a sociedade. Pode-se dizer que, nos primórdios da psicanálise, há ao menos um desejo crucial para o seu surgimento, o de Freud, sem o qual toda a sua obra não poderia ser alicerçada.

1.2.1 *Sonhos, desejo e necessidade*

Com a publicação paradigmática de *A Interpretação dos Sonhos*, o campo do desejo como mobilizador psíquico é posto em cena para pensar as funções do inconsciente. Freud

(2019 [1900]) apresenta o sonho como a realização de um desejo, usando como exemplo o sonho de crianças; onde a relação entre um desejo consciente e o seu conteúdo é facilmente observada. Por isso, diferentemente do sonho em adultos, não há enigma a ser decifrado. Nesse aspecto, Freud pensa que na infância a sexualidade, ainda em formação, não passou (pelo menos no caso da neurose) por recalques suficientes para que o desejo realizado no sonho tenha sofrido o mesmo tipo de censura presente em adultos.

Admitindo-se então que o sonho tenha como principal finalidade a realização de desejos inconscientes, Freud comenta as três possíveis origens do desejo manifesto nos sonhos: um desejo consciente, despertado durante o dia, mas que por algum motivo, não conseguiu ser satisfeito; um desejo não resolvido que, surgido durante o dia, foi rejeitado e suprimido; e por fim, um desejo inconsciente, “daqueles desejos que apenas à noite se agitam em nós” (2019 [1900], pp.662-663), fruto do recalque.

Assim, há a presença de desejos conscientes no conteúdo onírico, porém, Freud defende que para um sonho ser formado, esses desejos precisam despertar outros de um tipo diferente, que os fortaleçam. Seriam os “desejos sempre ativos, como que imortais, do nosso inconsciente, que lembram os Titãs do mito” (Freud, 2019 [1900], p.665) que originam os sonhos. No adulto, esse desejo se origina no inconsciente, pois foi censurado, na criança, há uma mistura entre conteúdo pré-consciente e inconsciente, então fala-se de um desejo não totalmente reprimido. De todo modo, o desejo que desperta o sonho é sempre de caráter inconsciente e infantil.

Freud sugeriu que a elucidação da natureza psíquica do desejo estaria relacionada com o potencial que o inconsciente tem de ser a força motriz que consegue, apesar da censura, realizar os desejos mais arcaicos e escondidos do sujeito. Suas primeiras impressões sobre o papel estruturante do Eu e de uma instância moral podem ser vistas aqui. Também, a teoria de

que o desejo infantil partia de traços mnêmicos associados a uma vivência muito antiga da realização de uma necessidade.

É nesse ponto que Freud conceitua por desejo o impulso gerado pela memória da satisfação de uma necessidade primitiva (a fome, por exemplo), que visa a sua repetição, na qual a realização do desejo seria o reaparecimento da percepção dessa satisfação. “Essa primeira atividade psíquica visava, portanto, uma identidade perceptual, ou seja, a repetição daquela percepção ligada à satisfação da necessidade” (Freud, 2019 [1900], p. 680). Desse modo, no estágio mais primevo do aparelho psíquico, o desejo é alucinado. É a memória que permite ao sujeito o movimento necessário para que continue enlaçado com a vida, antes mesmo do Eu.

Percebe-se que a formação da memória e do desejo são cruciais para a compreensão do aparelho psíquico desenvolvido por Freud. O autor coloca o próprio pensamento como fruto do desejo, pois seria um substituto ao seu aspecto inicialmente alucinatório. Assim, defende-se com Freud a importância do desejo não apenas como motriz do processo analítico, mas da própria vida do sujeito, “pois nada além de um desejo pode impelir nosso aparelho psíquico a trabalhar” (Freud, 2019 [1900], p. 681).

A explicação desse processo entre desejo e necessidade é formulada por Freud anos antes em seu texto *Projeto para um Psicologia Científica*, de 1895, apenas postumamente publicado. A obra teve como pretensão descrever neuro fisiologicamente o funcionamento do aparelho psíquico. A finalidade de Freud, apresentada no início do texto, era estruturar uma Psicologia como uma ciência natural, de forma quantitativamente determinada, concreta e inequívoca. O título do texto foi escolhido pelos editores, Freud nunca chegou a nomeá-lo, embora se referisse a ele em suas cartas a Fliess, eventualmente como “A Psicologia”, “A Psicologia para Neurologistas”, e “Os cadernos”.

A escrita do *Projeto* foi permeada pelo desejo de Freud, mas de qual desejo falamos?

A recusa de sua publicação e insistência para que a obra fosse destruída, assim como as cartas endereçadas a Fliess, não seriam o indício de que aí também haveria uma explícita censura?

Pensamos que o desejo de Freud exposto nesse texto tem um caráter muito profundo e caro ao autor, cuja origem, como sugere em *A Interpretação dos Sonhos*, estaria na infância.

Pontuamos que o desejo em Freud é também psicanalítico em sua dimensão de motor não apenas para que haja análise, mas para que se funde a psicanálise.

Sabe-se que o *Projeto* foi escrito com afinco entre os meses de abril e outubro de 1895, mas abandonado logo após sua conclusão. Ao todo, Freud escreveu três cadernos, mas o último, justamente o que tratava sobre “a psicopatologia do recalque”, não foi enviado a Fliess, e se perdeu. A amizade de Freud com Fliess rendeu 17 anos de correspondências, o amigo foi por muito tempo seu único interlocutor e aquele que manteve preservado o *Projeto* quando Freud o rejeitou (Bezerra Júnior, 2013). Pensamos que algo presente na transferência fraterna entre Freud e Fliess serviu como motor para que Freud apostasse na direção de seu desejo (de saber) e pudesse, nos prelimícios da psicanálise, sublimar seus sintomas com sua investigação clínica e teórica: a causa analítica.

A publicação do texto só foi possível devido aos esforços de Fliess, primeiramente, para preservar o material mesmo após seu rompimento com Freud, em 1904, depois de sua esposa, Ida, que o manteve seguro após o falecimento de Fliess, e de Marie Bonaparte, psicanalista, analisante de Freud e princesa da Grécia, que comprou a obra e garantiu sua segurança em meio ao caos da Segunda Guerra até que chegasse, enfim, a Anna Freud. Anna autorizou a publicação póstuma, em 1950, mesmo contrariando a vontade do pai, ao reconhecer a importância para a pré-história da psicanálise que ela continha (Bezerra Júnior, 2013).

A publicação do *Projeto* foi sucedida por uma série de críticas e polêmicas. É onde aproxima a psicanálise de uma psicologia que Freud encontrou os maiores desafios. Em uma de suas cartas a Fliess, Freud compara a psicologia a uma “paixão devoradora”, a “um tirano”, que sempre esteve presente em suas ambições como uma meta distante (Masson, 1986, pp.6-11). Seu principal objetivo com o texto, de ordem quantitativa, vislumbrou um aparelho mental para muito além do biológico, ainda que fosse difícil para o autor conceituar isso até então.

À época, o neurônio já havia sido descoberto¹⁴, mas seu funcionamento ainda era um grande enigma. Não surpreende que Freud, um neurologista e grande cientista de seu tempo, buscasse compreender o aparelho psíquico e suas vicissitudes por vias anátomo fisiológicas, mas pensando em sua pretensão e nas descobertas posteriores descritas na psicanálise, menos ainda surpreende que Freud não tenha publicado um tratado apresentado nesses termos. Todavia, as hipóteses descritas no *Projeto* estão presentes em toda a obra freudiana e mostram-se atuais tanto em aspectos neuropsicológicos, quanto em aspectos topológicos, o que auxilia em muito a compreensão do aparelho psíquico.

O texto, de aproximadamente cem páginas, foi dividido em três partes. Na primeira, nomeada “Parte I – Esquema geral”, Freud desenvolveu dois teoremas sobre o funcionamento neural e o conceito das “barreiras de contato”, na segunda, a “Parte II – Psicopatologia”, abordou principalmente a histeria e as defesas patológicas, por fim, na terceira parte, “Parte III – Uma tentativa de representação dos processos Ψ normais”, discorreu sobre a teoria de um aparelho psíquico que funcionasse quantitativamente e como, a partir da psicopatologia, seria possível inferir o funcionamento normal da vida psíquica. A seguir, nos concentraremos

¹⁴ Baseado nos trabalhos de Nissl e de Golgi, pouco tempo antes, com auxílio do microscópio e da marcação histológica (Bocchi e Viana, 2012).

na Parte I, pois é nela que Freud comenta a relação do aparelho psíquico, o surgimento do Eu e sua relação com estados de desejo e afetos.

Na primeira parte do *Projeto*, Freud (1985 [1950]), buscou explicar o funcionamento do aparelho psíquico de um ponto de vista neuronal, discorrendo sobre a memória, a consciência, os afetos e o desejo, assim como o sono e os sonhos. Percebe-se uma antecipação ao que comunicou com a publicação d' *A Interpretação dos Sonhos*, ainda que de forma mais discreta. A tentativa de Freud pensar a Psicologia como uma “ciência natural” remete-nos a uma ideia biologizante do sujeito, uma aproximação do corpo com o homem-máquina. Mas ao falar de quantidade, de um ponto de vista dinâmico, Freud também recorreu à Física, dessa forma, o *Projeto* se fundamenta não apenas na Biologia, mas na Mecânica. Discorreremos mais a frente como essa combinação corrobora com uma perspectiva topológica do aparelho psíquico.

Seus principais achados expostos no *Projeto* são atribuídos à prática clínica, um dado muito importante, pois apesar do objetivo de fundamentar seus avanços clínicos científicamente, respaldando-se nas ciências ditas naturais, Freud não recorreu aos estudos laboratoriais anatômicos para esse fim. Sempre apostou na verdade das palavras. Foi a partir de suas observações nos estudos sobre a histeria e a neurose obsessiva, por exemplo, que chegou ao princípio da inércia neuronal e das “engrenagens” que compunham o sistema nervoso (SN).

Segundo Rona (2021), o *Projeto* é atravessado pela metáfora da quantidade. As críticas ao modelo biomecânico do texto podem ser rebatidas ao considerarmos que as concepções de neurônio e energia, apresentadas por Freud, orientam-se pela noção de “coisa, palavra e objeto” (Rona, 2021, p.210), apontando para além das referências anatômicas e da orientação espacial euclidiana. O autor aponta a presença de uma topologia a partir do contraste entre quantidade e qualidade presente no texto.

Freud apresentou dois teoremas principais para elucidar suas engrenagens psíquicas: a concepção quantitativa e a teoria do neurônio. O primeiro, explica que o SN está sempre sob dois tipos de estímulos (internos e/ou externos). Os neurônios, por sua vez, comunicam-se entre si, permitindo a passagem de um fluxo de energia, uma teoria hidrodinâmica da comunicação neural que hoje em dia foi claramente explicada como o mecanismo de propagação do impulso nervoso. Esse movimento resulta em uma excitação, definida por uma quantidade (Q), um quantum de energia que percorre a rede neuronal e tem como principal objetivo a sua descarga.

A função primária do sistema nervoso seria garantir que a energia (Q_n) fosse descarregada pelo mecanismo muscular. Quanto mais desenvolvido o organismo, mais estímulos somáticos endógenos são recebidos pelo SN, como a fome, a respiração e a sexualidade. No caso desses estímulos, o organismo não consegue descarregá-los sozinho (princípio da inércia). Com isso, o aparelho psíquico é forçado a abandonar esse princípio, aprendendo e tolerar um acúmulo suficiente de Q_n que satisfaça essas exigências contínuas do corpo (princípio de constância).¹⁵

O princípio de constância só é possível por conta das “barreiras de contato” presentes nos neurônios. Esse elemento é fundamental para a compreensão da memória. As barreiras são responsáveis pelas vias de facilitação na comunicação neuronal, permitindo que estas não sejam apenas um fluxo indeterminado, mas que possam se ocupar de um quantum (Q_n) de energia específico. Essa facilitação permite que um circuito de neurônios, uma vez ativado, possa ser escolhido pela representação (um processo de ocupação dinâmica na qual um grupo neuronal se encontra investido), no lugar de outro.

¹⁵ Percebe-se como essa compreensão se assemelha às elucubrações psicológicas da sociedade europeia do século XIX, berço de Freud, apoiando-se numa compreensão dualista de corpo e alma, herdeira das correntes filosóficas mais clássicas.

A memória faz parte de um sistema dinâmico, uma vez que para ser formada depende da ativação diferencial de células nervosas a partir das facilitações geradas pelas barreiras de contato. Isso implica dizer que os caminhos formados e escolhidos pela rede neuronal não são estáticos, pois variam e se alteram no curso da vida. Em função do presente, as marcas mnêmicas deixadas por experiências passadas sofrem reorganizações e mudanças constantes. Assim, a memória não é a reprodução idêntica de um traço inalterado, ela é sempre uma reconstrução (como explica a teoria da plasticidade cerebral, mais recentemente constatada¹⁶).

Para explicar melhor esse processo, Freud separou e nomeou os neurônios em dois grupos: os neurônios *phi*¹⁷, encarregados de receber estímulos exógenos (percepção), e neurônios *psi*, receptores dos estímulos internos (memória). Todos esses processos são inconscientes e independem do acesso à consciência do sujeito. Até então, Freud se ocupou do teorema quantitativo, mas pensar a consciência implica qualidade. Para isso, Freud propõe um terceiro sistema neuronal, chamado de *ômega*.

Os neurônios *ômega*, ainda menores que os *psi*, conseguem diferenciar os estímulos recebidos e as excitações associadas aos diferentes órgãos do sentido, só permitindo a passagem de períodos específicos. É assim que se torna possível ao aparelho psíquico memorizar e distinguir sensações conscientes de qualidade (prazer e desprazer). Com isso, segundo Rona (2021), a noção da realidade é posta em jogo, uma vez que a diferença entre uma percepção e uma ideia é explicada com a consciência. Os neurônios *ômega* seriam responsáveis por identificar a realidade como tal a partir da estimulação exógena, mostrando que a questão da realidade parte da diferenciação entre o que é interno e o que é externo.

¹⁶ A potenciação de longa duração (LTP, do inglês, *Long Term Potentiation*) “é uma forma de neuroplasticidade, sendo que a única condição necessária para que ela ocorra é que um segundo estímulo seja aplicado ao neurônio quando este ainda se encontra em processo de despolarização” (Bocchi e Viana, 2012, p.485).

¹⁷ Freud utilizou letras do alfabeto, em especial do grego, para representar esses conceitos. Para facilitar a leitura, utilizaremos a sua tradução, na qual *phi* se refere a Φ , *psi* a Ψ e *ômega* à ω .

Explicados esses conceitos-chave, podemos avançar com a experiência de satisfação, posteriormente conceituada como princípio do prazer. No início da vida, o infante é extremamente dependente. A satisfação de excitações endógenas, como a fome, o frio, a dor, só é possível se um segundo indivíduo intervir. A vivência de satisfação primária seria o resultado do auxílio desse indivíduo para que o sujeito ainda imaturo conseguisse atender suas necessidades¹⁸. Essas primeiras experiências de satisfação são a base da memória e da constituição do desejo, ocorrendo a partir do sistema *psi*.

Nos primeiros estágios da vida, o organismo humano é incapaz de realizar essa ação específica. Ela só é possível com uma ajuda externa, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para o bebê por conta da descarga que ocorre via mudanças internas (por exemplo, o grito da criança). Esse processo de descarga então adquire uma função secundária extremamente importante, a comunicação com outras pessoas, e o desamparo inicial do ser humano é a fonte primeva de todos os motivos morais¹⁹.

Por outro lado, a experiência de dor²⁰ coloca em movimento tanto o sistema *ômega*, quanto o sistema *psi*. Ao contrário da satisfação, a dor produz um forte investimento. O sistema neuronal tem a inclinação para fugir da dor, evitando qualquer aumento na quantidade de tensão acumulada em *Qn*, deduzindo-se assim que dor é a interrupção de grandes quantidades de *Q* nos neurônios *psi*. Todos os órgãos do sentido tendem a causar dor caso os estímulos aumentem, mas também, pode haver dor quando quantidades externas de estímulo estão baixas. Freud chama de afeto o resultado perceptivo de uma experiência de dor.

¹⁸ Freud usa como exemplo o bebê humano quando sente fome. O grito seria a primeira comunicação da necessidade (a fome), que uma vez atendida pela mãe (um outro), geraria a memória de satisfação, através das facilidades neuronais. Outra vez repetida a necessidade, a memória é acionada, gerando o desejo: uma percepção alucinada da primeira experiência de necessidade anteriormente satisfeita.

¹⁹ Freud (1985 [1950], p. 379, tradução nossa).

²⁰ Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926 [1988b]) faz uma distinção entre os conceitos de dor física e dor psíquica, embora ambas sejam de natureza mental e somática. Enquanto na dor física predomina o investimento narcísico, voltado para o Eu, na dor psíquica predomina o investimento libidinal do objeto, o seu excesso. Somente em *Luto e Melancolia*, Freud (1917 [1988a]) relaciona a dor com a perda do objeto amado.

Enquanto a vivência de dor gera os afetos, a vivência de satisfação gera os chamados “estados de desejo”. Esses estados são movidos a partir da atração pelo objeto de desejo, com a recordação alucinada, já a vivência de dor resultaria na recusa de se manter ocupada da recordação indesejada, tratando-se de uma defesa primária. “Um estado de desejo produz uma atração positiva pelo objeto desejado ou por sua imagem mnêmica; uma experiência de dor resulta em repulsa, uma relutância em manter investida a imagem mnêmica hostil” (Freud, 1985 [1950], p. 383, tradução nossa).

É a partir daí que Freud introduz o conceito de Eu, pois tanto a atração de desejo, quanto a defesa primária levam à organização de *psi*. O Eu é fruto dessa organização, parte permanente, parte variável. Sua função principal seria ligar a energia livre do aparelho neuronal (Qn) em neurônios vizinhos (inibir processos primários, ocupando-os de processos secundários, como as ações do pensamento), evitando assim, desamparo e dor. Logo, é o Eu que possibilita que a percepção seja diferenciada da recordação.

Segundo Rona (2021), é um paradoxo que o Eu se constitua a partir das vivências de satisfação e dor, uma vez que o crivo da realidade é ele mesmo quem estabelece. “Vemos assim que todas as problemáticas dualidades, eu/outro, sujeito/objeto, dentro/fora, interno/externo, fantasia/realidade, cruciais para a psicanálise, orbitam em torno de uma problemática espacial” (p. 211). Pensar essa espacialidade nos remete primeiramente a existência de uma alteridade. Assim, o objeto de desejo só pode surgir quando há um espaço prévio estabelecido a partir do outro. A alteridade antecede a espacialidade.

A alteridade é crucial para que os processos básicos do aparelho psíquico sejam acionados. Segundo Bezerra Júnior (2013), o outro decifra na medida em que acolhe e cuida do sujeito humano ainda imaturo, é quem o nomeia, interpreta suas necessidades e as atende como demandas. A partir daí, a descarga motora, de ordem somática, ganha um sentido, permitindo que esse sujeito adentre uma ordem simbólica que ultrapassa o biológico.

Seguindo à ação primária da descarga quantitativa, essa comunicação qualitativa, a aquisição da linguagem propriamente dita, é a função secundária que possibilita a vida.

Ao interpretar o grito como um apelo, a mãe refere a experiência da criança ao campo semântico e ao universo linguístico nos quais ela própria está tomada, ao campo desejante do qual ela já faz parte. Assim, desde o início a existência humana é regida pela presença da linguagem, que medeia e modula a relação entre seus impulsos e os objetos para os quais se destinam (Bezerra Júnior, 2013, p.80).

Podemos sintetizar então que, para Freud, o desejo que conduz o sujeito imaturo à alucinação da satisfação ou ao desprazer faz parte de um processo primário essencial para a constituição do aparelho psíquico. Já os processos secundários seriam aqueles que precisam da intervenção do Eu para que sejam devidamente direcionados e investidos. O conceito de inibição é então descrito visando explicar como o Eu consegue fazer essa redistribuição da quantidade de um neurônio para outro vizinho, reduzindo a quantidade inicialmente descarregada e, assim, evitando que antigas trilhas mnêmicas de dor sejam totalmente investidas. Assim, a inibição também é uma defesa constituinte.

Nessas linhas do *Projeto*, Freud construiu a base do princípio do prazer. O desejo na descrição freudiana seria pensado como um aspecto inicialmente somático da vida psíquica que adquire um caráter simbólico na medida em que é mediado pelo outro. A realização da satisfação por vias de desejo é um processo neuronal básico, uma vez que o princípio do prazer busca também evitar o desprazer do acúmulo tensional da quantidade investida pelo sistema *psi*. O Eu surge então, regido pelo princípio da realidade, para assegurar que o princípio do prazer funcione, e não para depô-lo. Pois um prazer nunca é de todo abandonado, apenas adiado pela promessa de outro em melhores condições de realização, como abordaremos no tópico seguinte.

1.2.2 Prazer, narcisismo e a teoria pulsional

Cabe ressaltar outra contribuição de Freud que retoma os sonhos ao falar da tendência do aparelho psíquico à realização de desejos, presente em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, de 1911. Para ele, nos sonhos, “é fácil distinguir a tendência principal a que estes processos primários obedecem; ela é designada como princípio do prazer-desprazer (ou, mais sinteticamente, princípio do prazer)” (Freud, 2010a [1911], p.82). Os processos ligados à realização de desejos inconsciente se empenham em aumentar o prazer e diminuir o desprazer (por meio da inibição). Os sonhos seriam a prova do poder desse princípio que visa fugir às “impressões penosas” da vida consciente.

Ele cita nesse texto mais uma vez a teoria de que um sistema de registro, chamado de memória, deveria guardar os resultados dessa atividade da consciência. “Com a introdução do princípio da realidade, dissociou-se um tipo de atividade de pensamento que permaneceu livre do teste da realidade e submetida somente ao princípio do prazer” (Freud, 2010a [1911], p. 86). Aqui, relaciona mais diretamente o princípio do prazer, o desejo, e a atividade da fantasia, a qual teria início na brincadeira infantil, mais tarde substituída pelo devaneio em adultos.

Como exemplo, recorre aos artistas²¹ para demonstrar como o sujeito, ao não aceitar a renúncia à satisfação pulsional de seus desejos acaba se afastando da realidade, libertando seus desejos “mais eróticos e ambiciosos” por vias fantasiosas. Quando transforma essas fantasias em obras de arte, por meio do que ele nomeia de “dons especiais”, retorna ao mundo da realidade. As obras do artista seriam realidades de outro tipo, valorizadas na medida em que contornam o real. “Assim como o Eu-de-prazer não pode senão desejar, trabalhar pela

²¹ Freud pontuou inúmeras vezes o privilégio dos artistas de entrarem em contato com as formações do inconsciente. Em *O Poeta e o Fantasiar*, Freud (2015 [1908], p.20) diz que os artistas e poetas são grandes aliados, “pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar”.

obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos” (Freud, 2010a [1911], p.86).

Há nos artistas, em diferentes períodos históricos, uma necessidade de reduzir a arte vigente ao nada, *ex nihilo*, como uma forma de gerar uma nova origem, isto é, destruir a representação vigente para então criar outras expressões. Esse movimento de recomeço se aproxima da ideia escatológica dos mitos, da criação de um novo mundo a partir da destruição do mundo atual. Eliade (2004) cita os artistas modernos que, já tendo destruído o cenário anterior, utilizam a arte como uma antecipação do que atingirá a sociedade. Nesse aspecto, os artistas são os neuróticos mais elucidados a respeito da própria constituição.

A teoria das pulsões é então desenvolvida para explicar como esses processos primários e secundários são operados e como se relacionam também com a formação dos sintomas na neurose. Os textos *Introdução ao Narcisismo* (1914) e *A pulsão e seus destinos* (1915), seguem parte do raciocínio desenvolvido por Freud desde o *Projeto*. Ora, cabe ao Eu dar conta das realizações de desejo por via do complexo circuito pulsional do aparelho psíquico.

No início do texto, Freud (2010b [1914]) explica como a libido do Eu está relacionada com a libido de objeto. Os investimentos objetais empobrecem o quantum energético destinado ao Eu. Essa relação se torna evidente em relações amorosas. Ele conclui que no estado inicial do narcisismo as energias psíquicas estão todas voltadas para si (autoerotismo), apenas com a presença do outro, a libido pode ser nomeada como uma energia sexual distinta das pulsões do Eu, diferenciando-se em pulsões de objeto. A alteridade que instaura a linguagem parte da ordem dual dos sexos.

Entre os pontos que ele pensa para realizar essa diferenciação original entre narcisismo e autoerotismo, a partir da primeira hipótese que separava a libido sexual de uma libido não sexual das pulsões do Eu, está a dupla existência do sujeito, como fim em si

mesmo (interno) e como elo de uma corrente (externo). Ele ainda ambicionava que essas concepções provisórias em psicologia pudessem ser um dia alicerçadas no organismo, como no *Projeto*, relacionando forças psíquicas com substâncias químicas. Mas distingue que a teoria das pulsões apresentada então não é de ordem biológica e sim psicológica.

O sono seria uma atividade do Eu que implica retração narcísica, um investimento libidinal no desejo de dormir. Assim como o sono, a doença, a hipocondria, seriam exemplos do egoísmo narcísico. Freud então se pergunta de onde viria a necessidade psíquica de ultrapassar essas fronteiras narcísicas e se investir em objetos. A resposta seria evitar o desprazer que o aumento da tensão libidinal costuma gerar. Para Freud (2010b [1914], p. 20), “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar”.

No início da vida não existe a diferença de investimento libidinal entre o Eu e os objetos. Essa diferença só acontece quando, posteriormente, a ligação da libido a objetos irreais conduz ao seu represamento. É a escolha do objeto amoroso que permite à libido um fluxo corrente e movimento à vida. Assim, percebe-se que aqueles primeiros investimentos psíquicos, antes mesmo que o Eu exista para orientá-los, isto é, as leituras que os pais fazem dos filhos quando o grito é tudo o que conseguem exprimir, instauram uma rede mnêmica (ou associativa) muito particular a cada um.

No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente acossada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança. O amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetal revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora (Freud, 2010b [1914], pp. 25-26).

É o amor quem permite esse acontecimento, em toda sua dualidade de amar e ser amado. O desejo de imortalidade, outrora percebido pelos filósofos conforme vimos no

tópico anterior, também é reconhecido por Freud como um dos motores que levam os pais a amarem os filhos. Esses circuitos pulsionais são permeados por desejos, impressões, retornos e reconstruções. Para manter-se como objeto de amor dos pais, no princípio da existência, uma questão de tudo ou nada (vida ou morte), as pulsões libidinais do infante sofrem o destino da “repressão patogênica”, quando entram em conflito com os ideais morais e culturais.

Freud coloca a formação do ideal como uma condição para a repressão, a partir do Eu. Esses ideais são herdados e aprendidos com a família, a sociedade, a cultura onde cada um se insere. Aquele amor primevo dos pais pelo bebê se transforma em ideal do Eu no curso de sua história. Há uma evidente alienação ao outro na relação amorosa. Assim, Freud conclui que uma parte desse amor-próprio é primária, um resto do narcisismo primitivo, outra parte é fruto do ideal do Eu quando atendido (“onipotência confirmada pela experiência”), e a terceira, com a satisfação da libido que retorna nas relações objetais (Freud, 1914/2010b, p.33).

Toda a constituição psíquica do sujeito e as renúncias pulsionais que opera ao longo da vida fazem parte dessa complexa rede de significações e experiências. São fundamentais para os laços sociais, a civilização e a cultura. O sujeito ama a partir dos tipos narcísicos de objeto que escolhe desde o princípio da vida. Ama o que perdeu ou o que jamais teve: a falta mobiliza o ideal do Eu. Para Freud, a busca pela falta que complementa esse ideal, oriundo das primeiras relações objetais, é a “cura pelo amor”, muitas vezes preferível ao sujeito à cura analítica.

Então podemos retomar o que Freud postulou sobre desejo e necessidade para compreender melhor o destino desses investimentos pulsionais a partir do texto seguinte. Em *As pulsões e seus destinos*, Freud (2010c [1915]) relaciona o conceito de pulsão ao de estímulo, “a pulsão seria um estímulo para a psique”, mas diferencia pulsão de estímulos

fisiológicos. Uma “necessidade” seria uma denominação melhor para o estímulo psíquico, sendo que a satisfação é o que supre tal necessidade. A percepção da satisfação é endógena, ocorre a partir de uma mudança na fonte interior do estímulo, mas cuja mudança só pode ser realizada a partir de uma resposta exterior. Dito isso, o conceito de pulsão estaria numa zona limite entre o somático e o psíquico, sendo sua origem endógena.

Toda pulsão possui algumas características básicas, que Freud descreve como impulso, meta, objeto e fonte. O impulso seria o seu motor, a meta sua satisfação, sempre alcançada com a supressão da fonte do estímulo, o objeto é a via pela qual a satisfação pode ser alcançada; e a fonte é somática. Ele as divide em dois grupos primordiais: pulsões do Eu (ainda pensadas como autoconservação) e pulsões sexuais.

Retorna ao amor, conceituando-o como a relação do Eu com as suas fontes de prazer. O desejo seria a percepção gerada a partir dessas primeiras experiências amorosas do sujeito, em especial a de falta. O primeiro objeto de amor seria essencialmente narcísico; o Eu amando apenas a si mesmo. Mas para não adoecer, como descreveu anteriormente, o Eu aprende a compartilhar de seu narcisismo com o mundo externo.

Desejar implica em ir além de si mesmo. Resumindo, Freud admite que os destinos pulsionais partem das grandes polaridades da vida psíquica. Enumera então as três principais: a atividade-passividade como biológica, a relação do Eu com o mundo exterior como a real, e a do princípio do prazer-desprazer como econômica. No tópico seguinte, avançamos um pouco mais sobre a teoria das pulsões.

1.2.3 Além do prazer: o desejo (i)mortal

Até então percebemos que a compreensão do aparelho psíquico e seus componentes estão diretamente ligadas as necessidades do sujeito em sua relação com a dualidade do mundo interno e externo. Não há necessidade que possa ser satisfeita apenas internamente,

assim como não há movimento desejoso sem um laço estabelecido com a vida e suas pulsões, que geram um constante movimento visando sua satisfação. Mas a vida implica em morte; esse retorno, os filósofos fizeram antes de Freud. Desejo e imortalidade. Desejo de morte e de eternidade?²²

Apenas em 1920, Freud nomeia outro aspecto da pulsão que já descrevia e percebia há muito tempo, mas ainda não havia articulado de forma tão clara: a tendência ao retorno original, à cessação dos estímulos: a pulsão de morte. Um texto emblemático e controverso, não muito bem recebido, “*Além do princípio do prazer*”, acrescenta à teoria pulsional a dualidade “vida e morte” como tendências de criação e destruição; ligação e desligamento; que todo o aparelho psíquico possui desde suas origens.

Freud nunca abandonou a teoria dos sonhos para falar sobre o desejo e os processos inconsciente do aparelho psíquico. Na vida onírica residem os segredos da humanidade. É com eles também que o autor reformula a teoria sobre o princípio do prazer e os processos mentais que geram desprazer e a contradizem. Os sonhos presentes na neurose traumática, por exemplo, têm um caráter de repetição da experiência de terror. Essas fixações ao trauma são descritas na neurose de guerra. Mas ele vai além, retomando os conceitos de repetição tão importantes à experiência analítica.

Sabe-se que uma experiência que gera desprazer para um sistema psíquico, pode gerar prazer em outro, esse princípio está na base da compreensão da formação sintomática na neurose, mas não é suficiente para explicar, todavia, por que a forte tendência ao princípio do prazer parece não funcionar em alguns outros casos. Há situações que a compulsão à repetição de vivências desprazerosas não geram prazer, nem mesmo no passado geraram.

²² “Não é de nosso interesse investigar em que medida, estabelecendo o princípio do prazer, nos aproximamos ou afiliamos a um sistema filosófico particular, historicamente assentado” (Freud, 2010d [1920], p.120).

De forma muito didática, Freud exemplifica com o jogo do carretel (o *fort-da*), o movimento de retorno presente na brincadeira infantil que possibilita a elaboração criativa diante da falta. Seu neto brincava, na ausência da mãe, insistente com um carretel, que jogava ao longe, fazendo-o desaparecer de sua vista, dizendo “*fort*”, em seguida, trazendo-o de volta, com o “*da*”. A alternância, simbolizando o movimento de presença e ausência da mãe, seria uma conquista cultural para o menino. Ao permitir que a criança saia de uma posição passiva, revivendo a situação que gera desprazer através do jogo, mas agora de modo ativo, algo além do princípio do prazer pode ser vislumbrado.

A partir de exemplos do próprio processo analítico, percebidos a partir da transferência, Freud supõe que a compulsão à repetição é uma tendência do aparelho psíquico que sobrepõe o princípio do prazer. O retorno do recalcado estaria ligado justamente a essa tendência, assim como os sonhos neuróticos que revivem experiências traumáticas. Então, os sonhos não se acham apenas a serviço da realização de desejos, ligada à experiência de satisfação, contribuindo para uma tarefa ainda mais antiga. “Eles obedecem antes à compulsão de repetição, que na análise, de fato, é favorecida pelo desejo (encorajado pela ‘sugestão’) de evocar o que foi esquecido e reprimido” (2010d [1920], p.144).

É no mínimo curioso que Freud nomeie de “demoníaco” o caráter impulsivo das primeiras atividades psíquicas infantis que estão além do princípio do prazer. Foi um termo bem próximo a esse, o *daemon*, que Sócrates também utilizou para falar de Eros e psiquê. O amor, segundo a metafísica de Platão (2012a), filósofo também citado por Freud mais a frente no texto, seria uma espécie de gênio, um *dáimon*, que permite à alma o retorno às suas origens divinas através do impulso ao seu aperfeiçoamento.

Há um misto de psicologia, metafísica, mas também de biologia na forma que Freud pensa as pulsões. Para ele, a pulsão seria um impulso presente em todo organismo vivo, que busca recuperar um estado anterior, quando esse ser vivo precisou abandonar, por influências

externas, a inércia – ou elasticidade – da vida orgânica. Partindo do pressuposto de que se “todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente” (Freud, 2010d [1920], p.149).

Assim, a primeira tensão manifestada em vida, procurando anular a si mesma, seria a pulsão de morte, o retorno a um estado inanimado ou inorgânico. Então as pulsões do Eu, anteriormente associadas a um princípio de autoconservação, são reformuladas. Freud acrescenta que não basta morrer, todo organismo visa fazê-lo ao seu próprio modo. Ora, as pulsões que guardam a vida, também o fazem com a morte. Rompendo com a filosofia de aperfeiçoamento, o esforço de Eros seria reunir as partículas orgânicas em unidades cada vez maiores, ligações vitais ao organismo e ao sujeito.

Por sua vez, as pulsões sexuais perseguem a “fusão de suas células germinativas diferenciadas de certa maneira”. É com a reprodução que a função sexual pode prolongar a vida e “dar-lhe aparência de imortalidade”. Com isso, Freud (2010d [1920]) tenta transpor a teoria da libido ao aspecto fisiológico do funcionamento celular. Seriam as pulsões sexuais responsáveis por neutralizar em cada célula os processos desencadeados pelas pulsões de morte. Enfim, admite que a diferença entre essas duas tendências pulsionais não pode mais ser considerada qualitativa, e sim topológica.

A concepção dualista anterior sobre as pulsões segue dual, mas não mais pensada com a oposição das pulsões do Eu e as pulsões sexuais; todas seriam pulsões de vida ou de morte. “A espacialidade pensada a partir da pulsão de morte exige preliminarmente a alteridade. Ou, alternativamente, que é o outro que cria o exterior da pulsão de morte, sem que, no entanto, possa-se falar de um anterior a essa criação” (Rona, 2021, p.208).

Freud evidencia que também na clínica psicanalítica, os principais conflitos vivenciados com a neurose de transferência são resultantes de conflitos entre o Eu e a libido

investida nos objetos. Mas coloca como maior indicativo da existência da pulsão de morte a tendência anteriormente citada de que há um esforço em toda atividade psíquica que visa “diminuir, manter constante ou eliminar” qualquer tensão interna dos estímulos. Cita, como exemplo, também duas concepções herdeiras da filosofia, o princípio do Nirvana, e o mito de Aristófanes, narrado por Platão em *O Banquete*.

Conforme o tópico anterior recontou, o mito apresenta a origem dos órgãos sexuais e da vida sexual reprodutiva nos humanos. A busca amorosa pelos sexos seria uma alusão ao retorno a um estado anterior, de completude, quando os andrógenos possuíam em si ambos os gêneros. Freud lê nesse mito a origem das pulsões sexuais e da variação relativa ao objeto, perguntando-se: “Devemos seguir a deixa do filósofo-poeta e arriscar a suposição de que a substância viva, ao ser animada, foi desmembrada em pequenas partículas que desde então buscam reunir-se de novo mediante *as pulsões sexuais*?” (Freud, /2010d [1920], p. 167).

A característica universal das pulsões, a busca pelo retorno a um estado anterior, seria então independente do princípio do prazer, e igualmente anterior ao Eu. A compulsão à repetição, associada à pulsão de morte, é também muito próxima do conceito de Eros segundo a filosofia clássica nos mostrou. Por isso o Eu se volta aos objetos na dualidade da relação amorosa.

A teoria das pulsões (em seu duplo aspecto de Eros e Tânatos) se aproxima da concepção filosófica de desejo, com Eros, como o motor da alma em busca da imortalidade, essencialmente perdida, mas a abandona ao não se fixar em um sentido metafísico e religioso da morte. O amor seria o motor da alma em busca das asas perdidas com as necessidades somáticas, tão limitantes, mas emprestando o poema citado por Freud²³, talvez nos caiba alcançar mancando, e não voando, a saída criativa para essas questões.

²³ Últimos versos do poema *Die beiden Gulden*, de Friedrich Rückert, que Freud mencionou como “aquilo a que não podemos chegar voando, temos de alcançar mancando... mancar não é pecado”.

CAPÍTULO II – DESEJO DE DESEJAR

2.1 O Desejo em Lacan

O desejo como enigma, como motor psíquico ou como causa na vida do sujeito do inconsciente tem sido elucidado por Lacan desde o início de sua obra, e encontramos considerações sobre o desejo em todos os seus seminários, seja direta ou indiretamente, o que torna a tarefa de falar de desejo em Lacan um árduo desafio. Sem pretender esgotar as contribuições sobre o desejo em Lacan, retomamos o caminho que o autor levou ao longo de seus primeiros seminários até a construção de seu famoso Grafo do Desejo, no qual, a partir do Seminário V, *As formações do Inconsciente* e do Seminário VI, *O desejo e a sua Interpretação*, formaliza a sua estrutura na constituição subjetiva do ser na linguagem.

Não tomando o desejo como um conceito, pois uma vez articulado com o inconsciente estruturado como linguagem, como sugerido por Lacan, ao dizer que a perspectiva analítica seria o fracasso do conceito, não é o gênero e nem a classe que nos permite apreender as suas propriedades. Ou seja, não é possível uma apreensão conceitual daquilo que é marcado pela singularidade de cada sujeito; a investigação prescinde do um a um de uma análise (Lacan, 1999 [1957-58]). Como então investigar a experiência analítica? Seria possível uma estrutura, não conceitual, que apreendesse um modo de constituição psíquico sem, com isso, determinar as experiências?

Avançando sobre o impasse biologicista do paradigma freudiano e as críticas de que a psicanálise seria equiparável a uma metafísica da personalidade ou a uma filosofia, Lacan, inicialmente influenciado pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, e pelos linguistas Saussure e Jakobson, propõe a leitura do inconsciente estruturado como uma linguagem – o que investigaremos a seguir. Lacan parte do princípio de que o eixo de uma análise deveria ser o sujeito do inconsciente e não o Eu, e que aquilo o que fundamenta o sujeito é o desejo. Por isso a importância desse fundamento na clínica psicanalítica.

Para responder a esses impasses, Lacan se utilizou da matemática a partir de seus elementos que correspondem ao funcionamento das estruturas espaciais, uma vez que desde Freud o inconsciente era concebido em aspectos tópicos. Antes de adentrar no uso do Grafo para elucidar o Desejo, retomemos alguns aspectos cruciais no uso desses instrumentos por Lacan.

2.1.1 O uso da Topologia e dos Grafos em Lacan

Com a matemática, em especial a topologia, Lacan desenvolve um método que possibilita a articulação entre a teoria e a prática clínica, visando solucionar um problema, articulado desde Freud, ante a insuficiência do modelo tópico, econômico, dinâmico e genético da metapsicologia. Partindo da tópica freudiana para a metodologia topológica, Lacan propõe a sistematização de uma lógica entre as relações espaciais do aparelho psíquico, relê o ponto de vista dinâmico a partir da dialética, uma forma de lógica com forte influência hegeliana, e renuncia à tentativa de explicar o psíquico por meio de uma psicologia do desenvolvimento, sem negar, contudo, os fenômenos biológicos da espécie.

A topologia foi inicialmente empregada pelo matemático e filósofo Leibniz, em 1679, na observação de objetos geométricos, na época nomeada por ele como análise ou geometria da situação. É um ramo da matemática destinado ao estudo dos tipos e propriedades de superfícies e espaços, a partir de suas deformações, torções e alongamentos, conhecida como geometria de borracha, pois ainda que se alterem as formas, a estrutura é mantida. É nomeada como topologia apenas após os estudos de Euler, Gauss e Listing, sendo o último quem assinala a preferência pelo termo, propondo que seja “o estudo das relações nodais concernentes às formações espaciais ou das leis que regem a conexão... fazendo abstração de toda relação de medida e dimensão” (Amster, 2015, p. 16).

Lacan se interessou pela topologia desde os primórdios de seu ensino, com o desenvolvimento de grafos e redes ainda em seus primeiros seminários. Mas conforme Amster (2015), é apenas a partir do Seminário IX, *A Identificação*, ainda não traduzido oficialmente no Brasil, que a topologia assume um lugar central em seus estudos, com a descrição de algumas superfícies elementares, sendo estas o Toro, o *Crosscap*, a Fita ou Banda de Moebius e a Garrafa de Klein.

Há uma continuidade na obra de Lacan, ainda que controversa, mesmo após alguns giros topológicos com o Seminário XX, *Mais Ainda*, onde apresenta as fórmulas da sexuação, e com os seminários seguintes, a partir de quando Lacan avança sobre a teoria dos nós, popularizando-se após esse período o emprego desta com o nó borromeano. No presente capítulo vamos nos debruçar sobre o Grafo do Desejo, sendo os grafos a primeira entrada sistemática da topologia na psicanálise. Mas para compreender melhor o uso dos grafos, é necessário partir da leitura que Lacan faz da estrutura do inconsciente por essa mesma via.

Segundo Eidelsztein (2020), a estrutura do nó borromeano, pela via do Real, Simbólico e Imaginário, é o próprio fundamento da prática analítica lacaniana. A teoria, a prática clínica e a direção do tratamento seriam regidas pela estrutura do RSI, sendo esta quem articula todo o inconsciente, correspondente à primeira tópica de Freud (organizada em inconsciente, pré-consciente e consciente). Esse uso da topologia para pensar o inconsciente a partir das relações entre Real, Simbólico, e Imaginário leva em consideração, ao menos, cinco dimensões.

A primeira dimensão é o fato de que a forma não é determinante sobre a estrutura, por isso o nome “geometria da borracha”, o que permite dizer que as estruturas clínicas pensadas a partir de Lacan não são diagnosticadas a partir das aparências imaginárias. Assim, o lugar que ocupa o analista é esvaziado, este faz semblante, não espelho. A segunda diz respeito à função das medidas, pois as definições de tamanho e de distância não são consideradas. A

lógica aplicada sobre o tempo e espaço, em psicanálise, é de outra ordem. A terceira dimensão opera sobre a relação entre interior e exterior que também se distingue da aplicação convencional, na qual a separação é presumida (Eidelsztein, 2020). Há uma continuidade entre a divisão “dentro e fora”, como na banda de Moebius.

A relação de sujeito/objeto subvertida seria a quarta dimensão, pois partindo da oposição da *res extensa* (a coisa extensa) e a *res cogitans* (a coisa pensante) cartesiana se chega a uma compreensão tridimensional da coisa extensa, e à ausência de dimensão da substância pensante, pois na clínica trabalhamos com a substância gozante, como se o saber não ocupasse lugar, e se na topologia se trabalha com a superfície bidimensional dos objetos, presume-se que nem todos sejam tridimensionais como propõe a noção da *res extensa*. Nesse mesmo caráter, estariam o sujeito e o objeto *a*, ainda que na clínica trabalhemos com a tentativa do sujeito de encontrar esse objeto enquanto tridimensional, sua estrutura é outra (Eidelsztein, 2020).

Por fim, a quinta dimensão fala da operação topológica com invariantes, nas quais os invariantes são as propriedades estruturais. O maior exemplo dessa aplicação seria o próprio inconsciente em sua estrutura linguageira, algo invariante em todos os sujeitos (Eidelsztein, 2020). É essa última dimensão que permite utilizarmos da topologia das estruturas em cada caso clínico, considerando suas particularidades, assim como na análise *on-line*. Nesse aspecto, o Grafo do Desejo pode ser compreendido considerando essas dimensões e utilizado como instrumento para a prática clínica.

Conforme Eidelsztein (2020), é com a noção de letra introduzida em “A Carta Roubada” e concluída em “Subversão do sujeito”, que Lacan diferencia o *significante* linguístico da letra na psicanálise, propondo com o Grafo que, diferentemente do significante, que escutamos, a letra precisa ser lida. Nesse ponto retornamos a Freud, quando no capítulo

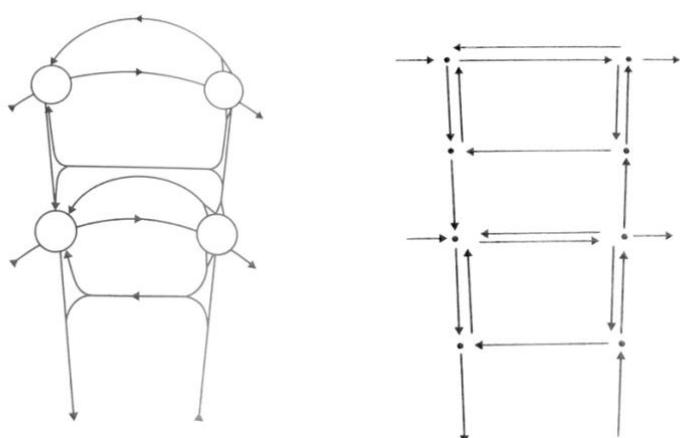
anterior falamos do *Projeto*, articulando a rede neuronal com os traços mnêmicos e, posteriormente, com as representações do inconsciente.

Se, para os matemáticos, “grafo” e “rede” são sinônimos, e em Lacan, a partir da linguística, emprestando o termo significante para designar aquilo que em Freud seriam as representações, a estrutura proposta por Freud do aparelho de memória para designar o inconsciente e exemplificar a constituição do desejo, a partir da necessidade, não poderia também ser intuída matematicamente? Nessa leitura, Eidelsztein (2020), propõe que o primeiro *eu*, apresentado por Freud no *Projeto* é também uma rede de representações, assim como no Grafo. Ou seja, Lacan também encontra o sujeito, assim como Freud, em uma rede de significantes.

Na teoria dos grafos, chamam-se os pontos de vértices e as linhas de arestas. Um grafo ou uma rede equivale a um trio composto por vértice, arestas e função, de modo que a cada aresta corresponda dois pontos, da mesma maneira que a função que os conecta. Uma aresta que se inicia e termina do mesmo vértice é chamada de *bucle*. Uma série de arestas, pensada em cadeia, na qual cada uma incide sobre a vértice seguinte, possui, por exemplo, a mesma estrutura da cadeia significante. Segundo a matemática, o Grafo do Desejo, conforme a *Figura 1*, trata-se de um grafo orientado, sem *buckles*, e planar (Eidelsztein, 2018).

Figura 1

Esquema do Grafo do Desejo e sua versão geometrizada



Nota. Adaptado de Eidelsztein (2018, p. 126).

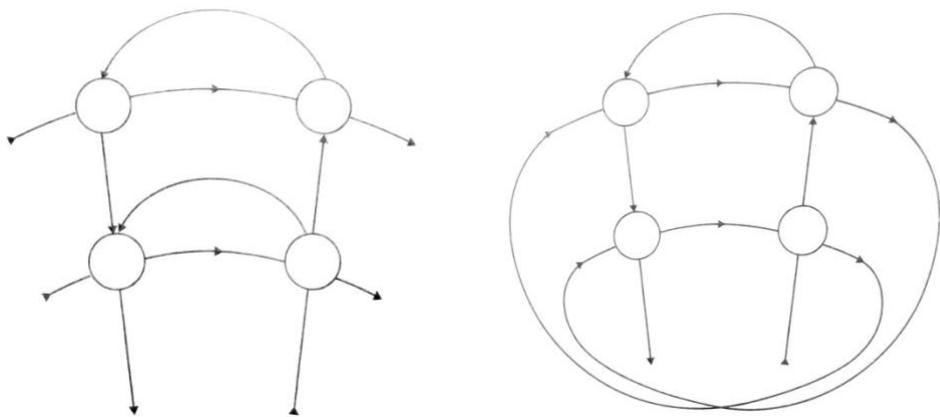
Segundo Eidelsztein (2020), o Grafo do Desejo é um dispositivo não planar, que nos apresenta um sujeito bidimensional, feito para trabalhar na dimensão espacial do objeto *a*. Topologicamente, o objeto *a* ocupa o mesmo lugar de incógnita que a letra x na matemática. Assim, esse objeto nomeia algo da ordem do impossível de se nomear. Há pelo menos três dimensões fundamentais do objeto *a*: a espacial, a temporal e a lógica.

A *res cogitans*, conforme visto anteriormente, pode ser trabalhada como cadeia significante, e a *res extensa*, como corpo, ambas compondo a dimensão espacial do objeto *a*. A dimensão temporal diz respeito a passagem do tempo e sua incidência sobre a matéria em caráter transformativo, como testemunhamos da infância à velhice. Já a dimensão lógica requer uma lógica modal para ser concebida, isto é, tomando o objeto *a* como impossível.

A noção de cadeia significante em Lacan, apoiada topologicamente, difere da noção matemática geral, definindo-se como anéis cujo colar se fecha no anel de outro colar feito de anéis. O anel se refere à superfície topológica do toro, uma superfície sem furos, e a expressão “se fecha” ou “se sela” diz respeito às propriedades do toro, como aquele que se fecha e se marca quando abraçado a outro toro. A proposta de Lacan de que o sujeito tem a mesma estrutura que um grafo faz referência a uma interpretação do *Ich*, em Freud, como uma rede bidimensional de neurônios. “Onde isso era, o sujeito deve advir”. O sujeito, o eu e o Outro não são equivalentes nem em Freud, nem em Lacan (Eidelsztein, 2020).

Figura 2

Esquema do Grafo do Desejo e sua relação com o oito interior



Nota. Adaptado de Eidelsztein (2020, pp. 41-42).

O oito interior é apresentado como solução topológica para as arestas do Grafo, na qual redobra-se um círculo sobre o outro, conforme o esquema acima. Trata-se de uma solução contínua. Com isso, a noção de inconsciente e de sujeito dividido na psicanálise se fundamentam. O Grafo do Desejo não se dobra sobre si mesmo, com o oito interior, evidenciando o furo no âmago de sua estrutura, o que equivale espacialmente com o objeto *a*.

O Eu, por sua vez, marcado como unidade por excelência desde “Introdução ao Narcisismo”, de Freud, trata-se do Eu imaginário. O Eu que se divide é o mesmo da rede de neurônios, isto é, o sujeito dividido continuamente. A solução apresentada pelo oito interior, assim, coloca em relação os quatro vértices na série de letras: “S(A)”, “(\$◊D)”, “A” e “s(A)”, com os quatro termos: significante, voz, *jouissance* e castração (Eidelsztein, 2020). A partir do exposto, sigamos adiante com a construção do Grafo segundo as coordenadas de Lacan.

2.1.2 O Grafo do Desejo

Antes de adentrarmos na construção do Grafo propriamente, faz-se também importante retroceder alguns anos nas elocubrações de Lacan a respeito do desejo, pois uma vez que o Grafo, enquanto rede de representações, articula inúmeros aspectos da constituição psíquica do sujeito, é fundamental retomarmos as releituras que Lacan faz da obra freudiana,

em especial a do mito edipiano. Vários elementos se desenvolvem a partir disso para pensarmos o Outro como tesouro dos significantes e a relação que estabelece com a função materna, assim como a Lei e o Nome-do-Pai para furar esse Outro e, na primazia do desejo como objeto de desejo do Outro, endereçando a vida pulsional do sujeito para além do circuito gozoso da demanda.

Em seu seminário sobre as psicoses, Lacan (1988 [1955-56], p.50) diferencia o mundo humano do mundo animal a partir da relação que o sujeito estabelece com seus objetos na linguagem, em especial seus objetos de desejo. Pois partindo do princípio de sua constituição, o sujeito alienado ao Outro é uma “coleção incoerente de desejos”, e por se constituir a partir de uma unidade que provém desse outro, sua máxima “o objeto de interesse humano é o objeto do desejo do outro”, se sustenta. É preciso retornar à concepção do sujeito em sua relação com o outro materno, que antecede a triangulação edípica, para pensar à construção da fantasia e do desejo, ambos articulados na saída pela neurose.

No seminário seguinte, sobre as relações objetais, Lacan relaciona o desejo com o fetiche na perversão. Parte do pensamento freudiano para propor o desejo não apenas como aquilo o que lidamos cotidianamente na clínica, o pano de fundo das fantasias e dos sintomas, mas como presente no próprio paradoxo das relações objetais, sendo esse o caso do desejo perverso (Lacan, 1995 [1956-57], p.167). Nessa relação, o fetiche, como um véu que visa tamponar a falta, apresenta-se como o suporte de um desejo perverso, para além do objeto, uma figuração.

Essa associação foi importante na posterior construção do Grafo, pois é a partir da relação do desejo com a falta, nas elocubrações sobre o fetiche, que Lacan chegou no conto de Cazotte (2014 [1772]), “*Le diable amoureux suivi de Aventure du pèrlerin*”, três anos antes do seminário sobre as relações objetais. No conto, Alvare, capitão da guarda do Rei, é levado, após uma conversa com amigos sobre a cabala e cabalistas, e um desafio proposto por

Soberano, suposto praticante, a evocar e conversar com o diabo nas ruínas de Portici, em Nápoles. “O hediondo fantasma abre a goela e, com a voz que combina com o resto da aparição, responde: *Che vuoi?*” (Cazotte, 2014 [1772], p.18).

Para Lacan (1995 [1956-57]), a pergunta do diabo em sua aparição é a demonstração da função do Supereu, mas o mais interessante se sucede nas transformações que o diabo assume ao longo do conto, de cachorrinho, a um belo rapaz, depois em uma dama, até por fim se tornar uma mescla ambígua dos últimos dois, chamada Biondetta, que realiza todos os desejos de Alvare, em uma atmosfera claramente fantasiosa e arriscada. Qual seria o engodo? A miragem se dissolve no final do conto com o retorno do narrador ao castelo de sua mãe.

Ora, fetiche é um termo que provém do português *factiso*, que no século XV servia para designar figuras sagradas e objetos com poderes espirituais, anteriormente a isso já descrito como algo relacionado ao campo religioso (Ferraz, 2006). Só depois foi empregado por Charles de Brosses, em 1756, para descrever a adoração a animais, plantas, pedras ou artefatos, aproximando-se dos outros sentidos atribuídos hoje. O campo do fetiche em sua origem nos remete ao factício, o falso, corroborando com a interpretação de Lacan, a partir do conto, que a figura de Biondetta, como o fetiche, à miragem do feitiço, encarna a representação do falo, aquilo que falta ao outro materno, sua “*Vorstellung*” (Lacan, 1995 [1956-57], p.172).

Como nas sucessivas transformações do diabo no conto, o deslizamento metonímico da cadeia significante exemplifica no Seminário IV que o objeto só existe na relação do desejo como objeto do desejo do outro. Em sua origem, o desejo se constitui a partir de outra coisa, pois é sempre direcionado à falta fundamental do sujeito na linguagem, falta que é representada também pela impossibilidade que o Outro materno assuma esse lugar totalizante na fantasia do ser falante.

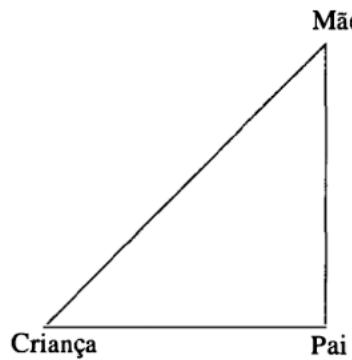
Na abertura do seminário seguinte, quando Lacan (1999 [1957-58], p.16) começa a designar a função do objeto *a*, ainda que não tão claramente articulada com a construção do Grafo do Desejo, retoma com Freud a importância do objeto perdido, uma vez que “sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa - muito precisamente, daquilo que falta, a, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado”.

A estrutura dos desejos em Freud, demonstrada no capítulo anterior, é determinada para além das necessidades. Se no primeiro traço mnêmico de satisfação, a partir da falta, nasce o desejo, fantasiado pela lembrança, toda a necessidade se torna uma miscelânea fragmentada de experiências. Lacan parte desse pressuposto para colocar o desejo como um objeto de troca, “toda sorte de intermediários” (1999 [1957-58], p.71) que possam levar à recusa do processo da demanda.

É na aproximação do significante com a economia do desejo que a importância da linguagem e da fala é articulada com o papel do significante na constituição da significação, levando em conta o texto da Lei. Lacan parte do mito de Édipo e de sua leitura do pai simbólico enquanto “Nome-do-Pai” para explicar o que autoriza o texto da Lei estar no nível do significante, sendo este também o que a promulga. “Esse é o Outro no Outro” (1999 [1957-58], p.152). O espaço do significante, espaço do inconsciente, é tipográfico, como a letra, correspondendo à topologia. É justamente o significante do Nome-do-Pai, como aquele que interdita a totalidade materna, que funda essa lei. Exemplifica-se a essência da metáfora paterna a seguir:

Figura 3

Triângulo da metáfora paterna



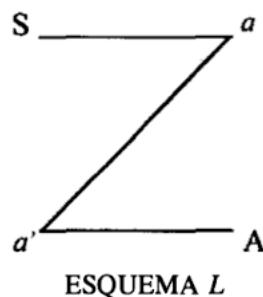
Nota. Adaptado de Lacan (1999 [1957-58], p.163).

A partir disso, apresenta-se o *Esquema L* como a articulação do triângulo edipiano.

“Tudo o que se realiza no S, sujeito, depende do que se coloca de significantes no A. Se o A é realmente o lugar do significante, ele mesmo tem que trazer algum reflexo do significante essencial que lhes represento aí nesse zigue-zague, e que chamei, em outro lugar, em meu artigo sobre *A carta roubada*, de esquema L” (Lacan, 1999 [1957-58], p.165).

Figura 4

O Esquema L



Nota. Três dos quatro pontos cardiais do esquema são dados pelos três termos subjetivos do complexo de Édipo como vértices do triângulo (criança, mãe e pai). Adaptado de Lacan (1999 [1957-58], p.163).

Nesse aspecto, a leitura do mito de Édipo como uma narrativa individual na neurose é diretamente articulada à escolha dos objetos, sempre metonímicos, que representam o desejo. Inicialmente o inconsciente revela que há sexualidade infantil, que a criança destina seus desejos primevos para a mãe e, então, os recalca. Lacan (1999 [1957-58], p.167) coloca que a amnésia infantil é a revelação do inconsciente como tal.

No complexo de Édipo proposto por Freud, o Supereu, instância responsável por esse recalcamento, é de origem paterna, mas Lacan se pergunta se essa origem seria exclusivamente paterna. Para respondê-la, retoma a noção de retroação, imprescindível para pensar a estrutura do Grafo, da *Nachtriiglichkeit* do Édipo. Como explicar a origem das neuroses sem Édipo, da psicose ou da perversão? O campo pré-edipiano se apresentou como fundamental para esclarecer o desenvolvimento do sujeito, historicamente girando em torno de sua relação com o Supereu, com a realidade e com o Ideal do Eu (Lacan, 1999 [1957-58]).

Conceber o pai de maneira simbólica é colocá-lo ao nível do significante, fazendo deste uma metáfora. Para Lacan, “o pai é um significante que substitui um outro significante” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 180), e nisso reside todo o pilar de sua participação no mito edipiano. É justamente o significante materno que o pai vem substituir. Metaforicamente, apodera-se do objeto de desejo da mãe, representando pelo significante paterno, assumindo a forma do falo. Daí a máxima de Lacan, “assim que chega a algum lugar, o homem constrói uma prisão e um bordel, ou seja, o lugar onde está verdadeiramente o desejo” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 183), sempre à espera de seu encontro impossível.

Uma vez então instituída essa ordem simbólica, o Nome-do-Pai enquanto função é definido. As significações a partir disso variam conforme os casos, mas a necessidade da função paterna é invariante em todos eles. Com isso, Lacan (1999 [1957-58], p.187) alude ao “triângulo simbólico” do Complexo de Édipo no momento que há, na articulação da fala, uma cadeia significante. A relação da criança com a mãe se apresenta a partir desse ternário simbólico e de outro ternário, apresentado nas relações objetais, como sendo imaginário, revelando que esta depende do desejo materno e só a partir da independência desse desejo, pela via da simbolização, subjetiva sua experiência a partir da presença ou ausência da mãe enquanto ser primordial. “O que deseja o sujeito? Não se trata da simples apetência das

atenções, do contato ou da presença da mãe, mas da apetência de seu desejo” (1999 [1957-58], Lacan, p.188).

O desejo da mãe é o desejo do Outro, para o qual a criança consegue olhar na presença do Nome-do-Pai, significado posteriormente como falo. Esse “para-além” do desejo materno é fundamental para a vida desejante do sujeito, e todos os impasses estruturais posteriores se desencadeiam dessa instituição primeva. Ao tentar responder à questão primordial, tão bem representada no conto de Cazotte, “*Che vuoi?*”, o desejo se apresenta articulado ao estado de demanda, podendo dirigir-se aos objetos, sendo o primeiro destes a própria mãe. Nessa alienação primordial do desejo reside a lei materna.

O primeiro tempo do sujeito se apresenta nessa dialética do desejo materno, com a busca da criança para satisfazê-lo. Para Lacan (1999 [1957-58], p.195), toda análise é uma dialética do desejo. “Ser ou não ser” objeto de desejo da mãe. Assim, percebe-se que o desejo se manifesta como desejo de desejo (desse Outro), posteriormente, como desejo de desejar (Outra coisa). O segundo tempo, com a interdição da lei paterna, é a chave da compreensão do Édipo. Pois se a mãe, toda poderosa em sua própria lei, também deseja algo, é ela própria incompleta, também submetida à outra lei. Nesse atravessamento, o terceiro tempo se instaura com a sustentação fálica daquilo que o pai representa para o Outro. É onde ocorre a identificação com o pai, uma vez que este tenha o falo, sendo que “essa identificação se chama Ideal do Eu” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 200).

Percebe-se que todas essas moções são essencialmente inconscientes. Lacan ressalta que desde Freud há uma tentativa moral de domesticar o desejo, uma economia preocupada com a ética, como se o desejo fosse um efeito colateral na análise, passível de disciplina. Com a subversão do sujeito proposta a partir das condições dos significantes, também a fantasia inconsciente está submetida a essa estrutura. O discurso do inconsciente é então a mola articulada como desejo de reconhecimento do sujeito (Lacan, 1999 [1957-58]).

É nesse lugar topológico, fálico, que o sujeito procura articular seu desejo. Para além da demanda, o sujeito se depara com o desejo do Outro, além da exigência incondicional de amor, “o desejo é a forma absoluta da necessidade” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 414). Como exemplo, o histérico busca seu desejo no desejo do Outro a partir de sua atribuição a este, e a obsessiva, por outra via, busca seu desejo num além, passando a frente de tudo, na medida em que visa destruir o Outro. Para a histérica, o desejo permanece insatisfeito, e para o obsessivo, o desejo é impossível.

Ora, a neurose pode assim ser lida como uma estrutura com diferentes desdobramentos, e suas ramificações podem ser compreendidas a partir da manifestação do desejo infantil. Assim, ela não é algo análogo a um adoecimento externo que toma conta do sujeito, ela é a sua própria constituição na linguagem. Tanto na histeria, quanto na neurose obsessiva, o conjunto de atos, sintomas, formações inconscientes também se estrutura como a linguagem. “Em suma, é uma fala, por assim dizer” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 487).

Lacan propõe que a estrutura da neurose seja lida a partir da criptografia da fala, presentificando-se na análise como uma fala plena. Ou seja, aquilo o que apreendemos com o Grafo, é analisável a cada fala do sujeito, como um ato em si próprio inaugural do inconsciente. Essa fala é criptográfica, pois desconhecida ao sujeito, faz enigma quanto ao seu sentido. O lugar dessa fala é, desde o início, o Outro. A fala desenha o primeiro patamar do Grafo, onde nasce o Outro, mas ao se endereçar ao Outro do Outro, articula-se com o segundo andar, sincronicamente.

É com a ausência da resposta do Outro ao “*Che vuoi?*” do desejo que o sujeito é submetido à própria demanda, no segundo patamar, tratando-se dessa relação todo o percurso de uma análise, na qual o analista ocupa em função esse lugar a quem a fala se endereça, fazendo semblante de Outro, sem atender à demanda do sujeito.

O importante é que o desejo do sujeito, encontrado como o além da demanda, torna-o opaco à nossa demanda e instala seu próprio discurso como algo que, apesar de necessário à nossa estrutura, é impenetrável por certos aspectos, o que faz dele um discurso inconsciente. Esse desejo, que é a condição dele, está portanto submetido, ele mesmo, à existência de um certo efeito de significante, o que lhes tenho explicado a partir de janeiro pelo nome de metáfora paterna. (Lacan, 1999 [1957-58], pp.491-492)

Quão rica não é a possibilidade, no português, de que o falo, enquanto moeda de troca amorosa, diferencie-se da fala por apenas uma pequena letra, o a, enquanto instauração do inconsciente nesse endereçamento igualmente amoroso ao Outro? Esse pequeno *a* nos endereça ao fato de que não há equivalência orgânica ao falo, o objeto da fantasia, como tentativa de resposta do desejo do sujeito ao desejo do Outro, tão propenso a acidentes. Dessa condição, toda sorte de respostas atípicas é possível.

O sujeito humano se diferencia do sujeito animal pela lógica fálica do circuito do desejo, demanda e fantasia necessária para que signifique seus atos. O sujeito deve deparar-se com o fato de que “aquilo com que ele se confrontou precocemente - o significante do desejo que lhe subtraiu o objeto total, a mãe -, esse falo, ele não o é” (Lacan 1999 [1957-58], p. 499). Então do que se trata? O que é o desejo do sujeito?

Lacan inicia o Seminário VI, *O Desejo e a sua Interpretação*, em 1959, com a pergunta “o que é o desejo?”, já advertindo-nos de que não se trataria de uma resposta simples. No texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, de 1960, presente em seus *Escritos*, o autor sintetiza o que construiu como Grafo a partir do Seminário V, *As Formações do Inconsciente*, e concluiu no Seminário VI, ao longo de dois anos. Em suma, podemos responder que o desejo é a sua interpretação. Mas o que isso quer dizer? Vamos tentar elucidar melhor o que foi posto até aqui de maneira retroativa, na

construção de cada patamar do Grafo e de sua articulação, emprestando-nos dessas obras, em especial de sua síntese na “Subversão do Sujeito”.

Já foi posto que o Grafo, matematicamente falando, trata-se de uma estrutura. Essa estrutura é utilizada para exemplificar a constituição do desejo e do sujeito na prática clínica a partir da fala. De antemão, Lacan coloca que o sujeito é conduzido a uma decifração. O desejo está cifrado, pois ao nascer do endereçamento do sujeito ao Outro, este não se reconhece na relação dialética entre exterior e interior. O sujeito supõe que o Outro lhe responda, atendendo a sua demanda. É ao não responder desse lugar, que o analista instaura a possibilidade dessa decifração pela via da verdade, acessível apenas diante de um outro saber, inconsciente. É o que conhecemos por “douta ignorância”²⁴.

Mas de quem ou do que se trata esse sujeito? A saber, inserido na estrutura do inconsciente enquanto linguagem, conforme Lacan, diferentemente do Eu, o sujeito não sabe de sua própria existência, o Eu enquanto significante ocupa a posição de *shifter*, ou seja, designando o sujeito da enunciação, enquanto fala, mas sem significá-lo. É a operação de corte no discurso que traz à luz o sujeito. Pois no corte da cadeia significante, o sujeito aparece, enquanto descontinuidade no Real. *Wo Es war, soll Ich werden*.

Entre saber e verdade, a dialética do desejo se apresenta no Grafo ao demonstrar a relação do sujeito a partir de sua articulação com o significante. Isto é, o significante representando o sujeito para outro significante. “Se a lingüística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso” (Lacan, 1998 [1960], p. 815).

Essa fórmula da representação significante, contemplando a alienação simbólica, pode ser compreendida no matema a seguir.

²⁴ A douta ignorância diz respeito à posição do analista ao longo da análise, foi inspirada no termo *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa (século XV), remetendo-se a uma forma de sabedoria que reconhece seus próprios limites.

Figura 5

Um significante representando um sujeito para outro significante.

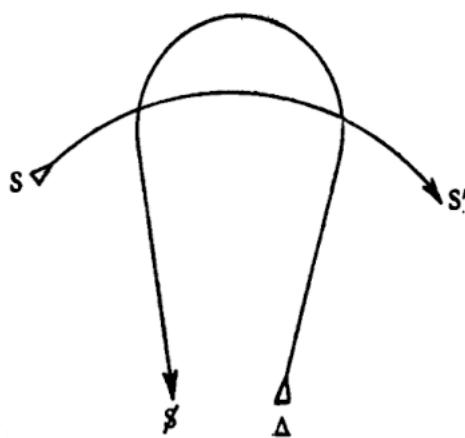
$$\begin{array}{c} \underline{S_1} \rightarrow S_2 \\ \$ \end{array}$$

Nota. Um significante representa um sujeito para outro significante, isto é, supõe-se, a partir de uma operação lógica de transporte, um sujeito ao saber produzido com a associação livre. Adaptado do Seminário XVII, *O Avesso da Psicanálise*, de Lacan (1992 [1969-70], p.11).

Isto se estabelece primeiro nesse momento em que S_1 vem representar alguma coisa por sua intervenção no campo definido (...) como o campo já estruturado de um saber. E o seu suposto, *upokeimenon*, é o sujeito, na medida que representa esse traço específico, a ser distinguido do indivíduo vivo (Lacan, 1992 [1969-70], p.11).

Figura 6

Grafo 1



Nota. Legenda: S - S' = bateria significante / \$ = sujeito / Δ = proto-sujeito. Adaptado de Lacan (1998 [1960], p. 819).

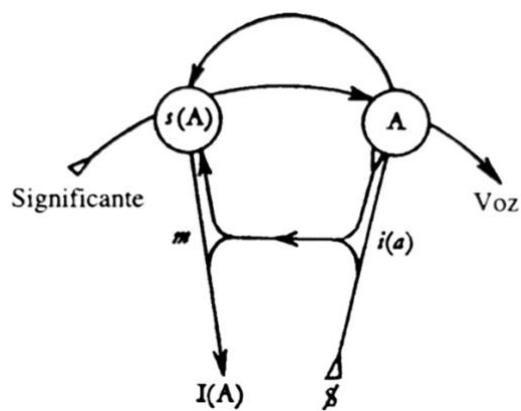
Na unidade acima, apresentada pela primeira vez por Lacan no seminário sobre *As Formações do Inconsciente* de maneira ainda mais simplificada, a partir da célula elementar da relação do ser (não-ente) falante com o campo da linguagem, temos a primeira etapa do Grafo. Nela, o autor demonstra o ponto de estofo (ou de basta), quando o significante detém o deslizamento da significação, enodando-se ao significado. Inicialmente esse deslizamento

contínuo não fazia laço. A amarração seria a função diacrônica na frase, demonstrada pelo primeiro dos dois vetores entrecruzados no Grafo. Nele, partindo da esquerda para a direita, o dizer possibilita o encadeamento dos significantes via metáfora ou metonímia: $S \rightarrow S'$. Em direção retrógrada, o delta, representando o ser mítico pré-linguagem (ou proto-sujeito), cruzado pela bateria dos significantes, resulta no sujeito do significante, o S barrado: $\Delta \rightarrow \$$.

O ponto de estofo (também conhecido como nó de *captionné*) permite que uma pontuação muito singular no caminho da fala, a pause e, retroativamente, dê um sentido a ela. No primeiro andar do Grafo, esse ponto é representado pelo A, o Um, lugar de tesouro dos significantes, em direção ao $s(A)$, significado do Outro. Há uma dissimetria entre eles, na qual o primeiro é um lugar, mais do que um espaço, e o segundo é um momento, uma escanção. O Outro, nesse local de significante mestre, transmite ao sujeito a sua própria mensagem, de forma invertida. A esse Outro cabe o lugar da fala e de testemunha da Verdade (Lacan, 1998 [1960], p. 821).

Figura 7

Grafo 2



Nota. Legenda: A = grande Outro, tesouro dos significantes / $s(A)$ = significado do Outro / $I(A)$ = Ideal do Eu / m = Eu (*moi*, imaginário) / $i(a)$ = Eu ideal. Adaptado de Lacan (1998 [1960], p.822).

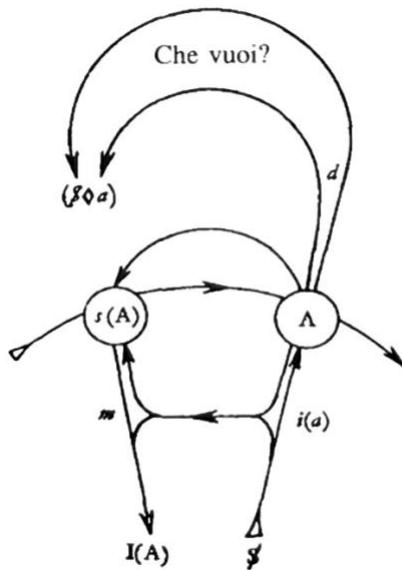
Na ausência de significação, o sujeito estaria inicialmente identificado ao Eu Ideal: i(a). Na direção que vai de *m* (Eu) até i(a) está demonstrada a captura especular da identidade do sujeito a partir do outro. O Eu Ideal, de aspecto imaginário, seria reflexo desse primeiro momento. Por outro lado, no vetor que demonstra o sujeito ocupando a posição do delta, agora já constituído, temos o atravessamento do grande Outro (A) em direção ao seu significado, por uma via simbólica, identificando-se com o Ideal do Eu. Na falta de um significado que o defina, o sujeito se utiliza do Outro em sua grandeza, pois como tesouro dos significantes, encarna o lugar da fala e da Verdade.

É do dito que a Verdade pode ser extraída em sua estrutura de ficção. Na potência da fala, como marca primeva da possibilidade, estaria o traço unário, a marca invisível do primeiro significante de identificação, aquele que forma o Ideal do Eu: I(A). Na segunda etapa do Grafo, acima, a Voz aparece como aquilo o que está fora; além do ponto de estofo, fora do campo do sentido por não estar inserido na lógica da significação (Lacan, 1998 [1960]).

Retroativamente, o significante é constituído pelo significado atado ao Outro, nessa dança de deslocamento metonímico ou de condensação metafórica. Conforme Lacan (1998 [1960]), a ambiguidade da retroação do inconsciente, do saber só no a posteriori, está no desconhecimento (*méconnaf-ter*) essencial ao conhecer-se (*me connafstre*). Ou seja, o Eu (*m*), de caráter imaginário, se reconhece enquanto *shifter*, metonímia de sua significação, apoiado nesse traço unário do Ideal do Eu: I(A).

Figura 8

Grafo 3



Nota. Legenda: d = desejo / *Che vuoi?* = O que queres? / $\$◊a$ = matema da fantasia. Adaptado de Lacan (1998 [1960], p.829).

Acima, a terceira etapa do Grafo, introduzindo a pergunta enigmática “*Che vuoi?*” apresenta o circuito do desejo em direção à fórmula da fantasia. Essa etapa pode ser mais bem visualizada a partir da explicação (conforme discorrido anteriormente) do complexo de Édipo compreendido enquanto mito de interdição da Lei materna pela instituição do Nome-do-Pai. É a mãe-toda que encarna o Outro em um primeiro momento, levando à identificação do sujeito via especular, a partir de um outro lugar para o qual essa mãe se direciona e deseja.

Assim, o sujeito pode supor a existência do falo para além da mãe, identificando-se com o pai, como representante dessa outra Lei, e vislumbrando, com isso, a possibilidade de ocupar lugar de falo. Nesse processo, o sujeito se pergunta sobre ser ou não ser o falo para a mãe. Por isso, é ao Outro que direciona a pergunta fundamental do seu desejo: o que queres? Ao não responder a essa demanda, o Outro, a nível simbólico, instaura o segundo patamar do Grafo.

A psicanálise demonstra que o desejo está não só submetido aos acidentes da história do sujeito, mas a sua estrutura mais fundamental, que prescinde justamente desses acidentes (Lacan, 1998 [1960], p. 826). Em sua opacidade, o sujeito dirige ao Outro a busca por um

sentido que o nomeie e o direcione; duplo sentido. Via imaginária, via simbólica, interpelada pelo real. É a partir dessa opacidade que Lacan demonstra como se constitui a (in)substância do desejo.

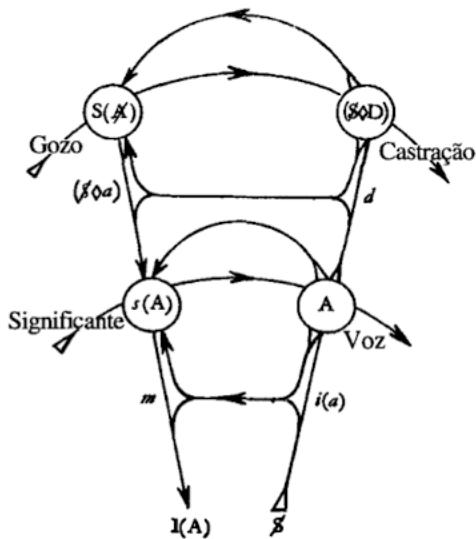
A necessidade, não atendida pela demanda, separa-se desta e apresenta ao sujeito, na ausência de sua satisfação todo-poderosa, a falta, eis aí a (in)substância de seu desejo. Isto é, o desejo “inverte o incondicional da demanda de amor pela qual o sujeito permanece na sujeição do Outro, para elevá-lo à potência da condição absoluta (onde o absoluto também quer dizer desprendimento)” (Lacan, 1998 [1960], p.828).

Conforme Lacan (2016 [1958-59], p. 56), a demanda se esclarece por aquilo que tem de diferente em relação ao desejo, estando esse último situado como enigma. A relação do sujeito com o significante seria a chave para essa equação. Quando a demanda é dirigida a outro, não está a um nível direto de sujeito a sujeito, pois, sendo atravessada pela linguagem, ela fica submetida ao arcabouço dos significantes de cada sujeito.

Toda demanda, sabe-se, é demanda de amor. A fórmula da fantasia se expressa como representante da representação, nessa condição absoluta, ocupando um lugar inconsciente de desejo enquanto causa. Na impossibilidade de sua satisfação, o sujeito, incompleto, consegue se movimentar desejante. Ao dizer que “o desejo do homem é o desejo do Outro”, Lacan (2016 [1958-59]) ressalta a sua subjetividade a este, isto é, ele deseja como Outro. Por isso a pergunta do Outro, de aspecto oracular, é o que melhor conduz o sujeito na direção (não respondida) de seu desejo. Na análise, o sujeito retoma essa pergunta invertida, “O que o Outro quer de mim?”, na relação transferencial com o analista.

Figura 9

Grafo Completo



Nota. Legenda: S(A) = Significante da falta no Outro / \$◊D = Matema da pulsão. Adaptado de Lacan (1998 [1960], p.831).

No segundo patamar do Grafo, a pulsão aparece no lugar de tesouro dos significantes.

Nesse aspecto, a partir de Freud, Lacan distingue o objeto pulsional do corpo orgânico, elevando-o ao patamar da palavra. A delimitação das “zonas erógenas” propostas por Freud para a designação dos objetos pulsionais levam à incidência de bordas, o que Lacan propõe como corte; a borda dos lábios, a “fenda palpebral”, etc. Por não possuírem imagem especular, esses objetos podem compor o estofo do Eu. Com esse fechamento da via imaginária do primeiro patamar, uma vez que o desejo é regulado pela fantasia, situação homóloga ao que acontece com o sujeito na imagem do corpo, o inconsciente pode advir na análise. Para Lacan (1998 [1960], p.831), a fantasia, compreendida como “estojos” do Eu inicialmente recalado, no primeiro patamar, só pode ser indicada no *fading* da enunciação.

A fantasia fundamental é a tentativa do sujeito, a partir de um saber inconsciente, responder à falta constituinte. Por esse aspecto, toda fantasia é, em suma, fantasia de completude. Na resposta fantasiosa, o sujeito elege seus objetos – sempre substitutos. Nessa articulação entre simbólico e imaginário, a fantasia permite que o sujeito eleja alguns objetos

que deem conta, parcialmente, da angústia proveniente da falta de sentido (articulação com o real da experiência) e, assim, deseje.

No matema da fantasia ($\$ \diamond a$) somos introduzidos ao pequeno objeto a . Conceito trabalhado posteriormente, o pequeno a ocupa o lugar de objeto causa, de eixo fundamental para que o desejo exista em sua indefinição. O objeto a pode ser compreendido como o resto da operação narcísica elementar da relação do sujeito com a mãe em ilusão de completude. Assim como o simbólico e o imaginário lhe dão um rosto (os objetos de desejo), a via do real se articula ao objeto a pela castração. Ao Outro é pedido que responda “*Che vuoi?*” a partir das pulsões da linha superior do Grafo em relação ao tesouro dos significantes. É preciso então admitir que o Outro falta, ou seja, que não há Outro do Outro.

Nesse aspecto, o Grafo introduz o significante da falta no Outro: $S(A)$. É ele o significante para o qual todos os outros significantes representam o sujeito, “ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo” (Lacan, 1998 [1960], p.833). Nessa dimensão do Grafo, encontra-se o Real, interpelando a relação Simbólico/Imaginário com os furos. O Real é representado pela pulsão de morte como aquilo que é irrepresentável, impronunciável na cadeia significante. O significante da falta é impronunciável, mas sua operação não, pois é produzida a partir da pronúnciação de um nome próprio, seu significado se iguala a sua pronúnciação. Nessa lógica, segundo a álgebra, Lacan apresenta a raiz de -1 como falta do significante no Outro:

Figura 10

A falta do significante cujo enunciado se iguala a sua significação

$$\frac{S \text{ (significante)}}{s \text{ (significado)}} = s \text{ (o enunciado), com } S = (-1), \text{ temos: } s = \sqrt{-1}.$$

Nota. Adaptado de Lacan (1998 [1960], p.833).

O Outro precisa faltar. Assim, é preciso perder o estatuto do “todo” para desejar.

Temos então o complexo de castração como mola mestra da substância que Lacan tenta

articular na dialética do desejo a partir do Édipo. A castração como interdição de imperativo do gozo pode ser compreendida a partir da identificação com o significante paterno, o falo, conforme já discorrido. Mas é nos termos de Freud que se comprehende por princípio do prazer o que estabelece esse limite, “prazer como ligação da vida” (Lacan, 1998 [1960], p.836). No aspecto imaginário, fazendo espelho da imagem do pênis, o falo é negativizado. Na alternância da equação para o simbólico, o falo se positiva, na tentativa de suplementar a falta. De (-1) para $\sqrt{-1}$, é onde Lacan vai situar *phi* (φ), o falo, como suporte do gozo. Na falta de algo que signifique o Outro, o gozo se presentifica. Por isso, gozo fálico.

“O neurótico, de fato, histérico, obsessivo ou, mais radicalmente, fóbico, é aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda, φ com D” (Lacan, 1998 [1960], p.838). Podemos compreender o matema ($\$ \diamond D$) como articulação do desejo com a demanda do Outro. Nesse aspecto especular do imaginário, a libido do corpo se direciona aos objetos. Para (tentar) responder à demanda, o sujeito transforma em objeto na fantasia suas necessidades pulsionais, daí a articulação entre os dois matemas no Grafo: fantasia e pulsão. O desejo seria a metonímia do discurso da demanda.

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Lacan (1998 [1958]) localiza o desejo, ao mesmo tempo, aquém e além da demanda. A frustração é tão presente na análise por conta da prevalência da demanda, pois o desejo está sempre além dela. Pois é a angústia do sujeito diante do desejo do Outro que Lacan (1998 [1960], p.838) situa como impossível de desconhecer na fobia e “mais difícil de compreender nas outras duas neuroses, quando não se dispõe do fio que permite situar a fantasia como desejo do Outro”.

A função paterna se situa nesse ponto como o significante que visa atar o desejo à Lei. No campo dos ideais, o pai morto, que não interdita a fantasia de completude a partir da mãe, se equipara ao pai perfeito – mestre de seu desejo – uma vez que ambos apontam para a totalidade. Por isso Lacan ressalta o caráter de interminável da transferência e os caminhos

que o analista deve evitar, a partir do desejo do analista, mantendo a dimensão imaginária da imperfeição para o outro. E o instrumento para essa condução é o desejo. No fio, o corte. Na neurose, por princípio, assemelhando-se à perversão, o desejo seria justamente a defesa que previne o sujeito de ultrapassar os limites do gozo na fantasia do Outro.

No lado do Grafo que se situa a fantasia, temos o (-φ) como função imaginária da castração, o objeto castrado permite ao sujeito a posição de desejante. No objeto *a* como *agalma* da fórmula da fantasia está o tesouro da divisão subjetiva. Lacan exemplificou essa relação a partir do exemplo de Sócrates, Alcebíades e Platão, pensando a posição do amado e do amante para situar o lugar que ocupa o analista na transferência e a singularidade de seu desejo.

A batalha arduamente empreendida pelo neurótico na análise é a recusa de sacrificar sua castração ao gozo do Outro. Para se deparar com a sua “falta-a-Ser”, Lacan questiona por que o neurótico, uma vez que tenha seu Eu sustentado pela castração imaginária desde o princípio, negando-a com ele, sacrificaria sua diferença? Afinal, o Outro não existe, mas gozaria da castração que demanda do sujeito, se existisse. Com isso, na análise, o que norteia o desejo é a castração. Para que a Lei do desejo aconteça, em escala invertida, é preciso que o gozo seja recusado.

A partir do texto de 1963, *Kant com Sade*, no qual Lacan (1998 [1963]) apresenta a noção da escala do desejo como uma subversão da Lei, utilizando-se de Kant, com seu imperativo categórico e a Lei moral, e das obras de Sade, as quais considera uma antecipação de Freud, Lacan exemplifica como a lei moral representa o desejo enquanto objeto faltante. Isto é, como a única Lei presente na análise é a do desejo e não a dos moralistas – a qual se apresenta em escala invertida a essa.

Ainda nesse texto Lacan situa o sujeito como presença – virtual – não física, no inconsciente instaurado a partir da linguagem, equiparando-o a uma voz do lado de dentro,

significado pela barra do sujeito barrado, conforme visto anteriormente, no matema da fantasia na qual deriva. Da Lei ao desejo, o acaso, o encontro tíquico, faz mais do que mascarar o objeto. Desse acaso, advém o equívoco da palavra liberdade. Nos filósofos tão concebida como a liberdade do homem de seus desejos, como na ataraxia proposta pelos estoicos, em suma, tal liberdade custaria o preço da douta ignorância – pois no ideal de felicidade plena, renuncia-se à verdade do sujeito. Com isto, à liberdade do desejo.

Desde Antígona, a Lei é outra coisa, para além da moral. “O desejo, isso a que se chama desejo, basta para fazer com que a vida não tenha sentido quando se produz um covarde”, para Lacan (1998 [1963], p.794), desde a descoberta freudiana, a lei e o desejo recalcado são a mesma coisa. Assim, renunciar ao infortúnio de confrontar o retorno do recalcado para com essa ilusão promover o ideal de felicidade e de virtude moral não passa de covardia. Cabe ao tirano subjugar o desejo do Outro, desconhecendo que o Outro é estrutural. Em última instância, que o desejo é, à princípio, desejo de seu desejo.

A psicanálise é uma prática a qual não podemos nos furtar a máxima de conferir ao desejo a verdade do sujeito, sem recuar diante de suas batalhas para mascará-la. No tópico seguinte, avançamos na discussão sobre o desejo, a partir de duas ópticas: sua ramificação como desejo do analista e sua Ética. Afinal, como diria Lacan (1998 [1963], p.797), “é sempre por um desejo que se luta e se morre -, mas pelo fato de essa revolução querer que sua luta seja em prol da liberdade do desejo”.

2.2 O Desejo do Analista e a Ética da Psicanálise

“O desejo do psicanalista é sua enunciação”

- Lacan (2003 [1967], p.257).

Conforme concluído no tópico anterior, para que a Lei do desejo seja posta em jogo numa análise, o analista precisa operar a partir de sua ética, a qual se presentifica, a partir do desejo do analista, em seu ato e em seu discurso. Não é possível falar da ética do desejo em Lacan sem retomar essa dimensão outra que opera a partir do desejo do analista, tampouco desarticular os giros discursos que se sucedem em uma análise para que o lugar do saber, como objeto causa, possibilite que o sujeito bem-diga a sua verdade singular.

No presente tópico, propomos uma articulação do desejo do analista com o discurso do psicanalista e demais operadores clínicos para sustentar a tese de que ele estaria no âmago da instauração da transferência que possibilita a análise em diferentes contextos, para além do *setting* tradicional, como na clínica *on-line* e na psicanálise extramuros.

A expressão “desejo do psicanalista” é mencionada por Lacan pela primeira vez no *Relatório do Colóquio de Royaumont*, em julho de 1958, que posteriormente foi publicado sob o título *A Direção do Tratamento e os Princípios de Seu Poder*. No texto, Lacan (1998 [1958]) critica a condução técnica dos pós freudianos, propondo uma fundamentação clínica a partir de contribuições estruturais sobre o inconsciente e a linguagem. Ao discutir sobre a posição que o analista deve ocupar no tratamento, apresenta a noção de desejo do psicanalista.

Ao analista não cabe direcionar o analisante, o que aproximaria a clínica de uma psicoterapêutica, mas sim a análise. Trata-se, pois, de uma posição ética diante do desejo, que possibilita que o sujeito do inconsciente se presentifique em fala. “Cabe formular uma ética

que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (Lacan, 1998 [1958], p. 621).

Desde então, a partir de seu sexto seminário, *O Desejo e sua Interpretação*, na lição de julho de 1959, a respeito da problemática do desejo do Outro, o termo desejo do analista tem estado presente na obra de Lacan, ainda que não de forma sistematizada. Por isso, é muito difícil falar sobre o desejo do psicanalista sem considerar as inúmeras considerações que Lacan empreendeu para concebê-lo em articulação com outros aspectos da clínica, conceitos fundamentais e estruturas topológicas. Neste tópico, vamos nos limitar a uma introdução ao termo, que nos capítulos posteriores seguiremos trabalhando.

Perguntando-se sobre como o desejo do analista pode ser pensado a partir da obra de Freud, Cottet (1989) reconhece, com Lacan, que há algo nela ainda por ser decifrado. Para Lacan, o desejo do analista é o que opera na psicanálise em última instância. Reduzir a psicanálise ao desejo de Freud seria como reduzir o desejo do analista a sua fantasia; retirando do método toda a sua formalização na prática clínica. Cottet (1989) propõe que, com o deslizamento do sentido dos conceitos freudianos, o seu sujeito aparece como efeitos de corte. Isto é, quando a interpretação se faz possível apenas na enunciação, e não em seus enunciados.

O corte é o instrumento que possibilita que o analista, em posição de objeto, a partir de seu desejo advertido, possa intervir sobre o vazio e a falta. Conforme Lacan, o corte seria a forma de intervenção e de interpretação analítica mais eficiente (Lacan, 2016 [1958-59]). Seria impossível psicanalizar uma obra, menos ainda a freudiana. O que se analisa é o sujeito do inconsciente.

“Do desejo histérico à ética de Freud, passando por sua paixão pela origem, tratamos de avaliar o que, nele, faz cadeia em seu discurso, e que, excluído esse desejo, conduziria sua

obra ao sem- sentido” (Cottet, 1989, p.24). O que faz a histérica retroceder em dado momento seria a aproximação do desejo de Freud como paixão pela verdade.

“É preciso tomar o desejo ao pé da letra”, como propõe Lacan (1998 [1958], p. 626), implica em buscar nas origens da linguagem a sua interpretação. O sujeito se depara com o desejo do analista na análise a partir da dimensão da falta. No capítulo seguinte, sobre o desejo e a transferência, nos debruçaremos um pouco melhor sobre a questão da falta, como visto nos Seminários VII e VIII de Lacan, sobre a ética e a transferência, partindo de articulações entre o conceito freudiano de *das Ding* (a Coisa) e o objeto *a*.

Em “A dimensão trágica da experiência analítica”, na lição de 22 de junho de 1960, do Seminário VII, sobre *A Ética da Psicanálise*, Lacan (2008 [1959-69]) formula que o analista dá ao seu analisante um desejo prevenido²⁵. Essa referência faz alusão à ampla discussão sobre o imperativo de felicidade, em Aristóteles, e de bem supremo, desde Platão. A ética do psicanalista, diferentemente da filosófica, é a sua posição diante da falta, com isso, o reconhecimento da castração. É a partir daí que ele pode recusar ao impossível dos imperativos neoliberais, por exemplo, de saúde e satisfação plena, e elevar o desejo à dignidade da falta como móvel.

“O que pode ser um tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista?” (Lacan, 2008 [1959-60], p. 360). Lacan responde o que o desejo do psicanalista não pode ser: desejar o impossível. Atender à demanda de felicidade seria o maior dos impossíveis, seria um “aprochegar-se”. Ele se utiliza do termo “aprochegar” para distinguir a função do analista como aquele que mantém a hiância, o distanciamento da esfera pulsional sexualizada – seria aberrante reduzir essa distância a nada, o mesmo que (tentar) atender à demanda. Mais tarde,

²⁵ “O que o analista tem a dar, contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. E o que ele tem nada mais é do que seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido” (Lacan, 2008 [1959-60], p.360).

Lacan vai relacionar essa indicação com o impossível da relação sexual. É da inexistência dessa relação que o analista está advertido.

Segundo Cottet (1989, p. 27), “para o psicanalista, o paciente é um sujeito suposto saber, e o desejo do analista é perfurar o mistério para além do muro da linguagem”. Ao falar de transferência, Freud reconhece o papel da resistência no tratamento psicanalítico e recebe esse índice a partir das histéricas, com quem insiste em atravessar a barreira das lembranças esquecidas partindo da hipótese da sedução. “Também é que a histérica nos põe, eu diria, na pista de um certo pecado original da análise. É preciso mesmo que haja um. O verdadeiro é talvez apenas uma coisa, é o desejo do próprio Freud, isto é, o fato de que algo, em Freud, não foi jamais analisado” (Lacan (2008 [1964], p.19).

Em seu desejo de saber e descobrir a verdade do inconsciente, Freud permanece, como as histéricas, insatisfeito. Em respeito ao inconsciente e seu enigma, Freud situa o “amor à verdade” como motor de toda pesquisa analítica. Esse apelo nos remete ao lugar que ocupa o sábio diante de sua ética pela verdade. Diferentemente do sábio, o psicanalista não busca a essência ontológica e universal da verdade proposta pela filosofia. Na busca pelo objeto causa de desejo como motor inconsciente, o sujeito é subvertido e a verdade não pode ser dita, tratando-se de um semi-dizer.

O preço que Édipo paga na tentativa de ver e de saber a sua verdade é o inominável de sua própria constituição – o seu destino paradoxal às origens do Um. Para Cottet (1989), esse preço seria a essência da neurose, é preciso semi-dizer a verdade, assim como ao analista cabe “maldizê-la”. A resistência do neurótico diante da escuta do analista seria a dificuldade de confessar o seu desejo como uma verdade a ser dita em sua própria estrutura subjetiva; como a verdade de Édipo em toda a sua tragicidade. Por esse aspecto Cottet relembra que o sonho de Irma é paradigmático do desejo de Freud, introduzindo um ponto de horror ao

conceito da verdade. Também nesse sentido, Lacan propõe a partir do sonho de Irma que há um além do desejo de saber.

A paixão do analista em sua busca por essa verdade inconsciente, seu desejo de triunfar, seriam efeitos da contratransferência, ou seja, de seu desejo ainda como sujeito em questão. Somente quando dissipar essas condições imaginárias de seu próprio Eu, o analista pode situar o seu desejo em homogeneidade com o real, como objeto *a*.

Em síntese, Cottet (1989, p. 68) sustenta que o “pecado original de Freud é justamente o pecado original da psicanálise, que se apoia nesse além do ego que a formação do analista propõe anular”. Esse desejo pelo verdadeiro em Freud pode ser pensado como a busca pelo objeto perdido, pela Coisa que inaugura o sujeito na linguagem, um encontro impossível. No romance familiar do neurótico, em estrutura de mito, é possível que a sua ausência de um nome próprio, maldito seja como em Édipo, possa se formalizar com a escritura de um traço. Em uma nova modalidade de laço social, o não-ser do sujeito, agora ser singular e forte, pode paradoxalmente advir.

Nessa nova modalidade, o analista reconhece que a essência do desejo é a falta, presentificar essa posição esvaziada é o seu grande desafio. Para isso, o analista precisa renunciar a seu desejo subjetivado, uma vez que a partir de uma mudança radical possível a partir de sua análise reconhece que esse desejo pode advir como falta-a-ser. É dessa falta que o analista precisa estar advertido. A psicanálise enquanto experiência aponta para uma ética do desejo que se descortina na medida em que é possível, com a estrutura de suas relações, que o analista faça semblante.

Mas semblante de quê? Se aprender a amar bem, ou sofrer melhor, a partir de sua própria singularidade, é um destino possível frente ao real da existência, que posição é essa que o analista ocupa quase análoga ao de um mestre como outrora Sócrates foi? A partir do Seminário VIII, *A transferência*, com o diálogo de Sócrates e Alcibíades, Lacan (2010 [1960-

61]) identifica duas posições amorosas ao nível de par, a de amante e de amado, respectivamente, *érastès* e *érôménos*, sendo o amante o sujeito do desejo, e o amado aquele que é o único a ter alguma coisa.

A grande questão seria saber se essa coisa suposta que o amado tem viria no lugar daquilo o que falta ao sujeito do desejo, isto é, desejo de outra coisa. O amor se separa do desejo, na medida em que a verdade é separada do saber. Segundo a lição socrática, amor é amor ao saber, aspirando-lhe a uma forma mais pura, que seria a própria verdade. Mas essa verdade não configura um bem e sim um objeto esvaziado. O amor apenas circunda o ser. Conforme Dunker (2021), não se trata da inversão do par amante e amado, enquanto semelhante de objeto a (*agalma* que funciona como causa de desejo), o que o analista faz é denunciar a limitação do ideal.

A partir da concepção de que a prática analítica se estrutura em torno dessas relações é possível advir o desejo enquanto causa. O analista é aquele que ocupa o lugar de objeto *a* – causa de desejo. Cabe a ele direcionar o tratamento, na medida em que o analisante, sob transferência, possa vir a falar-lhe disso. Como o lugar do desejo é um lugar vazio, de abstinência, ao analista cabe sustentar essa posição por meio de seu ato.

Para Quinet (2020), o objeto *a* se presentifica em uma análise pelo ato do analista, isto é, o desejo do analista em ato, e é na voz e no olhar que reside o seu semelhante. Como já mencionado, o desejo do analista só é possível se considerarmos o campo da ética na qual este atua, uma ética destituída de moralidade, para além do imperativo do bem e da felicidade.

O desejo que sustenta o ato do analista, a saber, o desejo do analista, conforme discorrido por Lacan (2008 [1959-60]), é uma das condições para que haja uma ética do desejo. Sendo assim, o desejo do analista é um desejo pelo saber, saber do desejo, é ele quem instaura no analisante a criação de um desejo pelo “querer saber disso” no lugar de um “nada

querer saber”. Essa ética do desejo é da mesma ordem da ética sustentada por Antígona, conforme pontua Lacan (2008 [1959-60]) no Seminário VII, ao se perguntar a respeito do desejo do Outro e da linha tênue entre a ética de um tempo e seu imperativo moral. Não inadvertidamente fala-se de um tempo que é lógico, não cronológico, em análise, e como a heroína se situa nesse “fora do tempo”.

O que configura como cultura e morada de toda condição humana, seu *ethos*, é justamente o que se tece em torno do Outro enquanto absoluta alteridade e, onde paradoxalmente, ancora-se o desejo onde o sujeito abriga a sua essência (Maurano, 2013). A tragédia de Antígona está no centro da elaboração lacaniana da ética da psicanálise uma vez que seu ato é o emblema da ética do sujeito posto em cena: o sujeito da psicanálise que, como o herói trágico, advém de uma perda. Assim como na operação da linguagem em análise e da assunção do objeto *a* na figura do analista, há um luto em questão. Mas o que foi perdido?

Debruçando-se sobre a arte trágica e a psicanálise, Maurano (2013) discorre sobre o conceito de *páthos*, o espanto que surge do homem ao se confrontar com os limites de sua condição, designado pelo termo grego *Até*, um termo precioso para pensar a ética na Psicanálise. É a *Até* quem designa o móbil da verdadeira ação trágica que aponta para uma calamidade fundamental, à qual o herói, movido pelo desejo, não se detém. No entanto, não se trata de abordar esse limite como um equívoco passível de remoção, a *harmatia* aristotélica, trata-se de algo muito mais radical (Maurano, 2013).

Lacan (2008 [1959-60]) afirma que o objeto é, em sua essência, objeto reencontrado, sendo que a sua perda é um acontecimento posterior. A única maneira de saber que ele foi perdido é por meio desses reencontros. Para explicar essa estrutura fundamental do objeto perdido, Lacan (2008 [1959-60]) se remete ao conceito de Coisa. A busca por esse reencontro é anti-psíquica na medida em que retorna suas origens míticas para além do princípio do prazer. Se o princípio do prazer conduz o sujeito de significante em significante, mantendo o

nível de tensão o mais baixo possível, há algo que representa o vazio em torno dessa criação; um furo na subjetividade.

Esse pressuposto fundamenta toda a teoria de que a clínica analítica, assim como a arte, estrutura-se a partir de um furo no mundo da linguagem. A modelagem do vaso pelo oleiro (talvez a função artística mais primitiva) ao redor de um espaço vazio é similar à modelagem do significante e a introdução no real de um furo. Essa introdução é o que constitui toda a noção da criação *ex nihilo* de Lacan (2008 [1959-60]).

Em sua obra *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*, Maurano (1995) coloca que a ética, implicando uma reflexão sobre o agir humano nas mais diversas tradições filosóficas, sempre foi situada na perspectiva de um ideal a ser atingido. Mas na clínica psicanalítica, focaliza-se em um não-ideal, e sim nos impasses e conflitos que vigoram na relação do homem com sua ação (Maurano, 2013).

Antígona atua justamente sobre esse imperativo de um ideal de bondade e bem comum — as leis de Tebas. Apresenta-se como uma heroína do impossível, não humana, e, ao responder às leis divinas, ela desfaz essa conjunção, entre as leis dos homens e as leis dos deuses. Antígona tenta inscrever simbolicamente aquilo que insistentemente não cansa de não se escrever, trazendo efeitos do Real à cena trágica.

Para Lacan (2008 [1959-60]), a tragédia está na raiz da experiência analítica mais do que em alusão ao complexo de Édipo, pela origem de sua palavra-chave: a catarse. A interpretação de catarse enquanto descarga, ou ab-reação, é uma concepção moderna de ação que pode ser descarregada, como nos empreendimentos de Breuer e Freud, através da palavra, e tem suas origens na versão apresentada por Aristóteles em sua *Poética* ao se referir à tragédia. Habitualmente catarse é traduzida como purgação. Em sua relação com os cátaros, isto é, os puros, está mais vinculada à purificação do que à descarga.

Posteriormente, Aristóteles fala mais sobre a catarse em relação à música. Tratava-se de um apaziguamento, da qual esperava-se o efeito de entusiasmo, nem ético, nem prático. Após a exaltação dionisíaca causada por esse tipo de música, viria a calmaria (Lacan, 2008 [1959-60]). A arte trágica, com sua origem no culto ao deus Dioniso, em elegia ao estado de arrebatamento ou “fora de si”, tem conforme Maurano (2013) o sentido de “canto do bode”, animal de sacrifício que ela associa, a partir da psicanálise, no atrelamento do sujeito ao *phallus*, o símbolo da turgescência vital que indica ao sujeito o que lhe falta.

A operação da catarse é interessante à psicanálise quando interpretada como meio de purificação do temor e da piedade, isto é, as paixões que detêm o sujeito em seu encaminhamento em direção ao desejo (Maurano, 2013). Lacan (2008 [1959-60]) aproxima o coro de Antígona com esse movimento de purificação quando fala que o coro são as pessoas que se emocionam, “são as emoções de vocês que estão em jogo nessa purificação” (p. 299), são a elas que se destinam esse apaziguamento.

A partir disso, Maurano (2013, p.21) propõe que tanto a tragédia, quanto a psicanálise rompem com o pensamento corrente, por não permitir a obturação da falha que existe no saber e não reduzir a vida à representação. É assim que a psicanálise denuncia a impossibilidade dos ideais e valores erguidos em “Nome-do-Pai” calarem o enigma da existência.

A presença do paradoxo, que estrutura a tragédia, tanto quanto o inconsciente, vigora também na cura analítica. Isso porque, se o que é visado no trabalho analítico é o acionamento da função do Nome-do-pai, naquilo em que esta mostrou-se deficitária para a regulação simbólica, a cura mesma pretende, entretanto, levar o sujeito a poder dela se passar, ou melhor, a poder ultrapassá-la (Maurano, 2013, p. 24).

É nessa dimensão que a tragédia se encontra como queda do pai, a perda de garantia onde é tocado o registro do que está para além do domínio do falo. Nesse ponto “A mulher” é

colocada como enigma absoluto, no sentido da alteridade absolutamente radical (Maurano, 2013). O *Até* de Antígona é um ponto central para Lacan (2008 [1959-60]) pois além de designar o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo, o limite da linguagem, é para lá que Antígona quer ir (e aí que se interessa o Coro).

Uma vez que sua vida não vale mais a pena, Lacan (2008 [1959-60]) a descreve como uma figura desumana; nisso reside o seu enigma, pois ela habita um *ex nihilo*, e leva ao limite a efetivação de seu desejo puro – desejo de morte por excelência²⁶. Na medida em que a comunidade se recusa ao rito fúnebre, Antígona perpetua e eterniza a *Até* familiar.

Segundo Maurano (2013), a regra fundamental da psicanálise, na qual o sujeito é convocado a falar livremente, marca a primazia do significante sobre o significado. Um apelo de sentido, sem dúvidas, mas que visa ser ultrapassado.

2.2.1 O discurso do Psicanalista

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1992 [1969-70]) situa a escritura dos discursos para além desse apelo ao sentido, como uma tentativa de delimitar o lugar do gozo, sua relação com o saber e o estatuto da verdade na vida do sujeito. Ele o nomeou dessa forma, “ao avesso”, em alusão ao que seria uma retomada do projeto freudiano às avessas. Ao longo do seminário, Lacan propõe que o discurso, sem palavras, trata-se também de uma estrutura caracterizada fundamentalmente pela relação de um significante com outro significante (fórmula mencionada no tópico sobre o Grafo).

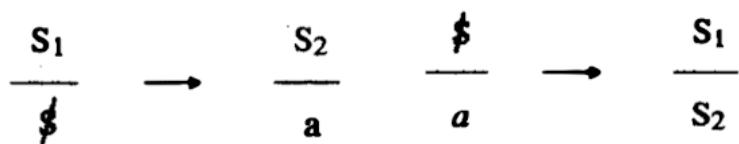
Anteriormente, Lacan já havia concebido o saber como o gozo do Outro, situando-o então nesse ponto de ambiguidade. É a partir disso que apresenta a fórmula matemática que, em um quarto de giro, exemplificará a teoria dos quatro discursos. Essa fórmula situa um

²⁶ Vide duas passagens: “A tua escolha foi a vida; a minha a morte” e “Não te preocupes; estás vivas, mas minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos” (Sófocles, 2009, p. 225).

momento, no qual o S1 intervém no campo já constituído pelos outros significantes, fazendo advir o sujeito dividido como \$. Dessa intervenção, aparece uma perda, designada pela letra *a* (o objeto *a*), cuja função de objeto perdido se articula com a contribuição freudiana sobre a repetição.

Figura 11

Discurso do mestre e Discurso da histérica



Nota. Adaptado de Lacan (1992 [1969-70], p. 12).

Nesse aspecto, Lacan postula que a repetição está intimamente relacionada com o gozo, uma vez que não se trata de efeitos de uma memória biológica, mas com o limite do saber. Assim, essa fórmula que exemplifica como o saber é o gozo do Outro – como campo – é uma articulação lógica. Retomando a ambiguidade entre saber e gozo, Lacan relembra o conceito de pulsão (*trieb*), e sua comum confusão com o termo instinto, o qual popularmente também se trata de uma memória (ou saber) biologicamente adquirido. Mas esse saber, suposto seja, não consegue dizer o que quer, apenas o que se presume, na direção de que visa a manutenção da vida. Como então se explicaria a pulsão de morte na teoria do instinto?

Sabe-se que a pulsão não se trata de um instinto adquirido com o aparelho biológico por mero acaso na sucessão do tempo, e que tal tradução é problemática em vários sentidos. Mas lembrando com Freud, que o essencial na pulsão, articulada com o princípio do prazer como forma de manter a tensão no aparelho psíquico o mais baixa, conforme exemplificado no capítulo anterior, sobre o *Projeto*, estaria de antemão então combatendo forças que levam essa tensão ao outro extremo. Todo o resto seria pulsão de morte, ou melhor dizendo, no início, a pulsão seria de morte.

“A vida, disse ele (...) é o conjunto de forças que resiste à morte”. (Lacan, 1992 [1969-70], p. 16) Para Lacan, há uma relação primeva entre saber e gozo. A partir dessa constatação, relembra que no âmago da experiência analítica, uma experiência de discurso, a pulsão de morte se apresenta como essa tendência de retorno ao inanimado. Esse retorno, também nomeado como saber ancestral, ou instinto, é aquilo o que detém a vida diante do gozo, limitando-o – pois o discurso para a morte seria o próprio gozo.

Um ponto importante desse raciocínio está na passagem em que Lacan (1992 [1969-70], p.17) diz que “a relação com o gozo se acentua subitamente por essa função ainda virtual que se chama a função do desejo”. Enfatiza-se aqui mais uma vez a virtualidade do sujeito do inconsciente e de seu desejo. Os discursos, presentificados na fala ativa, também prescindem dessa virtualidade. Para Lacan, a função do desejo é estruturante, não realizável. A virtualidade a qual se refere remonta a Aristóteles e, posteriormente, a Deleuze, para os quais o virtual marca a existência como potência; a realidade não é estruturada concretamente, mas como uma força que organiza a realidade de cada sujeito. Assim, o virtual não se opõe ao real, mas ao atual, como na clínica *on-line*, aspecto que será mais bem discorrido no capítulo IV.

A perda do objeto enfatizada pela repetição da cadeia significante, a partir de seu marco, de S1, como primeiro tempo, organiza o que o autor chamou de dialética da frustração, também conhecida como mais-de-gozar, termo pensado a partir do conceito de mais-valia, ou mais-de-trabalho de Marx. A perda do objeto é também o buraco, a hiância de algo. O mais-de-gozar é um imperativo, na medida em que quanto mais temos, mais precisamos gastar e, se não o fazemos, pagamos por isso.

É nesse ponto que Lacan (1992 [1969-70]) apresenta sua teoria dos discursos como um “aparalho de quatro patas”, pois há quatro discursos radicais nos quais vemos a mudança a partir de quatro posições que se alternam. O discurso do mestre é aquele cuja importância

histórica fica óbvia em especial na transmissão filosófica, na qual transmuta-se o saber em prol da maestria de um senhor que é detentor da verdade e do poder. No discurso universitário, por sua vez, esse saber recebe o nome de verdade científica. É justamente o saber que é posto no centro da experiência analítica e sua relação com o objeto *a* como aquele que marca a perda fundamental para a estrutura do sujeito do inconsciente.

Se há algo que a psicanálise deveria forçar-nos a sustentar tenazmente, é que o desejo de saber não tem qualquer relação com o saber - a menos, é claro, que nos contentemos com a mera palavra lúbrica da transgressão. Distinção radical, que tem suas consequências últimas do ponto de vista da pedagogia - o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é - se me permitirem justificar em um prazo mais ou menos longo - o discurso da histérica (Lacan, 1992 [1969-70], p.21).

As quatro fórmulas matemáticas abaixo representam, respectivamente, o discurso do universitário (U), o discurso do mestre (M), o discurso da histérica (H) e o discurso do analista (A). Os quatro discursos correspondem às profissões impossíveis apontadas por Freud (1980 [1937]) em *Análise terminável e interminável*, sendo estas: governar, analisar, educar. Soma-se a elas o “fazer desejar” que Lacan atribui ao discurso da histérica.

Figura 12

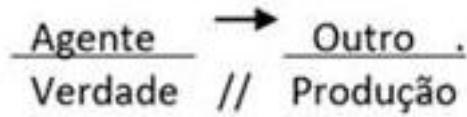
Os quatro discursos

$$\begin{array}{cccc}
 \textbf{U} & \textbf{M} & \textbf{H} & \textbf{A} \\
 \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$} & \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} & \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} & \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}
 \end{array}$$

Nota. Legenda: S1 – significante mestre / S2 – o saber / *a* – objeto mais-de-gozar / \\$ – sujeito dividido. Adaptado de Lacan (1992 [1969-70], p.27).

Figura 13

Matriz dos quatro discursos



Nota. Adaptado de Lacan (2003 [1970], p.447).

O agente é a posição que organiza e dá movimento ao discurso; o outro é o dominado, aquele a quem o discurso se dirige, ou, a quem o agente se dirige; a produção é o efeito desse discurso; e a verdade é o que vai dar sustentação ao discurso e organizar a função da fala do agente. Os discursos giram, conforme cada elemento muda de posição, em sentido horário, da esquerda para a direita, fazendo operar, estruturalmente, o discurso subsequente (Lacan, 1992 [1969-70]).

O saber é instituído ao nível de S2 como um saber que não se sabe. Cabe ao analista promover a “histericização” do discurso para que esse saber seja questionado e o sujeito dividido também possa se movimentar. A histérica fabrica um homem movido pelo desejo de saber. Mas ainda assim permanece um enigma: como o desejo pode advir nesse homem? No discurso do mestre, o sujeito renuncia a seu desejo na dialética entre senhor e escravo. Com isso estabelece-se uma aproximação entre o discurso filosófico e o discurso da histérica, uma vez que na filosofia o senhor é movido também pelo desejo de saber.

O discurso da histérica possibilita que o sujeito seja movido pelo desejo de saber, em suma, saber qual o seu valor para quem ele está falando. Lembrando que como objeto, ele é a queda do efeito discursivo. Para Lacan (1992 [1969-70]), o fundamento da experiência analítica é o fato de que ela dá ao outro, como sujeito, o lugar dominante no discurso da histérica. Ao pedir que ele abandone qualquer referência que não seja a do *setting* onde está imerso, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana – inaugurando o campo do inconsciente.

Por sua vez, para que isso aconteça, é preciso que do lado do analista opere um discurso em que este faz semblante de mestre, sem se identificar a ele. O saber é posto ao lado do analista. A verdade como saber é sempre um enigma – nunca totalmente decifrável. Por essa razão, a verdade só pode ser dita pela metade, como um semi-dizer. Essa função ganha sentido quando se distingue enunciação e enunciado. O enigma é a enunciação. Cabe ao analista – de si mesmo – convertê-lo em enunciado.

A posição de mestre que o analisante coloca o analista, quando este ocupa sua função de sujeito suposto saber, não é a mola-mestra para a transferência, mas sim a associação livre. O fato de que o analista lhe confere a palavra livremente o coloca diante da possibilidade de ele mesmo falar como um mestre. Assim, o analista, longe de ocupar a função de um verdadeiro mestre, não conduz o analisante a um saber, mas a sua falta.

Na dialética do senhor e do escravo, o desejo do senhor é o desejo do Outro, desejo que, conforme Lacan (1992 [1969-70]), o escravo já predispõe. O analista desencadeia o desejo de saber no sujeito ao se colocar como objeto causa de seu desejo. Isto é, posição de objeto *a*. Ela sempre aponta para a falta constituinte. É o objeto *a* que designa, nos efeitos discursivos, o que há de mais opaco e essencial para o sujeito.

No discurso da histérica, a dominante da Lei aparece como sintoma, em torno dele todo o resto para ela se organiza. “É isto exatamente o que vemos, de fato, em nossa época – a lei questionada como sintoma” (Lacan 1992 [1969-70], p.43). O analista precisa apresentar o efeito de rechaço do discurso, como objeto *a*, para com o inconsciente situar o desejo. Para isso, leva-se em conta a função da repetição. O gozo precisa da repetição, uma vez que sua dialética se inscreve como a repetição cíclica para além dos pares de opostos, desejo e necessidade, prazer e desprazer, mas para o que é próprio da vida pulsional – o retorno ao inanimado. Da vida à morte.

Na clínica, a repetição aparece como excesso (ou retorno) de gozo, como a recusa a uma nova economia na qual o sintoma não se faz aliado. Para Lacan, o discurso freudiano aponta esse aspecto quando se refere à função do objeto perdido. Pois há desperdício de gozo. No entanto, o texto freudiano se apropria disso apenas no que tange ao masoquismo. Com a repetição, retoma-se a noção de traço unário, da marca primeva que origina a cadeia significante. Ela é inaugural no sentido que se repete em toda a obra de Lacan, ao representar um sujeito junto a outro significante, sempre visando o gozo.

Com isso, a psicanálise nos ensina que o mundo da fantasia é, à priori, soberano na dinâmica pulsional do sujeito. Lacan (1992 [1969-70], p.47) fala “da marca sobre a pele, onde se inspira, nessa fantasia, o que nada mais é que um sujeito que se identifica como sendo objeto de gozo”. Essa marca indica que é apenas pela via do gozo que o sujeito pode ser distinguido do narcisismo e das relações objetais. No interior, o Eu seria sustentado por esse objeto perdido, o que lhe dá consistência imaginária. O gozo se introduz nessa dimensão de ser do sujeito, a qual o Eu apenas oculta, como roupagem ou máscara. Num primeiro momento essa dimensão deriva do traço unário e depois de todos os significantes que podem de ali advir, saiba o sujeito ou não. O trabalho analítico incide pela fala sobre essa hiância, o fato de que os objetos servem para preencher algo que é insubstancial – função de tampão.

Nesse ponto Lacan se pergunta sobre o que seria o amor à verdade, senão o ponto de zombaria da falta-a-Ser da verdade. Essa falta seria o que nos remete às formações do inconsciente naquilo o que delas nos retorna, como inesquecível. “O que é esse desejo indestrutível de que fala Freud ao concluir as últimas linhas de sua *Traumdeutung*? O que é esse desejo que nada pode mudar, nem abrandar, quando tudo muda?” (1992 [1969-70], p.49). O fato de que não esquecemos é a própria falta-a-Ser, pois ser seria esquecer. Para amar a verdade é preciso amar a sua própria fragilidade diante do inominável que prescinde o

nome próprio²⁷ – a marca inaugural. O que há para além da divisão – é o amor à própria castração.

Citando a sua máxima sobre esse aspecto, na qual o amor é dar o que não se tem, Lacan afirma que é com o amor que a fraqueza original pode ser reparada. Do analista, espera-se que possa colocar o seu saber em termos de verdade. Isto é, que possa amar essa fragilidade na qual reside a essência de Eros também. “E ao analista, e a ele somente, que se endereça essa fórmula que tantas vezes comentei, *Wo es war, soll Ich werden*” (Lacan, 1992 [1969-70] p.50).

Antes de passar ao capítulo seguinte, façamos um breve retorno ao que Lacan apresenta no Seminário XI, sob o termo de mascarada, para falar da atitude feminina por excelência, a qual é esperada do analista em função. Conforme Vives (2020), ao retomar a concepção de Lacan acerca do sexo feminino, a mulher cria um parecer que se substitui ao ter, e com isso mascara a falta. Enquanto substituição funciona à nível simbólico, não mais no imaginário, como o homem, que se identifica ao ter – o pênis – posteriormente ao ser – o falo.

A mascarada permite à mulher manter a ilusão de uma essência feminina na mesma medida que esconde a falta. O que ela recobre é a ausência do pênis, o que Vives (2020) aponta mais primitivamente como o objeto primeiro: a Coisa. O falo, como objeto herdado da castração funciona na esfera de semblante, pois é também uma máscara, mas enquanto a mascarada dissimula o real da falta, o falo o oblitera.

Conforme Lacan (2008 [1959-60]), na aproximação entre a Coisa e o *ex nihilo* da ação criativa, a arte se faz como afirmação e sustentação do espaço formado pela Coisa

²⁷ O nome próprio designa um lugar na cadeia simbólica que nos antecede, vindo do Outro, e funciona como um marcador singular da entrada do sujeito na ordem da linguagem e da cultura.

enquanto fundamentalmente perdida – ponto de partida de todo movimento de busca. Isso aponta para a fecundidade do vazio e do não fálico. A prática psicanalítica, nesse sentido, estaria mais próxima do trabalho do artesão do que da clínica do médico moderno. É uma experiência de costura, de corte, com fio e linha postos em palavras, mais próxima de como operavam os antigos cirurgiões barbeiros, também.

O psicanalista, como a mascarada, assume uma posição não-toda e não fálica ao ser convocado ao lugar de “sujeito suposto saber” sem com ele se identificar, oferecendo-se como objeto causa de desejo, um lugar enigmático, que visa conduzir o analisante a querer saber mais do seu próprio desejo. Conforme Bonfim (2016), do lado do analista, há uma direção ética de tratar sem visar a normatização do sujeito. Dessa posição, o discurso do analista (distanciando-se do discurso das ciências e dos mestres), almeja que o infinito do gozo feminino questione as estruturas fálicas sobre as quais se apresenta e possa, em um ato criativo, tornar-se algo além.

Conforme visto em Lacan (2010 [1960-61]) e Maurano (2013), o processo psicanalítico tem como motor o amor, contextualizado como transferência. Há com isso o surgimento desse efeito da beleza que transporta o sujeito para além do apego ao objeto (representado pelo analista como objeto *a*). É esse aspecto que lhe confere a dimensão de infinitude, a depender do manejo da transferência.

Para ir na direção da construção de sua singularidade, isto é, uma verdade que lhe seja própria, o sujeito precisa pagar o preço do *não-ser*, conforme Maurano (2013), o preço da perda da ilusão de completude ambicionada com o encontro com o objeto *a*, objeto perdido desde o princípio, e que por conta disso mesmo, como Lacan (2008 [1959-60]) evidencia ao falar da Coisa, torna-se motor. É esse o ponto extremo do destino do herói em seu percurso, tal qual o analisante, seja em clínica física ou *on-line*.

No próximo capítulo, retomaremos o conceito da transferência em Freud e em Lacan, relacionando-o a partir das reflexões já suscitadas sobre o desejo como motor psíquico a partir da falta fundamental, da contribuição de Lacan com o objeto *a* e o retorno à Coisa freudiana.

CAPÍTULO III – DESEJO E TRANSFERÊNCIA

3.1 Sobre a transferência

A transferência é um conceito que passou por importantes modificações na obra freudiana até se consolidar como uma das ferramentas imprescindíveis à psicanálise, sendo considerada por Lacan como um dos seus quatro conceitos fundamentais, ao lado do inconsciente, da pulsão e da repetição. Sem esgotar as diversas ramificações e ampliações que o conceito recebeu após os esforços freudianos, por uma vasta gama de psicanalistas, nos atentaremos às definições empregadas por Freud e, posteriormente, por Lacan em seu ensino.

O termo foi mencionado por Freud pela primeira vez em 1985, no texto *Estudos sobre a histeria*, no capítulo quatro, no qual discorre a respeito do funcionamento dos fenômenos histéricos. Ainda sob a influência da sugestão, nesse momento considerado como pré-psicanalítico, pode-se dizer que o termo não se tratava do conceito que posteriormente Freud desenvolveu como um dos fenômenos fundamentais ao qual o médico deveria estar ciente na análise.

Nesses estudos preliminares, Freud (2016 [1895]) cita a transferência como um grande obstáculo no tratamento analítico, tratando-se de tudo aquilo que poderia atrapalhar a relação do médico com o paciente, favorecendo as resistências. As resistências se manifestam na dificuldade que o paciente tem de recordar e de falar sobre as suas lembranças infantis recaladas. No texto, recomenda-se que o empenho e a cordialidade, caracterizados como benevolência, seriam dois aspectos afetivos que o médico poderia usar para favorecer o tratamento.

Nesse sentido, percebe-se que o termo descrito nesses escritos não se tratava do que entendemos por transferência, como posteriormente desenvolvido pelo autor, mas nos dá alguns indícios do fenômeno. Sabe-se que Freud abandonou o método sugestivo por alguns problemas cruciais, o fato de que nem todos os pacientes eram suscetíveis à hipnose, a

dificuldade diagnóstica, e a constatação de que os sintomas retornavam de outras formas, uma vez dissipados pela sugestão.

Alguns anos depois, em *A interpretação dos sonhos*, Freud (2019 [1900]) volta a mencionar o termo transferência, mas dessa vez se referindo às substituições de lembranças infantis oriundas dos dois processos inconscientes básicos: a condensação e o deslocamento. Ele explica como os desejos inconscientes são censurados, encontrando formas substitutas na linguagem dos sonhos. Ainda que se tratando do processo de deslocamento de energia psíquica de uma representação para outra, percebe-se a aproximação que o termo recebe com sua primeira aparição, na qual é articulado ao papel das resistências para o conteúdo inconsciente.

No próximo tópico discorreremos sobre as transformações em torno do conceito de transferência presente na obra freudiana, em seguida faremos uma breve articulação com a contribuição feita por Lacan, em especial durante o seu Seminário VIII, dedicado à transferência, e no Seminário XI, quando a aborda como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise.

3.1.1 Considerações sobre o conceito de transferência em Freud e Lacan

(...) continua sendo um enigma que a transferência nos apareça como a mais forte resistência ao tratamento, enquanto fora da análise temos que admiti-la como portadora da cura, como condição do bom sucesso – Freud (2012, p.102).

A transferência é citada como grande aliada no tratamento, e não apenas como à serviço das resistências, apenas em 1905, no texto *Fragments da análise de um caso de*

histeria, no qual Freud comunica o emblemático caso *Dora*. A partir desse escrito, Freud (1996 [1905]) menciona as importantes mudanças que empregou no método analítico, renunciando de uma vez por todas à técnica da indução, e deixando, assim, que o paciente falasse livremente. Foi por seu fracasso com *Dora*, que abandonou a análise após poucos meses, que Freud articulou a importância da transferência na direção da cura.

Para Freud (1996 [1905]), a transferência consistia na substituição de uma pessoa importante na vida psíquica do paciente pela figura do analista. “São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, podem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico” (Freud, 1996 [1905], p.111). Essas reedições das fantasias seriam inevitáveis durante o tratamento, e assim como as resistências, o médico deveria combatê-las, pois a transferência dificultaria o acesso ao inconsciente.

Freud ressalta que o fenômeno da transferência não é exclusivo do tratamento psicanalítico, estando presente em qualquer relação que exista entre duas ou mais pessoas, a diferença estaria no fato de que cabe ao analista revelar ao paciente os seus efeitos. “O tratamento não cria a transferência, mas simplesmente a revela, como a tantas outras coisas ocultas na vida anímica” (Freud, 1996 [1905], p.112). No caso *Dora*, ele partiu da hipótese de que *Dora* repetia com ele alguns afetos que vivenciou na relação com o senhor K.

Foi necessário abordar a questão da transferência para compreender melhor os detalhes da análise de *Dora*. Freud relata ter sido surpreendido por esse fenômeno, pois *Dora* transferiu para ele os sentimentos que tinha pelo Sr. K., chegando ao ponto de “vingar-se” dele da mesma forma que desejava fazer com o Sr. K. Esse processo culminou com *Dora* abandonando o tratamento, tal como se sentia abandonada e enganada pelo Sr. K. Freud observa que, em vez de relembrar e verbalizar essas memórias e fantasias durante a análise, *Dora* as atuou no relacionamento com ele (Freud, 1996 [1905]).

Essa concepção é retomada alguns anos depois, em *Cinco lições de psicanálise*, quando Freud (2014 [1910]) afirma que a psicanálise não cria a transferência, apenas a desvenda, uma vez que ela ocorre de maneira espontânea em todas as relações humanas, sendo a partir dela que o médico encontra o verdadeiro motor da ação terapêutica. Nesse sentido, ainda sobre o caso Dora, Freud recorda que o manejo da transferência, que seria a parte mais difícil do tratamento, não foi trabalhado.

Em *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica*, Freud (2006 [1910]) apresenta inovações na técnica psicanalítica e começa a trabalhar outro aspecto da transferência, diferenciando as questões referentes à figura do psicanalista, e sua influência sobre o tratamento, daquelas que se esperavam do paciente. Nomeou de contratransferência a reação inconsciente que o analista poderia ter diante da transferência, termo proveniente do alemão *Egenübertragung*, composto a partir de *Übertragung* (transferência) e *gegen* (em direção a).

No ano anterior, em 1909, Freud utilizou esse termo pela primeira vez em uma carta a Jung, na qual abordou a relação amorosa de Jung com a paciente Sabina Spielrein²⁸. Desde então, a contratransferência foi considerada uma tendência que deveria ser dominada, tratando-se de um “problema permanente”. No texto de 1910, Freud também emitiu um aviso importante, a fim de que outros analistas pudessem contornar a contratransferência, cientes desta, evitando que cometesse o mesmo equívoco de Jung.

Nesse mesmo período, Freud (2012 [1912a]) publica a *A Dinâmica da Transferência*, primeiro texto dedicado exclusivamente ao fenômeno. A transferência é apresentada como um conjunto de disposições e influências infantis que se reatualizam nas relações do sujeito, levando-o ao clichê das repetições, em especial na vida amorosa, estando nela as “condições

²⁸ Sabina e Jung se envolveram amorosamente, e ela pede a Freud um encontro para tratar sobre isso. Na carta a Jung, Freud se refere à experiência do analista como penosa, mas necessária para reconhecer o que precisa ser evitado. Aspectos subjetivos do analista devem ser evitados (McGuire, 1976).

que estabelece para o amor”, a satisfação e o destino pulsional. Nesse texto, Freud correlaciona alguns importantes aspectos da transferência, a saber, o papel das fantasias inconscientes, as resistências e o investimento libidinal amoroso.

De início, Freud parte das resistências, pontuando que quando a associação livre falha é por conta de alguma resistência gerada pela transferência com a figura do analista ou a algo relacionado a ele, impedindo que o sujeito fale o que pensou. Para responder ao surgimento da transferência como resistência, Freud oferece algumas hipóteses, sendo a primeira delas a regressão da libido. Essa seria a condição indispensável para a neurose, como resposta do sujeito à insatisfação com o mundo exterior. Fica nítida a importância que a vida fantasiosa tem nesse aspecto.

Nesse primeiro momento, Freud (2012 [1912a], p. 103) coloca que “a libido (no todo ou em parte) tomou a via da regressão e reanimou as imagos infantis. A terapia analítica segue-a então, procurando achá-la, torná-la novamente acessível à consciência, pô-la a serviço da realidade”, o que não consiste em transformar em consciência os conteúdos inconscientes, pelo contrário, mas colocar a serviço da vida consciente, do ato e da fruição do sujeito a sua libido. Pois, forças inconscientes que causaram essa regressão da libido se voltarão na análise como resistência. Contudo, a resistência maior é a atração que os aspectos inconscientes exercem sobre a vida libidinal do sujeito, retirando-a do investimento exterior.

O desejo inconsciente é sempre, em última instância, de ordem sexual. Desde o princípio, nossos objetos de investimento libidinal são sexuais. Na transferência analítica não seria diferente. Para não se deparar com esses conteúdos, tão custosamente recalados, o sujeito empreende ao longo da análise uma série de distorções, mas com o passar do tempo percebe que as distorções sintomáticas não são suficientes para escondê-lo, é nesse ponto que se utiliza das distorções geradas pela transferência. Também ao analista esses desejos proibidos são destinados, o que torna ainda mais difícil que possam-lhes ser confessados.

Para que a única regra da psicanálise seja preservada é preciso que haja uma transferência que Freud destacou como positiva, na qual o sujeito se sinta à vontade para falar o que normalmente lhe causaria repulsa ou embaraço. O analista pode então se utilizar desse semblante, na qual uma relação de “terno e dedicado afeto” pode ser grande aliada. Assim, a transferência pode tanto gerar as maiores resistências, quanto ajudar a dissipá-las, em favor da fala. Quando surge como resistência, a transferência é considerada negativa, ou positiva, mas em favor de impulsos eróticos reprimidos.

Nessa transição entre transferência positiva e negativa, fica claro o caráter contraditório e paradoxal da vida afetiva do sujeito. Um mesmo objeto pode ser alvo de seu amor, ódio ou indiferença. Essa ambivalência, inicialmente constatada por Bleuler, aponta o que favorece que as resistências surjam na transferência a partir das inclinações afetivas do sujeito neurótico. Desde então Freud (2012 [1912a]) já reconhecia que era na transferência bem estabelecida que a possibilidade de cura (ou de tratamento do real) via análise poderia acontecer.

Assim, uma transferência especialmente negativa, como no caso dos paranoicos, acabaria com a possibilidade de cura, pois para que o paciente consiga falar “tudo o que lhe vier à mente” no curso da análise, ele precisa transpor as resistências, um paradoxo na transferência, uma vez que ela pode propiciá-las ou dissipá-las. É preciso querer saber *disso* para que o inconsciente se presentifique na análise. Freud compara o tratamento a uma batalha que “entre médico e paciente, entre intelecto e vida instintual, entre conhecer e querer ‘dar corpo’, desenrola-se quase exclusivamente nos fenômenos da transferência. (...)” pois afinal é impossível liquidar alguém *in absentia* ou *in effigie*” (Freud, 2012 [1912a], p.108).

Tornava-se cada vez mais premente que o tratamento analítico só poderia avançar se o analista trabalhasse e reconhecesse suas resistências e complexos inconscientes, esses que poderiam ser despertados no que Freud chamou de contratransferência, conforme comentado

anteriormente. A análise do analista começa a ser recomendada como um aspecto *sine qua non* de sua prática. Em *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise*, Freud (2012 [1912b], p. 116) reconhece o inconsciente do analista como uma de suas principais ferramentas: “(...) ele deve voltar seu próprio inconsciente, como órgão receptor, para o inconsciente emissor do paciente, colocar-se ante o analisado como receptor do telefone em relação ao microfone”.

O inconsciente, pensado como um instrumento na análise, nesse momento é dividido por Freud entre aquele pertencente ao analista, que poderia se manifestar na contratransferência, e o do paciente, o qual mobiliza o fenômeno transferencial. No entanto, para fins técnicos, fica claro que Freud não coloca o conteúdo subjetivo do inconsciente do analista como instrumento na análise. Pode-se pensar, como Lacan apontou anos depois, que em análise há apenas um inconsciente em jogo.

Todas as recomendações técnicas seriam uma contrapartida à regra fundamental da psicanálise, que opera ao lado do paciente, sendo esta a associação livre. O médico deveria investigar e interpretar o que há de latente no inconsciente, sem censurar ou selecionar a partir de si o que o paciente fala. Freud (2012 [1912b], p. 119) recomenda que “o médico deve ser opaco para o analisando, e, tal como um espelho, não mostrar senão o que lhe é mostrado”. Nesse aspecto, torna-se ainda mais evidente por que os efeitos da contratransferência deveriam ser combatidos, já que, tratando-se de conteúdos do médico, não estariam a favor da análise do paciente.

Em *O início do tratamento*, Freud (2012 [1913]) compara a análise ao jogo de xadrez, no qual apenas as aberturas e os finais poderiam se repetir, e o jogo em si pode seguir por variações infinitas. Ao recomendar instruções técnicas para os analistas, esse aspecto precisa ser considerado, pois a clínica do inconsciente, em seu próprio caráter singular, possui limitações parecidas. As considerações sobre a transferência não se excluem a esse princípio,

e a instauração de sua dinâmica pode ser considerada como uma das instruções de abertura para o processo de análise, assim como a sua resolução indicaria o fim.

O primeiro objetivo do tratamento é vincular o paciente a ele, logo percebe-se a importância ímpar que a transferência recebe. Sabe-se que em muitos casos ela se fortalece com o tempo, mas Freud aponta que vincular o paciente à figura do médico pode ser malsucedido se, de início, ele assumir uma atitude moralizadora, o que indicaria que seu próprio eu e crenças pessoais estariam em evidência.

Ressalta que é o sofrimento do analisante e, a partir dele, o desejo de cura, que mobiliza a análise, e ainda que a transferência possa atenuar esse sofrimento, esse efeito seria apenas provisório, do contrário, a análise não aconteceria e os fins terapêuticos indicariam mera sugestão. Por essa razão, qualquer comunicação importante deve ser feita apenas após o estabelecimento da transferência.

Em seu trabalho *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (2012 [1914]) explora a importância do conceito de repetição no processo analítico, relacionando-o à transferência. Ele argumenta que a transferência constitui um aspecto da compulsão à repetição, onde o passado esquecido do paciente é projetado não só no analista, mas em diversos elementos da situação presente. Também a resistência recebe destaque nessa passagem: “Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (Freud, 2012 [1914], p.150).

Freud observa que a compulsão à repetição, em vez de permitir a recordação, influencia o paciente a reproduzir certos padrões em vários de seus relacionamentos, não apenas com o médico, destacando que, para o analista, o manejo da transferência é a ferramenta fundamental no tratamento dessa repetição. É por meio dela que o paciente poderá substituir o impulso à recordação pela repetição, o que permite a elaboração e o trabalho de seus conteúdos em análise.

No texto *Observações sobre o amor de transferência*, Freud (2012 [1915]) comenta as dificuldades enfrentadas por iniciantes em psicanálise, retomando o conceito de resistência ligado à transferência e seu manejo. A primeira dificuldade seria a resistência gerada a partir de fantasias projetadas na figura do analista, atrapalhando a associação livre. Freud é categórico ao dizer que o envolvimento amoroso dificulta a suscetibilidade do paciente ao tratamento, sendo impossível conciliar as duas coisas. Por isso, o manejo da transferência é a tarefa mais desafiadora.

A segunda dificuldade está relacionada ao analista conseguir ou não ocupar a sua função. Freud (2012 [1915]) aponta que a resistência que surge na situação transferencial serve como um aviso sobre possíveis intercorrências de conteúdos do analista, o que anteriormente definiu como contratransferência. Ele explica que, durante a análise, aspectos inconscientes do analista podem desencadear respostas igualmente inconscientes no paciente. Nessa mesma direção, Lacan afirma que toda resistência é resistência do analista.

Freud aborda novamente o conceito de transferência em suas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, especificamente nas conferências intituladas “Resistência e repressão” e “A Transferência”, ambas de 1917. No capítulo “Resistência e repressão”, ele se concentra em analisar como a resistência afeta o processo psicanalítico, afirmando mais uma vez que superar essas resistências é a principal função da análise e representa a única maneira de garantir progresso com o paciente (Freud, 2014 [1917]). Percebe-se que do início ao fim das recomendações técnicas de Freud, a conceituação da transferência é articulada com a resistência e seus desdobramentos.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (2010d [1920]) apresenta outro aspecto da compulsão à repetição, relacionando-a à pulsão de morte e à tendência aos desligamentos, como discorrido no primeiro capítulo desta tese. Além disso, observa que aquilo o que o paciente repete na análise geralmente está relacionado a aspectos de sua sexualidade infantil,

sobretudo referentes ao complexo de Édipo, que são trazidos para o presente por meio da transferência na relação com o analista. Ele explica que, quando isso ocorre, é como se a neurose primitiva do paciente fosse substituída por uma nova forma, conhecida como “neurose de transferência” (Freud, 2010d [1920], p. 29).

Nesse texto, Freud corrige a concepção de que a resistência teria origem no inconsciente recalado, uma vez que o recalado não oferece resistência ao tratamento, afirmado que as resistências que o paciente apresenta têm origem no Eu, enquanto a compulsão à repetição pode ser articulada com o que foi reprimido no inconsciente. A resistência gerada pelo Eu busca evitar o desprazer causado pelo material reprimido, uma vez que o Eu é regido pelo princípio do prazer. Os pacientes, então, tendem a reviver na transferência todas as situações dolorosas e emoções desagradáveis oriundas de sua sexualidade infantil. É, portanto, a compulsão à repetição o que mantém o conteúdo recalado longe da consciência.

Percebe-se que a articulação do conceito de transferência com a resistência e, posteriormente, com a repetição é uma constância na obra freudiana. No Seminário XI, Lacan (2008 [1964]) se pergunta sobre o estatuto dado aos termos que Freud introduziu como conceitos fundamentais, dentre os quais a transferência e a repetição estão presentes. Para ele, o que importa é a *funcio* desses conceitos e o valor operatório que eles possuem no campo da função do significante. Ou seja, os conceitos se aproximam da realidade que pretendem apreender apenas até certo ponto, realizando-se justamente na passagem ao limite do que pode ser apreendido.

Sabe-se que na obra de Lacan o conceito de repetição é importante para compreender a relação da pulsão, como pulsão de morte em primazia, e toda a dinâmica do significante, representando um sujeito para outro significante, a partir da repetição inaugural, na qual a relação entre o objeto perdido, o gozo, o traço unário e a fantasia estão articuladas. Sobre

isso, discorreremos mais além no presente capítulo, concentrando-nos por ora na transferência como um dos conceitos fundamentais e sua importância para a análise, o que sustenta no capítulo seguinte as reflexões sobre a clínica no *setting on-line*.

Situando a análise como uma práxis na qual é possível tratar o real pela via do simbólico, conforme demonstrado no capítulo anterior, com a estrutura do Grafo, Lacan reafirma a importância da análise didática. Para que esse tratamento tenha condições de acontecer, é preciso que seu operador esteja ciente de suas especificidades, tendo então, ele mesmo, passado pela experiência. Mais uma vez, a presença do analista só é possível pela mudança radical que esse opera ao nível de seu desejo – o desejo do analista é a questão e o fim de uma análise didática.

O desejo do analista, em cada caso, não pode de modo algum ser deixado fora de nossa questão, pela razão de que o problema da formação do analista o coloca. E a análise didática não pode servir para outra coisa senão para levá-lo a esse ponto que designo em minha álgebra como o desejo do analista (Lacan, 2008 [1964], p.17).

Retomando a transferência, conforme proposta por Freud, representada como um afeto, dividida entre positiva e negativa, admitindo-se a contratransferência (nada mais do que conteúdos do analista entrando em jogo), Lacan propõe que a aproximação da transferência positiva com o amor, “amor de transferência”, trata-se, de partida, de uma cilada, um tapeamento próprio da relação de enamoramento amoroso. Portanto, ela não deve ser conduzida sem considerarmos esse aspecto. É sobre essa característica própria da transferência que Lacan dedicou todo um seminário, abordando o amor a partir da obra canônica de Platão, *O Banquete*.

No relatório de Roma, Lacan constata a função da transferência a partir da descoberta do inconsciente freudiano como a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito, sendo este o efeito próprio da articulação da cadeia significante. A transferência é o que nos dá acesso a

esse apunhado indeterminado que, na origem do inconsciente, determina o sujeito. Um acesso em forma de enigma, considerando-se todo o caráter pictográfico da linguagem do inconsciente.

Não cabe ao analista desvendar o enigma, mas como a Esfinge, comunicá-lo. Ciente da repetição própria do funcionamento inconsciente, constatada em todas as aproximações que Freud fez do fenômeno transferencial e da repetição (em sua relação com as lembranças inconscientes), Lacan indica que o analista conduz a uma reconstrução da conduta do analisante, em transferência, revelando o que ali se repete. Sobre o “não querer saber disso” do sujeito, a neurose de transferência, uma vez atingida, interrompe o inconsciente, fechando-o nesse novo lugar.

Por essa razão, conforme Freud indica desde os seus escritos preliminares sobre a histeria, a essência da transferência é a resistência, *Übertragungswiderstand*. Nesse contexto Lacan (2008 [1964]) cita o paradoxo, também encontrado no texto freudiano, de que para interpretar e fazer qualquer comunicação mais importante, o analista deve aguardar que a transferência esteja estabelecida.

Como então sustentar essa escuta, orientado de que a sua posição é semelhante e não título de alguma coisa? Como sustentar uma transferência amorosa sem cair no canto da sereria da semântica do analisante? É preciso conhecer da natureza do amor para responder a essa questão. Conforme vimos anteriormente, no discurso do analista, cabe ao analista ocupar o lugar de objeto *a*. No seminário sobre a transferência, Lacan chega ao agalma dessa função.

Logo no início do Seminário VIII, Lacan (2010 [1960-61]) comenta a sua célebre passagem sobre a importância do valor de enunciação da palavra, argumentando que, na experiência analítica, o que importa não é o valor de enunciado, mas o de anúncio, daquilo que traz algo à existência a partir do nada, “o *ex-nihilo*” da criatividade, como na evocação da

palavra. Essa distinção entre enunciado e enunciação já foi demonstrada a partir da constituição do sujeito nos dois patamares do Grafo do Desejo, no capítulo anterior.

Lacan (2010 [1960-61]) também destaca a oposição entre *Eros* e *Ágape*, conceitos presentes em uma longa tradição sobre o amor, cindido pela análise no livro homônimo de Anders Nygren, bispo e teólogo sueco, situando ágape na esfera do amor cristão. Para explorar melhor essa distinção, Lacan anuncia que tomará como objeto de estudo *O Banquete*, de Platão, datado de 380 a.C., aproximadamente, reconhecendo-o como um texto monumental para compreender a estrutura do amor. Ao lado de Fedro, é a obra em que o filósofo nos apresenta, a partir dos diálogos de Sócrates, uma investigação profunda sobre a natureza do Eros (*Ἐρως*), também traduzido como amor ou desejo, conforme discorrido em nosso primeiro capítulo.

Nesse texto, Sócrates discorre sobre as várias definições do amor com uma série de discípulos e filósofos. O diálogo ocorre em um simpósio²⁹ na casa de Agatão, após sua vitória em um concurso teatral. Os participantes incluem Fedro, Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e, mais tarde, Alcibíades. Cada um faz um discurso sobre o amor, abordando temas como sua origem, suas formas e seu propósito.

Destacam-se as visões míticas de Aristófanes, que descreve o amor como a busca por uma “parte perdida”, concepção que já exploramos previamente, e a de Sócrates, que relata o que aprendeu com Diotima, em Fedro, apresentando o amor como um processo de refinamento da alma em direção à beleza e ao eterno. Alcibíades encerra a discussão com um elogio a Sócrates. Nesse clímax final, Alcibíades entra inesperadamente no banquete,

²⁹ Na Grécia Antiga, os banquetes ou simpósios (do grego arcaico *Συμπόσιον*, ou *symposia*), eram eventos sociais importantes, nos quais cidadãos de alto prestígio intelectual se reuniam para celebrar, debater ideias e reforçar laços sociais. Nos encontros, incluíam-se comida, bebida (principalmente vinho diluído), música, poesia e jogos. Os banquetes eram exclusivos para homens livres, sendo também espaços de convivência com os jovens e, em alguns casos, com cortesãs (*hetairas*), que participavam como artistas ou companhias. Além de momentos de lazer, os *symposia* tinham uma dimensão intelectual, servindo como ambientes propícios para debates filosóficos e troca de ideias.

embriagado, interrompendo as discussões filosóficas dos outros sobre o amor. Em vez de discursar a respeito, ele decide exaltar Sócrates, revelando sua profunda admiração e um amor complexo³⁰ pelo mestre.

No final d'*O Banquete*, Sócrates, interpretando o discurso de Alcebíades, direciona-o para o verdadeiro objeto de seu interesse, Agatão. Lacan pontua que o desejo encontra no ato o seu colapso e não a sua realização, na melhor das hipóteses, o ato oferece ao desejo um gesto heroico (Lacan, (2010 [1960-61])). Na postura e intervenção de Sócrates, quem pretende nada saber, senão reconhecer as coisas oriundas do amor, Lacan se depara com uma questão importante. Sócrates não diz quase nada em seu nome. Segundo o testemunho de Platão, especialmente no Lísia, parágrafo 204c, com isso ele encontra onde reside a posição do amante e do amado.

De partida, Lacan faz uma distinção sobre a leitura platônica de amor e a que se propõe fazer, com a obra do filósofo, para explicar a transferência na análise. Lacan utiliza a palavra alemã *Schwarmerei*, que significa devaneio ou fantasia direcionada a um entusiasmo qualquer, frequentemente ligado à superstição, para designar que em Platão, a projeção da ideia do Bem Supremo (sobre o vazio impenetrável da linguagem) seria a sua fantasia. Nesse aspecto, ele se distancia dos ideais filosóficos platônicos e de sua metafísica transcendental.

O foco do analista na transferência não deve ser voltado ao “bem” do paciente, tampouco ao ideal de cura da medicina moderna, mas sim ao aspecto do *Eros* presente na relação transferencial. Isso implica dizer que o analista deve evitar atitudes que se prestem à imputação de consolo ou sedução, o que seria tomar proveito de seu lugar, priorizando um espaço onde a transferência se manifeste de maneira mais simples e autêntica.

³⁰ Alcibíades compara Sócrates a figuras mitológicas, como os silenos (seres feios por fora, mas que guardam algo valioso dentro) e o deus sátiro Marsias, para destacar a aparência simples e rústica de Sócrates em contraste com sua sabedoria e virtude. Além disso, Alcibíades relata suas próprias experiências, revelando como tentou seduzir Sócrates sem sucesso, pois o filósofo permaneceu imune às investidas físicas, mostrando total autocontrole e foco em seus valores intelectuais. Isso, para Alcibíades, torna Sócrates ainda mais impressionante e enigmático, pois ele não busca prazeres efêmeros, mas a essência do bem e da verdade.

Além disso, Lacan destaca que a intersubjetividade na análise deve ser reservada, ou adiada *sine die*, para permitir que outra forma de captura, essencialmente ligada à transferência, apareça no processo analítico. Afirma que a posição do amor é precária e ameaçada, e enquanto “posição clandestina - é nessa medida mesma que poderemos apreciar porque e como, no quadro mais protegido de todos, o do consultório analítico, a posição do amor se torna ainda mais paradoxal” (Lacan, 2010 [1960-61], p. 26).

A transferência seria, assim, um espaço em que o paciente aprende aquilo que lhe falta, “amando”. Por mais que o papel do analista não seja trabalhar pelo “bem” do paciente, ele permite que este vivencie o ato de amar. No entanto, isso não implica necessariamente ensinar o que é o amor, pois Lacan diferencia a experiência de amar e a compreensão do que o amor significa.

Lacan aponta dois aspectos centrais do amor: primeiro, que ele carrega um viés cômico; segundo, que o amor é, essencialmente, “dar o que não se tem”. Esses elementos ajudam a desmontar o discurso de Sócrates em *O Banquete*, revelando a função esclarecedora de sua abordagem. Lacan observa ainda que a concepção grega do amor permite analisar a relação entre os dois parceiros – o amante (*erastes*) e o amado (*erômenos*) – de maneira a retirar essa relação de um contexto neutro e articulá-la em termos estruturais (Lacan, 2010 [1960-61]).

Lacan analisa a dinâmica entre o amante e o amado, destacando que o amante representa o sujeito do desejo, enquanto o amado é aquele que “possui algo”. Ele sugere que a questão central é se o que o amado possui tem alguma relação com a falta sentida pelo amante. Lacan explora como o desejo, em sua relação com os objetos nos quais se fixa, inadvertidamente como desejo do Outro, conduz ao surgimento de uma nova significação, que ele identifica como o amor, sendo esse o momento de báscula, de virada, conforme feito por Sócrates no banquete.

Ele também argumenta que, para compreender a transferência, é essencial articular as condições envolvidas nos registros simbólico, imaginário e real. Sem essa articulação, torna-se impossível distinguir entre os elementos de ilusão e verdade na transferência e no amor, bem como medir as contribuições de cada um. Nesse aspecto, Lacan desafia o analista a refletir sobre sua relação com o “ser” do paciente, enfatizando que a análise lida, fundamentalmente, com essa relação, com o acesso a esse “ser ou não ser” do amor.

Ele aponta que o paciente chega ao analista partindo da suposição de que não sabe o que tem – um ponto que já o implica ao inconsciente e ao “não saber” fundamental. Para Lacan, essa ignorância funda uma ponte entre a psicanálise e a tradição filosófica do “conhece-te a ti mesmo”, cuja diferença fundamental está marcada pelo não saber, do que o sujeito demanda ser, não apenas ter (em referência à falta e à castração) (2010 [1960-61]), p. 55).

Mais à frente, na lição “Crítica da contratransferência”, de 8 de março de 1961, Lacan (2010 [1960-61]) se pergunta sobre o que os analistas contemporâneos falavam quando falavam de transferência, fazendo um breve retorno à elaboração do conceito de transferência, e às instruções de que, para que o inconsciente do analista não atrapalhasse a análise, ele precisava ser analisado em sua própria análise, posteriormente nomeada como análise didática. Por conta disso, a análise didática precisava ser longa, e eventuais pontos cegos deixados por sua análise “pessoal” resultariam na comunicação dos inconscientes, dificultando que o analista produzisse as interpretações decisivas do caso.

Lacan problematiza essa “comunicação de inconscientes”, como se o sujeito advertido pela experiência de sua análise soubesse conduzi-la melhor, como um músico sabe tocar o seu instrumento, nesse campo do saber-fazer com um inconsciente mitigado, quase como se higienizado ou purificado pelo processo analítico. Lacan lembra que Freud encontrou o inconsciente em seus pacientes, primeiramente, e que a descoberta subsequente de seu

inconsciente seria apenas uma tradução do inconsciente que, a princípio, é tomado como inconsciente do Outro.

Da histeria ao analista, trata-se de outra coisa aquilo o que adverte o analista de seu ato: levar a sua própria análise até o fim. Não no sentido de gerar um inconsciente mais puro, mas de passar pela destituição subjetiva necessária à sua função. Com isso, ele garante não apenas que a contratransferência, em todos os seus nuances imaginários, não seja equivocadamente utilizada como um instrumento para o tratamento, mas que o próprio objetivo de uma análise aconteça: que haja discurso do analista operando ali, afinal.

Não existe outra coisa que justifique que o analista possa performar a imagem “deontológica” de apatia, senão que seja atingido por um desejo mais forte que os desejos em causa na relação com o ser do paciente. O analista pode renunciar aos desejos sexuais, seja de afeto amoroso ou destrutivo, uma vez que esteja advertido de seu próprio des-ser. Pois então, qual seria esse desejo mais forte? Lembrando de uma passagem de Sócrates, Lacan coloca que de todos os desejos, o desejo de morte é o mais forte, pois as almas que estão no Erebo³¹, de lá não retornam.

(...) é concebível que a repetição fundamental do desenvolvimento da vida não seja mais que a derivação de uma pulsão compacta, abissal, que ele chama, nesse nível, de pulsão de morte, e onde nada mais resta senão essa ananké, a necessidade do retorno ao zero do inanimado. Metáfora, sem dúvida (Lacan, (2010 [1960-61]), p.235).

Lacan afirma que o analista joga como um morto, especialmente o seu pequeno outro, que foi levado à experiência de análise de antemão. Para exemplificar essa afirmação, ele utiliza o jogo de *bridge*³², no qual um dos competidores, declarado como “morto”, não joga

³¹ Érebo é o nome de uma das regiões do Hades, por onde os mortos passavam para chegar ao submundo. O nome também se trata da personificação das trevas e da escuridão. Érebo era filho de Caos, e casou-se com sua irmã gêmea, Nix, com quem teve dois filhos, Éter e Hemera, ambos deuses primordiais.

³² O *bridge* é um jogo de lógica composto por 52 cartas, no qual duas duplas se enfrentam. As cartas são divididas entre os quatro jogadores, que podem ocupar três funções: o declarante, o morto, ou o flanco. É conhecido como

durante a jogada. Mas, ao contrário do que ocorre no jogo, no qual o morto não pode ajudar o seu parceiro durante a rodada, apenas lança as cartas, paradoxalmente, o analista ajuda o sujeito a encontrar o que existe no jogo. Esse é o valor ilustrativo da reestruturação do desejo do analista.

Com a topologia, Lacan (2010 [1960-61]) articula que o sujeito supõe o pequeno *a* no Outro, como agalma, o que se trata um efeito irredutível da transferência, isto é, porque existe transferência, o analista ocupa, no lugar de pequeno outro, a posição de quem possui esse agalma, o tesouro suposto a partir da fantasia fundamental do sujeito. Por isso é preferível que o analista não compreenda nada, pois estaria mais próximo do campo do imaginário, mas que, sabendo do que se trata a estrutura do desejo, e não de quais seriam os desejos desse sujeito, seu analisante, ele possa ocupar o lugar de ter o objeto de seu desejo também, mobilizando a análise.

Assim, no início da situação analítica, o analista ocupa a posição de *eroménos*, como Sócrates sem seus diálogos, lugar de objeto digno de interesse amoroso. O efeito latente do não saber do sujeito sobre a sua própria constituição, o que Lacan chamou de insciência de seu próprio objeto de desejo, é o que situa no Outro esse objeto, virtualmente colocando o sujeito na posição de *érastes*. Por essa razão, ele faz metáfora entre as duas posições: amante e amado.

A importância do desejo do analista, e a sua responsabilidade ética, localizam-se nesse ponto: fazer semblante de sujeito suposto-saber, na posição de objeto *a* – causa de desejo. Para que o desejo do sujeito, não mais alienado aos objetos do Outro, possa operar como desejo de desejar. Seria essa então a cura possível ao longo de um tratamento analítico? No tópico seguinte, nos debruçaremos sobre o controverso conceito de cura, diferenciando o que

o “xadrez” das cartas. É dividido em dois momentos, o leilão e o carteio, o ganhador é a dupla que conseguir o maior número de vazas.

seria o objetivo e a cura na análise de alguns de seus efeitos terapêuticos, situando no campo da transferência e do desejo essa cura.

3.2 A cura em psicanálise: da terapêutica à transferência

No começo –

Todos me irão logo imputar uma referência a alguma paráfrase da fórmula

No começo era o Verbo.

Im Anfang war die Tat, diz um outro.

Para um terceiro, no princípio, isto é, no começo do mundo humano,

no princípio era práxis

– Lacan (2010 [1960-61], p. 12).

A direção dos tratamentos empreendidos por Freud corrobora com a concepção de uma cura que se afasta da normatividade técnica da clínica médica e da sugestão que incide sobre o *páthos* na psicoterapia. Ainda que a psicanálise seja uma clínica, com aspectos técnicos mais ou menos delimitados, como é o caso da associação livre, da transferência e do uso de alguns dispositivos, como o divã, e que também obtenha efeitos terapêuticos, estes não são a sua finalidade ou determinação. Freud mostra que nem toda análise se conclui, há muitos conflitos que não cabem na transferência.

Assim como o Eu, a normalidade é uma ficção (Rüdiger, 2014). As saídas possíveis ao sintoma e à fantasia de cada um também precisam de uma invenção que só se opera no singular. Transformar o sofrimento neurótico em miséria ordinária, devolvendo ao sujeito sua capacidade de labor e aprazimento diante da vida foram alguns dos fins possíveis que Freud já apontou para a análise, mas isso não é tudo. Como poderia ser? Há sempre um resto a ser consentido em um fim de análise, um resto que marca justamente esse aspecto não-todo da experiência subjetiva. Rüdiger (2014) indaga se não somos todos irremediavelmente doentes por conta desse resto, nomeado “rochedo da castração”, que nos é imposto pelos sacrifícios da civilização.

Fink (2018, p. 235) adverte que “decifrar e interpretar o inconsciente podem transformar-se num processo interminável”, nesse aspecto, para Lacan, a análise não deve empreender um processo infinito, sustentando-se no campo ilimitado da criação de sentido e mais sentido, mas na travessia da fantasia fundamental. Desatam-se não os nós do desejo, mas os nós do gozo, uma vez que “desejo verdadeiro” não existe. Assim, promove-se na análise uma retificação na forma como o sujeito lida com a relação entre satisfação e desejo, possível a partir da transferência.

Segundo Freud (2006 [1937]), “o homem dos lobos” seria um caso emblemático de análise interminável, quando um resto permanece inamovível no inconsciente. Nesse aspecto, perguntamo-nos, existe uma direção curativa em psicanálise? Se sim, uma análise interminável seria incurável e uma análise terminável apontaria para essa direção? Mas seria possível particularizar a experiência analítica sem com isso perder o seu caráter universal?

Por universal, Neves (2020), a partir de Badiou³³, entende que não se trata da soma de todas as particularidades existentes, mas de uma singularidade que se anora em uma experiência antipredicativa, sem identidade ou efeito predeterminado. Nesse sentido, aponta que a cura em psicanálise não é compatível com nenhum predicado normativo – conceitos de felicidade, saúde e bem-estar. A cura é um acontecimento da ordem do singular, uma experiência subjetiva transformadora que não faz signo de nada. Seria uma construção inaugural da experiência analítica?

Inicialmente, partiremos das três tradições que se relacionam desde os primórdios com a prática analítica; a tradição clínica, a prática terapêutica e o cuidado de si. A clínica moderna data dos séculos XVIII e XIX, correspondendo a práticas e discursos bastante heterogêneos. Resultando da união da figura do cirurgião, do médico, e do professor-pesquisador, segundo Dunker (2021), é a fusão de dois lugares: hospital e universidade. Sua

³³ Badiou, A. (2009). *São Paulo*. São Paulo: Boitempo.

ideia se articula com a antiga clínica médica de Hipócrates, na qual a prática à beira do leito evidenciava uma relação do médico com a doença e a saúde.

A eficácia clínica dependeria da criação de um sistema classificatório universal, pois o prognóstico do adoecimento era essencial nessa relação entre saúde e doença enquanto repetição. Nessa lógica, não haveria nada a ser criado perante o doente, apenas identificado e tratado, uma relação de olhar que sustenta um saber prévio sobre o objeto observado, ou seja, “clínica é dobrar-se, inclinar-se diante do leito do paciente e interpretar os sinais significativos de seu corpo” (Dunker, 2021, p. 331).

Ao examinar a tradição terapêutica a partir de seu caráter de recomposição social e integração narrativa, Dunker (2021) coloca que a noção de *sanação* representa a restituição de um estado anterior de harmonia, equivalendo à diminuição do sofrimento, em sua noção moral e política. A cura apontada como a extinção da doença, em sua origem médica, liga-se à interpretação social da medicina muito mais do que seu passado na estrutura clínica. Enquanto a tradição psicoterapêutica se integra à clínica clássica em suas técnicas, a cura retém um resíduo ético nesta operação. Esse resto ético aponta para a produção de um saber que é singular.

Em consonância com o conceito de cuidado de si, seja na versão grega ou latina de *epimeleia heauton* ou *cura sui*, a cura diz respeito a uma experiência de produção de verdade e não só de negação de sofrimento, admitindo assim uma direção, não necessariamente um fim. A psicanálise, em suas origens apontada como “a cura pela palavra”, aproxima-se da concepção clássica terapêutica na qual a fala e o símbolo eram preponderantes aos sintomas. Todavia, a psicoterapia seria impraticável nos moldes médicos, segundo Lacan (2003 [1974]), a vida subjetiva não admite um estado anterior de harmonia, pois o retorno é também uma experiência que se acrescenta ao que é narrado.

Conforme Dunker (2021), a experiência é o próprio percurso que o sujeito trilha na criação de um objeto, na constituição subjetiva e na narração de sua história. Assim, propor um bem ao sujeito, isto é, a restituição de um estado de harmonia pré-concebido, não garante coisa alguma. Isso aponta os limites da clínica psicoterapêutica: “É aí que a psicoterapia, seja ela qual for, estanca, não porque não exerce um certo bem, mas por ser um bem que leva ao pior” (Lacan, 2003 [1974], p.513).

Colocamos essa proposta clássica terapêutica de bem e de harmonia no mesmo *hall* da fantasia de bem supremo de Platão, conforme Lacan (2010 [1960-61]) aponta em seu seminário sobre a transferência, supracitado. Esse bem indicaria a mesma concepção de completude visada pela perfeita simetria da relação sexual (que não existe). A dupla analista e analisante não fazem Um, assim como amado e amante tampouco, uma vez que a linguagem impossibilita esse (re)encontro.

Sobre a transferência, Lacan (2010 [1960-61]) vai propor que não se deve de forma alguma colocar o Bem como fim de sua ação, mas o seu *Eros*. Para ele, como já discorrido anteriormente, “a intersubjetividade faz estancar a experiência analítica, a qual floresce apenas em sua ausência” (2010 [1960-61], p.24). Ao falar de *Eros* ele retoma o conceito de amar e o distingue de amor. O analista deve conduzir o tratamento, não o sujeito, a um bem-dizer e a um bem-amar.

Nesse aspecto, a proposta clínica na psicanálise vai além das psicoterapias e da clínica médica, pois se relaciona muito mais com a noção de cura já mencionada por Dunker (2021) na corrente de pensamento do cuidado de si. Essa corrente se articula com a tradição filosófica contemplativa ou séria, apresentando-se como uma alternativa ativa, na qual cuidado e cura aspiram uma transformação da subjetividade. A vida ativa nem sempre se articula com um discurso sobre um objeto de conhecimento, mas com um sujeito que aspira essa transformação. Antes de se conhecer, é preciso cuidar de si mesmo.

O que Foucault (2004 [1981-81]) apresenta em sua obra *Hermenêutica do Sujeito*, sob a expressão de cuidado de si, como visto entre os estoicos, epicuristas, céticos e cínicos, aponta para a relação entre o sujeito e a verdade. Em causa estaria a possibilidade de que um sujeito (não mais em sujeição) possa enunciar e praticar uma forma de vida encontrada a partir dessa verdade (Dunker, 2021).

Um dos três momentos históricos apontados por Dunker (2021) sobre a prática do cuidado de si diz respeito ao famoso diálogo de Platão presente em “O Banquete”, que Lacan usa para reler a estrutura da transferência na clínica, conforme discutido no tópico anterior. É importante frisar a importância da presença de outro nesse processo. O cuidado começa no olhar, olhar que toma o olhar do outro como espelho. “O homem ama demais a si mesmo para libertar-se sozinho”, afirma Dunker (2021, p. 172) ao citar Galeno.

Dunker (2021) aponta a afinidade existente entre curar, dirigir e governar como metáfora ligada ao tempo, o que inclui o *kayrós*, em que palavra e ato convergem para o acontecimento, e o tempo de *hóra*, colocando o cuidado de si enquanto necessário nas estações da existência. Percebe-se que a ética colocada em questão no tratamento é ímpar, implica uma libertação de si mesmo tanto em relação ao passado quanto ao futuro.

A psicanálise é percebida, a partir desse cenário, não só como uma psicoterapia e uma clínica, mas como uma forma de cura derivada da *cura sui*, a partir de uma práxis ética e política orientada para a construção de uma verdade singular.

Seguindo o fio conduzido até então, é importante frisar dois aspectos da transferência: anteriormente Lacan já havia a colocado como o automatismo da repetição, mas no Seminário VIII, a partir da análise do amor no *Banquete*, conforme o tópico anterior, Lacan a situa para além da repetição, encontrando em seu cerne o equívoco da equação operada entre as duas posições de amante e amado (*érastes e erómenos*) que ocupam o ser falante nesse jogo.

Como demonstrado anteriormente, Lacan compara os diálogos socráticos do *Banquete* ao cenário analítico, com Sócrates assumindo a posição do analista quando, não identificado como o desejo do Outro por Alcibíades, em seu equívoco de querer tomá-lo como objeto de sua fantasia amorosa, o redireciona para Agatão como seu verdadeiro desejo.

Com essa chave de leitura, Lacan situa o desejo do analista como ponto motriz na análise e critica o conceito de contratransferência a partir da constatação de que é apenas na transferência que toda a situação analítica se desenrola. Tendo em vista o aspecto reprodutivo e criativo da transferência, é importante frisar que há apenas um sujeito em análise – o analisante – que inicialmente assume a posição passiva ao tentar capturar o desejo do Outro o qual o analista, sujeito suposto-saber, ocupa. Nesse princípio de análise, o *érastès* é o sujeito do desejo alienado ao desejo do Outro.

Lacan critica os relatos de que deveria existir em análise um tipo de inconsciente instrumental do analista, que justificaria uma análise didática infundável a fim de traduzir todos os confins possíveis do inconsciente do analista, assim como a noção de que na comunicação entre inconscientes o analista teria acesso a percepções importantes para a condução do tratamento. Assim, a contratransferência nada mais seria do que aspectos subjetivos do analista que atrapalham a análise, uma vez que o impossibilitam de ouvir o sujeito em questão. É mais importante não compreender o que é dito, não supor que há um saber inconsciente a ser decifrado a partir de si mesmo.

Para que esses aspectos sejam diminuídos, comumente presentes na neurose a partir do desejo que opera na esfera do sexual, Lacan propõe que o analista é possuído por um desejo ainda mais forte, sofrendo uma mutação na economia de seu desejo, não à toa a pulsão por trás desse desejo é a de morte. Relaciona a posição do analista com a de Hades, guardião do mundo dos mortos, na medida em que este se dessexualiza e ocupa uma posição de receptáculo, objeto motor, com seu des-ser.

A partir dessa reflexão, levanta-se ainda as seguintes questões: se o analista joga como um morto, não identificando-se com a posição de amado (aquele que é ou tem o que falta ao primeiro), posição essa que se instaura a partir da transferência, qual a condução do tratamento analítico e que relação Lacan tira disso no diálogo de Sócrates? No tópico seguinte discorremos sobre as origens da fantasia, o retorno ao inanimado da pulsão de morte, e o objeto perdido para comentar a proposta lacaniana do objeto *a* como causa de desejo e função do analista.

3.3 Desejo e transferência: entre a Coisa e o objeto *a*

Conforme discorrido nos tópicos anteriores, para que a transferência seja instaurada em uma análise, é fundamental considerar a estrutura amorosa que se articula com a própria constituição do sujeito do inconsciente na linguagem e com a interpretação de seu desejo.

Nas relações entre sujeito e objeto, o amor seria primariamente uma tentativa de tamponar a falta. Se o analista se identifica com a posição na qual é colocado, no embrolho amoroso, a análise não poderá seguir adiante. É preciso que ele esteja bem advertido de que essa posição, de objeto amado, é apenas um artifício.

Desde os seus primeiros seminários, Lacan retoma a importância da falta para a psicanálise, em especial no Seminário IV, sobre as relações objetais, no qual critica as correntes vigentes que concebiam uma teoria harmônica do objeto, diferentemente daquela proposta por Freud, na qual a oposição entre sujeito e objeto é palco de inúmeros conflitos. Com essa crítica, Lacan visa combater uma suposta normatização do sujeito. Ele insiste que, em Freud, o objeto remete à falta e não à plena satisfação pulsional.

“Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta de objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo” (Lacan, 1995 [1956-57], p. 35). Conforme visto no capítulo anterior, no tópico sobre o Grafo do Desejo, nos seminários V e VI, Lacan articulou a falta com a estrutura simbólica do mito de Édipo, pensando o esquema L, com a noção de falo, e com o desejo, topologicamente demonstrado, como sendo a sua interpretação.

Na proposta de que a psicanálise se sustenta na ética do desejo, a qual exemplifica com Antígona, em seu seminário VII, Lacan desloca a pergunta sobre o que é o desejo para o que o causa (Faria, 2015). No seminário VIII, como mencionado anteriormente, a causa do desejo é relacionada com o agalma. Com valor de enigma, em referência ao Sileno da

mitologia grega, o agalma nomeia a ilusão que sustenta o enamoramento amoroso de Alcebíades por Sócrates. O último ocuparia a função de recipiente para o agalma, objeto precioso, sendo que em sua origem estaria a falta. Por isso, a essência do amor seria a ilusão. O desejo, por sua vez, articulado com o objeto *a*, também remete a essa falta.

A falta é demonstrada no Grafo do Desejo, quando Lacan propõe que o sujeito não é determinado apenas pelo enodamento simbólico-imaginário, articulando a dimensão do real com a falta de significante no Outro. Ou seja, em resposta ao “*Che vuoi?*”, o sujeito fecha sua mensagem no significante que denota a ausência de um significante no Outro que o completaria –*S(A)*. O desejo, apontando para além das demandas desse Outro, abre espaço para um nível que vai muito além do caráter denotativo da língua e dos seus efeitos de significação. Esse “além” do circuito simbólico-inconsciente, mostra como o sujeito também é determinado por algo que faz furo a essa consistência, o real, representado pela pulsão de morte (Palma e Jorge, 2021).

Enquanto no primeiro andar do grafo, o inconsciente se estrutura como um saber, como um discurso do Outro que, como tesouro dos significantes, detém a verdade do sujeito, a pulsão de morte aponta para um indecifrável, que transborda no real. Conforme Palma e Jorge (2021), Lacan aproxima a pulsão de morte do irrepresentável, daquilo que a cadeia significante não alcança. Reitera-se que, no retorno de Lacan a Freud, a relação objetal deve ser pensada a partir da falta, o que impossibilita conceber uma noção de desejo em função do objeto. Isto é, o desejo não tem como ser articulado com um objeto como presença, pois não pode ser pensado substancialmente. A ética do desejo é a sua causa.

Segundo Faria (2015), ainda no Seminário VIII, Lacan recorre ao símbolo falo (Φ) para definir o “significante do ponto onde o significante falta” (Lacan, 2010 [1960-61], p. 230). Trata-se de um paradoxo, no qual o “símbolo inominável” (Lacan, 2010 [1960-61], p. 233), cujo sentido é ser o “símbolo no lugar onde se produz a falta de significante” (Lacan,

2010 [1960-61], p. 234) residindo fora do simbólico, não teria como ser descrito por vias linguísticas. O falo seria o único significante merecedor do título de símbolo, pois ele remete diretamente ao irrepresentável, diferente de outros símbolos. Um esforço de Lacan para situar um limite da linguagem, limite que ele já havia indicado com um recurso matemático, a $\sqrt{-1}$ (Lacan, 1998 [1960], p. 833) e com o matema $-S(A)$.

Uma vez que o irrepresentável ao qual se refere a *falta de um significante no Outro* diz respeito, conforme Faria (2015), ao nada angustiante ao qual o ser está sujeito em sua condição de desamparo, trata-se também do real funcionando como causa. Isto é, possibilitando que a estrutura simbólica se estabeleça a partir do lugar vazio que o neurótico tenta encobrir, sendo que, enquanto *significante da falta no Outro*, é o que dá sustentação ao desejo enquanto sua interpretação (Lacan, 2016 [1958-59]).

Retornando à noção de Coisa (*das Ding*) presente no texto *Projeto para uma Psicologia Científica* de Freud, Lacan sustenta que a falta do objeto não está vinculada ao empirismo da “Coisa” perdida, mas sim à condição que possibilita o desejo. Além disso, ao articular a relação entre prazer e realidade, Lacan relaciona a instância moral ao Real, antecipando reflexões que desenvolverá em seu seminário sobre a ética. Dessa forma, ele retoma a discussão freudiana sobre a distinção entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, aprofundando a noção da Coisa como eixo central de sua pesquisa sobre a ética da psicanálise.

A grande contribuição de Lacan em sua retomada da Coisa freudiana é pensar a falta na origem, não como um objeto primordial que foi perdido, mas na própria condição da experiência de desejo como movida pela ausência desse objeto. Ou seja, de *objeto perdido* na origem, Lacan propõe que a Coisa aponta para a própria *falta de objeto* na origem. A condição para que haja desejo, dessa forma, é a falta em si. Lacan propõe no seminário VII,

sobre a Ética da Psicanálise, que a Coisa se configuraria como um centro e índice de exterioridade no registro do desejo.

Ainda em sua leitura do *Projeto*, Lacan aproxima a noção freudiana de 'representação' (*Vorstellung*) com a de significante, dizendo que as *Vorstellungen* são moduladas a partir das leis que regem o funcionamento da linguagem (Lacan, 2008 [1959-60]). Assim como no *Projeto*, Freud concebe o desejo como desejo objetal por meio das *Vorstellungen*, Lacan vai articular o desejo como desejo de objeto com o funcionamento da cadeia significante (Darriba, 2005).

Uma vez que a Coisa é considerada como central e exterior a um só tempo na experiência do desejo, pode-se dizer que esse centro exterior se organiza no inconsciente a partir dos arranjos significantes. Assim, Lacan fala da Coisa como um furo no real introduzido pela modelagem do significante (2008 [1959-60]). A partir disso, Lacan vai situar a Coisa como “aquilo que do real padece do significante” (2008 [1959-60], pp.145-149), como inacessível à linguagem, sendo correlata à lei da fala em seu aspecto mais primitivo. A inacessibilidade da Coisa é uma condição para a linguagem.

Assim, podemos perceber de que forma a noção da Coisa freudiana e da ausência de objeto como motriz para o desejo se articula com a noção em Lacan de objeto *a*. A falta originária passa a ser concebida como condição para o movimento desejante. Pois se a Coisa implica o reencontro com um objeto inacessível, esse reencontro é sempre marcado pela ausência de objeto, por esse vazio representacional, que clama para que, a cada novo encontro, o objeto seja outro. Lacan (2008 [1959-60]) articula, nesse aspecto, o vazio da Coisa com o registro da sublimação e da ação criativa. A partir dessa reflexão, o conceito de repetição³⁴ se faz imprescindível ao pensarmos o retorno do real e a condição da falta.

³⁴ Através da repetição, Lacan dispõe do real e da ordem significante sem confiná-los em uma relação excluente. Ele faz isso resgatando a relação estabelecida por Aristóteles entre *autómaton* e *tiquê*, dizendo tratar-se, no primeiro caso, da rede significante e, no segundo, do encontro com o real (2008 [1959-60], p.54). Recorrendo à distinção de Aristóteles entre o *autómaton* e a *tiquê*, Lacan pretende indicar que, “para além do *autómaton*, do

Conforme mencionado anteriormente, Freud (1985 [1950]) apresentou a noção de Coisa no *Projeto*, decompondo a experiência de satisfação em duas partes: uma constante e inassimilável, a Coisa, e outra que poderia ser apreendida até uma notícia do próprio corpo. Por mais que seja inassimilável, a Coisa funciona como uma referência para o desejo, pois possibilita ao aparelho atentar para o mundo das percepções. “*Das Ding* enquanto vazio, furo na subjetividade, funciona como índice de exterioridade. É algo interno à subjetividade que funciona como índice da realidade” (Lucero e Vorcaro, 2013).

Segundo Lacan (2008 [1959-60], p.168) “nem a ciência nem a religião são aptas para salvar a Coisa, nem a nos dá-la” (Lucero e Vorcaro, 2013, p.9). Para as autoras, com a afirmação de Lacan podemos deduzir que apenas a arte permite uma explicitação da Coisa. Isto é, a potência criativa própria da linguagem, via sublimação na arte, encontra um meio de contornar o vazio da falta. Pode ser pensado, como nos giros sucessivos de uma análise, que a arte possibilita ao sujeito advertido uma outra economia de gozo, ainda que pela via da análise a saída oferecida seja de outra ordem, pois inclui o atravessamento da fantasia que a arte apenas vislumbra.

Podemos pensar também a importante relação entre a Coisa e a fantasia. Esta faz menção a uma representação primeva mediante o contato com um excesso de real ou, ainda, com a mítica de uma construção originária que oferece sustentação ao sujeito diante de sua própria divisão – na dança do corpo falante entre o antes e o depois, o ser ou não ser da dúvida que instaura o símbolo, ou ainda a angústia de separação que o ameaça – afinal, por que não podemos voltar à (suposta) completude originária? Não seria essa a questão entre a dúvida de estar dentro ou fora da linguagem? Vida e morte, não uma coisa ou outra. Seria então a fantasia uma resposta ao traumático inaugural da existência?

retorno, da volta, da insistência dos signos” (2008 [1959-60], p.56), vige o real como encontro com a falta. A repetição não pode ser tomada, na psicanálise, apenas no sentido da reincidência de uma trama significante que exclui o real, mas também no sentido de que o real retorna como encontro faltoso (Darriba, 2005, p.72).

O que em um primeiro momento foi fonte de prazer ao sujeito, à posteriori se apresenta como fonte de angústia, como o trauma sexual. Construir e reconstruir a fantasia faz parte do movimento de destituição subjetiva o qual a psicanálise se propõe. Para Mieli (2016), é esse encontro com o real que insiste por trás da cadeia significante que viabiliza um corte da repetição, a partir do ponto que é possível estabelecer um novo significante. Para Israël (1994), esse feito corresponderia ao nível neotênico que o humano pode atingir; o acesso à castração simbólica e o consentimento com a posição de falta.

Lacan avança com a teoria da fantasia ao considerar seu aspecto simbólico e real. Para o autor, a fantasia é dada a partir do trauma ocasionado pela entrada do sujeito na linguagem, quando se pergunta a respeito do desejo do Outro. Conforme visto no segundo capítulo, ao tratarmos do Grafo do Desejo, Lacan desenvolveu um matema para explicar em vias lógica o funcionamento da fantasia para o sujeito do inconsciente. Foi a partir da análise do texto de Freud, *Bate-se numa criança: contribuições para o estudo da origem das perversões sexuais*, de 1919, que Lacan (1999 [1957-58]) o apresentou nos seguintes termos: $\$ \diamond a$, no qual \diamond (punção) se lê como “desejo de”, representando a estrutura da fantasia, na qual se pode pensar todas as possíveis relações entre sujeito e objeto, sem uma rigidez fixa no aspecto imaginário.

Pensa-se numa relação mítica, quando surge o recalque primário naquilo que desaparece para dar lugar ao suporte sobre o qual o significante vai se inscrever, “é a coisa que existe entre a mãe e a criança antes que intervenha o representante da ordem social que vai interromper essa diáde” (Israël, 1994, p.65). Nessa linha de pensamento, para que haja subjetividade, algo no humano já se perde no princípio, e é no lugar dessa perda que uma experiência indizível, pois pré-linguagem, inscreve-se como base para todas as experiências seguintes. Esse suporte de todos os significantes é então ocupado pela fantasia fundamental, como um ponto de ancoragem.

A fantasia, por seu caráter inconsciente, também desencadeia os sintomas neuróticos. Pode-se dizer que, por ser anterior, a fantasia determina o sintoma. Onde há sintoma, há fantasia. Essa articulação entre sintoma e fantasia existe na representação do desejo e na busca por sua realização. Mas, conforme fundamentado nos últimos capítulos, o desejo não é um objeto, uma vez que se trata de uma causa, desse modo, tal realização se faz inalcançável. Assim, pode-se dizer que o sintoma é uma satisfação substituta a uma fantasia de desejo (Câmara, 2011, p.58).

É importante considerar o aspecto temporal da fantasia, uma vez que em Freud ela articula o passado, o presente e o futuro do sujeito. Visando o retorno ao estado mítico de completude, a fantasia impulsiona o sujeito a um ajuste do seu desejo com o desejo do Outro, no qual se percebe alienado. Para Câmara (2011, p.58) a fantasia “é uma matriz simbólica-imaginária que permite ao sujeito fazer face ao real do gozo”.

Diante de exposto, considera-se que a fantasia é fundamental para o surgimento do sujeito, pois é a partir dessa inscrição que ele se vê ligado a um objeto (ainda que substituto) e não mais à Coisa (Israël, 1994), o que possibilita sua inserção no campo da linguagem e o posterior laço social. Para que isso aconteça, a noção de vazio primordial, também lida em Freud como recalque originário (*Urverdrängung*) é fundamental na neurose, pois é a interdição que proíbe a criança de ficar presa no gozo absoluto na célula narcísica com a mãe.

Nessa equação, algo é perdido sem que tivesse, de fato, estado lá, uma vez que a diáde com a mãe e a fantasia de completude nunca existiram. Mas o sujeito cria a representação originária do que foi perdido a partir de um vazio, a Coisa, e Lacan o retoma para pensar os efeitos da pulsão de morte e do trauma para a constituição do aparelho psíquico. O recalque não se trata de um reservatório de sentimentos e pensamentos constrangedores, ao contrário do que algumas leituras iniciais de Freud possam indicar, Israël (1994) enfatiza que a prática mostra que o recalque não se apresenta no sujeito como algo que foi perdido anteriormente,

mas sim com um caráter de surpresa, mostrando algo que não estava ali até que se pudesse percebê-lo e nomeá-lo, ainda que essa ausência marcasse uma falta. No vazio não há representação simbólica que marque um lugar perdido.

Se alienação e separação, por um lado, inauguram o sujeito na linguagem, possibilitando a instauração do simbólico, por outro, o marcam; deixando o trauma de uma falta constitutiva. No primeiro tempo de instauração do simbólico como fruto de um assédio traumático, segundo Neto (2019), a mãe rompe com o biológico dual de prazer-desprazer do bebê e como Outro se apresenta como um terceiro que, exterior, frustra e falha. O princípio de realidade só é possível quando há desprazer, quando há algo que faz o Eu se mobilizar e constituir – quando há falta. O movimento de unificação do Eu é erótico, há um Outro que precisa investi-lo com pulsão de vida desde os primórdios.

Sobre esse aspecto, conforme visto anteriormente, pensando *Além do princípio do prazer*, Freud (2010d [1920]) se deparou com uma força na realidade que é irrepresentável, uma tendência ao desligamento que, na vida cotidiana, manifesta-se via repetições, na busca por pontos de neutralidade nos quais é possível dar um novo destino aos afetos traumáticos, os quais não se encontram ligados: a pulsão de morte. Por algum tempo se pensou apenas no caráter destrutivo da pulsão de morte, mas essa tendência, Freud vislumbrou, busca o alívio das tensões pelo retorno a um estado de inércia original.

Nem sempre o que desestabiliza tem caráter destruidor, a morte simbólica muitas vezes apresenta ao sujeito a sua própria realidade, até então inapreensível. Para encontrar ou inventar uma nova saída ao retorno do trauma é preciso ir mais além. Freud (2010d [1920]) introduz a noção de pulsão de morte como um dos aspectos fundamentais do aparelho psíquico. Correlaciona a compulsão à repetição com o traumático, concebendo um aparelho psíquico essencialmente defensivo, cujo excesso de excitação exterior poderia inundá-lo e por isso mesmo era necessário um princípio regulador.

A repetição visa o retorno de um princípio do prazer que não mais funciona. É preciso ir além. Para Lacan (1998 [1960]), a pulsão de morte seria um princípio negativo com o objetivo de romper a unidade imaginária de Eros. A pulsão de morte não tem um aspecto apenas agressivo e destrutivo, mas uma função ontológica, desestabilizadora e necessária ao novo, ao diferente, quando um excesso imaginário de Eros, por exemplo, se torna asfixiante. O aspecto pulsional em Freud é dualista, mas em Lacan monista, pois sua característica universal seria a restauração de um estado anterior das coisas, uma tentativa de libertação do sofrimento inerente à instauração da mente. Para Lacan, “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (Lacan, 1998 [1960], p.863).

“A memória enquanto cicatriz traumática tem como consequência a ideia de que a afirmação do desprazer é um processo que produz efetivamente marcas no psiquismo e no corpo” (Brum, Câmara e Sanzana, 2020, p.144). Embora o sujeito busque o prazer, há um certo consenso de que desprazer é inerente ao seu próprio funcionamento, assim como o trauma é constitutivo, e somente através do vazio e dos desligamentos da pulsão de morte o simbólico pode advir.

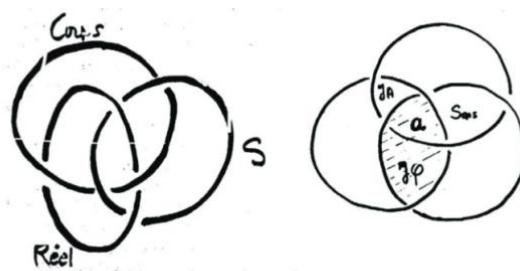
A lembrança do vazio primordial nos persegue em acordo com a teoria do objeto perdido, e mesmo que não se possa conhecê-lo empiricamente, ele é experimentado no mundo material, como uma causa traumática que nos assombra em sua espantosa repetição. Esse caráter fantasmático da Coisa possibilita o surgimento da fantasia original em uma tentativa de recuperar o objeto perdido e tamponar a falta, que é constituinte. O objeto da fantasia (a) é um substituto do que o sujeito está privado simbolicamente: o gozo total representado pela Coisa. Segundo Lacan, esse objeto almejado se mostra como “Outro absoluto do sujeito” (Lacan, 2008 [1959-60], p. 69).

Assim, o objeto *a*, não faz referência apenas ao aspecto de causa de desejo, mas, como Lacan exemplificou no seminário XVII, ao apresentar a estrutura matemática dos discursos,

também se sustenta como objeto mais-de-gozar. Conforme Domiciano (2021), a partir disso, o objeto *a* organiza de maneira disruptiva a articulação entre desejo e gozo, considerando sua oposição constitucional. É justamente por possuir uma presença fantasmática que o objeto permite a coordenação das modalidades de gozo na economia psíquica. Assim, o lugar do desejo como enigmático possibilita que o fantasma estabeleça uma tentativa, ainda que parcial, de representá-lo.

Figura 14

O objeto a no nó borromeano e as modalidades de gozo



Nota. Adaptado de Domiciano (2021, p. 421).

A imagem acima, extraída da Terceira, demonstra a articulação do objeto *a* topologicamente, na estrutura do nó borromeano, modulando os gozos inscritos como gozo fálico, gozo do Outro e gozo do sentido. Ou seja, o objeto *a* não apenas articula os gozos, mas apresenta-lhes um limite. Domiciano (2021) propõe que formalizemos esse esquema da seguinte maneira: o gozo fálico pode ser lido entre a ordem do real e do simbólico, sem o imaginário; o gozo do Outro, entre o real e o imaginário, sem a participação do simbólico; e o sentido se produz como forma de gozo entre imaginário e simbólico, sem a articulação com o real.

Assim, em caráter disruptivo o objeto *a* possibilita que as formas de gozo sejam coordenadas, reescrevendo a sua dinâmica na ordem dos três registros: real, simbólico e imaginário. Com essa leitura, Domiciano (2021) articula a presença do analista como

semelhante de objeto *a* com o seu corpo, em seu aspecto de indeterminação. “O engodo da transferência, poderia se tornar um simples exercício de domínio e poder caso este analista recusasse o que é mais próprio do discurso do psicanalista, que é responder de uma posição no qual a causa de desejo se sustenta em um semi-dizer imanente à articulação entre saber e verdade em psicanálise” (Domiciano, 2021, p.421).

O autor fundamenta que a presença do analista e seu corpo, como semelhante de objeto *a*, possuiriam tríplice fronteira: 1. Como objeto que interdita o gozo do Outro, fazendo-lhe fronteira com o simbólico e, assim, sustentando a transferência frente a um gozo místico (corpo enigma); 2. Como objeto que antepara o gozo puramente fálico, possibilitando uma articulação entre real e simbólico, nem tão presente, nem todo reflexivo (corpo opaco, inconsistente); e 3. Corpo de presença quase consistente, que se apresenta ante o sentido unívoco e o fechamento da linguagem, mantendo-se aberto e transformável (corpo silencioso).

Com essas três dimensões, Domiciano (2021) propõe que a posição de objeto que o analista ocupa na transferência é a de um corpo aberto a sua própria queda, que contorna a inexistência do Outro pela via do semelhante. Essa posição, de difícil sustentação, apresenta alguns riscos, que podem ressoar para o analista, por exemplo, com efeitos de desorientação e/ou despersonalização (gozo do Outro), de desumanização, no campo do fechamento imaginário, do sentido, de desrealização (gozo fálico), dentre outras formas de desestabilização próprias da experiência corporal. A partir do exposto, no próximo capítulo nos debruçaremos, dentre outras coisas, um pouco mais sobre o corpo do analista e sua importância para pensarmos a clínica *on-line*.

CAPÍTULO IV – DESEJO E TRANSFERÊNCIA *ON-LINE*

4.1 Clínica *on-line*, Desejo do Analista e Transferência

A partir do Grafo do Desejo e dos matemas dos quatro discursos, como discorrido no segundo capítulo desta pesquisa, Lacan demonstrou como a subversão do sujeito do inconsciente acontece ao longo de uma análise a partir das retificações operadas discursivamente, considerando suas estruturas. Apostamos que o fator essencial para que as formações do inconsciente estejam presentes na clínica é a fala, matéria pela qual o analista opera com seu desejo na direção do tratamento, possibilitando o ato e os giros que subvertem a posição do saber e da verdade na estrutura discursiva de cada sujeito. Nesse aspecto, a transferência pode ser sustentada nas mais variadas disposições do *setting*.

É no dito, na enunciação, que a dialética do desejo acontece. Todos os demais aspectos são acessórios, que, a depender da disposição psíquica de cada um, podem interceder mais ou menos a favor da transferência que sustenta a análise, tema debatido no capítulo anterior. No presente tópico visamos discutir a respeito da relação entre o desejo do analista e a transferência no enquadre *on-line*, assim como outros fatores que podem favorecer ou desfavorecer a análise nesse contexto.

4.1.1 A Virtualidade do Sujeito do Inconsciente

Pensar o sujeito do inconsciente vai além da concepção de um Édipo enquanto complexo universal, deparando-se com a construção de uma narrativa que empresta a estrutura de um mito. É a linguagem, na qual o sujeito habita, que o possibilita utilizar os mesmos códigos e chaves simbólicas da mitologia para construir uma narrativa singular. Dessa forma, cada sujeito possui sua própria linguagem que, inserida em uma rede de significantes mais ampla, o Outro, pode ser desbravada a partir da transferência que a clínica analítica instaura. Uma vez criatura e criador, o ser mítico do Real que habita a linguagem

pode ser pensado enquanto chave-mestra para o Sujeito que só existe no radical da alteridade?

Arrivé (1999) destaca as diferenças e convergências dos empréstimos de termos linguísticos que Lacan inicialmente atribuía a Saussurre, depois a Santo Agostinho e aos filósofos estoicos, para pensar como esse inconsciente pode ser lido. Se para Freud os mecanismos principais do sonho eram a condensação e o deslocamento, Lacan (1999 [1957-58]) exemplifica como a metáfora ou metonímia desempenham igual função na cadeia de significantes que representam esse sujeito. Em Lacan, o signo é acessório e o significante recebe um estatuto material que o coloca em distinção diacrônica do significado. Essa mesma concepção diverge de Saussurre, cuja concepção sincrônica e paralela do algoritmo não assume igual caráter de materialidade.

Mas em que essas mudanças implicam? Um exemplo na linguagem que corresponde à materialidade que Lacan atribui aos significantes está na escrita chinesa, na qual os caracteres possibilitam jogos de palavras e jogos gráficos, apontando para a função da letra enquanto caráter distintivo (Andrade, 2016). Deve-se ler o que há de unário. A identidade então não é fundada na semelhança, o significante torna manifesta essa diferença entre o signo e a coisa, tal como na escrita chinesa que condensa representações diversas em um mesmo caractere. Não há leitura na escrita chinesa sem contexto, de tal maneira ocorre com o sujeito do inconsciente, sujeito que contextualiza o material do qual é feito a partir das palavras, da letra e do Outro no qual se inscreve e estabelece relação. É esse um dos traços que possibilita que a análise opere enquanto método de leitura do inconsciente estruturado como linguagem.

Em *A Subjetividade no Ambiente Virtual*, Santi (2020) se pergunta se há novas formas de subjetivação no contexto da quarta revolução industrial³⁵, na qual a internet e o mundo

³⁵ Um momento de mudança de paradigmas a partir da revolução tecnológica e seus desdobramentos econômicos, sociais e culturais, defendido por Klaus Schwab (2016), na qual a produtividade é o fator determinante na evolução exponencial da tecnologia e da inovação.

digital são protagonistas, e de que maneira o adoecimento e o sofrimento mental se apresentam diante dessa nova configuração. Essa distinção entre ambiente *on-line* e mundo material é controversa, pois parte do princípio de que o próprio termo virtual faz oposição a uma realidade outra efetiva, sendo que ambas coexistem a partir da estrutura do sujeito, na qual a literalidade da experiência prescinde de suas significações.

Por muitos autores (Kerdellant e Grésillon, 2003; Prioste, 2016; Marzi, 2016; Gueller, 2017), conforme Santi (2020), o ambiente virtual é considerado em seu caráter lúdico, no qual o *cyberspace* é como um sonho. Nesse aspecto, pensada como outra modalidade de representação, a simulação virtual possuiria os mesmos atributos da nossa realidade psíquica. Mas além disso, a ilusão também oferece um grande potencial para a intoxicação, como no uso de substâncias recreativas. Muitos dos escritos em psicanálise e em psicologia anteriores à pandemia partiram dessa preocupação.

Em Freud, desde *A Interpretação dos Sonhos*, somos apresentados a essa outra concepção de realidade. Conforme Santi (2020), nossa experiência da realidade não provém de um dado puro ou objetivo, sendo resultado da ação psíquica do sujeito do inconsciente, a partir dos vetores de suas representações. Nisso, incluem-se os nossos desejos e identificações. A mente, dessa forma, não pode ser resumida ao córtex cerebral. Ou seja, a nossa vida psíquica também pode ser pensada em um contexto espacial virtual³⁶, fator considerado por Lacan desde o princípio e sustentado por sua topologia.

Lacan não apenas realizou um retorno rigoroso ao discurso freudiano, resgatando-o do esvaziamento progressivo, mas também criou uma segunda obra na psicanálise. Essa obra, mais do que uma epistemologia psicanalítica, constitui um doutrinal de ciência. Lacan posiciona-se em um momento lógico posterior na estruturação do campo psicanalítico, pois já

³⁶ Segundo Marques & Hessel (2021), o virtual e o atual ocupam o mesmo espaço e estão intimamente relacionados com a subjetividade. A noção de que virtual e real seriam pares de oposição é equivocada, o autor sustenta a partir das obras de Bergson, Deleuze, e Levy, que o virtual constitui diversas dimensões da nossa existência, como condição do perpétuo devir.

não existia a necessidade de que alguém desempenhasse o papel de fundador. Assim, estabeleceu diálogos com autores de diversas áreas, como antropologia, fenomenologia, filosofia, linguística, matemática, em especial a topologia, o que resultou em uma posição conceitual, ética e metodológica centrada na categoria do sujeito (Elia, 2014).

Segundo Elia (2014), Freud, ao invés de criar um sujeito, apropria-se do sujeito da ciência e o subverte, trazendo-o à cena do inconsciente, no qual passa a operar com ele, ao contrário da ciência. Já Lacan, ao introduzir o conceito de objeto *a*, considera-o como a condição para a existência do sujeito no inconsciente. Reconhecer esse pequeno objeto possibilita superar os impasses da luta entre consciências na filosofia hegeliana, assim como a dualidade entre corpo e mente presente no pensamento cartesiano. “Pois o sujeito de que se trata na psicanálise, o sujeito do inconsciente, nada tem a ver com o humanismo” (Elia, 2014, p.31).

Lacan demonstra no seminário XXIII uma equivalência entre os registos RSI (Real, Simbólico e Imaginário), na qual corpo e sujeito se equivalem quando o corpo, habitado pela linguagem, é tomado como corpo de letras e de gozo. Desde Descartes, a oposição entre a substância pensante e a substância extensa orientou a lógica do pensamento científico, não sendo possível que o corpo fosse tomado no campo discursivo, restando-lhe o exílio. Por isso, conforme Elia (2014, p.34), a fórmula do *cogito* cartesiano *je pense donc je suis* (penso, logo existo) impossibilita o corpo de ser tratado, exilando-o num real de corpo *ex machina*, “transmuta-se na fórmula lacaniana: *je panse donc j'essuie*, pela qual o corpo retorna do exílio como um corpo a ser tratado”.

Nesse mesmo sentido, para Carneiro (2014, p.47) “Freud promove o retorno do exílio do corpo em relação ao pensamento, exílio marcado pelo corte epistemológico do *cogito* cartesiano que deu origem à ciência moderna”. Cabe à linguagem, ao mortificar a carne, constituir o corpo como simbólico. Lacan cita Hegel desde o princípio de sua obra, indicando

que a palavra é o assassinato da coisa, ou seja, o que diferencia o corpo humano da carniça de um animal é a lápide e suas inscrições. Os significantes, em sua primazia sobre o significado, conferem ao corpo uma vida pulsional e permitem que o sujeito possa advir no campo do inconsciente. “A possessão do corpo pelo Outro do simbólico mortifica o corpo humano. Eis o que dá a característica de ‘corpo falante’ ao ser marcado pelo significante” (Quinet, 2014, p. 62).

Em seu seminário sobre a transferência, conforme visto no capítulo anterior, Lacan reitera a importância dos três registros (RSI) para distinguir o que há de verdade e de ilusão na posição de analista e de analisante ao longo de uma análise. Segundo Faria (2015, p.66), no seminário XII, Lacan (2006 [1964-65]), na lição de 12 de maio de 1965, esclarece que a origem do sujeito não reside na cadeia significante, mas no irrepresentável que a faz funcionar:

Não é enquanto suporte suposto de um conjunto harmonioso de significantes do sistema que o sujeito se funda, mas na medida em que em algum lugar há uma falta que eu articulo para vocês como sendo a falta de um significante, porque é essa articulação que nos permite reunir da maneira mais simples a articulação freudiana para dela desprendermos a força essencial (Lacan (2006 [1964-65], p.341).

O que pontuamos aqui é o fato de que o sujeito do inconsciente é, desde Freud, virtual, isto é, relativo às linhas de virtualidade da existência na linguagem. Dessa forma, uma análise *on-line* acontece ao se levar em consideração alguns aspectos fundamentais: a presença do analista é imprescindível para a transferência, mas essa presença não é física, e o desejo, marcado pela falta que o constitui, opera ao nível do que Lacan nos introduziu como objeto *a*, como causa e não como objeto. Assim, o desejo do analista é também fundamental para que a transferência seja estabelecida e para que haja possibilidade de análise,

independentemente da modalidade clínica. No tópico a seguir, discorremos um pouco mais sobre esses aspectos, considerando-os frente ao enquadre *on-line*.

4.1.2 Sobre Desejo e Transferência on-line

Elevar o desejo à dignidade da Coisa, nas palavras de Lacan, é uma função ética e civilizadora. A linguagem é potência criativa em toda sua estrutura, à semelhança dos mitos que não encerram o sentido, mas abrem margem ao deslizamento do simbólico a partir da cadeia significante. Essa alternância permite que o sujeito possa criar e recriar seus próprios paradigmas, libertando-se de sua alienação tão cara ao Outro, como suposto portador de seu desejo. A análise permite, a partir dos giros discursivos, que o sujeito se direcione ao seu desejo de outras formas. Ao recusar a primazia do campo do sentido sobre o significado, o analista faz valer o campo do real.

É o desejo do psicanalista que permite que o analista ocupe sua função sem responder, no campo imaginário, o sentido do sintoma do sujeito, possibilitando que o analisante faça outra coisa com seu sofrimento, para além das identificações e do aprisionamento objetal. Nesse aspecto, Alberti (2014) pontua que para que esse desejo seja sustentado é preciso levar em conta a castração, comparando-a com o conceito de resistência em Freud (2012 [1912a]), para quem, a partir do momento em que esta se presentifica na análise pela via da transferência, torna-se seu motor.

A partir da pandemia da COVID-19, cada vez mais autores se debruçaram sobre o real da angústia e da morte a partir da psicanálise, relacionando-os com a urgência da ampliação do *setting* ao contexto *on-line*, até então motivo de recusa por muitos analistas. Considerando esses aspectos, Melo (2020) destaca que na clínica psicanalítica, fatores como tempo, época e espaço não são mensurados por sua objetividade física. O que torna essas dimensões singulares é justamente o caráter subjetivo da constituição psíquica de cada um.

A transferência, como endereçada ao sujeito suposto saber, é uma relação ligada a espaço, tempo e época. Para Lacan, o que repete na transferência é algo da *tique*, algo faltoso do encontro com o sexo. O ato analítico é uma resposta a essa estrutura que se opõe a algo falho que escapa à dimensão interpretativa. É dissimulação; na verdade, não é falho, pois de um lado não é falho, é bem-sucedido (Melo, 2020, p.84).

No final de uma análise o sujeito se depara justamente com o objeto perdido como sendo a causa de sua divisão, ou seja, o objeto *a* é um dos nomes do tempo da análise. Se não se perde o que não se tem, perde-se o tempo (Melo, 2020). Para que haja transferência em análise, é preciso a presença do analista, sendo que essa presença não é física, tratando-se, pois, da presentificação do desejo do analista. Esse outro desejo está na causa da transferência e é o que possibilita o atravessamento das tapeações imaginárias.

Lacan (1992 [1969-70]) diz que são os ouvidos, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar. Enquanto se fazer ver indica uma flecha que retorna para o sujeito, o se fazer ouvir vai para o Outro. O analista na posição de objeto *a* se oferece como ponto de mira para permitir a operação que segue em direção dos rastros do desejo de saber.

Tanto analisante, quanto analista precisa estar, para uma sessão virtual, em um local que tenha a privacidade resguardada e protegida, onde o analisante se sinta à vontade para falar e que o analista possa então escutar e intervir. O analista como efeito é aquele que ao pôr o objeto *a* no seu lugar de semblante, está na posição mais conveniente para fazer o que é justo, a saber, interrogar a verdade do sujeito, ou seja, a um saber que se baseia no significante como tal (Lacan, 2012 [1972-73]). Por não poder ficar à margem dos acontecimentos que provocam incerteza, medo e impotência, a análise *on-line* se torna imprescindível, segundo Melo (2020). Trata-se de um compromisso ético.

Ao falar sobre a prática clínica nesse cenário, Quinet (2020) relembra que o analista tem um dever ético não apenas para com o analisante, mas junto à polis, à civilização,

pontuando que a psicanálise é um sintoma do mal-estar na civilização desde sua fundação. Pergunto-me; como é possível sustentar o endereçamento da associação e da transferência na clínica *on-line*?

Podemos retomar os conceitos de *autómaton* e *tvché* propostos por Lacan, no Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, para pensar o deslizamento da cadeia significante em seu aspecto de insistência que se endereça ao analista, enquanto este faz semblante de objeto *a*. “A questão da repetição traz consigo não somente o tempo cronológico, mas também o tempo lógico, bem como a causalidade” afirma Azevedo (1999, p.55) ao retomar a discussão de Lacan no seminário XI, a partir de Aristóteles. É na causalidade que encontramos em análise também o aspecto *tíquico*, fortuito, o encontro com o Real.

Conforme Quinet (2020, p.18), tiquê mostra o analista em seu lugar *agalmático* como causa da transferência. “Agalma é a causa real da transferência”. A clínica *on-line* não é feita *in absentia*, tampouco *in effigie*, duas interdições propostas por Freud à prática analítica. A presença do analista, mesmo em um *setting* físico, com uma representação mais consistente do corpo, também comporta um aspecto virtual. Não haveria então oposição entre clínica presencial e clínica *on-line*, como se a última não implicasse em presença. A dimensão do ao vivo traz ao encontro *on-line* uma dimensão de presença que mais aproxima a sessão analítica do teatro do que do cinema.

Para Quinet (2020), o essencial para que haja análise é a transferência, mesmo o *setting* e o dispositivo do divã não seriam absolutamente essenciais. Mas cabe ressaltar que inclusive o *setting* e o divã (que ele traz no livro *As 4 + 1 condições de análise*) são possíveis na modalidade *on-line*, sob diferentes arranjos. O ato analítico implica um encontro com o Real, com *tiquê*, que só pode ser instaurado a partir de seu efeito. Será então sempre no um a um que os efeitos de uma análise poderão ser percebidos.

Segundo Silveira (2020), na análise *on-line*, o analista também faz semelhante do objeto que condensa para um sujeito sua experiência de gozo e sua causa de desejo, sendo a partir da transferência que os significantes oriundos desse grande Outro podem ser decantados, desalienando o sujeito. Colocar o objeto *a* em jogo, objeto que se colore com as experiências pulsionais, faz com que a análise não possa ser tomada como uma experiência de pensamento simplesmente. A pulsão seria o conceito situado na fronteira entre o anímico e o somático, proposto por Freud em *As pulsões e seus destinos* e, por Lacan, como “eco no corpo do fato de que há um dizer” (2005 [1973-74]). O sujeito é constituído a partir do fechamento do circuito pulsional na demanda do Outro em um objeto que visa responder ao enigma de seu desejo, como desejo do Outro.

Conforme Silveira (2020), a invenção freudiana possibilitada pela operação da transferência dá condição ao analista de responder de modo diferente, fazendo semelhante de objeto *a*, sem se identificar como Outro ao assumir a sua demanda. O analisando tenta dar corpo as suas paixões sem considerar a situação real, o que Lacan vai afirmar no Seminário XI que, esse dar corpo seria uma atualização da realidade sexual do inconsciente.

O inconsciente atualiza que não há relação sexual, os corpos não se complementam, há com isso a repetição de gozo, nessa repetição gozoza não é possível fazer laço com o outro. Somente pelo atravessamento doloroso da transferência o analisante pode assumir uma nova economia de gozo. À semelhança da paixão de Cristo, o sujeito precisa atravessar a idealização de um Pai todo poderoso, isto é, todo-fálico. Conforme Silveira (2020, p.110), “a via dolorosa da transferência, apesar de conduzir a esse ponto onde o pai não responde, não leva ao sacrifício do próprio corpo ao Outro”.

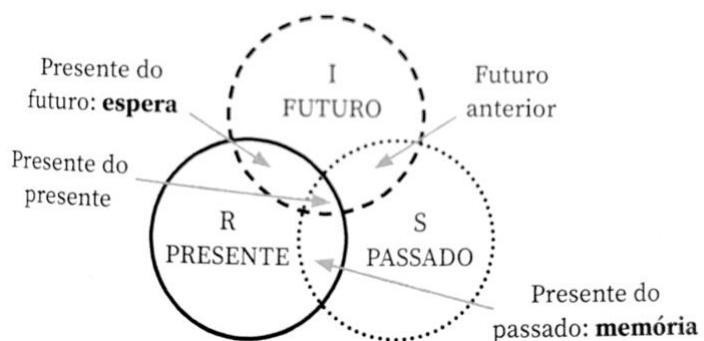
Nominé (2020) propõe pensar o tempo na análise como um objeto *a*, um objeto inapreensível, e a partir disso aborda a transferência em sua correlação com o nó borromeano de Lacan e com os três tempos de sua gramática, nos registros simbólico, imaginário e real. Ele

elabora sua teoria primeiramente a partir da dificuldade de se apreender o tempo com a palavra, trabalhada por Santo Agostinho que, em suas *Confissões*, no livro XI, aborda o tempo a partir da conjugação verbal em passado, presente e futuro, não convencido de sua precisão gramatical.

Ele coloca então a memória, como presente do passado, a espera, como presente do futuro, e o desejo, como presente do presente. Ou seja, a enunciação, a partir da fala, é sempre presente, ainda que no enunciado o sujeito se remeta ao passado ou ao futuro. Conforme Nominé (2020), na articulação com RSI, temos no simbólico, a memória, com a escrita do passado, no imaginário, a espera, como aquilo que se imagina que vá acontecer, o futuro, e no real residiria a experiência do presente, com o qual nos deparamos.

Figura 15

Categorização lacaniana dos três tempos



Nota. Adaptado de Nominé (2020, p. 115).

É o presente que une o passado ao futuro, como presente do presente, objeto inapreensível, “evanescente”. Por isso, no ponto central do nó borromeano seu equivalente seria o objeto *a*, lugar que o analisante confia ao analista na transferência (Nominé, 2020). Com isso, o autor enfatiza que a transferência só se vive no presente, não se tratando de uma pura repetição do passado, apostila de Freud desde *A Dinâmica da Transferência*. É a partir de sua posição enquanto objeto causa de desejo que o analista se faz presente na clínica e na análise. Posição esta que só é possível ocupar se estiver guiado por um desejo advertido.

Se a transferência é ao mesmo tempo um motor e um obstáculo ao trabalho analítico, isso se dá pela presença do analista. Desde o princípio Freud teve indícios da importância da presença do analista e de suas intervenções na direção do tratamento e no manejo da transferência, Nominé (2020) sustenta que é a partir desse duplo impasse que Freud situou a transferência como resultante tanto da presença do analista, quanto da resposta do analisante a essa presença, partindo de sua neurose. Com Lacan, acrescenta-se à teoria da transferência a sua importância como palco do dizer, “cuja função que constitui não é possível de apreender” (Nominé, 2020, p. 121).

Diante da clínica *on-line*, a transferência também precisa, a partir do exposto, estar direcionada ao manejo do tempo, como já diria Lacan em seus *Escritos*. Para Nominé, nesse manejo é importante que o analista mantenha uma presença virtual, ou seja, que não esteja sustentado apenas pela voz, como numa ligação telefônica, fazendo uso também do artifício de vídeo como suporte da imagem. Nesse aspecto, o autor concorda com a importância das pulsões escópica e invocante em conjunto no enquadre *on-line*.

O manejo do tempo também pode ser pensado desde quem inicia a chamada, simulando a sala de espera, até os atrasos. O silêncio também é um ponto mencionado, sendo que na experiência do autor foram mais insuportáveis para os pacientes virtuais, como se na ligação a demanda do ter algo a dizer fosse mais evidente. “Como se nesse tipo de contato a escansão viesse mais do lado do analisante” (Nominé, 2020, p. 129). A fala do analista também pode ser utilizada para sustentar sua presença no cenário virtual, mas não necessariamente uma fala habitual. O que acontece é que tudo na clínica virtual reforça a importância do laço transferencial; seu manejo é imprescindível.

Sobre a juventude do desejo e a pandemia, Wunsch (2020) relembra quando Lacan traz no Seminário VI, *O Desejo e a sua Interpretação*, que o desejo está subsumido num tempo por vir, não fazendo signo, “o desejo tem de enfrentar o temor de não se manter no tempo sob sua

forma atual e, perecer, se assim posso me exprimir.” (Lacan, 2016 [1958-59], p.118). Segundo a autora, no atendimento *on-line*, os pacientes não deixam de falar de seu tempo, mas um tempo no inconsciente, sobre sonhos, desejo, amor e a morte.

Em *Análise Online: na pandemia e depois*, Quinet (2021, p. 25) reforça o que afirmou anteriormente, “O essencial é a transferência. Sem transferência, não há análise”. Assim como Nominé, o autor também propõe que pensemos a transferência em três aspectos: simbólico, imaginário e real. Na transferência imaginária, o analista é apreendido como semelhante, quem deve ser neutralizado para que ocorra a análise a nível simbólico, isto é, no campo da fala e da linguagem, o que, conforme visto no Grafo, possibilita que o analista ocupe o lugar do Outro a quem o sujeito direciona sua demanda. A presença do analista seria a dimensão real. O que vai fazer a diferença, no caso a caso, é a maneira como o analista fará semblante, isto é, o seu ato, evitando ocupar a posição imaginária de Eu a Eu na transferência.

Em *Análise on-line! Considerações sobre a transferência*, Ribeiro (2020) pergunta-nos: o que se faz necessário para a instalação da transferência, o corpo presente do analista, a sua voz e modulação, ou ainda, o sofrimento e as condições psíquicas do sujeito dispostas ao estabelecimento do laço? Lembra-nos que, como já disse Freud (2012 [1913], p. 164), no texto *O Início do Tratamento*, que mesmo não convicto da importância de suas prescrições, ao fazer recomendações aos analistas quanto aos aspectos formais da análise, afirmou “[...] não reivindicar qualquer aceitação incondicional para elas”. Sua principal função seria a de promover a única regra da psicanálise: a associação livre.

O analista precisa renunciar ao seu poder para que o poder implicado na palavra apareça em uma análise. A análise *on-line* reitera essa dimensão, podendo inclusive ajudar a diminuir as incidências do imaginário sobre a fala do analista; devolvendo-lhe seu estatuto de palavra viva. “O campo do gozo que implica a função do ato, assim como a função da linguagem implica a função da fala” (Quinet, 2021, p. 85). O que ajuda o analista, renunciando a esse

poder, a não ser afetado a partir de seu Eu, com as queixas dos analisantes, é o fato de se fazer pagar, e com o dinheiro, como significante, poder transformar o trágico em serviço. Por isso, a análise tem um preço – a castração.

Esse preço diz respeito à metáfora da libra de carne da famosa peça de Shakespeare, *O Mercador de Veneza*. Na obra, a “libra de carne” surge como parte do contrato entre Shylock, um agiota judeu, e Antônio, um rico mercador cristão. Shylock concede um empréstimo a Bassânio, em nome de Antônio, sob a garantia de que, caso o mercador não pague a dívida no prazo, Shylock poderá retirar uma libra de sua carne. Bassânio empresta três mil ducados para conseguir cortejar Pórcia, uma rica herdeira. No desenrolar do enredo, ambos se apaixonam.

O contrato, inicialmente tratado como uma cláusula absurda e simbólica, torna-se o ápice da peça quando Antônio não consegue pagar a dívida a tempo. Shylock insiste em cumprir o acordo, demandando literalmente a libra de carne de um pedaço de seu coração, em uma demonstração de vingança por seu antisemitismo. No entanto, no tribunal, Pórcia, disfarçada de advogado, argumenta que o contrato concede a carne, mas não uma gota de sangue, desarmando Shylock e, assim, salvando Antônio.

Lacan demonstra, a partir do seminário XVII, que a castração é um efeito de linguagem, e por sermos seres dos discursos, a libra de carne é a metáfora desse pagamento. Em nossa sociedade, o dinheiro simboliza esse pedaço do corpo, portanto, é importante que na análise o sujeito possa pagar com dinheiro ou qualquer outra forma que substitua sua representação. Enquanto o neurótico nem sempre quer saber disso, “o analista não pode deixar de sabê-lo, inclusive para não ficar constrangido em cobrar ou apiedar-se do analisante e deixar de apreender o que é o valor do pagamento para cada analisante” (Quinet, 2021, p. 114).

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Lacan (1998 [1958]) coloca que o analista também paga para ocupar sua função. Primeiramente, com a sua pessoa, imaginariamente falando, pois para que sustente a transferência, é preciso que o seu Eu se emudeça. Também paga, a nível simbólico, com a sua interpretação, corroborando para que o único sujeito na análise seja o sujeito do inconsciente do analisante. É ao colocar-se como enigma do desejo, que o analista possibilita que o analisante, ao não ter sua questão respondida, a subverta a partir de sua falta-a-Ser. Nesse aspecto, a nível do real, o analista paga com seu Ser, pois sua posição é sustentada a partir de sua própria falta-a-Ser. Daí a importância de que o analista leve a sua própria análise até o fim.

Reafirmando-se que a única regra da psicanálise é a associação livre, uma vez que se trata da principal via de acesso ao inconsciente, todo o resto são condições. Quinet (2020) articula o inconsciente com o teatro, assim como Azevedo (2020) aproxima o processo de destituição subjetiva de um fim de análise com aquele vivenciado pelo ator em sua performance, ainda que pontuando as notórias diferenças mediante o texto e o contexto no qual ambas as experiências acontecem. Seria fortuito pontuar que mesmo o teatro encontrou uma possibilidade de seguir acontecendo durante o isolamento de corpos e em modalidade *on-line*? Bom, há contingências e, mediante inúmeras delas, há corpos desejantes em ato-ação. Diante disso, no tópico seguinte, discorreremos a respeito do lugar do corpo na clínica *on-line*.

4.2 O lugar do corpo na clínica *on-line*

O inconsciente não é exclusivo da ordem da fala, está no corpo e em sua performance
– Quinet (2020, p.29).

Uma das mais frequentes indagações sobre o enquadre na clínica *on-line* é qual o lugar do corpo, uma vez que o cenário digital nos coloca diante da distância física. Para começar a responder essa questão, ainda que não em totalidade, faremos uma breve introdução do lugar que o corpo ocupa na clínica psicanalítica, a partir de Freud, lugar este que se distingue radicalmente das ciências naturais e do discurso anátomo-fisiológico.

Pontuamos que uma teoria total sobre o lugar do corpo e seu estatuto para a psicanálise é da ordem do impossível. Desde Freud, a psicanálise passou por inúmeras ramificações e a leitura do corpo, em especial a do corpo do analista e sua implicação na transferência, a partir das mais diversas experiências clínicas, pode ser radicalmente diferente. Dessa forma, tomaremos emprestado um recorte de Lacan e alguns percursos sobre o corpo marcado pela linguagem e seus efeitos.

Leva-se em conta, desde o princípio, que a questão do corpo na psicanálise não é reduzível ao aspecto físico, sendo esta apenas uma de suas dimensões, e de forma alguma determinante. Nesse sentido, o distanciamento físico oriundo da clínica *on-line* não pode ser concebido como um impedimento para pensarmos que há presença do corpo nesse cenário, tanto pelo lado do analisante, quanto do analista. Todavia, com o retorno de Lacan a Freud, entende-se que essa corporeidade possui estruturas regidas pelas leis da linguagem e não da matéria orgânica, estando a última sujeita à primeira.

A partir de Freud, seguiremos esse argumento com as contribuições de Lacan ao pensar o corpo a partir das três dimensões concebidas com a teoria do nó borromeano RSI:

Real, Simbólico e Imaginário. Na clínica *on-line* pensamos que o corpo se faz presente, sobretudo, a partir das pulsões. A voz e o olhar dão materialidade ao corpo e podem cumprir o papel de articular, apesar da distância física, os efeitos do simbólico sobre o real imprescindíveis em uma análise.

4.2.1 Sobre o corpo na psicanálise

O adoecimento do corpo nunca é do corpo e só, porque um corpo, ao contrário do que algumas correntes positivistas tentaram atestar, não é apenas um veículo biológico. A partir da psicanálise, com o rompimento narcísico da concepção de homem enquanto senhor de sua própria morada, Freud e, posteriormente, Lacan, pensaram o corpo como uma construção que é fruto de pulsões e da linguagem, um organismo erogeneizado que é marcado pelos investimentos imaginários, afetivos e físicos dos outros desde o nascimento.

Freud não tardou a se deparar com o simbolismo dos sonhos, nessa máquina de desejar que era o sujeito humano, precipitando-se para além dos determinantes biológicos. Nos sonhos, nos atos falhos, nas fantasias e formações do inconsciente, Freud se deteve ante o aspecto dialético e semântico do dizer do sujeito. O corpo que fala e goza disso; o corpo do sujeito na linguagem. Não à toa a psicanálise começa a partir do corpo, no caso das histéricas. Do que se queixam? Por que o corpo não correspondia aos seus sintomas? O enigma de seu adoecimento foi o que conduziu Freud para o campo fantasmático do inconsciente estruturado como linguagem, como pensado por Lacan, anos depois.

Nos corredores da *Salpêtrière*, quando os hospitais franceses estavam abarrotados com as imprevisíveis doenças dos nervos, as emblemáticas neuroses, eram as afecções no corpo que protagonizavam as buscas dos médicos por respostas. Após seu estágio com Charcot, Freud (2016 [1895]) chegou à conclusão de que era, sobretudo, de reminiscências que sofriam as histéricas. Como visto no primeiro capítulo desta pesquisa, Freud escreveu *O Projeto* partindo do ponto de que o aparelho psíquico se estruturava como um aparelho de

memória. Com as histéricas, apostava que estava nas memórias não recordadas a resposta para os sintomas que se apresentavam no corpo – o corpo como palco para a fantasia.

Em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1976 [1905]) apoiou a teoria do desenvolvimento psicossexual em funções do corpo, nessa mistura entre soma e psiquê, quando apresentou pela primeira vez o conceito de pulsão (*Trieb*). Não apenas o sintoma histérico se comportava como se desconhecesse a anatomia, o que a psicanálise desvelava é que essa deslocalização orgânica do sintoma estava presente na vida de todos os sujeitos. Com o desenvolvimento da teoria das pulsões, Freud avança.

O conceito de pulsão aparece como limite entre o somático e o psíquico. Na leitura do corpo pulsional, a divisão cartesiana entre corpo e mente é retificada. É esse corpo pulsional que pode ser pensado enquanto autoerótico e narcísico. Desde Descartes³⁷, o corpo foi concebido entre *res extensa* e *res cogitans*, no dualismo que o desprovia de essência e de espírito, aproximando-o no homem máquina tão almejado com o advento das tecnociências. Conforme Lacan, é desse ideal de corpo que Freud parte, em seu saber médico: “conhecer e dominar o real da vida e do corpo” (Garcia, p. 165).

Lazzarini (2019) nos aponta o corpo como uma construção da modernidade; uma conquista. Em Freud, vemos um corpo vinculado ao inconsciente, marcado por trocas, fantasmas e investimentos libidinais desde os primórdios da vida. Com a escuta das histéricas, Freud passa da esfera sexual do biológico para o erótico, percebendo que o sintoma transparece no corpo e mobiliza o discurso. Surge com isso o corpo psicanalítico – “marcado pelo desejo inconsciente, sexual e atravessado pela linguagem” (Lazzarini, 2019).

³⁷ Segundo Pollo (2014), Descartes (1988 [1641], p.84) divide o pensamento que considera como “ideia”, aquele que se inclina em direção ao corpo por meio de imagens, da razão ou entendimento puro. Assim, o pensamento, identificado com a *res cogitans*, seria fonte de equívocos e confusão. A certeza só seria alcançada pela razão pura, o objeto central do que chamamos de Iluminismo. Esse pensamento, obscuro, confundindo-se com o sonho, posteriormente foi nomeado por Freud de “pensamento inconsciente” (Pollo, 2014, p.16).

Segundo Santi (2020), é importante frisar que os *Três Ensaios* representam uma armadilha para o leitor interessado no desenvolvimento cronológico de Freud, pois sofreu diversas modificações em suas reedições. O primeiro ensaio nos apresenta o conceito de pulsão, e assinala que aquilo considerado normal na sexualidade humana é tão problemático e contingente quanto os modos considerados “perversos” ou “patológicos”. Na metapsicologia, a pulsão nos remete ao registro econômico; correspondendo à ideia de excitação. Os objetos pulsionais são contingentes, não determinados. O destino das pulsões estaria ligado à história singular de cada sujeito.

Freud considera que a pulsão sexual tem como única finalidade a obtenção de prazer, por isso, na infância seria considerada perversa polimorfa, possuindo diversas formas e fontes. Seria considerada autoerótica, pois poderia se satisfazer em descargas específicas sem a necessidade de objetos externos. Em *Introdução ao Narcisismo*, Freud (2010b [2014]) retoma as origens da vida psíquica do sujeito para desenvolver o conceito de autoerostimo e de narcisismo, utilizando-se das pulsões parciais, na dança libidinal entre sujeito e objeto, para exemplificar os investimentos narcísicos do Eu.

Num primeiro momento, o corpo seria “corpo despedaçado”, para o qual o narcisismo primário se apresenta como uma forma de ligação. Investimento esse possível ao bebê a partir daqueles que ocupam suas funções (mãe, pai, família) como quem visa significá-lo. O corpo é posto como uma tela em branco, como a memória, que vai se escrevendo, ou se ligando, a partir dos outros que o nomeiam. Freud (2010b [2014]) percebe que a fixação da libido ao corpo do sujeito, em vez de se direcionar a um objeto, não se trata de uma trivialidade, mas da situação original na qual, apenas posteriormente, o amor objetual se desenvolve, sem que com isso o narcisismo desapareça.

Esse corpo, no qual o sujeito nasce já articulado a uma lógica de disposição orgânica, por aproximação anatômica, seria o corpo real. Ainda que parcialmente autônomo, por

possuir sistemas independentes da consciência, o corpo real não prescinde do inconsciente. Como na relação entre o ventriloquo e a marionete, o corpo real apenas se articula quando tocado pelos efeitos da linguagem – do contrário, resta sendo apenas um emaranhado de carne. Os fios que movimentam o corpo são as palavras que residem no arcabouço do inconsciente como tesouro dos significantes. Um corpo falante.

Em sua tese sobre *a função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica*, Domiciano (2021) realiza uma vasta discussão sobre as transformações na conceitografia do corpo na filosofia, na antropologia e na psicanálise. Pensar o corpo, segundo as leituras e contribuições de Lacan, leva em consideração inúmeros aspectos, inclusive que ao longo de sua obra a utilização do nó borromeano e de sua topologia foi gradualmente construída.

O corpo falante de Lacan é o corpo do campo do gozo, marcado pelas inscrições do significante e pelas operações do discurso. Na experiência analítica, conforme discorrido por Lacan no seminário XX, *Mais, ainda*, a substância do corpo é substância gozante. Nesse seminário, a construção das tábuas da sexuação é decisiva. O corpo é da ordem do sexual, mas o encontro que faz Um não existe. O aforisma “a relação sexual não existe”³⁸ provém da impossibilidade do encontro dos corpos, pois só haveria suporte na escrita – na qual a relação sexual não se inscreve.

Não é lá que se supõe propriamente a experiência analítica? – a substância do corpo com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvidas, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso goza. E mais: caímos imediatamente sobre isto, que não se goza mais que por corporalizá-lo de maneira significante (...) O real, eu diria, é o

³⁸ *Il n'y a pas de rapport sexuel* (Lacan, 2012, [1972-73]).

mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente (Lacan, 2010 [1972-73], p.35; p. 178).

Domiciano (2021) propõe algumas acepções sobre o corpo para Lacan, dentre as quais: a insuficiência estrutural do campo de determinação do corpo orgânico em recém-nascidos; a questão da imagem do corpo e formação do Eu; o corpo estatuário e o corpo fragmentado; a corpseificação da experiência do corpo pela linguagem; o corpo do outro primordial; a relação de um semi-corpo com a sustenção do semi-dizer; o ser do corpo no fim de análise, decantado do gozo do Outro; corpo que guarda as marcas do Um de lalíngua; e, por fim; o enigmático corpo falante, que vela o real em sua experiência.

Para Lacan, as pulsões são como os dedos que tocam esse corpo uma vez animado pelos dizeres do Outro. Freud lembra que, na evolução da libido objetal, as pulsões primeiramente se satisfazem no próprio corpo, o que nomeou como autoerotismo, e que essa capacidade seria a base do “atraso” da sexualidade em função do princípio da realidade como algo aprendido a partir do surgimento do Eu e da troca com o mundo. “O autoerotismo seria, pois, a atividade sexual do estádio narcísico da distribuição da libido” (Freud, 1996 [1915-1916], p. 415).

Em *O Eu e o Isso* (1923/2011), Freud pontua que as percepções do Eu são apreendidas, sobretudo, a partir do corpo. Esse corpo que costura o orgânico com o efeito das palavras, podemos pensar com Lacan, nasce de uma dimensão imaginária. Em seu célebre escrito *O estádio do Espelho como formador da função do Eu*, Lacan (1998 [1949]) relaciona o momento que o sujeito se reconhece a partir do espelho, no reflexo do olhar do Outro, com o perverso polimorfo de Freud. O estádio do espelho seria o momento no qual o corpo despedaçado se organiza, a partir das pulsões parciais e de seus destinos, promovendo o reconhecimento do sujeito a partir de sua imagem. Essa primeira imagem seria a de um corpo total. Por isso, no Grafo, o Eu (*moi*) é situado ao nível do imaginário.

O estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que mascará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (Lacan, 1998 [1949], p. 100).

Lacan também coloca que esse estádio seria análogo à formação do Eu (*moi*), o qual se simboliza, como nos sonhos, por um campo fortificado ou estágio em que, a partir de escombros e restos, de dentro para fora, como se fosse o palco de uma batalha entre opositos, na busca por aquela unidade interior já perdida, finda por simbolizar o Isso. O que a criança descobre diante do espelho, jubilando-se, na miríade do Eu como corpo inteiro, Quinet (2021) equipara ao gozo do espetáculo.

O gozo narcísico, com a própria imagem, não se trata de um gozo puro do imaginário, mas do próprio circuito pulsional do olhar – em direção ao Outro. Nesse circuito, o olhar como pulsão escópica permite que a criança receba, com o olhar que se volta do Outro para si, a resposta sobre seu desejo de maneira invertida. No olhar, o sujeito se faz objeto de desejo para o Outro. No “dar-a-ver” do gozo escópico; o circuito do desejo se instaura. Conforme Quinet (2021), o que importa na pulsão de olhar é o se fazer visto, *se faire voir*, portanto, também na clínica o analisante, como no estádio do espelho, jubila com o aplauso do Outro que o analista performa.

A voz, por outro lado, é o objeto de desejo do outro. Com o olhar, a pulsão invocante direciona a libido para o corpo do infante. Nessa mescla entre voz e olhar, o sujeito como objeto se fixa em um dos polos da fantasia. Para que possa advir o sujeito do desejo, desalienado dessa posição de objeto de gozo do Outro, é preciso que haja um deslocamento. Nos *Três Ensaios*, Freud equipara a pulsão do olhar com o toque, ou seja, o poder do toque

não é físico. Também a atividade de ver se deriva do tato, como citado em Quinet (2021, p. 150), “é a pulsão escópica que comanda o outro a arrancar as suas roupas para vê-lo nu”. As mãos são, assim, emanação dos olhos.

Esse corpo, que se articula pela linguagem e toda a rede de significantes que derivam de seu campo, é o corpo simbólico. O corpo simbólico fala da estrutura do desejo no campo do Outro. Conforme visto no Grafo, o corpo imaginário situado em seu primeiro patamar, com a formação do Eu e de seus ideais, parte de um engodo para se constituir – a fantasia de completude que visa ser respondida pelo Outro e prende o sujeito no curto-círculo das pulsões. No fim dessa cadeia, o nome próprio é o que carrega em si o desejo do Outro, “o sujeito é servo de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” (Lacan 1998 [1953], p. 498).

O corpo simbólico é o efeito dos significantes nessa rede que constitui o sujeito desde o seu nascimento na linguagem, até o precipitar de seu desejo, seja este alienado ao Outro numa economia de gozo, muitas vezes mortífera, seja desarticulado desse gozo em uma nova posição, a partir de seu des-ser, como nos conduz a análise em seu fim. Percebe-se então que há, a partir da palavra (como símbolo), a incorporação da letra no corpo real. Portanto, na psicanálise, por essa leitura, o corpo é possuído pela linguagem e seus efeitos, não mais sujeito a uma bio-lógica.

Na lógica lacaniana, a leitura vitalista de um corpo físico é esvaziada. A aproximação com o corpo biológico, presente na regulação simbólica, se dá apenas ao nível do campo da carne ao qual se serve a linguagem ao animar esse corpo com seus efeitos. Esse campo, na troca com a dimensão do que se aproximaria do orgânico, seria o corpo dessubjetivado, corpseificado, de Lacan, não totalmente apreendido pela operação cartesiana. “O campo do Isso, de forma ainda mais específica, seria propriamente o ponto de inscrição do corpo

freudiano com o aparelho psíquico e consequentemente sua abertura maior a uma alteridade, ou ainda ao regime do corpo do outro" (Domiciano, 2024, p.155).

Segundo Inem (2014), o corpo humano, na leitura proposta por Lacan, está submetido à primazia do significante, "o corpo fala", sendo profundamente afetado por sua operação, o que o torna o leito do Outro. O corpo expressa que há desejo, não se desvinculando do sujeito do inconsciente em sua manifestação. A autora pontua que, conforme Lacan, o campo do gozo não desconhece que haja corpo, definindo-se como tudo aquilo o que diz respeito à distribuição do prazer no corpo. Nesse aspecto, pensamos que o corpo pulsional e o corpo de gozo estão sujeitos a inúmeras torções provenientes da linguagem, intimamente conectados.

A importância das pulsões escópica e invocante para a constituição do sujeito está presente desde a teoria do estádio do espelho e a formação do Eu imaginário, na qual o olhar é introduzido como objeto *a*, funcionando simultaneamente como causa de desejo e de angústia. Segundo Quinet (2021), a presença breve e episódica do olhar é interpretada como um "mais-de-gozar", sendo chamado por ele de "objeto mais-de-olhar". Além disso, há uma articulação entre o olhar e a voz, que inicialmente se apresentam através da mãe enquanto Outro, indicando à criança seu lugar como objeto de desejo.

O circuito pulsional entre o Outro materno e a criança também evidencia a importância da pulsão escópica, na medida em que o bebê se percebe como visto e comentado pelo Outro, sendo a voz materna representada como uma voz sem som, ou seja, uma voz afônica, que remete à ideia de um objeto perdido (Quinet, 2021). O objeto perdido, conforme visto nos capítulos anteriores, no circuito gozozo articulado à repetição, nos remete à Coisa e à origem da cadeia significante.

Para exemplificar ainda melhor essa tripla concepção do corpo, a partir do nó borromeano, podemos pensar como os fenômenos psicossomáticos (FPS) incidem no corpo de maneira apenas parcial, não simbolizável. Nesse aspecto, Fonseca (2007) coloca o

fenômeno como uma das manifestações do real, ao contrário do sintoma somático que está ligado ao registro do simbólico e revela o desejo – como ocorre no caso da conversão nas histéricas. Há uma diferenciação entre sintoma somático e fenômeno psicossomático que atravessa o corpo justamente por não ser simbolizável e, nesse aspecto, tratando-se de um resto traumático. No FPS, o fenômeno é da ordem da letra, cifra de gozo do corpo.

O trauma não pode ser dito, mas pede por isso. O sujeito é excluído da cena traumática, desse modo, o fenômeno psicossomático também está fora da subjetivação – não pode ser apropriado por ele. Cabe ao sujeito inventar um saber possível acerca do traumático, que para Lacan se deu na própria entrada do sujeito na linguagem com o advento da sexualidade. O adoecimento é uma dessas saídas. Na clínica, trata-se de fazer esse corpo mudo falar.

No contexto clínico *on-line*, a possibilidade de escrever o trauma, mesmo em situações limites, como foi o caso do isolamento de corpos no período pandêmico, no qual a presença *física* não se fazia possível, é uma aposta na linguagem como ferramenta de corte e rasura – que faz símbolo – uma postura ética também da parte do analista.

O fenômeno psicossomático é colocado por Fonseca (2007) como o efeito traumático da letra no corpo, com efeito de rasura, uma saída possível para o excesso do trauma que invade o corpo e que por outras vias não pode ser contido. Lacan compara a psicossomática ao hieróglifo – uma linguagem não inscrita do simbólico, que pede por chaves de decifração que estão alheias a este. Por isso mesmo, pensa-se o FPS como da ordem do real enquanto uma escrita que é cifrada.

Segundo Figueiredo (2023), o FPS comparece como letra no corpo, diferentemente do sintoma neurótico, que possui uma significação fálica, tratando-se de uma manifestação como marca de gozo. “No seminário Encore, Lacan estabelece que a letra é efeito de discurso, pois tudo o que é escrito é em decorrência do fato de ser impossível escrever a relação sexual, ou

seja, será sempre uma tentativa de escrevê-la” (Figueiredo, 2023, p. 27). A impossibilidade do encontro dos sexos fala justamente do fato de que o encontro entre dois corpos não se inscreve.

Na clínica *on-line*, a angústia própria do desencontro amoroso pode se mostrar mais intensamente, a depender do caso, pelo distanciamento físico que lhe é característico. Mas não podemos ignorar que, inclusive na clínica física, esse encontro é da ordem do impossível. Ou seja, o manejo dessas contingências é fundamental e pode ser decisivo para o sucesso ou fracasso do estabelecimento da transferência em ambos os cenários. O analista precisa estar advertido de que o corpo, na psicanálise, é muito mais que um emaranhado de carne, ainda que seja com a libra de carne que a análise lhe cobrará o seu preço.

Domiciano (2021) propõe que o *corpo do analista* equivale a um corpo quimérico, corpo fraturado, pincelando com diversos autores, além de Freud e Lacan, como Ferenczi, Jung, Winnicott e outros, ao longo da história da psicanálise, as figuras do corpo do analista como: o analista opaco, em uma das mais notórias recomendações técnicas de Freud, o analista cirurgião, o analista químico, sujeito inabalável em sua experiência, o analista morto-vivo, analista espelho, analista feio, analista presente, dentre outros, até enfim, chegar ao analista como suporte da estrutura simbólica.

Em *Recomendação aos médicos que exercem a psicanálise*, Freud (1912) recomenda que o médico deve ser opaco aos seus pacientes, opaco como um espelho que não reflete nada além do que lhe é mostrado. Nessas recomendações, após reformular sua concepção sobre a transferência, após o fracasso da relação com Jung, Freud condenada veementemente a presença do Eu do analista como aliado, sendo esses aspectos pensados como empecilhos à análise. Desde então, ao analista, caberia a abstinência e a neutralidade.

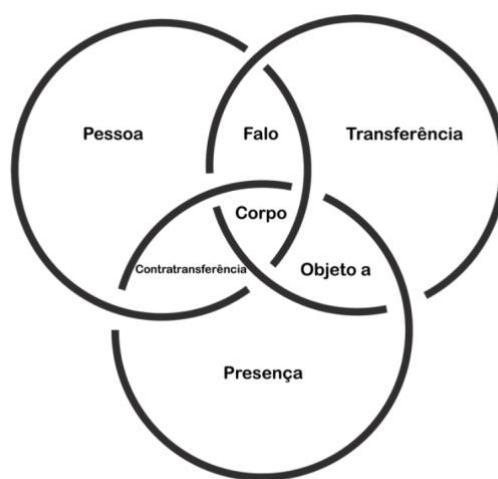
Nesse ponto, tanto em Freud, quanto em Lacan, como já discorrido no capítulo sobre a transferência, as recomendações de que o corpo do analista como sujeito seja posto de fora

do cenário analítico, como em uma espécie de assepsia, embora teoricamente sustentada, pode cair na seguinte problemática: pensar o corpo como uma instância plenamente controlável pela pessoa do analista, o que, para Domiciano (2021), reintroduziria um certo dualismo cartesiano, além de uma moral com ecos platônicos que concebe o corpo como impureza, algo a ser retirado do campo da verdade. Pontuo também que essa conduta pode favorecer que um moralismo prescritivo entre psicanalistas se confunda com a ética própria do discurso do analista.

Considerando esses aspectos, Domiciano (2021) propõe que pensemos o corpo do analista articulado em três campos distintos de tensionamento: o campo do corpo sociossimbólico, isto é, aquele que apresenta os efeitos oriundos da pessoa do analista; o campo do corpo como presença; e o campo do corpo indeterminado dentro do fenômeno transferencial. Para exemplificar a relação entre esses campos, o autor propõe uma hipótese, partindo do registro do RSI, articulando-os, respectivamente, com o corpo do Outro (simbólico), corpo do outro (imaginário), e corpo-outro (real).

Figura 16

Corpo do analista e o nó borromeano



Nota. Adaptado de Domiciano (2021, p. 231).

A pessoa do analista diz respeito às intersecções discursivas entre o indivíduo e o coletivo, bem como identidade e alteridade. Reside nessa dimensão as condições iniciais para a instauração da transferência, quando o corpo do analista é emprestado como seu suporte. Na segunda esfera, o autor nomeia a presença do analista, a qual se incide sobre todo um conjunto de discursos acerca dos modos de presentificação do analista que pode comparecer ao longo do tratamento, incluindo impasses, condições lógicas e éticas (Domiciano, 2021, p.232). A presença também considera o lugar e a amplitude que o corpo do analista ocupa dentro do *setting* analítico, dentro e fora, incluindo a relação que este estabelece como objeto parcial de investimento das pulsões.

O corpo-outro, articulado com o real, na dimensão da transferência, inclui os modos como o corpo do analista, como sujeito suposto saber, pode ser deformado e incluído pelas manifestações do inconsciente, “tal como realizado no dispositivo artificial que é o tratamento analítico” (Domiciano, 2021, p. 233). O corpo real é pouco consistente, portanto, como um corpo aberto, consegue responder às várias transformações que a transferência impõe ao longo de seu curso. É onde pode-se pensar que o corpo do analista, emprestado à transferência, opera ao nível do enigma – como a quimera e outras figuras do informe e do infamiliar.

Enfim, pensar o corpo e a presença do analista na clínica *on-line* precisa levar em consideração todas essas dimensões. Lacan (2008 [1964], p. 121) afirma que “a presença do analista é ela própria uma manifestação do inconsciente”. Logo, percebe-se que são inúmeras as possibilidades de incidências do corpo sobre a transferência que podem acontecer ao longo de uma análise, e que a presença do analista não o faz sem ele, mas aponta para outro lugar, não apenas na modalidade *on-line*. No tópico seguinte, discorremos um pouco mais sobre a relação do corpo com as pulsões, em especial os objetos da pulsão escópica e da pulsão invocante, notoriamente presentes na clínica virtual.

4.2.2 Objetos pulsionais na clínica on-line

Conforme visto no tópico anterior, no paradigma freudiano, a pulsão seria um avanço sobre as perspectivas dualistas que separavam mente e corpo, o psíquico e o somático, oriundas sobretudo das práticas médicas. Com o conceito de pulsão, Freud recupera a dimensão simbólica da linguagem que incide sobre o corpo e faz deste não mais um invólucro passivo diante das vicissitudes da vida. O corpo pulsional é pensado, assim, como o próprio cenário da vida, sendo a um só tempo palco e ator.

Com Lacan, esse palco pode ser nomeado como o campo do Outro e os traços mnêmicos que, outrora Freud atribuiu a um aparato de memória para a constituição do Eu, como as marcas indeléveis que a linguagem deixa sobre o sujeito do Inconsciente. No Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais na psicanálise*, Lacan reitera a importância das pulsões. Por exemplo, é o olhar que permite ao outro se fazer olhado, aspecto manejado em análise muitas vezes a partir do uso do divã. Tanto a pulsão escópica, quanto a pulsão invocante, através da fala do analisante e da escuta do analista, fazem-se também presentes no enquadre *on-line*.

Em *Introdução ao Narcisismo*, Freud (2010b [1914]) compara a ideia de um investimento libidinal originalmente voltado para o Eu, e seu posterior desapego parcial em direção aos objetos, com o corpo de uma ameba e seus pseudópodes. Conforme Quinet (2021), da mesma forma que o organismo unicelular fagocita seu alimento, o ser humano tem seus pseudópodes pulsionais que podem investir de libido os objetos, erotizando-os e gozando deles.

A chamada “fase fálica” é, em Freud, estruturante e equivale à castração como manifestação da falta para o sujeito. Freud definiu as pulsões em oral, anal e escópica, as quais Lacan acrescentou a pulsão invocante. Diferentemente dos objetos oral e anal,

simbolizados pelo seio e pelo excremento, os objetos olhar e a voz não possuem representação inconsciente, situando-se no registro do Real e além da linguagem (Quinet, 2021).

Como apresentado no primeiro patamar do Grafo, a voz recebe outro estatuto em relação ao olhar, no qual o circuito pulsional do olhar, ao completar sua volta, finda-se no próprio sujeito, enquanto o circuito da voz, ao “fazer-se ouvir”, aponta em direção ao outro – o que dá abertura ao inconsciente. Izcovich (2020) lembra, nesse aspecto, que a voz é modulação, que é aquilo que sustém o corpo, em termos de aparelhamento. Os corpos *emparelham-se* pelos órgãos, mas *aparelham-se* pela pulsão. A causa de desejo, nesse circuito pulsional, funciona como receptáculo, especialmente, para os objetos olhar e voz oriundos do outro. “Lacan vai sustentar que o desejo como tal manifesta-se no nível da voz; que ele não é somente objeto causa, mas instrumento” (Izcovich, 2020, p. 53).

Freud (2012 [1913], p. 142) pontua que “O primeiro móvel da terapia é o sofrimento do paciente, e o desejo de cura daí resultante”, e esse desejo, como força motriz, deve permanecer durante todo o tratamento. Podemos pensar essa passagem em relação à posição da histérica em seu discurso, movida pelo desejo de saber mais *disso* que lhe afeta o corpo e não tem nomeação.

Na clínica *on-line*, a voz e suas modulações ganham um estatuto ainda mais urgente, por se tratar da pulsão que é posta em evidência, as sessões se iniciam, em especial na neurose, com a pergunta “está me ouvindo?”, que pode ou não ser seguida por “está me vendo?”. Esse apelo pulsional, digamos assim, é rapidamente seguido pela narrativa das mais variadas formas de sofrimento. O sujeito não recorre ao *setting on-line* por mero capricho e, se recorre, não é isso o que o mantém.

Conforme Melo (2020), é o analista quem direciona a sessão a partir da fala de seu analisante, considerando suas angústias e o percurso de seu desejo, podendo intervir a partir

de sua escuta atenta, fazendo-se presente pelo olhar e pela voz, utilizando-se do corte como instrumento nesse discurso. Concordamos com a autora e reiteramos a importância de um *setting on-line* que considere que o vídeo ligado ou desligado não é um mero apetrecho que simula o divã, mas um manejo mediante as pulsões e que, assim, pode variar em cada caso, pois a dinâmica pulsional de cada sujeito é, conforme vimos no Grafo, também de uma ordem singular.

Nesse aspecto, é aquilo entre o dito e o não-dito que é interpretado pela criança como um dizer, isto é, “as pulsões no corpo ecoam esse dizer do Outro” Quinet (2021, p. 142). Isto é, durante toda e qualquer modalidade de sessão na qual a fala inconsciente se presentifica mediante o método analítico, inclusive na *on-line*, as pulsões estão presentes, pois um dizer não é sem o corpo, e o sujeito não está livre desse Outro a quem se dirige quando supõe no analista ser o objeto que autoriza a sua fala.

Em seu Seminário XXIII, sobre o *Sinthoma*, Lacan afirma que o significante precisa ressoar para que a interpretação opere pelo equívoco. Mas para que isso aconteça, o significante precisa ressoar em uma frequência própria, ao nível do resonador, que não tem a ver com o timbre da voz, mas com o estilo de cada sujeito. Izcovich (2020, p.54) reitera, a partir dessa reflexão, que nessa nova formulação da pulsão, o dizer afeta um corpo que consegue ecoá-lo, e esse eco seria um dos nomes do real, “o eco num corpo sensível à voz”. Assim, a voz é dominante, recebe um estatuto diferente do olhar.

O dispositivo *on-line* não exclui o corpo, que apresenta as dimensões Imaginária, Simbólica e Real. É muito difícil na verdade compararmos as duas modalidades e decidirmos o que é o quê, quais são suas reais diferenças, o que se ganha e o que se perde ao passar do consultório ao atendimento *on-line*. Pois, na verdade, nenhuma sessão se equipara a outra, cada sessão é uma, assim como cada espetáculo teatral de uma mesma peça (Quinet, 2021, p.161).

Nos últimos anos, inúmeras intercorrências aconteceram ao longo de sessões virtuais, como queda de energia ou diminuição da velocidade da internet. No caso da última, é comum que o vídeo comece a travar ou a imagem seja perdida. Não houve uma única sessão em que as intercorrências não fossem pontuadas pelos analisantes, mas o único tipo que, de fato, inviabiliza a continuidade da sessão é a perda da voz. O “está me ouvindo?”, sem o vídeo, é suficiente para que a associação livre siga adiante. Para isso, cabe ao analista manejá-la com dificuldade e se presentificar para além da imagem.

Como argumentado nos capítulos anteriores, a presença do analista não se trata de uma presença física, mas da possibilidade de que seu desejo, uma vez advertido, possa colocá-lo na posição de objeto *a*, enquanto causa – para que haja análise. Conforme Melo (2020), essa presença pode ser sustentada na clínica *on-line*, através da tela, a partir do uso de sua voz como pulsão invocante, a qual traz também o seu olhar, como pulsão escópica, no espaço do real. Nesse sentido, até mesmo o olhar independe do vídeo.

Sustentada na voz, a pulsão escópica também está operante em chamadas sem o vídeo ou em chamadas de ligação por voz. Percebemos a partir do contexto em que, por falhas técnicas como já mencionado, o vídeo falta e ainda assim a sessão continua, e em alguns casos a associação livre pode ser ainda mais favorecida. Nesse ponto, perguntamo-nos como as demais pulsões, uma vez considerada a virtualidade do sujeito, sustentam-se a partir das outras duas? O sujeito em análise *on-line* não só é sem o corpo e o corpo é pulsional, em todos os seus aspectos.

A psicanálise é, sobretudo, uma questão de corpo. Izcovich (2020) relembra que, desde o princípio, em Freud, o sintoma se tratou de um enigma no corpo. Esse enigma, porém, foi endereçado ao Outro da ciência, e, assim, permaneceu sem respostas. O ato do analista que inaugurou a psicanálise pode ser pensado com a mudança de paradigma desempenhada por Freud quando distinguiu, a partir da escuta da histeria, o lugar do corpo

anatômico – o que posteriormente Lacan leu como corpo simbólico, como corpo afetado pelas palavras.

No *setting* físico, o divã serve também para marcar ainda mais veementemente a separação dos corpos entre analisante e analista. É vedado às pulsões a sua satisfação no corpo do analista – posto como enigma. Na clínica virtual, o aspecto quimérico desse corpo, na dimensão real, ao contrário do que antes se argumentava, pode ser mais facilmente apreendido.

O uso do divã na clínica *on-line* pode ser feito de diferentes maneiras, desligando ou desviando a direção da câmera, até mesmo pedindo que o paciente se deite ao longo da sessão. É claro, o móvel físico não está presente, mas o seu efeito sim. Sobre *O Início do Tratamento*, Freud (2012 [1913]) menciona que a base histórica para o uso do divã, no qual o paciente fica deitado e o analista permanece fora de seu campo de visão, ainda que seja um resquício da hipnose, técnica obsoleta para a psicanálise, deveria ser mantido por diversos fatores. Admite que, a princípio, tratava-se de uma dificuldade pessoal, na qual ser olhado por oito horas seguidas se tornava inconveniente. Mas para além disso, coloca que o impulso de olhar é significativo na neurose, e que as expressões do analista podem atrapalhar a transferência, favorecendo as resistências. Ou seja, o divã seria um instrumento de corte que incide diretamente sobre a pulsão escópica.

Lacan afirma que a pulsão invocante é a mais próxima da experiência do inconsciente. O objeto da voz não se trata de um objeto da demanda, assim como o olhar, mas do desejo. Em Freud, não se encontram fases escópicas ou invocantes, e Lacan explica que a voz, correlata ao deleite, no gozo para além das palavras, manifestando-se em elementos como tom, sotaque ou jeito de falar, são capazes de gerar excitação, encantamento ou angústia. Essas pulsões não se limitam a fases, pois são permanentes e estruturais, estando sempre presentes (Quinet, 2021).

Uma vez que o corpo pulsional não possui os mesmos limites do aparelho biológico, isto é, não é físico, percebe-se como na clínica *on-line* as pulsões, em especial a escópica e a invocante, podem tanto auxiliar o analisante em seu tratamento, quanto dificultar o estabelecimento da transferência. Nesse último caso, por exemplo, para aqueles que buscam consistência imaginária e amparo a partir do olhar, o dispositivo tecnológico das telas, como uma lente, pode funcionar como um entrave, jogando esses sujeitos mais duramente ao seu próprio desemparo. É possível que alguns o tolerem, enquanto outros recorram ao *setting* físico. No entanto, mesmo no *setting* físico esse fenômeno pode estar presente, como quando, para alguns, passe-se a utilizar o divã. A diferença estaria no manejo da transferência possível ou não a partir dos dois cenários.

Quinet compartilha que Maria Anita Carneiro comentou com ele sobre o contexto facilitador de uma transferência prévia. Ela já o considerava há mais tempo, “eu faço a análise *on-line* quando existe uma transferência prévia” (Quinet, 2021, p. 71). A transferência prévia não se trata somente daqueles casos nos quais já existe um trabalho de análise em transferência antes do *setting on-line*, mas sim da interpretação que a pessoa dá ao seu sintoma, isto é, trata-se da transferência com a própria psicanálise. Sem dúvidas, aqueles que chegam decididos sobre o tratamento analítico, de antemão, tem mais chances contra as resistências comuns ao contexto *on-line*.

Na escolha do analista, a transferência depende do analisante, mas a partir desse primeiro momento, é o ato do analista que possibilitará ou não aquela análise de seguir adiante. Independentemente do *setting*, físico ou *on-line*, os fundamentos éticos precisam estar na base do tratamento analítico. Os impasses dos fenômenos transferenciais, como a resistência, o sintoma e suas variabilidades estarão presentes na medida em que fazem parte do dispositivo psicanalítico como um todo. No tópico seguinte, seguiremos as considerações sobre a clínica *on-line*, pontuando alguns desses impasses.

4.3 Os limites da clínica psicanalítica *on-line*; sobre o manejo e seus impasses

Escrever é perder algo; colocar em palavras o sujeito para inseri-lo na linguagem, seja no campo da arte, da cultura ou da psicanálise implica em declará-lo barrado, pois a falta é estrutural. Na experiência analítica, nem tudo se inscreve, e esse é o preço que pagamos com o real da castração, para ir além do aprisionamento ao campo do gozo fálico. Lacan (1998 [1953]) leu em Freud um inconsciente estruturado como linguagem, emprestando inicialmente de Saussure o algoritmo invertido de significante e significado para pensar a cadeia que viabiliza essa jornada, na qual o desejo é uma força motriz.

A perda do objeto, isto é, reformulada como o gozo em sua relação com a falta, está dada de saída. Com a clínica *on-line* não é diferente. Há limites e alguns deles são imprescindíveis, inclusive, para que haja análise. Em outros aspectos, mais radicalmente, podem mesmo impossibilitar que uma análise siga adiante. A tragicidade da pandemia que nos atingiu, uma sociedade tão compenetrada no discurso neoliberalista, na obliteração da falta e na ascensão de um automatismo perverso, que anula a subjetividade em suas diversas esferas político-sociais, lançou-nos mais duramente diante desse real, de um irrepresentável. Por sê-lo, não cessa de não se escrever.

Durante a pandemia, o mal-estar se elevou a um novo patamar e, como em contextos de guerra, colocou os corpos sob o efeito do trauma e da falta de palavras que nomeiem muitas das contingências vividas. Perdas, inúmeros lutos e devastação. Diante disso, atender ao apelo para que algo pudesse ser dito e escrito, via análise, mesmo quando os corpos estavam impossibilitados de, fisicamente, se encontrar, foi um dever ético do analista. Graças a esse movimento, hoje podemos elaborar um pouco mais sobre os efeitos da clínica *on-line*, ainda que muito ainda falte para que possamos, de fato, dimensionar teoricamente as suas particularidades. Para depurar mais de seus efeitos, sabemos com a psicanálise, que só no a posteriori da experiência, ou seja, precisaremos de tempo.

A psicanálise é um sintoma do mal-estar na civilização desde o princípio, e o psicanalista tem um dever ético junto à polis (Quinet, 2020). Sustentamos ao longo dos últimos capítulos desta tese, como o objeto *a* se presentifica em uma análise pelo ato do analista. Para Quinet (2020), o desejo do analista é posto em ato na clínica *on-line*, e seu semblante é amparado pelas pulsões da voz e do olhar. O desejo do analista só é possível se considerarmos o campo da ética na qual este atua, uma ética destituída de moralidade, do imperativo do bem sobre mal e da felicidade. Essa ética do desejo é da mesma ordem da ética sustentada por Antígona, conforme pontua Lacan em seu Seminário VII, no qual se pergunta a respeito do desejo do Outro e da linha tênue entre a ética de um tempo e seu imperativo moral.

“Elevar o desejo à dignidade da Coisa”, na clínica *on-line*, foi *a-riscar* em sua direção e construir um *savoir-faire* a partir dos limites que o cenário pandêmico nos impôs. Passados quatro anos desde então, o que aprendemos é que nenhuma escolha é imune aos equívocos, às tapeações imaginárias ou ao enodamento que o simbólico nos proporciona, tampouco ao que nos atinge, sem palavras, enquanto ecos do real. Em nossa atualidade subjetiva, pós-pandêmica, digamos assim, alguns aspectos a serem considerados são fundamentais: o advento do discurso do capitalista como dominante em nossa sociedade e a necropolítica dos corpos.

Ao longo dos dois últimos séculos, os corpos foram gradativamente submetidos a práticas e usos que, inseridos em uma nova lógica de poder, acentuam uma modalidade de sofrimento social muito característica do modelo neoliberalista. Nesse contexto, vive-se um imperativo de normalidade e produtividade no qual a máxima eficácia é perseguida enquanto um ideal individualista espelhado e compartilhado nos grupos (Pedrosa e Arbo, 2022). Ao longo da pandemia, no Brasil, esses discursos se evidenciaram em medidas governamentais vazias, negacionismo e terror que servem a uma necropolítica na qual, conforme citado em Mbembe (2016), a vida se torna um bem descartável.

Vivemos sob uma demanda constante de hiperconectividade e produção, durante o período pandêmico, não houve tempo ou espaço para diluir os efeitos vivenciados mediante o horror de milhares de mortes todos os dias. Para Mbembe (2016), é justamente com a morte que somos lançados no movimento incessante da história. Tornamo-nos sujeito ao sustentarmos o trabalho da morte (Pedrosa e Arbo, 2022). Como vimos anteriormente, morte, real, objeto *a* e o irrepresentável pela língua estão interrelacionados.

Seguir com a clínica na modalidade *on-line*, motivada em ampla escala pelo imperativo do isolamento de corpos, é levar esse trabalho adiante, não recuando ante o traumático e o aspecto disruptivo da pulsão de morte. Mas precisamos estar atentos ao fato de que a tecnologia virtual é facilmente articulada com a modalidade de tempo da era da hiper conectividade e suas demandas. Nesse sentido, a escolha pelo setting *on-line* precisa ser cuidadosa, privilegiando-se o setting físico, quando possível, e não deixando-se ter como principal motivação a otimização do tempo ou da performance.

Conforme visto no tópico anterior, a psicanálise incide sobre o corpo em meio ao dualismo do homem moderno – entre o psíquico e o somático. Esse corpo tomado como objeto na construção de uma clínica médica, graças ao surgimento das disciplinas de anatomia e fisiologia, passou de “templo divino” para “aparelho biológico”. Na Idade Média, o corpo compunha uma unidade natural que a particularização da anatomia moderna não abarcava, com essa mudança, Le Breton (2010) aponta a semelhança do corpo fragmentado com a máquina - antes, corpo sagrado, que conectava o sujeito ao mundo, então corpo indivíduo. Passa-se a pensar o organismo como o lugar em que o corpo adoece e a lesão como expressão do seu sintoma (Carrenho et al., 2018). O sujeito moderno é definido a partir da finitude do corpo – vive, fala, trabalha.

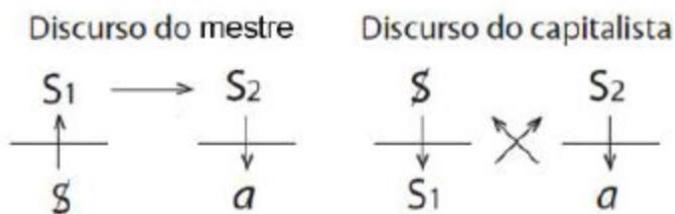
Conforme Mbembe (2006), a vida do espírito não é aquela que teme a morte e se poupa da destruição, mas, como visto em Hegel, aquela que vive apesar do reconhecimento

dela. Nesse aspecto, o corpo social surge como um reconhecimento político do contrato que se estabelece entre indivíduo e sociedade nas relações possíveis entre vida e morte. Essa mudança drástica na concepção dos corpos é financiada pelo capital e sustentada por uma demanda de reconhecimento que precipita uma crise de identidade herdeira do modernismo e do advento das máquinas e da hiperconectividade (Pedrosa e Arbo, 2022).

No segundo capítulo, nos debruçamos também sobre os discursos propostos por Lacan em seu seminário XVII. Abrimos aqui um adendo para acrescentar o discurso do capitalista. Em 12 de maio de 1972, Lacan apresentou o discurso do capitalista em uma conferência em Milão. Esse quinto discurso se diferencia dos outros em um aspecto que vai além do estrutural, pois, enquanto os outros quatro, de diferentes formas, visam o laço social, o discurso do capitalista o foroclui.

Figura 17

Discurso do mestre e discurso do capitalista



Nota. Adaptado de Badin & Martinho (2018, p.148).

O discurso do capitalista pode ser concebido como um deslizamento do discurso do mestre, conforme a imagem acima. Para Lacan, “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (Lacan, 1992 [1969-70], p. 29-30). Após esse deslizamento, colocado por Lacan como ínfimo, a sociedade passou a ser dominada por essa outra modalidade de senhor, na qual o endereçamento do sujeito não é ao outro, mas aos objetos de consumo.

No Seminário XIX, *O Saber do Psicanalista* (1971-72/inédito), Lacan modifica alguns lugares dos discursos, propondo no lugar do agente, o semblante; no lugar do outro, o gozo; e no lugar da produção, o mais-de-gozar; mantendo apenas a verdade como antes. No discurso do capitalista, o sujeito é reduzido a consumidor, enquanto o objeto causa de seu desejo se torna um *gadget* – ocupando a posição do outro. É um discurso astuto na medida em que, aproveitando-se do fato de que, estruturalmente o desejo nos remete à falta, esses *gadgets* são infundáveis, beneficiando em larga escala o mercado. Pode-se afirmar assim que o saber (S2) é o da ciência/tecnologia, e o significante mestre (S1) é o capital (Badin & Martinho, 2018).

Considerando esses aspectos, Prado, Anjos & Estevão (2021) pontuam que as sessões virtuais podem ser colocadas no *hall* da praticidade, oferecendo uma economia de tempo, o que as aproximariam das demandas neoliberais. Essa colocação nos faz pensar que facilmente uma análise pode cair no campo dos psicologismos tão vigentes em nossa época, aproximando-se da noção de *gadget* para o sujeito imerso no capitalismo. Cabe ao analista, com seu ato, manejar esse tipo de tendência. Não é incomum que, ao menos a princípio, o sujeito proponha que a análise seja *on-line* em prol de seu conforto ou que imagine que possa pagar menos por uma sessão nessa modalidade.

Sobre a questão do pagamento, Quinet (2021) concorda que muitos candidatos à análise chegam com o imaginário terapêutico de que o valor de uma sessão *on-line* poderia ser diferente, na maioria dos casos inferior, ao de uma análise física. A questão do pagamento é concernente aos benefícios do sintoma (como cifra de gozo no inconsciente). É importante lembrar o valor simbólico representado no dinheiro. O analista também paga sua parcela, como já mencionado em tópicos anteriores, a partir da analogia com a libra de carne do texto de Shakespeare, *O Mercador de Veneza*.

Nesse sentido, argumentamos que não haja distinção entre o valor da sessão física ou virtual, e que o preço em dinheiro, no campo simbólico, possa ser definido a partir do caso a caso. Esse valor representa também a responsabilização do sujeito por seu sintoma e incide diretamente sobre a transferência. Na economia psíquica de cada sujeito, o preço pago por seu sintoma costuma ser muito alto. Quinet (2021) concorda que o valor não sessão virtual não seja negociado por vias imaginárias, enfatizando que a análise *on-line* se trata de um novo dispositivo e não de uma “gambiarra”.

Sobre esse último ponto, Quinet (2021) é enfático ao distinguir a análise *on-line* de qualquer descrição que a coloque no campo da “gambiarra” ou a tome com menor seriedade. O que a prática ao longo do isolamento pandêmico nos mostrou é que não é possível confinar o inconsciente – acrescento que tampouco calar os corpos. Ele ainda relata que, em outra conversa que teve sobre a possibilidade do ato analítico no setting *on-line* com Maria Anita Carneiro Ribeiro, ela o respondeu prontamente que “dá”. Para isso, é crucial que o encontro seja ao vivo, mesmo que a presença *on-line* seja virtual, ela é imprescindível para o encontro com o real.

Lima (2021) afirma, a partir de sua experiência durante a pandemia, que sustentar a presença, para sujeitos impossibilitados de responder ao sofrimento por outras vias, é a política do analista. Através da tela do dispositivo virtual, o analista pode não apenas sustentar a transferência, no tempo de uma espera, como conceder ao analisante um espaço para que se construa um saber, sem reproduzir o discurso capitalista das verdades médicas ou religiosas, e sustentar o ato com o manejo artesanal da transferência.

Quando Quinet (2021, p. 70) afirma que não se confina o inconsciente, que “ele continua a se manifestar na análise *on-line*, com seus chistes, trocadilhos, e brincadeiras próprias de lalíngua”, reconhece que nesse dispositivo o ato e a interpretação do analista não apenas estão presentes, como independem do *setting* e de instrumentos como o divã. Ele

distingue a presença do analista no contexto *on-line* como virtual, mas ainda assim a marca como presença.

A hipótese que propomos, com a virtualidade do sujeito do inconsciente, é a de que há presença virtual também no contexto físico, assim como há também presença física no cenário *on-line*, embora em condições diferentes. Os dois corpos, analista e analisante, não estão presentes em um mesmo lugar, mas ambos se fazem presentes fisicamente ao longo de toda a sessão a um só tempo na análise – o tempo do sujeito do inconsciente. Como tempo e espaço são conceitos indissociáveis desde a teoria da relatividade de Einstein, concebidos como partes de uma mesma estrutura, marcamos que o tempo na análise também tem crucial importância, mas distingue-se, com Lacan, do tempo cronológico, que pode ser medido a partir das leis da física, em tempo lógico, regido pelas leis da linguagem.

Não vamos nos deter muito sobre esse tema, mas lembremos do sofisma dos três prisioneiros³⁹, que Lacan (1998 [1945]) apresenta no texto “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”, em seus *Escritos*, para descrever, com base em um problema de lógica, a função da pressa para a sessão de análise. Para solucionar o sofisma, cada leitor, colocando-se na posição do prisioneiro, deve levar em consideração algumas regras: não olhar a cor de seu próprio disco e descobri-la a partir da cor dos outros dois discos, os quais podem ser vistos nas costas dos demais prisioneiros.

Com essa proposição, Lacan apresenta sua teoria sobre o tempo na análise, a qual Porge (1994) pontuou como teoria do ato referida a um tempo objetivado. Três tempos são marcados:

³⁹ O diretor de uma prisão reúne três prisioneiros e promete a liberdade àquele que descobrir a cor do disco que pregou às costas de cada um, cada disco sendo escolhido dentre três (discos) brancos e dois (discos) pretos. Os prisioneiros não têm meios de comunicar uns aos outros os resultados de suas inspeções, nem de alcançar com a vista o círculo pregado às próprias costas. Depois de se terem observado por um tempo, os três prisioneiros se dirigem juntos para a saída e cada um, separadamente, conclui que é (tem nas costas o disco) branco, o que é realmente o caso, dizendo a mesma coisa: 'Dado que meus companheiros eram (tinham nas costas discos) brancos, pensei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia inferir disso o seguinte: 'Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente ser branco, teria saído imediatamente, portanto não sou preto'. E ambos teriam saído juntos, convencidos de serem brancos. Se não faziam nada, é porque eu era um branco como eles. Diante disso, encaminhei-me para a porta, para dar conhecer a minha conclusão (Porge, 1994, p.27).

o instante de ver, no qual os prisioneiros tentam saber qual a cor do disco dos outros dois, o tempo de compreender, quando é ultrapassada o espelhamento do eu pela ação do outro no primeiro tempo, e o momento de concluir, a partir da pressa por se apreender na asserção antecipada, o que marca uma certezaposta em ato. Esses três momentos apontam para uma concepção de tempo ligada à construção de cadeias narrativas, apresentando a temporalidade na análise como retroativa, a qual se relaciona com a *Nachträglich*⁴⁰ de Freud.

É somente no a posteriori que os efeitos do discurso se apresentam. A fala, portanto, é sempre conjunção de passado, presente e futuro. A construção narrativa na análise, via cadeia significante, recebe o estatuto de verdade a partir dos efeitos de reordenação da palavra plena. “O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando.” (Lacan, 1998 [1953], p.301).

Assim, pontuamos que uma das dimensões mais importantes para o processo analítico, sustenta-se também no *setting* virtual – a possibilidade criativa da fala em sua articulação com o tempo lógico do sujeito. Portanto, o manejo do tempo, assim como a questão já mencionada do dinheiro, não deve ser relativizada na sessão *on-line*. As pontuações, escansões, cortes e intervenções sobre a fala seguem no cenário virtual. Alguns impasses nesse aspecto dizem respeito às falhas técnicas que podem acontecer e antecipar um fim de sessão, por exemplo, ou interferências na qualidade do som que podem confundir a escuta ou atrapalhar a marcação de alguma palavra em determinado instante.

⁴⁰ Palavra introduzida por Sigmund Freud, em 1896, para designar um processo de reorganização ou reinscrição pelo qual os acontecimentos traumáticos adquirem significação para o sujeito apenas num a posteriori, isto é, num contexto histórico e subjetivo posterior, que lhes confere uma nova significação. No Brasil também se usa “só depois”. Esse termo resume o conjunto da concepção freudiana da temporalidade, segundo a qual o sujeito constitui seu passado, reconstruindo-o em função de um futuro ou de um projeto. Na história do freudismo, foi Jacques Lacan quem deu a esse termo, em 1953, sua maior extensão, no contexto de sua teoria do significante e de uma concepção da análise baseada no “tempo para compreender” (Roudinesco, 1998, p.32).

Uma das principais dúvidas suscitadas com o início mais abrangente de analistas utilizando o cenário virtual, desde a pandemia, em 2020, dizia respeito às especificidades do momento da análise em que estaria cada sujeito. Para alguns, o *setting* virtual seria possível apenas se o paciente já tivesse uma transferência previamente estabelecida no *setting* físico. Para outros, a duração das sessões na modalidade *on-line* deveria ser curta e em caráter excepcional.

Sobre esses aspectos, Quinet (2021) avança, afirmando ter convicção de que a prática clínica continua e é possível que sujeitos comecem e finalizem suas análises a partir do dispositivo *on-line*. É o inconsciente que responde ao ato analítico, ao corte e interpretação em cada sessão, isto é, a “(...) determinados procedimentos que agora podemos utilizar, tais como colocar o vídeo, tirar o vídeo, deixar a sua voz etc. Cada analista vai ter sua maneira de trabalhar a nível da técnica, da interpretação e do ato” (Quinet, 2021, p.161).

Outro aspecto importante a ser considerado no uso do ambiente virtual é a questão da privacidade e da segurança dos dados. A privacidade é uma das principais características da subjetividade moderna. Segundo Santi (2020), um sujeito se singulariza em relação ao meio coletivo e aos outros com quem se relaciona, quando estabelece suas reservas pessoais. O autor compara o lugar que as mídias sociais ocupam hoje com os antigos diários tão presentes no romantismo do século XVIII.

No auge do romantismo, os diários possibilitavam uma escrita que remetia o sujeito a si mesmo, usualmente esses cadernos eram guardados em um lugar fora do alcance dos outros. Nas redes sociais, por outro lado, a dimensão privada e pública facilmente se mistura. Apesar dos recursos de privacidade, há uma ambivalência entre o caráter volátil e eterno dos dados compartilhados. O autor compara o endereçamento das postagens *on-line* a um Outro do mundo virtual, difuso e diluído entre as centenas de “amigos” digitais, que não deixa de ser estruturalmente equivalente ao Outro da linguagem.

“O risco de pertermos a privacidade num ambiente progressivamente digitalizado tem sido muito discutido em torno dos usos de *Big Data* por governos e pela publicidade” (Santi, 2020, p.36). Trata-se de uma questão ética responder a quem pertencem os dados que são produzidos, voluntária ou involuntariamente, nas mídias digitais. O autor se preocupa que esses dados possam ser usados, sem dificuldades, por grandes corporações, o que de fato constatamos na atualidade. Nossos dados são vendidos em favor do capital, seja ao mercado, quando as propagandas e o algoritmo na cidade virtual estão cada vez mais sofisticados em sua integração, mas seja também ao Estado e aos monopólios, o que pode ser ainda mais perigoso.

Por isso é importante averiguar os termos de consentimento e de privacidade das tecnologias utilizadas para a realização das chamadas de atendimentos *on-line*, assim como a segurança do aparelho utilizado. Ataques cibernéticos são cada vez mais comuns, e há inúmeras formas de se proteger. Não podemos excluir o fato de que os dados, mesmo aqueles arquivados fisicamente, também não estão imunes a esses riscos. A diferença, é claro, reside na facilidade ou dificuldade com a qual esses arquivos podem ser mantidos em segurança. É um compromisso ético garantir que os cuidados necessários sejam tomados para evitar qualquer tipo de violação da privacidade de sessões *on-line*.

Por outro lado, um dos maiores ganhos provenientes do cenário virtual é a possibilidade de que a análise aconteça em contextos limites, como em situações de adoecimento ou em inviabilidade real de locomoção até o consultório, no contexto de catástrofes ou infortúnios urbanos. Foi esse o caso durante a pandemia. Na experiência de vários autores, as análises *on-line* mostraram efeitos relevantes durante o isolamento, o que “corrobora a hipótese de que, ao nos sustentarmos enquanto presença, criamos as condições necessárias para que um tratamento psicanalítico se dê” (Prado, Anjos & Estevão, 2021, p. 29).

Concordamos com Ribeiro (2020) quando a autora diz que o desejo é o ponto de causa para que uma análise aconteça. Sobre o contexto *on-line*, ela também chama a atenção

para a transferência e a resistência. Indaga-se se a resistência poderia se mostrar nas falhas tecnológicas, por parte do analista e do analisante, ou também por fatores externos, como a falta de privacidade e/ou a ausência de provedor de internet. Para ela, todavia, o maior obstáculo é o interno: a força do recalcamento e seus efeitos. Medo, isolamento narcísico, os mais diversos distúrbios e empobrecimento do Eu.

Em acordo com a subjetividade de nosso tempo, a pandemia apenas precipitou o uso de tecnologias que no futuro podem se tornar a nossa prática, talvez ainda mais sofisticadas, somando-se ao *setting* virtual a possibilidade de que outros sentidos, além da voz e do olhar, sejam acrescentados. Diante disso, não caberia ao analista recuar de sua escuta (Ribeiro, 2020). Ainda assim, é muito difícil compararmos as modalidades de análise mediadas ou não por essas tecnologias.

É evidente que existem diferenças entre o *setting on-line* e o físico. No consultório, dispomos de uma consonância entre tempo e espaço que leva em consideração o deslocamento material em todos os seus sentidos. O percurso que o sujeito faz de sua casa ou trabalho até a clínica, o tempo da sala de espera que pode ser ornamento com outros sentidos: tato, o aroma das coisas, uma xícara de café, a leitura de um livro. Todas essas coisas, sabemos, não são condicionais, e ainda assim podem ser replicadas no contexto virtual, mas é diferente.

O toque do tecido das poltronas e do divã, a percepção de uma *gestalt* corporal que a clínica *on-line* possibilita apenas parcialmente, o abrir e fechar de portas a cada início ou término de sessão. Não são aspectos irrelevantes, mas também não são imprescindíveis à análise. Diante disso, consideramos que, na possibilidade de que as sessões sejam feitas fisicamente, que essa seja a escolha. Mas no fim das contas, trata-se também de uma questão de estilo. E sobre isso, sabe-se, cada analista escreverá o seu, como se usasse o fio do corte de um estilete que crava no inconsciente suas impressões.

Considerações Finais

Quando iniciei essa tese eu não imaginava todas as ramificações, transformações e caminhos que a investigação e a escrita tomariam. Acredito que seja essa imprevisibilidade o que torna tão belo o aspecto criativo da escrita como produção de um trabalho. Escrever em psicanálise, utilizando-se do arcabouço psicanalítico de investigação do inconsciente, que mistura matéria-prima e método, em cada nuance de sua formalização, é da ordem do impossível. Inúmeras vezes precisei me deparar com esses impossíveis e infinitos, talvez infinitivos, para responder à questão que me fazia em tese, e que me era tão cara desde o princípio, sobre o desejo e a clínica *on-line*.

O verbo desejar, no infinitivo, aponta para uma atividade que não é estanque no tempo, que só pode se articular a partir do movimento do ato. Assim como na máxima psicanalítica “*Wo Es war, soll Ich werden*”, a temporalidade do desejo não segue uma continuidade. Primeiro veio o *Es*, depois o *Ich*. Não se trata de sujeitos, de alternância entra a substância de um Isso e de um Eu, mas de uma outra modalidade de Ser na subjetividade. Outra modalidade de desejar – sempre em movimento. Essas foram algumas das reflexões mais constantes das idas e vindas, subidas e descidas que escrever a clínica *on-line* com recortes entre Freud e Lacan, principalmente, mas com tantos outros aqui presentes, proporcionou.

Em um primeiro momento, como numa subida em direção a uma colina que parecia tão distante, delimitar os caminhos que seguiria para chegar aos objetivos dessa pesquisa foi desafiador. A clínica é soberana, sabe-se disso desde Freud, e, ao mesmo tempo, a escrita da clínica é um trabalho a posteriori. Assim, como escrever (naquilo que não cansa de se inscrever) uma clínica *on-line* enquanto ela ainda acontecia? Reitero hoje, ainda acontece. Penso que foi preciso traçar demarcações para evitar tropeços ainda maiores do que os inevitáveis de tal travessia.

Escolhi seguir o rastro do desejo pelo lugar que esse aspecto psíquico tão importante ocupou nas fundamentações clínicas de Freud e de Lacan, apostando que nos próprios autores poderia encontrar o fundamento do *setting on-line* que, nos meados de 2020, eram tão questionáveis. Não pude ignorar a igual importância do conceito de transferência, apenas escolhi que o desejo seria como a bússola que apontaria para as outras leituras e investigações sobre a transferência. Assim, a primeira parte dessa pesquisa, de cunho teórico, aconteceu em consonância com duas vivências que me foram fundamentais: minha análise, que seguiu desde a pandemia na modalidade *on-line*, e minha clínica, a qual considero híbrida, entre o *on-line* e o físico, considerando as especificidades de cada sujeito, em cada contexto. Assim, advirto que em nenhum momento essa investigação foi neutra em relação ao próprio objeto, como acredito que nada no mundo languageiro consiga ser.

Não pretendo fazer dessas considerações apenas um resumo aumentado da tese, portanto, ao pincelar cronologicamente os aspectos apresentados em cada capítulo, acrescento aqui minhas sinceras impressões sobre o que resta desse longo percurso. Detendo-me ou avançando, para além das cronologias, deixo avisado que ao pontuar o que considero importante, permito-me aqui a liberdade criativa de autora – como se essa parcela do texto também tivesse seu punhado de poesia. Talvez uma parte de mim tenha lamentado por não ter escrito a tese inteira dessa forma, mas me contento com o fato de que escrevi o que foi possível. Na academia, alguns formalismos ainda me são inevitáveis. Brinco com a alternância entre a voz que narra e a que comenta o que já foi narrado, nessa construção de um timbre inédito sobre algo tão repetido. Porque assim me foi apresentado, de alguma maneira, também o mundo.

Quando decidi me debruçar sobre os textos de Rocha (1999; 2000a; 2000b; 2011), uma investigação cuidadosa sobre o desejo na cultura ocidental arcaica e clássica, não o fiz às cegas, pois há muito me intrigava o lugar que a filosofia clássica ocupou no pensamento de

Freud na medida em que fui desbravando sua obra. Antes de ler alguns textos emblemáticos sobre a metapsicologia, eu já tinha entrado em contato com alguns clássicos de Platão, como *A República*, *O Banquete* e *Fedro*, detendo-me em especial na reflexão sobre a alma e sobre o amor que ele propunha. A escolha de Freud sobre *Eros* para pensar a vida pulsional não é arbitrária, e sua atenção aos mitos gregos, tampouco.

Antes da teoria pulsional, Freud partiu da teoria do narcisismo e dos investimentos libidinais mais primitivos. *Eros* e desejo ainda que não representassem a mesma coisa, partiam de um mesmo lugar, como na representação do *Eros* menino, o Cupido, e a ponta de sua flecha. Há um motor psíquico evidente no mito de *Eros* e *Psiquê*, o nomeio como no primeiro tempo de uma análise, conforme Lacan, o instante de olhar. *Psiquê* inicia sua jornada quando, movida pelo desejo de ver o seu amado, o queima e quebra o acordo que mantinha o deus oculto. O que Lacan situa ao lado do analista, no início de uma análise, é que este possa ocupar o lugar de objeto *a* – causa de desejo. A vida pulsional está presente no mito também ao pensarmos que esse desejo pode ser interpretado como, além de ver, o desejo de saber. O movimento da alma enamorada pelo amor à verdade? É preciso ir além do objeto das pulsões para construir esse saber.

Na clínica *on-line* não é diferente, a presença do analista, a instauração da transferência e a associação livre, o corpo pulsional posto em jogo no palco do inconsciente, estão todos ali. O que muda então? A disposição dos objetos? Tratar-se-ia de uma outra modalidade de organizar o tabuleiro de xadrez? Acredito que, como diria Freud, as partidas sejam muito parecidas. Também na clínica *on-line* estabelecemos as regras no início e a direção do tratamento continua ao lado do analista. Num primeiro momento, a sessão pode ser via chamada de voz ou via chamada de vídeo, o analista segue ocupando um lugar imaginário para o analisante. É ao sustentar sua posição, de forma simbólica, valendo-se da estrutura do significante que, no corte, nas intervenções de sua escuta, o analista direciona

não a pessoa, mas a análise. Esta avança na medida em que o sujeito é lançado ao próprio desejo, desalienando-se do Outro. São operações virtuais, a topologia proposta por Lacan nos possibilita formalizar isso também para o *setting on-line*. O essencial para que essa experiência aconteça está ali: o inconsciente de um sujeito que goza de sua fala.

O que então há de diferente, considerando-se a virtualidade em ambos os casos? Bom, a diferença é radical – o inconsciente de cada um que está em jogo. O divã é só um móvel, a chamada de vídeo é só uma tecnologia. A instauração do sujeito do inconsciente torna uma chamada digital em uma experiência analógica quando o analista, de corpo presente, permite que apenas um sujeito em questão movimente as peças do tabuleiro. O que sigo aprendendo diariamente em meu consultório é que, aquilo o que impossibilita uma sessão *on-line* para um, possibilita para outro, de maneira análoga ao que vai permitir ou não que tantos outros sigam também suas sessões fisicamente ou, ainda, que se alternem os dispositivos. Há cada vez mais relatos de analistas ao redor do mundo reiterando essa conclusão.

No segundo capítulo, dedico um pouco mais de tempo para o Grafo do Desejo, aparato matemático que considero uma das mais brilhantes contribuições clínicas de Lacan. No Grafo, enunciado e enunciação se encontram em quatro pontos que estão sincronicamente presentes em cada fala do sujeito. Fica evidente a estrutura da cadeia significante e como ela é sujeita ao Outro. Esse aparato matemático nos permite formalizar a experiência analítica a partir de sua estrutura de linguagem, e não de suas formas. Formalização é diferente de formalidade. Limitar a clínica ao *setting* tradicionalmente físico seria enrijecê-la, tapar os olhos para as mudanças político, sociais e econômicas de nossa época. “Tapar o sol com a peneira”, sabidamente cheia de furinhos.

No contexto *on-line* a estrutura do sujeito do inconsciente é evidente, o que se alternam são os atores e, com isso, as falas, os enredos e o estilo de cada encenação. Acredito que o aspecto temporal que chamamos de *live*, na modalidade digital, permita que isso

aconteça. O fato de que, enquanto um sujeito fala, o analista, como objeto, movido por um desejo advertido, o escuta. Nesse ponto, a distinção entre desejo como moção psíquica e desejo do analista é fundamental. Comecemos pelas aproximações, ambos são da ordem do desejo desarticulado da teoria objetal como destino; não há um objeto máximo que responda à questão do desejo, pois o ponto está em “por que desejamos, afinal”, e não em “o que desejamos”.

Entre desejo e transferência amorosa, o diálogo socrático foi a inspiração que Lacan precisava para não responder à questão do desejo, enxergando as engrenagens por trás de seu movimento. Em suma, na falta proveniente delas também. “Portanto, é o desejo do desejante, e não o do desejável, o que justifica Lacan ao tomar Sócrates como referência do desejo do analista para além de Freud” (Cottet 1989, p.171). A maiêutica de Sócrates, termo que designa seu método de trazer a verdade à luz a partir das reflexões do próprio filósofo, curiosamente, recebe esse título em referência a sua mãe, uma parteira. Entre as principais funções da parteira, naquela época, estava a de promover o encontro amoroso entre os casais. Encontro da ordem do impossível, se pensarmos em termos de linguagem.

O método socrático partia de uma premissa dialógica, a qual Bakhtin (1979) estrutura como próprio da linguagem e da voz, sendo a voz as palavras no sentido de “enunciado”. O diálogo, assim, seria próprio de toda e qualquer comunicação verbal. “A presença das palavras do outro nas palavras do eu é um dos primeiros elementos que caracterizam o conceito de dialogismo, que pressupõe o relativismo da autoria individual” (Scorsolini-Comin, 2014, p.250). Ou seja, há vários outros se articulando mutuamente no diálogo do sujeito, que são independentes de emissor ou receptor, o que Bakhtin concebeu como sujeito-coletivo. O que Lacan vislumbrou, para além do dialogismo, foi um método de desalienação desse sujeito-coletivo como Outro da cadeia significante. E sobre isso paira o desejo do analista.

Diferentemente das teorias pragmáticas sobre a voz em relação a um *self* dialógico⁴¹, a materialidade da voz se articula com a estrutura da linguagem para a psicanálise, conforme visto no Grafo. O endereçamento do grito ao Outro é um apelo de interpretação, com isso Catão e Vivés (2011) sublinham que o circuito da enunciação só se estabelece com a suposição de um outro. Da necessidade ao apelo, o desejo se presentifica na fala do sujeito. Assim, distinguindo-se do *self*, não se trata de uma soma de vozes, mas a uma posição enunciativa endereçada (Lacan, 2003 [1961-62]).

O que entra em jogo na dimensão do desejo, pensado como desejo do analista, é que este está advertido do que é próprio da estrutura do desejo como mola propulsora da vida psíquica do sujeito, desejo como causa. E nas bordas do que o causa, a falta. Trata-se de um saber-fazer com *isso*. Assim, o analista é aquele a quem se supõe o saber, e que sustenta o semblante de possuir o tesouro tão desejado, como Sócrates para Alcebíades, fazendo com que o desejo, como mola, seja o motor da análise, e não outra coisa qualquer, o desejo do sujeito do inconsciente elevado a sua dimensão ética. Do amor ao objeto para o amor ao saber.

Nesse ponto, o discurso do analista não produz a verdade, diferenciando-se do humanismo filosófico, mas conduz o sujeito a construir, por suas próprias vias, o caminho que o leva à produção de um saber singular. No *setting on-line*, o desejo do analista segue operando ao nível de sua enunciação. Logo, o fio que conduz uma análise, entre desejo e transferência, é também o corte que evidencia que, no âmago da estrutura do sujeito, a falta está sempre presente. A dinâmica da transferência é a própria assumpção de que a falta existe e de que o engodo amoroso pretende tamponá-la. Cabe à cada sujeito, em sua análise, produzir novas modalidades de gozo como novas modalidade de amar.

⁴¹ De acordo com Wiley (2006), pragmáticos como Peirce, James, Mead e Dewey propuseram ideias inovadoras relacionadas à natureza do *self*, principalmente ao que diz respeito ao diálogo interno. (...) Na teoria do *self* dialógico, a voz implica o processo de construção de diferentes vozes ou posições do *self*. (Godoy e Barrão, 2018, p.64-65).

No Capítulo III, dedicamo-nos à transferência em sua articulação com o desejo para seguir o fundamento de como esse conceito é fundamental para a clínica. Pensamos ser importante pontuar as diferenças entre a cura que uma análise visa de diferentes correntes terapêuticas tão difundidas na atualidade. A retificação subjetiva seria a “cura” que condiciona a transferência. Sua articulação com o objeto *a* é imprescindível, nesse sentido. Não existe análise sem transferência, independentemente do dispositivo que utilizemos, e não se sustenta a transferência sem o semblante de objeto *a*. Assim, desejo e transferência estão implicados desde o primeiro momento de uma análise.

“O que o analisado vem buscar na análise? Ele vem buscar o que há para ser encontrado, ou, mais exatamente, se ele procura, é porque existe algo a se encontrar. E a única coisa que há para ele encontrar, falando propriamente, é o tropo por excelência, o tropo dos tropos, aquilo a que se chama o seu destino” (Lacan, 2010 [1960-61], p.391). E quando penso em destino, lembro de como Lacan articulou o conceito de repetição com *tycké* e *autômaton*, com as palavras não mais no nível do dialogismo dos enunciados, ao imperativo da comunicação, mas as palavras que do corpo fazem enigma, daquilo que é próprio do ser.

Desejo e transferência na clínica *on-line*, assim, orientam-se segundo as mesmas coordenadas estruturais da clínica física, conforme argumentado no Capítulo IV. O que evidencia, além do já exposto, essa estrutura é da ordem da virtualidade do sujeito do inconsciente e do corpo para a psicanálise – corpo para além dos reducionismos biológicos. Um corpo pulsional que se articula em diversas dimensões – corpo real; corpo simbólico e corpo imaginário. A presença do analista, assim, não é física, assim como seu corpo posto como enigma e seu ato des-subjetivado, condições analíticas da ordem da linguagem.

O que o dispositivo analítico na modalidade *on-line* nos acrescenta são as novas possibilidades de gozo e de vias discursivas que o sujeito pode assumir ao longo dos três tempos da análise – desde um primeiro tempo, com a emergência do sujeito do inconsciente,

ao segundo tempo, no qual se opera a mutação da transferência, e por fim no terceiro tempo, com a separação do objeto *a*. Tempo de ver, tempo de compreender e tempo de concluir.

Conforme Dunker (2021), a posição inicial do sujeito na análise é a de sujeito dividido, o estado neurótico comum entre o, ou eu “não penso”, ou eu “não sou”, no qual a subjetivação do desejo e o modo de gozo estão em disparidade.

Do desejo puro ao desejo de estabelecer a diferença pura, uma análise possibilita que uma nova forma de des-ser na existência possa advir. Para Quinet, (2021, p.160) “O funcionamento da análise online, com entradas, e até mesmo saída, com final de análise, como tenho experimentado em minha clínica, indicam que este dispositivo chegou para ficar e se consolidar como modo digno e eficaz de tratamento analítico”. Concordamos que o contexto *on-line* é mais da ordem do dispositivo que se utiliza para viabilizar que o sujeito fale, sob transferência, do que de um impeditivo técnico ou ético.

Ao contrário, apostar no *on-line* em tempos de discurso capitalista, alienação e imperativos de produtividade e consumo cada vez maiores, é um compromisso ético. Pois o analista, advertido de seu desejo e de seu discurso, é quem melhor pode contornar os impasses que esse mesmo cenário pode acrescentar à clínica, em situações na qual para que essa siga presente, tal dispositivo se faça imprescindível. Assim, partimos da própria experiência analítica para afirmar que o desejo não é substancial e que a transferência se estabelece no *on-line* quando há desejo do analista para sustentar o seu ato.

Referências

- Alberti, S. (2014). O corpo, uma superfície (pp. 37-46). In S. Alberti & M. A. Ribeiro (Eds.), *Retorno do exílio: O corpo entre a psicanálise e a ciência* (pp. 37-46). Contra Capa Livraria.
- Andrade, C. (2016). Escrita chinês alíngu'aFeita para a caligrafia. In *Lacan chinês: Poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. EDUFAL.
- Aristóteles. (2015). *Ética a Nicômaco* (L. F. de Souza, Trad.). Martin Claret. (Original publicado no 4º século a.C.)
- Arrivé, M. (1999). Lacan, leitor de Saussure. In *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan* (pp. 72-118). Zahar.
- Amster, P. (2015). *Notas matemáticas para ler Lacan*. Scriptorium.
- Azevedo, A. (2012). Uma questão de saber: *thymós* e nós em Parmênides e Empédocles. *Anais de Filosofia Clássica*, 6(11).
- Azevedo, A. (1999). Entre *tyché* e *autómaton*: O próprio nome de Édipo. *Percurso: Revista de Psicanálise*, 12(23), 53-62.
- Badin, R., & Martinho, M. (2018). O discurso capitalista e seus gadgets. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 10(2), 140-154. <https://doi.org/10.18379/2176-4891.2018v2p.140>
- Badiou, A. (2009). *São Paulo*. Boitempo.
- Bakhtin, M. (2010). *Estética da criação verbal* (5ª ed.; P. Bezerra, Trad.). Martins Fontes.
- Belo, F. (2020). Clínica psicanalítica on-line: Breves apontamentos sobre atendimento virtual. 1ª ed. Zagodoni.
- Bezerra Jr., B. C. (2013). *Freud e as neurociências: Projeto para uma psicologia científica*. Civilização Brasileira.

- Bocchi, J. C. E Viana, M. B. (2012) *Freud, as neurociências e uma teoria da memória.* Psicologia USP (Impresso). São Paulo, v.23, pp. 481-502.
- Bonfim, F. G. (2016). *O desejo puro de Antígona: ética lacaniana e dimensão trágica.* São João del-Rei, Analytica: Revista de Psicanálise 5 (8), pp. 129-149.
- Brum, S., Câmara, L., & Sanzana, D. (2020). *Do desprazer da realidade ao encontro com o trauma: pensando em uma afirmação do desprazer.* Cadernos de Psicanálise, 42(42), 135-151.
- Câmara, G. (2011) *O trauma, a fantasia e o édipo.* Cógitio, Salvador, n.12, p. 57 – 61.
- Carneiro, M. (2014) O traço que fere o corpo. (Pp. 47-58) In Alberti, S.; Ribeiro, M. Anita. Retorno do Exílio, o corpo entre a psicanálise e a ciência. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.
- Carrenho, A. C., Ribeiro, C. E., Rodrigues, D. S., Coppedê, D. R., Moreira, L. E. de V., Lima, R. A., et al. (2018). O corpo como lugar do sofrimento social. In *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico.* Belo Horizonte: Autêntica.
- Catão, I., & Vivès, J. M. (2011). Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. Estudos de Psicanálise, 36, 83-92.
- Cazotte, J. (2014). *O diabo apaixonado* (E. dos S. Abreu, Trad.). José Olympio. (Obra original publicada em 1772)
- César, C. (2006). *Desejo e Necessidade.* No álbum *De Uns Tempos pra Cá.* [CD]. São Paulo: MZA Music.
- Cottet, S. (1989). *Freud e o desejo do psicanalista.* Jorge Zahar Editor.
- Creswell, J. (2010). *Projeto de pesquisa: métodos qualitativos, quantitativos e misto.* Porto Alegre: Artmed.

Darriba, V. (2005). A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 8(1), 63–76. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982005000100005>

Descartes, R. (1988). *Méditations métaphysiques*. Paris: PUFF. (Trabalho original publicado em 1641)

Domiciano, J. (2021). *Corpos que escutam: função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.47.2021.tde-01102021-155558>

Dunker, C. (2021) *Estrutura e clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Zagodoni.

Eidelsztein, A. (2018). *Modelos, esquemas e grafos no ensino de Lacan*. Toro Editora.

Eidelsztein, A. (2020). *O grafo do desejo*. Toro Editora.

Elia, L. (2014) “*Je panse donc j’essuie*”: o que retorna do exílio (pp. 29-36) In Alberti, S.; Ribeiro, M. Anita. *Retorno do Exílio, o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.

Eliade, M. (2004) *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.

Epicuro (2002). *Carta a Meneceu*. São Paulo: UNESP.

Faria, M. (2015). *Do significante da falta à falta de significante: A dimensão da causa no fundamento do desejo e do objeto na passagem do Seminário 8 ao Seminário 9*. Stylus (Rio de Janeiro), (31), 63–70. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi31.655>

Ferraz, F. (2006). *Perversão*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 112 p.

Figueiredo, L. C., e Minerbo, M. (2006). *Pesquisa em psicanálise: algumas idéias e um exemplo*. Jurnal de Psicanálise, 39(70), 257-278. Recuperado em 20 de junho de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100017&lng=pt&tlang=pt.

- Figueiredo, I. . (2023). Do fenômeno psicossomático à substância gozante: efeitos da interpretação poética no corpo. *Revista De Psicanálise Stylus*, 1(43), pp. 25–33.
<https://doi.org/10.31683/stylus.v1i43.968>
- Fink, B. (2018). Do desejo ao gozo. In Fink, B. *Introdução clínica à psicanálise lacaniana* (pp. 227-240). Rio de Janeiro: Zahar.
- Fonseca, M (2007). Do trauma ao fenômeno psicossomático (FPS): lidar com o sem-sentido?. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 10(2), 229-244.
- Foucault, M. (2014) *A Hermenêutica do Sujeito*. (1981-82) São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1895/2016). *Estudos sobre a histeria* (P. C. de Souza & L. Barreto, Trads.). Companhia das Letras. (Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 2). (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (1900/2019). *A interpretação dos sonhos*. In *Obras Completas*, volume 4 (1900). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1905/1996). *Fragments da análise de um caso de histeria*. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1905/1976). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das obras completas (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1908/2015). *O poeta e o fantasiar*. In E. Chaves (Trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud: arte, literatura e os artistas* (pp. 53-64). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1908).

Freud, S. (1910/2006). *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica*. In *Obras completas*, ESB (Vol. XI). Imago: Rio de Janeiro. (Trabalho original publicado em 1910).

Freud, S. (1910/2014). *Cinco lições de psicanálise* (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910).

Freud, S. (1911/2010a). *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. In *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 108-121). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1911).

Freud, S. (1912a/2012). *A dinâmica da transferência* (P. C. de Souza, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 100-110). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

Freud, S. (1912b/2012). *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise* (P. C. de Souza, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 111-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

Freud, S. (1913/2012). *O início do tratamento* (P. C. de Souza, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 123-145). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (1914/2010b). *Introdução ao narcisismo*. In *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 13-50). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1914/2012). *Recordar, repetir e elaborar* (P. C. de Souza, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 146-158). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1915/2010c). *Os instintos e seus destinos*. In *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 51-81). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (1915/2012). *Observações sobre o amor de transferência* (P. C. de Souza, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 159-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (1916-1917/2014). *Conferências introdutórias à psicanálise* (S. Tellaroli, Trad.). In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 13). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916-1917).

Freud, S. (1917/1988a). *Luto e melancolia*. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 275-292). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

Freud, S. (1920/2010d). *Além do princípio do prazer*. In *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 161-239). Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (1926/1988b). *Inibição, sintoma e angústia*. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 20, pp. 81-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926).

Freud, S. (1937/2006). *Análise terminável e interminável*. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).

- Freud, S. (1937/1980). *Análise terminável e interminável*. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1950/1985). *Project for a Scientific Psychology*. In Freud, S., & Fliess, W. *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904* (J. M. Masson, Ed. & Trans.). Cambridge, MA: Belknap. (Trabalho original publicado em 1950).
- Godoy, & Bairrão (2018). *Voz e alteridade: um contraponto entre psicanálise e psicologias dialógicas*. SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo Revista da SPAGESP, 19(1), 62-75
- Goulart, D. (2018) *A pesquisa qualitativa em psicologia: contradições, alternativas e desafios*. Revista Psicologia, Diversidade e Saúde.
- Gouvêa, A. e Pereira, I. (2022). *Sobre a Alma: da noção atribuída a Tales de Mileto à concepção de Heráclito de Éfeso*. PÓLEMOS – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília, 11(23), pp.78–96.
- Gueller, A. (2017) Droga de celular! Reflexão psicanalítica sobre o uso de eletrônicos. In Baptista, A. E Jerusalinsky, J. *Intoxicações eletrônicas. O sujeito na era das relações virtuais*. Salvador: Ágalma.
- Homero (2007). *Odisseia*. Tradução do grego, introdução e análise de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM. 3v. ISBN: 978852541636-0.
- Israel, L. (1994). *Mancar não é pecado*. Editora Escuta.
- Inem, C. (2014) Corpo em evidência, corpo de gozo. In Alberti, S.; Ribeiro, M. Anita. *Retorno do Exílio, o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.
- Izcovich, L. (2020). O corpo na psicanálise. In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia* (pp.49-80). Aller.

- Kallas, M. B. L. M. (2016). *O sujeito contemporâneo, o mundo virtual e a psicanálise. Reverso*, 38(71), 55-63.
- Kerdellant, C., Grésillons, G. (2003) Les enfants-puce. Comme internet et les jeux vidéo fabriquent les adultes de demain. Paris: Éditions Denoel.
- Lacan, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: O saber do psicanalista*. Inédito.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, Livro 3: as psicoses* (A. Menezes, Trad., 2^a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1955-1956).
- Lacan, J. (1992). *Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, Livro 4: a relação de objeto* (D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957).
- Lacan, J. (1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. Em *Escritos* (pp. 197-213). Zahar. (Trabalho original publicado em 1945)
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan, *Escritos* (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1949)
- Lacan, J. (1998) Função e campo da palavra e da linguagem, in: Escritos. Zahar. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Zahar. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 807-842). Zahar. (Obra original publicada em 1960)
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 591-652). Zahar. (Obra original publicada em 1958)

- Lacan, J. (1998). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. Em J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. XX-XX). Zahar. (Obra original publicada em 1960)
- Lacan, J. (1998). Kant com Sade In J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 776–806). Zahar. (Obra original publicada em 1963)
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente.* (V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- Lacan, J. (2003). *O Seminário, Livro 9: A identificação.* Tradução de Ivan Correia e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1961-1962).
- Lacan, J. (2003). Ato de fundação. In *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trans., pp. 235-247). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 248-264). Zahar. (Trabalho original publicado em 1967)
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 400-447). Zahar. (Trabalho original publicado em 1970)
- Lacan, J. (2003). *Televisão.* In Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1974)
- Lacan, J. (2005) *O seminário, livro 23: o sinthoma.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975-1976)
- Lacan, J. (2006) *O Seminário, Livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise.* Inédito. Publicação não comercial para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1964-1965)
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise.* Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).

Lacan, J. ([s.d.]). *O Seminário, Livro 9: a identificação*. Edição Eletrônica em CD-ROM dos Seminários e Escritos de Jacques Lacan [CD-ROM]. Buenos Aires: Escola Freudiana de Buenos Aires. (Trabalho original publicado em 1961-1962).

Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2^a ed. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 8: A transferência* (A. Mourão, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 1960-1961)

Lacan, J. (2012). *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).

Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação* (C. Berliner, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 1958-1959)

Lazzarini, E. (2019). Corpo em Psicanálise e na patologia limite. In Chatelard, D. S., Maesso, M. C. (Orgs). *O corpo no discurso psicanalítico* (pp. 183-195). Curitiba: Apriss.

Le Breton, D. (2001). *Expériences de la douleur: entre destruction et renaissance*. Paris: Métailié.

Lima, A. (2020). A imperfeição necessária do analista. In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia* (pp.89-94). Aller.

Lucero, A., & Vorcaro, Â. (2013). Do vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16(spe), 25–39.

<https://doi.org/10.1590/S1516-14982013000300003>

Marques, M.; Hessel, A. (2021) O conceito de “virtual”: de Bergson a Deleuze, de Deleuze a Lévy. TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, p. 205-220.

Marzi, A. (edit). (2016) Psychoanalysis, identity and the internet. Explorations into Cyberspace. London: Karnak Books.

- Masson, J. M. (Org.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)* (V. Ribeiro, Trad.). Imago.
- Maurano, D. (1995). *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*. Alfenas: Relume-Dumará.
- Maurano, D. (2013). *Da cena trágica à cena analítica*. Trivium - Estudos Interdisciplinares, 5(2), 19-27.
- McGuire, W. (1976). *Freud/Jung: correspondência completa* Rio de Janeiro: Imago.
- Mbembe, A. (2016) *Necropolítica*. In: Arte e Ensaios, n. 32, pp. 123-151. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 10 out. 2021.
- Mieli, P. (2016). *Figuras do espaço: sujeito, corpo, lugar*. Ed: Annablume.
- Nassau, C., Moura, C., Curi, G., & Guerra, R. (2015). *On-line, presença do analista. Transfinitos*, 14, 324-331. Recuperado em 24 de maio de 2020, de <http://aleph.psc.br/biblioteca/on-line-presenca-do-analista/>
- Neto, E. (2019). Assédio do simbólico: o trauma necessário à constituição do sujeito. *Estudos de Psicanálise*, (52), 69-76.
- Neves, T. (2020) *O universalismo da cura em Freud*. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 23, p. 21-29.
- Nominé, B. (2020). O tempo da transferência. In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia* (pp.113-130). Aller.
- Palma, R. J. A. de P., & Jorge, M. A. C. (2021). A constituição subjetiva no grafo do desejo de Lacan. *Estilos da Clínica*, 26(1), 160–179. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v26i1p160-179>
- Platão (2012a). *O Banquete*. Platão (427?-347? a.C.); tradução, apresentação e notas: Edson Bini. – São Paulo: EDIPRO.

Platão (2012b). *Fedro (ou do belo)*. Platão (427?-347? a.C.); tradução, apresentação e notas:

Edson Bini. – São Paulo: EDIPRO.

Pedrosa, J. & Arbo, J. (2022). Corpos femininos em pandemia: implicações entre gênero,

Home office e psicanálise tem tempos pandêmicos (pp. 99-126) In Antloga, C., dos Santos, M., Rossafa, R. (Org). (2022) *Psicanálise e trabalho: ser e sofrer no trabalho contemporâneo*. Curitiba: CRV.

Pereira, A. (2010) *A teoria da metempsicose pitagórica*. Dissertação (Mestrado em Filosofia)

- Universidade de Brasília, Brasília.

Pollo, V. (2014) Exílio e retorno do corpo: Descartes e a Psicanálise In Alberti, S.; Ribeiro,

M. Anita. Retorno do Exílio, o corpo entre a psicanálise e a ciência. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.

Porge, E. (1994) *Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan*. Rio de Janeiro, Ed. Campo

Matêmico.

Prado, C. E. de A., dos Anjos, F. M., & Estevão, I. R. (2021). A presença do analista: Lugar e função do corpo do psicanalista em diferentes contextos de atuação. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 24(2), 22–35. <https://doi.org/10.1590/1809-44142021002007>

Prioste, C. (2016) O adolescente e a internet. Laços e embaraços no mundo virtual. São Paulo: EDUSP.

Quinet, A. (2009). *As 4+1 condições da análise* (12^a ed.). Jorge Zahar.

Quinet, A. (2014) Incorporação, extrusão e domação: comentário sobre o texto “Radiofonia” (pp. 59-70) In Alberti, S.; Ribeiro, M. Anita. Retorno do Exílio, o corpo entre a psicanálise e a ciência. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.

Quinet, A. (2020). Análise on-line em tempos de quarentena. (pp.13-30) In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia*. Aller.

- Quinet, A. (2021) *Análise on-line: na pandemia e depois*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições.
- Rainer, M. (2020) *Análise on-line no tempo da pandemia*. (pp. 81-88) In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia*. Aller.
- Ribeiro, M. (2020). Análise on-line! Considerações sobre a transferência. In *Estudos de Psicanálise*, (54), 57–64.
- Rocha, Z. (1999). *O Desejo na Grécia Arcaica*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. 2(4), 94-122.
- Rocha, Z. (2000a) *O desejo na Grécia Clássica*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol. III, núm. 1, pp. 84-116.
- Rocha, Z. (2000b) *O desejo na Grécia Helenística*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol. III, núm. 2, pp. 98-128.
- Rocha, Z. (2011). *O Desejo na Grécia Antiga*. Recife: Editora Universitária – UFPE. Série Estudos Universitários. 164 pg.
- Rona, M. P. (2021). *O significado, o conjunto e o número: A topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. Editora: Zagodoni; 2^a edição (1 fevereiro 2021).
- Roudinesco, E. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Jorge Zahar. Editor, Rio de Janeiro.
- Rudiger, D. (2014) . Como as análises freudianas terminavam? In: Jorge Forbes; Claudia Riolfi. (Org.). *Psicanálise: a clínica do Real*. 1ed. Barueri: Manole, v. 1, p. 401-414.
- Sales (2015). *O dualismo antagônico na Teoria do Eros em Platão e a Teoria Pulsional em Freud*. Dissertação Mestrado (Mestrado em Psicologia Clínica) – Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco.
- Santi, P. de. (2020). *A subjetividade no ambiente virtual: Ambivalências, paranoia, realidade psíquica e quarentena*. Zagodoni.
- Schwab, K. (2016). *A quarta revolução industrial*. World Economic Forum.

- Scorsolini-Comin, F. (2014) *Diálogo e dialogismo em Mikhail Bakhtin e Paulo Freire: Contribuições para a educação a distância*. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.30, n.03, pp.245-265.
- Silveira, L. (2020). “*A via dolorosa da transferência*” e a análise via online: esboçando algumas questões e uma resposta. In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia*(pp.101-112). Aller.
- Sissa, G.; Detienne, M. (1990). *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Snell, B. (1992) *A Descoberta do Espírito*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 424 p. (Coleção Perfil – História das Ideias e do Pensamento).
- Sófocles. (2009). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* / Sófocles (15a ed.). (M. G. Cury, Trad.). Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Vives, J-M. (2020). *A Voz no Divã*. São Paulo: Aller.
- Wunsch, C. (2020). Juventude do desejo e a pandemia. In Fórum do Campo Lacaniano - MS (Ed.). *Psicanálise e pandemia* (pp.147-152). Aller.