

MARDEM LEANDRO SILVA

**A HIPÓTESE FANTASMA:
A função do fantasma
na construção do conhecimento**

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2014

MARDEM LEANDRO SILVA

**A HIPÓTESE FANTASMA:
A função do fantasma
na construção do conhecimento**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais e Clínica Psicanalítica: Articulações

Orientador: Roberto Pires Calazans Matos

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2014

MARDEM LEANDRO SILVA

**A HIPÓTESE FANTASMA:
A função do fantasma
na construção do conhecimento**

Banca examinadora

Prof. Dr. Roberto Pires Calazans Matos (UFSJ) – Orientador

Prof. Dr. Wilson Camilo Chaves (UFSJ) – Membro Interno

Prof. Dr. Maurício José d'Escagnolle (UFPR) – Membro Externo

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2014

*Para Daniela:
viveria tudo novamente e mais, ainda.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que se dispuseram, por alegria ou dever, a transformar uma ideia em um texto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo suporte e financiamento que viabilizaram a realização desta pesquisa.

Aos professores e colegas de mestrado. Em especial, ao meu orientador, Roberto Pires Calazans Matos, por apostar em minha pesquisa, mas não menos pela paciência com que tornou possível o texto se desenvolver. Agradeço sua leitura atenta e produtiva.

Aos professores que analisaram este trabalho, Wilson Camilo Chaves, pela amizade, pelo grande professor que é, e pelas incontáveis contribuições; e Maurício José d'Escragnolle Cardoso, meus mais sinceros agradecimentos pela disposição em considerar minha ideia de pesquisa. Mas, sobretudo, pelo brilhante texto redigido na qualificação, sua avaliação me acompanhou por todo o trabalho restante.

Aos meus amados pais, Mário, pelo coração forte. Márcia, por sempre me lembrar que o desconhecido é maior que o conhecido, obrigado por se alegrarem com minhas escolhas. Aos meus irmãos, obrigado por serem minha família e se manterem perseverantes na força da vida.

Aos meus eleitos: Fabiana, por seu incentivo alegre e sem reservas; Beth, por seu interesse vivo; Wilson, por ser meu amigo e por seus livros; Fábio, por nossos passeios; Ronilson, por nossa história; Ênia, por partilharmos mundos. Mayra, pelo carinho. Vocês são meus Bons Encontros.

E ao meu raio de luz, Daniela, sem o qual não saberia contar meu progresso nesta jornada. Obrigado por tornar encantados os dias cinzas de pura teoria.

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrine iluminada? *Não lhe cala a natureza quase tudo*, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! *Ela atirou a chave fora*: aí da funesta avidez pelo novo, que uma vez conseguiu espreitar por uma fresta para fora e abaixo dos aposentos da consciência, e adivinhou que o homem repousa no impiedoso, no ávido, no insaciável, no assassino, na indiferença do seu não-saber, e ao mesmo tempo *sonhando sobre o dorso de um tigre*. Como, com uma tal constelação, poderia existir o impulso para a verdade!

Nietzsche

Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral

RESUMO

A presente dissertação é uma investigação teórica fundamentada na psicanálise e pretende ser um debate com a teoria do conhecimento na perspectiva de tentar responder à seguinte questão: é possível falar de conhecimento no campo do gozo? Essa questão nos permitirá formular a hipótese de que o fantasma é uma função que torna possível o conhecimento no campo do gozo. De modo que a questão inicial se desdobra: quais seriam as implicações do fantasma para a teoria do conhecimento? Nossa hipótese permanecerá circunscrevendo todo o panorama do encontro travado com muitos autores e linhas de pensamento. O que, por sua vez, nos incentivará a tentar verificar nossa hipótese no âmbito do debate entre psicanálise e teoria do conhecimento. Para se alcançar tal objetivo, partimos de descrever o par de oposição freudiano, realidade psíquica/externa, até o par de oposição laciano realidade/real, que se resolve na síntese entre realidade e fantasia em oposição ao real. Demonstrou-se que, se a realidade é o que se pode conhecer, então o fantasma estaria implicado na dinâmica da construção do conhecimento. A partir disso, analisa-se a fórmula do fantasma ($S \rightarrow O$) em correlação às fórmulas da teoria do conhecimento referentes ao racionalismo ($S \rightarrow O$) e empirismo ($O \rightarrow S$). Essa comparação permitirá reconhecer uma antecipação lógica da parte dos elementos da fórmula do fantasma referente aos elementos das fórmulas da teoria do conhecimento. Avançamos na análise da fórmula do fantasma buscando extrair consequências da dinâmica vetorial da lógica do fantasma. Por consequência, no plano da construção do conhecimento, o fantasma poderá ser considerado como uma função epistemológica, capaz de fazer a mediação entre a realidade e o real. Será apresentada a noção de aparelho psíquico proposta por Freud com o intuito de demonstrar suas aproximações e distanciamentos do modelo de Razão proposto por Kant, na perspectiva de responder em que medida a noção de lógica transcendental poderia ser utilizada para descrever o modo de funcionamento do fantasma. Por fim, mais uma questão: o fato de o fantasma funcionar como um “índice de significação absoluta” ofereceria recursos para fazer dele um conceito capaz de ser abordado na perspectiva de um esquematismo transcendental da experiência, tal como propõe Žižek? Se assim o for, a função do fantasma abrigará consequências ainda mais inovadoras para a teoria do conhecimento.

Palavras-chave: fantasma, conhecimento, realidade, real, lógica.

ABSTRACT

This dissertation is a theoretical investigation based on psychoanalysis and intended to be a debate with the theory of knowledge from the perspective of trying to answer the following question: is it possible to speak of knowledge in the field of enjoyment? This question will allow us to formulate the hypothesis that the phantasm is a function that makes it possible knowledge in the field of enjoyment. So the initial question unfolds: what are the implications of the phantasm to the theory of knowledge? Our hypothesis remains circumscribing the entire panorama of the locked encounter with many authors and lines of thought. What, in turn, will encourage us to try to verify our hypothesis in the context of the debate between psychoanalysis and theory of knowledge. To reach this goal, we start with describing the opposition pair of Freudian, psychic/external reality, to the opposition pair of Lacanian real/reality, which resolves the synthesis between reality and fantasy as opposed to reality. It was shown that, if reality is what can be known, then the phantasm would be implicated in the dynamics of knowledge construction. From this, we analyze the formula phantasm ($\$ \diamond a$) in correlation to the formulas of the theory of knowledge pertaining to rationalism ($S \rightarrow O$) and empiricism ($O \rightarrow S$). This comparison will recognize a logic of anticipation of the elements of the formula phantasm referring to elements of the formulas of the theory of knowledge. Advance in the analysis of the formula phantasm trying to extract consequences of vector dynamic logic phantasm. Consequently, in terms of knowledge construction, the phantasm may be regarded as an epistemological function, able to mediate between reality and the real. The notion of psychic apparatus proposed by Freud in order to demonstrate their similarities and differences of the Reason model proposed by Kant, in terms of responding to what extent the notion of transcendental logic will be presented could be used to describe the operation of the phantasm. Finally, one more question: the fact that the phantasm function as an “index of absolute meaning” would offer resources to make it a concept that can be approached from the perspective of a transcendental schematism of experience as Zizek proposes? If so what is the function of the phantasm will house even more innovative consequences for the theory of knowledge.

Keywords: phantasm, knowledge, reality, real, logical.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE PSÍQUICA: A FANTASIA..	24
1.1	A noção de realidade psíquica.....	24
1.2	O ponto de torção em que a realidade se desdobra.....	28
1.3	A realidade fantasma: o fantasma como janela para o real.....	34
1.4	Entre fantasmas e fantasias.....	39
1.5	A lógica do sentido.....	45
1.6	A retórica do fantasma: uma pergunta como resposta.....	49
2	A FUNÇÃO DO FANTASMA: O CONHECIMENTO COMO FORMA DE DEFESA CONTRA O ENCONTRO FALTOSO COM O REAL.....	56
2.1	O campo do conhecimento: a diferença mínima.....	66
2.2	A paixão pelo sentido.....	72
2.3	As visões de mundo formuladas como teoria do conhecimento.....	78
2.4	O objeto do conhecimento e sua condição de verdade.....	83
2.5	Do sono dogmático ao sono antropológico: o conhecimento na síntese disjuntiva de Kant.....	87
2.6	A formulação de uma paralaxe cognitiva.....	93
2.7	A função do fantasma entre o desejo e o gozo.....	103
2.8	Uma função epistemológica.....	113
3	A ESTRUTURA FANTASMA OU A REALIDADE COMO O QUE É POSSÍVEL CONHECER.....	115
3.1	A dinâmica vetorial da lógica do fantasma.....	117
3.2	A hipótese fantasma: o real, a cifra do gozo e o conhecimento.....	131
3.3	Elementos de uma lógica outra.....	137
3.4	Um aparelho de produção da realidade.....	156
3.5	O fantasma como superestrutura: o sujeito em catexia com o objeto.....	166
3.6	Uma máquina de transformar gozo em prazer.....	177
3.7	O idealismo transcendental e o mito da empiricidade da Coisa.....	187
3.8	Esquematismo transcendental: um pseudo-problema?.....	195
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	202
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	209

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Fita de Moebius II - Maurits Cornelis Escher (1963).....	29
FIGURA 2	Estrutura dos discursos.....	81
FIGURA 3	A superestrutura do fantasma.....	101
FIGURA 4	Discurso do mestre.....	106
FIGURA 5	Grafo 1.....	108
FIGURA 6	Grafo 2.....	109
FIGURA 7	Grafo 3.....	110
FIGURA 8	Grafo completo.....	111
FIGURA 9	Ilustração de possível condição de domínio e imagem de uma função f	121
FIGURA 10	Um triângulo nas geometrias elíptica, hiperbólica e euclidiana.....	121
FIGURA 11	Diagrama de Venn.....	124
FIGURA 12	Grafo do desejo.....	126
FIGURA 13	Losango da punção.....	128
FIGURA 14	O objeto a e sua interseção.....	142
FIGURA 15	Quadro da fórmula da sexuação – lado masculino.....	145
FIGURA 16	Quadro da fórmula da sexuação – lado feminino.....	146
FIGURA 17	Quadro da fórmula da sexuação.....	147
FIGURA 18	Lógica da divisão subjetiva – interseção do objeto a	153
FIGURA 19	Lógica da divisão subjetiva – interseção do sujeito dividido.....	153
FIGURA 20	Associações de objeto.....	166
FIGURA 21	Os níveis de estruturação do aparelho psíquico.....	174
FIGURA 22	<i>Le cross-cap</i>	180
FIGURA 23	Objeto do conhecimento.....	190

INTRODUÇÃO

Na mitologia grega, Ulisses, depois de um longo tempo perdido no mar, aceita ser amarrado ao mastro de seu navio para assim poder escutar o canto das sereias. Um belíssimo canto que, no entanto, conduz à morte. Os marinheiros que o escutam se perdem em sua lascívia sublime e têm seus navios despedaçados de encontro às rochas. Tendo sido avisado pela feiticeira Circe, o astuto Ulisses cobre com cera os ouvidos de seus marinheiros, ao mesmo tempo em que se protege ao ser acorrentado ao mastro do navio. Ulisses ouve o inaudito. E o que o faz permanecer em sua lucidez é a frágil tradução do encontro com o real nos termos de um canto das sereias. Essa arbitrária tradução é o que reconhecemos como fantasma: um recurso capaz de nos amarrar ao mastro da cultura, por funcionar como um enredo mínimo capaz de nos atrelar ao outro.

Nessa pequena ilustração mitológica é possível destacar que o fantasma se exerce no psiquismo como uma formulação capaz de sexualizar a pulsão de morte: transformar em canto de belas sereias o que se verificará como o encontro com a fatalidade. Em consonância a isso, o fantasma produz as coordenadas de nosso senso de realidade, como condição de formulação para os objetos do desejo e como possibilidade privilegiada de satisfação de nossos impulsos, pois o prazer se verifica como um limite imposto ao gozo, assim como um canto de sereias escamoteando a morte por afogamento.

Na perspectiva sinuosa das coordenadas traçadas pelo fantasma, procuramos construir um espaço de argumentação para nossa proposta de investigação. Por vezes, essas coordenadas não seguirão uma métrica linear, já que buscamos permanecer fieis à condição retroativa de nossa hipótese, que por si prescreve estratégias elípticas de formulação. Assim, não ficamos somente no âmbito da crítica ao recurso euclidiano da lógica e da argumentação linear, mas também incorremos em apresentar nossa proposta na perspectiva de um espaço não linear.

Lacan (1970/2003j) soube estender os limites da lógica linear também a outros movimentos até então insuspeitos, como o movimento circular da gravitação dos planetas. E por isso, não julgava coerente a utilização do termo revolução para significar uma ruptura ou insurreição do novo na esfera da investigação científica, pois a revolução implicava na perfeição do movimento circular que, de outra forma, só permitia reeditar a lógica retilínea e uniforme para a descrição do estado de coisas.

Lacan (1970/2003j) utilizava o termo subversão que, por sua vez, permitia reconhecer ao mesmo tempo aspectos de desordem e de mudança de posição. E por isso,

na história da revolução científica, a figura do descentramento não diz muito a Lacan. Qual a vantagem de substituir o modelo geocêntrico pelo heliocêntrico se a ideia de movimento permanece a mesma? Nesse sentido, Kepler é mais revolucionário que Copérnico, já que permite instituir a hipótese das órbitas elípticas que, por seu turno, admite desconsiderar de modo mais preciso a ideia de um centro.

Enquanto Freud (1917/1996x) soube extrair do gesto revolucionário de Copérnico uma ferida narcísica para a humanidade, e o filósofo Immanuel Kant a intuição de seu método para perpetrar à sua maneira uma revolução copernicana em filosofia, Lacan, por sua vez, soube subverter sua lógica linear implícita, fazendo com que a hipótese do Inconsciente funcionasse menos como uma segunda revolução copernicana, do que como uma subversão.

Na dinâmica dessa subversão, Lacan (1970/2003j, p. 418) é questionado em *Radiofonia* por Robert Georjin: “O senhor diz que a descoberta do inconsciente levou a uma segunda revolução copernicana. Em que o inconsciente é uma ideia-chave que subverte toda a teoria do conhecimento?”. Na esteira desta questão, e tendo a noção de fantasma como hipótese, formulamos um modo de relacionar Kant, Freud e Lacan para fazer dialogar a psicanálise e a teoria do conhecimento, mas numa perspectiva menos linear do que elíptica.

Conscientes das ocasiões sinuosas do percurso – que procura articular o conhecimento às suas insuspeitas condições de possibilidade – formulamos nossa questão: quais seriam as consequências de se pensar a teoria do conhecimento pelo viés do conceito de fantasma proposto por Freud e relido por Lacan? O pressuposto dessa questão se formula como uma hipótese: a fantasia seria como uma função que estruturaria o conhecimento no campo do gozo, por se formular por sobre o ponto de inconsistência da ordem simbólica. Partindo dessa hipótese, a proposta desta dissertação gira em torno do diálogo entre a psicanálise e a teoria do conhecimento; esse diálogo será mediado por um constituinte de questões, entre as quais o fantasma se localiza centralizando a articulação entre o conhecimento e suas condições de possibilidade. Articulando o campo do conhecimento – circunstanciado pela significação – e o campo do gozo – circunstanciado pelo que escapa à possibilidade irrestrita de significação.

Buscamos localizar parte dessa articulação no grafo do desejo proposto por Lacan, pois nesse grafo é possível destacar o lugar fantasmático de intersecção entre o campo da significação e o campo no qual falta ao menos um significante para que haja a significação, a saber, o campo do gozo. Evidenciando que nessa articulação entre campos, o fantasma se

configuraria como uma função epistemológica, já que encerraria em si as condições de possibilidade de se inferir os pontos de intercessão entre a realidade e seu mais além, entre a realidade e sua causa fundante: o real.

Assim sendo, cabe reeditar nossa pergunta sob outros aspectos: sob quais circunstâncias o conceito de fantasma pode se articular ao campo de investigação proposto pela teoria do conhecimento? Ao que tudo indica, do ponto de vista da teoria do conhecimento, essas circunstâncias seriam concernentes ao campo do sentido e da significação, campo esse também caracterizado como ordem simbólica. O que nos autoriza, dessa forma, a descrever que este conjunto de circunstâncias se refere aos sistemas propostos pela teoria do conhecimento.

Em tais sistemas, é possível reconhecer algo como uma formulação que descreve o modo como o conhecimento é produzido. Partindo do princípio de que a operação de conhecimento implica um sujeito e um objeto pelo critério de uma relação, buscamos representar formalmente essa operação para que assim ela pudesse ser contrastada com a fórmula do fantasma.

Essa comparação entre as fórmulas nos permitirá reconhecer que o fantasma empresta à teoria do conhecimento consequências fundamentais para a operação do que constitui seu campo, a saber, a operação de conhecimento. Posto dessa forma, o fantasma representaria uma antecipação lógica referente ao que constitui a lógica do conhecimento. Tal antecipação, no entanto, seria referência de um campo alheio ao do conhecimento, tanto por lhe anteceder como por não ser passível de se dar a conhecer nos termos prescritos pela teoria do conhecimento. Trata-se do campo laciano do gozo.

Se o fantasma está relacionado com o conhecimento sob as circunstâncias de produzir um efeito de sentido, mas se o fantasma faz referência ao campo do gozo – que por definição se apresenta como sem sentido –, então qual a função do fantasma com relação a esses dois campos?

Se admitirmos que um conceito representa uma resposta provisória a um conjunto de questões, então teríamos que rastrear o fundamental dessas questões para, desse modo, alcançarmos uma inteligibilidade mínima do que esse conceito buscaria propor. Sem, contudo, perder de vista que essas questões não podem desconsiderar seu fundamento inquietante, sob o risco de se resolverem num conjunto de noções paralisantes apenas. É

nesse sentido que o conceito de fantasia¹ proposto por Freud buscava responder a um conjunto de questões que o interrogavam em sua prática clínica. Assim, o fundamento inquietante de suas questões parecia ter muito pouco a ver com a problemática relacionada à produção do conhecimento.

Ocorre que tanto na prática clínica, quanto no plano teórico de produção do conhecimento, tornou-se possível reconhecer a existência de formulações paradoxais. Na clínica, essas formulações decorreriam das fantasias de sedução narradas pelas pacientes históricas que reconheceriam na figura dos cuidadores um desejo que, no entanto, lhes seria estranho, mas, ao mesmo tempo, muito íntimo da parte delas.

A saída teórica de Freud foi formular algo como uma fantasia de sedução, sendo que a fantasia seria a resposta para perguntas que implicavam o sujeito em suas ficções traumáticas. Essa saída teórica foi de fundamental importância, tanto que Freud passa a se referir à fantasia como sendo a formulação capaz de fazer movimentar sua teorização metapsicológica. Assim, em 1937, ao abordar as questões concernentes ao conflito pulsional e o sucesso ou não do tratamento analítico, Freud (1937/1996f, p. 241) escreve que “[...] sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ [*Phantasieren*] –, não daremos outro passo à frente”. Ocorre que Freud só pôde aproximar teorização do fantasiar pelo recurso de fazer da fantasia um conceito capaz de se relacionar também com a produção do conhecimento.

No entanto, cabe dizer que o conceito de fantasma é estranho no âmbito circunscrito pela teoria do conhecimento, isso pelo fato de essa teoria partir de uma noção de sujeito e de objeto que não são simétricos aos propostos por Lacan, na sua releitura das propostas de Freud sobre o fantasma. No campo dessas dissimetrias, a teoria do conhecimento se propõe como um procedimento de investigação que admite uma plataforma lógica que só a partir dos meados do século XIX veio a ser de fato questionado.

Considerando que é com base nessa plataforma que a teoria do conhecimento se constitui como um procedimento de investigação sobre a natureza do conhecimento, sua origem e fonte de validade, de modo que suas questões são relativas à constituição, domínio e possibilidades do conhecimento. No sentido estrito, trata-se de uma teoria estratificada, composta de várias vertentes, como o racionalismo, o empirismo, o criticismo, entre outras que fogem ao escopo da presente pesquisa.

¹ A diferença conceitual entre fantasia e fantasma será abordada no Capítulo 1, por hora, justificamos que quando o texto se referir a Freud, utilizaremos o termo fantasia, visto que era este o termo presente em sua obra.

Na perspectiva desta dissertação, o criticismo kantiano se revela como uma vertente de interlocução privilegiada, primeiro por se apresentar como uma síntese entre o racionalismo e o empirismo e, segundo, por se propor como uma reflexão sobre o entendimento (formas *a priori*) e o modo como a experiência é esquematizada produzindo o conhecimento, bem como o enunciado de suas condições de possibilidade.

O criticismo tem sua influência maior nas obras do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), autor das três grandes críticas ao dogmatismo filosófico. Ocorre reconhecer que o criticismo fundamenta-se no pressuposto de que o sujeito do conhecimento é um ser consciente e racional apenas, o que permite antever se tratar de um sujeito que exerce sua racionalidade de forma ativa, sendo, portanto, intimamente implicado nos processos de produção da realidade.

O campo do conhecimento é, por definição, um campo que busca descrever e classificar toda a conjunção fenomênica que, por sua vez, está relacionada com as condições de produção da realidade. Além do pressuposto da atividade cognitiva do sujeito do conhecimento, há também o lugar prescrito pelo objeto, esse é caracterizado pelo efeito da atividade do sujeito. Nesse sentido, o objeto dado, é objeto transformado pelo que o dispõe ser esquematizado como objeto.

Por conseguinte, o campo do conhecimento se caracteriza fundamentalmente pela relação entre dois elementos irreduzíveis, a saber, sujeito e objeto. Esses elementos dispostos em relação perfazem as condições elementares do que se configura como conhecimento.

Com o objetivo de tornar inteligíveis os resultados da combinação desses elementos postos em relação, julgamos coerente dispô-los na perspectiva de fórmulas lógicas. Pois avaliamos ser o modo como se relacionam esses elementos numa fórmula o que caracteriza o conjunto de definições por ela admitido. Isso significa que primeiro é preciso ter em mente que gênero de relação seria essa, para depois especificar melhor os valores próprios aos elementos. Cabe observar que, apesar de os elementos serem os mesmos, sua modificação no que seria uma fórmula, implica num alcance diferente de seu valor, pois significa pensar o fenômeno do conhecimento por outra perspectiva. Em outras palavras, não haveria um valor intrínseco, seja para o sujeito, seja para o objeto. Seus valores seriam efeito de sua posição e do modo de relação a que estariam submetidos.

Como exemplo para ilustrar esse raciocínio, tomaremos o que esta pesquisa admite ser a fórmula do racionalismo: $(S \rightarrow O)$, em que o sujeito do conhecimento se relaciona com o objeto pelo recurso de submetê-lo a um regime inato de ideias ou categorias, fazendo

com que a verdade do conhecimento seja a correspondência entre o objeto visto e o objeto intuído. Assim, a correspondência seria uma consequência da relação de determinação do objeto, que passaria a funcionar como critério de conhecimento.

O que se pode observar é uma formulação mínima em que o conhecimento se traduz pela relação entre sujeito e objeto. Essa formulação se aproxima do conceito de função utilizado por Frege (1978) para demonstrar que o pensamento seria algo como uma entidade lógico-linguística e justificar a lógica como um conhecimento analítico. Uma função bijetora simples se escreve $y = f(x)$, e trata de uma descrição com o mínimo possível de ambiguidades entre os elementos de dois conjuntos. No caso em questão, relacionaremos os elementos do conjunto sujeito e os elementos do conjunto objeto pelo critério de uma relação de determinação, em que o conhecimento (y) é igual à correspondência entre o objeto intuído (f), ou seja, o objeto capturado pelas formas *a priori* de percepção do sujeito e o objeto dado pela experiência (x).

Essas fórmulas não se referem somente ao modo como conhecimento seria produzido, mais que isso, fundamentalmente elas se referem aos modos a partir dos quais a própria realidade seria produzida. Nesse sentido, o pressuposto fundamental – de inspiração lacaniana (Lacan, 1967/2003c) – da hipótese desta pesquisa é que a realidade é aquilo que se pode conhecer. Assim, o sentido primeiro da realidade é o que se organiza como um conhecimento possível. Entretanto, se a realidade é o que se pode conhecer, essa asserção diz mais da realidade do que do próprio conhecimento, pois como afirma Calazans (2006, p. 277), não é possível encontrar “uma realidade inteiramente organizada”, já que isso suporia uma articulação cabal dos dados que a compõe.

Desde sua tese de doutorado e a definição do conhecimento como paranoico, Lacan (1932/1987) revela sua posição com relação à realidade: seria ela formulada pelo recurso de um desconhecimento fundamental, o que justifica, anos depois, ao tratar da psicanálise em sua relação com a realidade e afirmar que a realidade seria comandada pelo fantasma (Lacan, 1967/2003h), sendo que essa seria uma construção, um artifício para dar conta do real. Dessa forma, a releitura lacaniana do conceito freudiano de fantasia permitiu associar a fantasia à realidade, o que, por sua vez, admitiu deduzir que a realidade é o que se pode conhecer.

No entanto, o fato de a psicanálise se ocupar em alguma medida com as condições do conhecimento, não implica em considerar que ela tenha permanecido alheia ao desconhecimento. Sobretudo, no sentido do conhecimento fazer referência à consciência e o desconhecimento fazer referência em alguma medida ao Inconsciente. Todavia, o

desconhecimento não figura como objeto de uma teoria, tal como ocorre com o conhecimento, mesmo apesar da denúncia lacaniana da “incapacidade do conhecimento para se prender a outra coisa que não uma opacidade irremediável” (Lacan, 1967/2003h, p. 353). É desse modo que o desconhecimento e o conhecimento compõem a tônica da relação entre psicanálise e teoria do conhecimento.

Se por um lado a teoria do conhecimento postula seu objeto como efeito do que se poderia conhecer, deixando transparecer o caráter realista desse procedimento, por outro lado, a psicanálise afirmava apenas a condição formal da existência de seu objeto. Lacan (1932/1987) não cessou de se opor à posição realista que insistia em afirmar o caráter naturalista de seus objetos, acreditando ser o conhecimento uma inegável descrição dos fatos. Lacan critica o realismo ingênuo que não percebe que os fatos poderiam responder também pela sobreposição de categorias que, no limite, deveriam ser denominados de fatos psíquicos, tal como sugere Calazans (2006), ao afirmar que não seria possível encontrar o dado ou o fato puro, pois teríamos que nos dispor do pensamento que o organiza como tal: “um dado só é um dado em um sistema específico de pensamento que o considera como tal.” (p. 277).

As críticas de Lacan à epistemologia realista se fundamentam no movimento de associar teoria e clínica que, segundo Simanke (2002), tem relação com fato de o conhecimento e a constituição da realidade se referirem, em última instância, ao mesmo processo. Se a constituição da realidade e o conhecimento são um único e mesmo processo, então os fatos seriam, ao fim e ao cabo, teorias sobre o real. O que significa colocar o conceito de “fato” na perspectiva antirrealista lacaniana.

Ocorre que a perspectiva lacaniana admite antever que o caráter do objeto seria menos da ordem do dado do que de uma construção e que uma posição realista – no seu movimento de hipertrofia do objeto –, não faz mais do que aumentar as regiões de sombra de seus próprios argumentos por sustentar uma perspectiva objetivista. Pois, esse argumento nada diz a respeito da posição do sujeito frente aos objetos, mas, ao contrário, diz algo do seu próprio ideal: tornar real, no sentido filosófico do termo, a relação entre sujeito e objeto.

É nesse ponto que a teoria do conhecimento recebe as maiores críticas da parte da investigação lacaniana, com a subversão da definição dos personagens da cena do conhecimento: sujeito, objeto e o que os dispõem em relação. Essa subversão está em consonância com a afirmação lacaniana de que do conhecimento se espera que se atrele a uma opacidade irremediável (Lacan, 1967/2003h). O que o cerne dessa crítica admite é a

denominação de uma “metáfora surda” (Lacan, 1971-72/2012, p. 38) para uma relação que não poderia ser de modo algum uma obviedade. Mas, segundo Miller (2002), é este o propósito: “Creio que se pode formular que a teoria do conhecimento sempre teve, na história do pensamento, um ideal, formulado de diferentes maneiras: o da união entre sujeito e objeto.” (p. 40).

O problema maior não seria todo o esforço em jogo para unir (ou naturalizar) o que só aparentemente poderia ser unido (sujeito e objeto). O problema estaria justamente na reificação dessa união, fazendo dela um índice inequívoco que legitimasse qualquer investigação séria, desconsiderando, de saída, as contradições impostas também pela série interminável de desencontros. A premissa geral da teoria do conhecimento de que o conhecimento implica a relação entre sujeito e objeto não figura, no entanto, como uma formulação capaz por si só de descrever o que está em jogo nessa relação, tornando-se uma interrogação que prescreve por dispor num plano de inércia a dinâmica do objeto; isso além da relação sujeito/objeto ser etiquetada aprioristicamente como sendo da ordem da união, do encontro e da conjunção apenas.

A subversão lacaniana, por sua vez, enfrenta sem rodeios o núcleo rígido do argumento da reificação da união, valorizando como índice de descoberta o caráter artificial da relação entre significado e significante, desnaturalizando aspectos metodológicos que sustentam a relação entre sujeito e objeto no contexto de uma ordem natural.

Essa subversão da “ordem natural” pode ser localizada em Freud (1911/1996k) que, ao postular o princípio de prazer como modo de funcionamento próprio do inconsciente, ainda assim afirmava que o objeto da satisfação absoluta faltava. Inadvertidamente, o objeto que falta é repostado, mas a série claudicante de reposições do objeto não possui um correlato inequívoco com o que se pode encontrar na realidade. E esse desencontro é índice do desejo. E se o desejo é a essência da realidade, como afirmava Lacan (1966-67/2008b), então a realidade como o que se pode conhecer é justamente aquilo que oculta o que a compõe, em outros termos, é próprio da realidade o movimento de fazer face ao real como conhecimento.

É nessa perspectiva que o fantasma faz entrada para se pensar o conhecimento, pois enquanto o desejo seria uma operação negativa como índice de pura falta, o fantasma seria uma operação positiva como índice da presença de um objeto. (Jorge, 2010). Em outros termos, o fantasma forneceria o objeto próprio ao desejo. Pois, enquanto o desejo seria o sinal de que algo falta, o fantasma seria sinal de que algo foi posto no lugar dessa falta:

uma construção imaginária e simbólica, daí o fantasma figurar como forma privilegiada de satisfação da pulsão. De tal sorte que se a essência da realidade é o desejo, então o seu fundamento se localiza num ponto em que a própria realidade colapsa. Disso decorre o limite do conhecimento para dizer desse colapso na mesma medida em que faz avançar as conjecturas sobre essa região de interseção entre a realidade e o real.

Tais conjecturas se referem à atividade interpretativa do sujeito que, para a psicanálise, trata-se do resultado do que se pode deduzir a respeito do investimento narcísico no objeto, ou seja, trata-se de uma interpretação autorreferente, que diz do sujeito em sua relação com a ordem simbólica, tal como Zizek e Daly (2006) confirmam ao dizerem que “a fantasia é uma maneira que o sujeito tem de responder à pergunta sobre que objeto é ele próprio aos olhos do Outro.” (p. 234). Se a realidade é o que se pode conhecer e se o conhecimento vai em direção de se prender a uma opacidade irremediável, então o que se conhece é movido pelo desejo.

Desse modo, o desejo estrutura, do início ao fim, toda a atividade interpretativa e mais que isso, o desejo seria o fundamento da relação cognitiva entre o sujeito e seus objetos. Segundo Safatle (2009), o desejo seria uma função intencional determinante na interação entre o sujeito e seus objetos ou entre o sujeito e seu meio, denunciando o equívoco no qual incorrem as proposições que defendem uma atividade cognitiva neutra ou destituída de interesses. Mas, postular o desejo como uma função que determina as orientações cognitivas do sujeito não responde por como ele o faz.

Assim, avançando no que já foi exposto, sem o fantasma como uma operação positiva de apresentação do objeto ao desejo, o conhecimento não teria objetos aos quais se ligar. Pelo viés do que apresenta a psicanálise, essa constatação já seria suficiente para considerar o fantasma como fenômeno de conhecimento. Mas, do fantasma como fenômeno de conhecimento até o conhecimento como um fenômeno fantasmático, existe uma distância teórica que é o que a presente investigação pretende desenvolver.

Para tanto, será necessário traçar o panorama da gênese do conceito de fantasma para assim poder associá-lo ao conceito de conhecimento tomado da teoria do conhecimento, pois apesar da dissimetria das premissas teóricas, o fantasma termina por articular de modo inédito a relação entre sujeito e objeto. Assim, a importação de noções para essa reflexão é mais ou menos simétrica ao empreendimento retórico (Plebe & Emanuele, 1992) que admite a transposição de categorias para o desenvolvimento dos seus temas.

O uso de uma metodologia retórica deve, num primeiro momento, desvincular a retórica de suas relações históricas com discursos prontos e destituídos de conteúdo. Desde a “Nova retórica” de Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996), a retórica alcança um novo *status* no cenário da pesquisa conceitual em ciências humanas, por tornar evidente a condição estrutural e categorial nas formulações conceituais. É nessa perspectiva que a retórica deixa de ser um recurso apenas estilístico para se tornar um método, capaz de tratar das hipóteses como manobras discursivas para articular conceitos de contextos diferentes, mas não excludentes. Nesse sentido, trata-se menos de uma retórica da execução do que de uma retórica da construção (*poiésis*) que, segundo Dunker (2011), encontra consideráveis semelhanças com a própria psicanálise, por organizar, de forma original, as diferentes problemáticas com as quais a teoria psicanalítica da interpretação teve de se ocupar.

Assim, é no regime da investigação das condições de possibilidade dos conceitos, da relação intercontextual dos mesmos (na transposição das categorias) e do efeito de coerência dessa relação que a retórica é proposta como uma metodologia possível.

De forma geral, essa transposição de categorias é próxima do que a epistemologia histórica denomina de qualificação desqualificante e Lacan denomina de subversão (Calazans & Neves, 2010). A partir dessa transposição, um teórico do conhecimento como Kant pode ser aproximado a Freud e Lacan, para se pensar a fantasia como um esquematismo transcendental sem com isso se incorrer em uma impostura intelectual. Essa abordagem retórica é o que vai permitir municiar melhor o conceito de fantasma, permitindo, dessa maneira, aceder à construção elementar por meio da qual a realidade se configura como uma multiplicidade de representações enredadas fantasmaticamente, o que equivale a dizer que o fantasma seria a matriz elementar por meio da qual as categorias do conhecimento seriam organizadas. O que poderia de alguma forma validar a hipótese de que o fantasma é a função que torna possível o conhecimento no campo do gozo.

Portanto, o fantasma é a hipótese que conduz a presente investigação. Partimos da seguinte premissa abdutiva: para conhecer a realidade é necessário o recurso de uma hipótese que admite esquematizar o próprio argumento. Esse, por sua vez, nada mais faz do que um duplo movimento de privilegiar a coerência interna da teoria – considerar o conhecimento sem desconsiderar o campo do gozo – e tentar fazer avançar determinados segmentos que permitam desenvolver a hipótese de se pensar a fórmula do fantasma como matriz elementar do campo discursivo.

Em primeiro plano, a hipótese é o recurso que organiza as visadas da teoria em uma lógica capaz de justificá-la, o que, por sua vez, intenta em privilegiar o modo de investigação da clínica que, ao retroagir por sobre os relatos dos pacientes, o faz municiada de hipóteses mínimas, mas que operam como condicionantes teóricos, sem os quais não haveria uma escuta estruturada. Assim, ao invés de apresentar o problema pelo argumento mais específico e analítico (dedução) ou de modo mais abrangente e sintético (indução), a apresentação é feita de modo hipotético (retroativo), sem com isso viciar a investigação. Pois, do ponto de vista metodológico, a retroação (abdução) (Peirce, 2010) permite antever os pontos de convergência de dado aspecto teórico, sem, contudo, generalizar ou tornar impraticáveis articulações entre variados campos.

No entanto, se a apresentação do problema é feita de forma retroativa, resta não desconsiderar a dedução como modo de organização das variáveis teóricas, o que, amiúde, está em conformidade com os modos de organização do pensamento, haja vista que ele parte do mais conhecido rumo ao desconhecido. (Ide, 2000). Mesmo que o desconhecido assuma a figura de uma hipótese, ele só o faz em contraste com um fundo de conhecimento. Em outras palavras, toda questão supõe pressupostos. Uma hipótese significa uma relação mínima entre pressupostos capazes de organizar uma questão. Por consequência, se o conhecimento se impõe como questão, algo mais fundamental que o conhecimento funciona como pressuposto.

Cabe dizer ainda que a hipótese de que o fantasma estrutura o conhecimento no campo do gozo não é simplesmente uma hipótese *ad hoc*, porque ela se revela como uma articulação entre as propostas de Freud, Lacan e Kant, no que se refere às condições de possibilidade do conhecimento, fornecendo um enredo para as categorias da percepção. Tais propostas, portanto, convergem entre si e oferecem condições para se analisar como o matema da fórmula do fantasma ($\$ \diamond a$) funciona como um recurso heurístico capaz de descrever de forma original a relação sujeito/objeto, relação essa que se tornou premissa para a teoria do conhecimento na definição de seu objeto de conhecimento.

Por fim, organizando de forma sumária, o que esta dissertação busca investigar, trata-se da articulação possível entre a psicanálise e a teoria do conhecimento ao se considerar a hipótese de que o fantasma seria uma função que tornaria possível o conhecimento no campo do gozo. Essa investigação se dará na perspectiva de um diálogo, sendo que para tanto será preciso apresentar os pressupostos e o escopo argumentativo de cada campo implicado na investigação.

Assim, a apresentação dos argumentos referentes a esses campos será proposta nos capítulos desta dissertação e se desenvolverá em torno da seguinte pergunta: quais seriam as implicações do conceito de fantasma para a teoria do conhecimento? Essa pergunta se justifica pela dinâmica do trabalho que acomoda, já que admite que o campo da teoria do conhecimento e o campo do gozo sejam apresentados e possivelmente articulados pelo conceito de fantasma.

A justificação desta pesquisa alcança duas dimensões, uma pessoal e outra teórica. A pessoal tem relação com meu percurso tanto pela filosofia quanto pela psicanálise e pela possibilidade de lançar alguma luz na crescente região de sombra do desconhecimento, pois apesar de ser uma dissertação sobre o fenômeno do conhecimento, o desconhecimento se figura como horizonte comum de tudo aquilo que se torna possível descobrir. A justificativa teórica se refere à ampliação do escopo do conceito de fantasma, sobretudo, na perspectiva de reconhecê-lo como uma forma de antecipação lógica alusiva às condições de possibilidade do conhecimento.

O objetivo geral desta pesquisa é analisar o conceito de fantasma em sua relação com as condições de possibilidade do conhecimento, pois dessa forma teremos um conceito capaz de articular o campo do conhecimento – circunscrito pela significação – e o campo do gozo – alheio aos processos de sentido e significação, campo da falta e, por essa razão, anterior ao que lhe é formulado. Buscaremos além do exercício de ampliação conceitual, descrever a função do fantasma, sobretudo, ao localizá-la entre o desejo e o gozo e destacar as simetrias entre as fórmulas do conhecimento e a fórmula do fantasma, para tanto, incorreremos nos limites e alcances das bases lógicas que tornam possíveis essas formulações.

Assim, no primeiro capítulo, será exposto o modo por meio do qual Freud constrói o conceito de realidade psíquica, passando de uma simples noção advinda de sua escuta clínica com as histéricas até sua formulação conceitual. A realidade psíquica é, dessa forma, o ponto de torção em que a realidade se desdobra, para fazer valer a atividade do sujeito do conhecimento como sujeito desejante. Essa condição de sujeito desejante é sustentada pelo recurso da fantasia.

Continuando o Capítulo 1, será descrito o percurso que vai da noção de realidade psíquica até o ponto em que essa realidade se desdobra na fantasia e de que forma essa fantasia assume, para Lacan, o lugar da própria realidade em oposição ao real. É feita também uma discussão, que não pretende esgotar o assunto, entre os usos do termo fantasma e fantasia. Ao se considerar que a fantasia estaria a serviço do princípio de prazer

e que se trata do termo que Freud utilizou (*Phantasie*), assim como Lacan (*Fantasme*), o termo fantasma se apresenta como um recurso questionável, a não ser em usos específicos que tanto Lacan quanto Freud abordam. Mas, ao se considerar as referências do termo fantasma, bem como a valorização de um momento outro de teorização, o termo fantasma conota toda a dimensão que escapa ao termo fantasia, a saber, a dimensão de real, de familiar estranheza, assim como de uma formulação que mantém sua relação com um masoquismo primário.

A respeito da lógica do sentido, relaciona-se o fantasma com sua lógica, bem como com sua estrutura gramatical e, para tanto, é utilizado o texto de Freud de 1919, *Uma criança é espancada*, texto trabalhado por Lacan em seu seminário *A lógica do fantasma* (1966-1967), no qual faz do sintagma “uma criança é espancada”, a estrutura gramatical do fantasma.

Finalizando o primeiro capítulo, trata-se de desenvolver as condições teóricas necessárias para conceber o fantasma como um enredo mínimo, como o recurso que o sujeito dispõe para suportar a falta do Outro e assim formular uma questão como resposta à falta irreduzível. Seria algo como uma retórica do fantasma: uma pergunta como resposta.

No segundo capítulo, trataremos da função do fantasma na construção do conhecimento, para tanto, apresentaremos o campo do conhecimento a partir de sua descrição pela teoria do conhecimento. Neste capítulo, apresentaremos o que consideramos serem as fórmulas da teoria do conhecimento para fins de comparação com a fórmula do fantasma. Essa comparação nos permitirá constatar o que se configura como uma antecipação lógica da parte do fantasma por sobre as formulações da teoria do conhecimento.

Essa antecipação lógica implica em reconhecer nos elementos da fórmula do fantasma uma anterioridade por sobre os elementos das fórmulas propostas pela teoria do conhecimento. Ocorre que o regime dessas antecipações lógicas permite reconhecer que a função do fantasma entre os campos do desejo e do gozo se constitui também como uma função epistemológica, por se materializar como condição de possibilidade para o conhecimento como tal.

No último capítulo, trataremos da estrutura do fantasma ou a realidade como o que é possível conhecer. Trata-se de avançar na análise da fórmula do fantasma, demonstrando as implicações do vetor da fórmula para o campo lógico que funciona como condição de possibilidade para a teoria do conhecimento.

Tentaremos demonstrar a nossa hipótese na perspectiva da lógica formal e também o faremos com relação aos recursos de uma lógica outra. Nessa perspectiva, descreveremos o modelo de aparelho psíquico proposto por Freud para tornar saliente que as condições de possibilidade da formulação lógica da psicanálise se fundamenta num conjunto de premissas que são decorrentes do funcionamento psíquico. A relação entre aparelho psíquico e fantasma se revela como ponto de articulação fundamental para se considerar a produção da realidade e assim endossar a hipótese de inspiração lacaniana de que a realidade é o que se pode conhecer, sobretudo, ao se considerar que tanto o aparelho psíquico quanto o fantasma podem ser tomados como máquinas de transformar gozo em prazer.

Por fim, analisaremos a possibilidade da homologia entre o fantasma e o esquematismo transcendental kantiano. Essa análise permitirá reconhecer que a função do fantasma abrigará mais consequências para a teoria do conhecimento do que o inicialmente proposto.

1 A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE PSÍQUICA: A FANTASIA

*Mundo de fantasmas, este em que vivemos!
Mundo invertido, vazio e, no entanto, sonhado como reto e pleno!
Nietzsche - Aurora*

O conceito de realidade psíquica, assim como outros conceitos freudianos, toma forma aos poucos no panorama da psicanálise em seus primórdios e abriga sentidos novos na medida em que a experiência e as formulações o permitem. Tal conceito é de fundamental importância para a psicanálise no sentido de que é a partir da ideia de uma realidade do psiquismo que Freud elabora sua teoria a fim de tornar legítimos e reais os fenômenos do inconsciente, demonstrando ao mesmo tempo o caráter inegável de sua realidade e a perspectiva fantasmática de seu conteúdo.

1.1 A noção de realidade psíquica

A primeira vez em que Freud (1950[1895]/1996o) aborda a questão da existência de diferentes tipos de realidade, denominadas por ele como “realidade do pensamento” e “realidade externa” é em 1895, no *Projeto para uma Psicologia Científica*.

Cinco anos mais tarde, a noção de realidade psíquica aparece no fim do Capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos*: “O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo.” (Freud, 1900/1996d, p. 637). Um pouco mais adiante no mesmo texto, o autor continua a relacionar a realidade psíquica ao inconsciente, destacando, a partir dessa perspectiva, uma distinção clara entre ela e outro tipo de realidade: “Se olharmos para os desejos inconscientes, reduzidos a sua expressão mais fundamental e verdadeira, teremos de lembrar-nos, sem dúvida, que também a realidade psíquica é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade material.” (p. 644).

Entretanto, em 1913, após intensa elaboração de Freud nos anos anteriores sobre o conceito de fantasia, no último ensaio de *Totem e Tabu*, o termo realidade psíquica é demarcado para designar uma realidade contraposta à realidade concreta: “O que caracteriza os neuróticos é preferirem a realidade psíquica à concreta, reagindo tão seriamente a pensamentos como as pessoas normais às realidades.” (Freud, 1913[1912-13]/1996s, pp.160-161). Nesse momento, o autor destaca a importância da realidade

psíquica e a sua preponderância, no que diz respeito aos neuróticos, em relação à realidade externa, ou seja, ao ambiente físico e a realidade partilhada que envolve o sujeito.

Em *Totem e tabu*, Freud (1913[1912-13]/1996s) mantém o termo realidade psíquica como a realidade característica do inconsciente. No entanto, como informa James Strachey, tradutor das obras de Freud da língua alemã para a inglesa, as edições de *A interpretação dos Sonhos* apresentam expressões diferentes para designar a realidade oposta à realidade psíquica. A expressão “realidade material” aparece na edição de 1919, substituindo “realidade factual”, presente na edição de 1914. (Freud, 1900/1996d).

A distinção entre os dois tipos de realidade, entretanto, é superada pela relação dialética que ambas mantêm. Esta relação corresponde ao fundamento da noção mais geral de realidade, no sentido de que a separação entre uma e outra é o resultado de uma investigação teórica. Assim, a realidade psíquica corresponde a algo do sujeito que necessita de uma mediação com o que Freud chama de realidade externa, o que proporciona uma assimilação entre as representações do mundo exterior e interior.

Ao que tudo indica, esta relação constante entre interior e exterior é índice de uma estrutura formal que parece estar no fundamento mesmo da noção mais estrita de realidade. No entanto, de forma geral, a realidade é tomada como sendo o conjunto das coisas exteriores, tal como defende Abbagnano (2007b), ao definir que a realidade “[...] em seu significado próprio e específico [...] indica o modo de ser das coisas existentes fora da mente humana ou independente dela.” (p. 831). Então, o que dizer da realidade própria ao sujeito, realidade esta que produz efeitos e que por sua vez passa a interferir na realidade dita exterior? Como ela se estrutura e quais são as condições de possibilidade dessa estruturação?

Esse é o questionamento que inicia esta investigação, que passa por demonstrar o quanto esta questão está no cerne das investigações filosóficas, de Platão a Kant, e no fundamento das formulações psicanalíticas, de Freud a Lacan. Já em Platão, a realidade é índice de uma mediação do sensível, as Ideias² seriam a realidade primeira, desde sempre inalcançáveis ao sujeito comum preso a seu corpo, sendo realidade possível ao filósofo a partir do trabalho dialético. Platão (1972) é o primeiro filósofo a tratar da estrutura da realidade e o faz a partir das estruturas formais de percepção como categorias, as quais ele denomina de “gêneros supremos” do conhecimento, mas é Aristóteles (2010) quem faz das categorias formas de investigação, como formas de predicação do objeto.

² O conceito é grafado com maiúscula para marcar a distinção referente ao uso em Platão – que acena para uma perspectiva transcendente da ideia – do seu uso geral, sem maiores consequências.

A partir de Aristóteles, as categorias funcionam como regras de investigação da realidade, mas não permitem antever a determinação em jogo na construção da mesma. Em Aristóteles, as categorias são formas de percepção, mas é apenas com Kant, mais de dois mil anos depois, que as categorias operam também na produção da realidade. Em Kant (1781/1997), as categorias deixam de ser apenas uma noção descritiva para ser um conceito explicativo funcionando como condições de validade objetiva do conhecimento.

Segundo Zizek (2006), é somente com a virada transcendental kantiana que o sujeito passa a fazer parte da realidade no sentido de produzi-la de alguma forma. O sujeito kantiano não é passivo no que diz respeito à produção da realidade, ele exerce plena atividade ao conformar os objetos do exterior, os fenômenos em si, em fenômenos para o sujeito. Com a virada transcendental kantiana, a filosofia sai da condição de ser um instrumento de indagação das questões grandiosas, para ser um instrumento de investigação das condições de possibilidade, e o filósofo seria aquele que se colocaria uma questão recorrente para se pensar um problema: quais os conceitos eu tenho de pressupor para formular esta questão? Ou seja, seria menos a indagação grandiosa a respeito da verdade última, do que a investigação do contexto e das condições que lhe permitem as questões serem formuladas.

O que até aqui foi exposto vai em direção de demonstrar que todo conceito é, em última instância, uma resposta provisória dada a um problema e que abordar os conceitos tendo em mente essa perspectiva, permite antever seu trabalho de construção. É nesse sentido que o conceito de fantasia vai ser abordado, de certo modo, revelando um pouco de suas condições de possibilidade, saindo da cena de uma mera noção, para uma perspectiva estrita a qual opera como resposta provisória a constantes problemas postos e nem sempre resolvidos. Para tanto, se faz necessário destacar as formulações às quais o conceito de fantasia se filia, tal como a formulação conceito de realidade psíquica, proposto por Freud.

O que cabe a esta parte inicial da investigação é demonstrar de que modo a realidade psíquica funciona como campo de significação (campo formal) para as relações entre os sujeitos, isso pelo fato de já promover o ensaio constante dessa relação. Na realidade psíquica, o que se opera é o fantasiar incessante de um modo de ação que sempre implica um outro. Assim, cabe especificar qual o estatuto dessa realidade que tem por conteúdo a fantasia que enreda as relações, primeiramente, no plano psíquico. De tal forma, será exposto algo da investigação freudiana que buscava positivar determinado aspecto do psiquismo como uma realidade capaz de gerar efeitos para além do plano considerado como puramente fantasístico.

Freud, inicialmente, estabelece as diferenças entre uma realidade e outra para assim poder tornar mais evidente o alcance da realidade psíquica. Nesse sentido, ele “[...] instituiu o conceito de realidade psíquica [como] núcleo irreduzível do psiquismo, registro dos desejos inconscientes dos quais a fantasia é a expressão máxima e mais verdadeira.” (Roudinesco & Plon, 1998a, p. 224). A fantasia, complementam esses autores, diz respeito à vida imaginária do sujeito, bem como a forma pela qual ele representa sua história para si mesmo. Isso significa que a realidade precisa ser investida pelo sujeito para ser significada e é a fantasia que o permite.

Nas primeiras proposições de Freud (1940-41[1892]/1996h), a causa da neurose estava relacionada a uma hipótese traumática, partidária da realidade factual, enquanto condição suficiente para o sofrimento psíquico. No entanto, tais proposições foram refutadas pelo autor na Carta 69 dirigida a Fliess, em 21 de setembro de 1897: “Não acredito mais em minha Neurotica [teoria das neuroses].” (Freud, 1950[1892-99]/1996i, p. 309). Este ponto de virada na investigação da etiologia da neurose abre espaço para a formulação da fantasia como condição suficiente do sofrimento psíquico. O autor prossegue a carta confessando que a partir dessa desilusão assumiu a convicção “[...] de que, no inconsciente, não há indicações da realidade” (p. 310), o que equivale a tentar distinguir realidade externa de realidade psíquica.

Dessa forma, fica patente, por assim dizer, a entrada em cena da noção psicanalítica de fantasia:

Quando, contudo, fui finalmente obrigado a reconhecer que essas cenas de sedução jamais tinham ocorrido e que eram apenas fantasias que minhas pacientes haviam inventado ou que eu próprio talvez houvesse forçado nelas, fiquei por algum tempo inteiramente perplexo [...]. Quando me havia refeito, fui capaz de tirar as conclusões certas da minha descoberta: a saber, que os sintomas neuróticos não estavam diretamente relacionados com fatos reais, mas com fantasias impregnadas de desejos, e que, no tocante à neurose, a realidade psíquica era de maior importância que a realidade material (Freud, 1925[1924]/1996u, pp. 39-40).

Considerando a centralidade do conceito de realidade psíquica na Psicanálise e a grande expressão dessa teoria na atualidade, pode-se afirmar que tal conceito se constitui como uma das grandes revoluções epistemológicas do século XX, pois quando Freud (1950[1892-99]/1996i) assume que não pode mais confiar em sua teoria das neuroses, ele presume que outra realidade deva ser levada em consideração, pois se trata de uma realidade que, mesmo não sendo material, também produz efeitos. Desta conjunção, surge a suspeita, constantemente confirmada em análise, da existência de uma realidade do

psiquismo. Nesse sentido, cabe o seguinte questionamento: qual problema se esconde por trás da formulação do conceito de realidade psíquica? Para tentar responder a isso, é preciso resgatar o contexto em que surgiu tal conceito, o que será feito no próximo subtópico.

1.2 O ponto de torção em que a realidade se desdobra

Na busca do que há por trás da origem do conceito de realidade psíquica, algo do contexto que serviu de campo reflexivo para a formulação de tal conceito se revela estratégico, no sentido de fornecer os elementos que articulam os principais fundamentos da psicanálise num corpo teórico coerente. Isso não significa afirmar simplesmente que sem o conceito de realidade psíquica, a coerência interna da teoria estaria em severo risco, mas sim que seriam necessários outros direcionamentos que fornecessem consistência à teoria.

A realidade psíquica não nasce como conceito. Aliás, ao afirmar que nenhuma ciência nasce com conceitos prontos e bem delineados, Freud (1915/2004c, p.145) é bastante preciso: “Ouvimos muitas vezes a opinião de que uma ciência deve se edificar sobre conceitos básicos claros e precisamente definidos, mas, na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições”. O fato de não haver uma definição conceitual dada de antemão, significava, para o autor, que o trabalho inicial de qualquer ciência era muito menos o de propor ideias rígidas do que o de descrever os fenômenos da experiência em questão.

Desse modo, o conceito de realidade psíquica se figura enquanto uma noção que permite articular o que poderia levar a psicanálise a se perder em aporias biologizantes. É nesse sentido que Freud busca apoio nas noções de fantasia e desejo para caracterizar a realidade psíquica, como pode ser observado com relação ao abandono de sua teoria da sedução.

A teoria da sedução havia levado Freud (1940-41[1892]/1996h) a um impasse em que pesava sua concepção de sujeito: ou todos os pais seriam perversos ou todas as históricas seriam mentirosas. Nessa condição, o sujeito poderia ser definido como assujeitado a um ato perverso da parte de seus cuidadores e das consequências advindas deste, ou então, tal como o sujeito transcendental kantiano, alguém que contribuiria de alguma maneira com a construção da realidade em que vive. Não bastasse esse imbróglio epistemológico, o abandono da teoria da sedução implicava ainda em se pensar na

consequência do trauma para o aparelho psíquico. O que seria o trauma em sua materialidade? A resposta a essa questão fornece elementos fundamentais para bem localizar o ponto de torção da realidade, ponto esse que resulta no desdobramento de outra realidade, a realidade fantasística.

Esse ponto de torção pode ser melhor entendido pelos recursos topológicos utilizados por Lacan, como a banda de Moebius. Essa banda, ou fita, faz o desenho de um algarismo oito, de modo que percorrê-la implica em voltar ao mesmo ponto e, mais que isso, se ela é de fato uma fita, seu percurso impõe a passagem constante de um lado interno para um lado externo (Nasio, 2011). Um bom exemplo visual é a obra de Escher, ilustrada logo abaixo, em que formigas fazem o percurso de uma estrutura em forma de banda de Moebius e por isso nunca chegam ao seu fim. Existe ali um ponto de torção em que o percurso se desdobra, permitindo o recurso imaginário de se pensar um dentro e um fora, ou um interno e um externo.

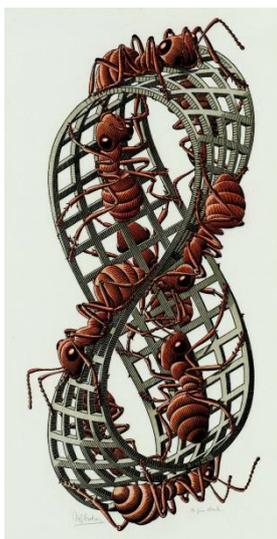


Figura 1: Fita de Moebius II - Maurits Cornelis Escher (1963).

Fonte: <http://guia.uol.com.br/album/2013/04/11/confira-as-obras-de-escher-que-chegam-ao-museu-oscar-niemeyer.htm#fotoNav=13>

O ponto de torção em que a realidade se desdobra é próximo do que aqui se tenta demonstrar, pois não é que a realidade psíquica possa ser positivada de modo a ser incontestável sua presença. A positivação aqui vai na direção de supô-la como uma hipótese que possibilite aos fenômenos resultantes da investigação serem melhor dispostos no plano de uma coerência interna.

Voltando à questão do trauma, este era visto como causa desencadeadora da maioria dos sintomas histéricos, ou seja, “Qualquer experiência que [pudesse] evocar afetos aflitivos – tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física [...]” (Breuer &

Freud, 1893/1996, p. 41). O sintoma histérico desaparecia quando era possível “[...] trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara, e quando o paciente havia descrito esse fato com o maior número de detalhes possível e traduzido o afeto em palavras.” (p. 42).

Em consonância com os desdobramentos dessa perspectiva, Birman (2003, p. 33) define o trauma como acontecimento “[...] fundador absoluto da produtividade discursiva”, em que os fatos traumáticos se justificavam pelos sintomas e pelo uso das palavras como signos que fariam referência ao acontecido em sua “objetividade”. Com o impasse imposto pela teoria da sedução, Breuer e Freud (1893/1996) percebem que, apesar de o plano dos fatos ser irreduzível ao plano da representação, a cena traumática impunha-se na vida do sujeito e os sintomas histéricos não poderiam continuar a ser tomados por parte da comunidade médica como veleidades sintomáticas somente.

Nesse momento, o salto teórico de Freud se refere à ultrapassagem da concepção médica, denominada por Birman (2003) de semiologia médica, partidária da hipótese da localização cerebral, bem como de uma abordagem patológico-anatômica dos distúrbios da linguagem e por isso incapaz de compreender a sintomatologia histérica. Freud vai além da semiologia médica partidária das hipóteses da localização, como pode ser notado já em 1891, em sua monografia intitulada *A Interpretação das Afasias*. É a partir da noção de representação (*Vorstellung*), largamente discutida nesse texto, que Freud (1891/2003) avança na compreensão do processo de significação, afirmando que o mesmo seria resultado das associações entre as representações.

Entretanto, estas associações não poderiam explicar, por si mesmas, o modo singular como determinado acontecimento seria dotado de significação, já que essa significação pressuporia uma intenção do ato de significar. É somente com o desenvolvimento da noção de realidade psíquica que se tornou possível para Freud considerar os desdobramentos dos aspectos implícitos do ato de significar, a saber, o modo como as representações seriam como que alinhavadas por um recurso que as dispusessem como um roteiro capaz de gerar um efeito de ser. E esse recurso seria justamente a fantasia.

Assim, a fantasia seria menos uma produção aleatória do desejo e da ociosidade imaginária do que uma função que conferiria intenção ao ato de significar, denunciando assim que os processos cognitivos não seriam neutros. A fantasia seria uma manifestação do desejo no que esse teria de mais radical, seu caráter de mediação na relação possível entre sujeito e objeto. Nessa perspectiva, Safatle (2009, p. 31) afirma que o desejo seria condição de percepção do mundo “[...] revelando sua função intencional determinante na

interação do sujeito com o meio”. O desejo (*Wunsch*), segundo Quinet (2003), seria a realização de um anseio e, se esse anseio é motivo de transformação/construção da realidade, é porque ele é intermitente e não se realiza somente na cena objetiva, mas, sobretudo, na cena subjetiva, onde ganha força pela possibilidade de um mundo que pode gerar.

Diante do exposto, uma questão se impõe como medida de coerência entre a singularidade radical que gera a fantasia como consequência direta do ato de desejar. É a questão que Safatle (2009) utiliza para demonstrar a leitura lacaniana acerca da função do desejo e sua relação inexorável com a objetividade. Como explicar um possível mundo comum, tendo como referente um modelo de subjetividade produzido pelo desejo? Lacan (1958/1998b) responde:

[...] se o desejo efetivamente está no sujeito pela condição que lhe é imposta pela existência do discurso, de que ele faça sua necessidade passar pelos desfilamentos do significante; e se, por outro, [...] é preciso fundar a noção do Outro com maiúscula como sendo o lugar de manifestação da fala [...], deve-se afirmar que, obra de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do Outro (p. 634).

É como desejo do Outro que o desejo, ao mesmo tempo em que funda a subjetividade, faz uma referência inequívoca à intersubjetividade. É porque o desejo do Outro está inserido na ordem da intersubjetividade que ele se verifica como condição necessária à constituição da subjetividade. Nesse momento teórico, é reconhecível a influência da leitura hegeliana na obra lacaniana, sobretudo a partir da proposição de que a condição de existência da subjetividade é a intersubjetividade. A condição desta proposição pode ser bem localizada a partir da proposta de Hegel sobre o desejo; especialmente a partir da releitura de Hegel perpetrada por Kojève (2002) a qual Lacan teve acesso, nesta releitura de Hegel para explicar a subjetividade o desejo é desejo de desejo. Assim, o modelo de subjetividade fundado pelo desejo produz a noção de mundo comum pelo fato de ser relativo a uma produção intersubjetiva. Do contrário, o edifício teórico lacaniano estaria aberto ao relativismo e ao psicologismo, “ismos” dos quais ele procurou se esquivar desde o início de sua produção teórica.

Em Freud (1950[1895]/1996o), inicialmente, o desejo funcionava como índice que denunciava os limites internos do modelo médico semiológico. Este modelo era incapaz de reconhecer o desejo como cerne de movimento da subjetividade. E é somente com Freud (1900/1996d), no plano de uma clínica que considerava os conflitos decorrentes da

ambivalência do desejo, que este pôde, por fim, ser teorizado como causa e, ao mesmo tempo, elemento de análise. Desse modo, a ultrapassagem do modelo médico semiológico se deu pelo constante desenvolvimento da própria psicanálise, ao revelar o desejo como condição da constituição da subjetividade.

Essa ultrapassagem revela, por sua vez, o desejo como uma função negativa, na mesma medida em que postula a fantasia como uma função positiva, ou seja, o que falta ao desejo, a fantasia providencia. Ao desejo falta o objeto, pois o desejo é pura negatividade, no sentido de ser um ato psíquico que busca realização por meio dos recursos fornecidos pela fantasia. A positivação do objeto, então, é uma função exclusiva da fantasia.

A fantasia estaria assim de alguma forma no fundamento da constituição dos objetos. Essa afirmação implica em se pensar a diferença radical entre a concepção médica da qual Freud de alguma forma era herdeiro e suas próprias formulações. Assim, considerar a diferença entre o modelo semiológico e o modelo psicanalítico esclarece algo dos bastidores da formulação do conceito de realidade psíquica. Pois, o que aqui é denominado de modelo semiológico se refere a uma noção da representação (*Vorstellung*) em que pesa sua relação de correspondência com a coisa exterior. Esse modelo de representação se difere fundamentalmente do modelo freudiano, tal como afirma Garcia-Roza (2004):

A *Vorstellung*, na medida em que não seja mais considerada como representação de coisa, mas como representação-coisa, isto é, na medida em que seu caráter significante resulte não da relação que mantém com a coisa externa mas com a relação que mantém com as demais *Vorstellungen*, passa a se comportar, em conjunto com as demais, não como um sistema de sinais, mas como uma linguagem (p. 268).

Na perspectiva do modelo semiológico, a realidade do objeto era conferida pela efetivação de um plano que impedia que o desejo se revelasse enquanto efeito da relação interminável entre as palavras e como causa da deriva constante entre elas. Somente com a passagem de modelos é que o desejo pôde ser teorizado como o diferencial por meio do qual o próprio conceito de inconsciente proposto por Freud conseguiu finalmente se diferenciar de todas as outras propostas relativas à teorização do inconsciente, como a de Lipps (Roudinesco & Plon, 1998c). Assim, com *A Interpretação dos Sonhos*, um outro regime de verdade estava sendo encenado.

A psicanálise começa com uma proposta de interpretação que leva em consideração a relação entre as palavras, mais do que entre as palavras e as coisas. Freud,

como aluno do curso de Brentano sobre Aristóteles sabia muito bem que o significado da interpretação, para o filósofo, era oriundo de propostas lógicas (Garcia-Roza, 2004). Aristóteles (2010), em seu *Da Interpretação*, escreve que a linguagem é intérprete do pensamento, não intérprete das coisas. O que não é estranho a Freud, pois somente quando a linguagem deixa de ser intérprete do mundo, da realidade exterior, para ser intérprete da própria produção da linguagem é que o desejo pode ser inferido como causa das proposições e como efeito da relação interminável entre as palavras.

Uma constatação como essa não é sem consequência no plano metodológico, prova de que o plano de teorização freudiana decorre diretamente de sua investigação clínica e de sua tentativa de avançar no dispositivo analítico. A metodologia psicanalítica – livre associação e atenção flutuante – afirma Birman (2003), mantém uma relação singular com o que é produzido em análise. Na associação livre, as palavras se remetem a mais palavras e na atenção flutuante, as palavras se remetem a uma interpretação que tem por efeito deslocar ou condensar significações.

Não é sem razão que o conceito de realidade psíquica ganhe condição de “futuro conceito” em *A Interpretação dos Sonhos*. Nessa obra freudiana, está implícito tanto o método – o interpretativo – quanto o objeto desse método – as produções oníricas submetidas às associações. Sem a noção de realidade psíquica, o método interpretativo não faria sentido, pois a produção onírica teria de ser interpretada com referência aos acontecimentos ou mesmo a uma malha de símbolos com resultados próximos aos da exatidão, lembrando muito o método semiológico abandonado por Freud.

Nesse sentido, a realidade psíquica não seria um dado ao qual se poderia ter acesso por qualquer forma de manifestação sensível. Tratar-se-ia, na verdade, de uma construção teórica que teria por finalidade permitir articulações entre os demais conceitos formulados pela psicanálise. Esses conceitos vêm como certa generalização da experiência clínica ou mesmo como forma de dedução teórica que tem como procedimento inicial garantir certa consistência interna das proposições no corpo teórico. Com isso, a pergunta que orientaria a possível compreensão da necessidade de se formular tal constructo teórico é: quais as exigências teóricas que levaram Freud a propor o conceito de realidade psíquica? É algo dessas exigências e também das estratégias encontradas por Freud que animará a investigação da noção de realidade psíquica até que ela se desdobre num conceito por meio do qual se deduza a própria noção de mundo ou o modo como esse mundo é significado e dotado de sentido.

1.3 A realidade fantasma: o fantasma como uma janela para o real

Se com Freud a fantasia diz respeito a um modo de se pensar a realidade por um viés psicanalítico, no sentido de que a fantasia forneceria elementos para se conjugar realidade interna e externa, com Lacan a fantasia é teorizada como sendo a própria realidade em oposição ao real. Para aprofundar essa questão, trata-se, neste tópico, da relação entre a realidade e o real e de como a fantasia pode ser pensada como um conceito fundamental da psicanálise.

O tema de como se constitui a realidade é uma constante na investigação filosófica e científica. Da *Arché*, proposta como início e causa da realidade pelos filósofos pré-socráticos, passando pelas Ideias platônicas até categorias aristotélicas, o que se verifica é a realidade sendo tematizada pelo que os filósofos consideravam como princípios. Esses princípios, dos quais Aristóteles (2006) trata no livro alfa de sua *Metafísica*, são ao mesmo tempo, princípios organizadores (categorias aristotélicas) e ideias fundamentais (platônicas) a partir das quais é possível atribuir certa consistência à realidade. Dos gregos até a filosofia moderna, a realidade foi tematizada de inúmeras formas, mas ainda assim, seria possível perceber a influência grega em quase todas as distinções propostas, de Agostinho de Hipona no século V, a Tomás de Aquino no século XIII.

É com o advento da filosofia moderna que ocorre considerável avanço na teorização da realidade como efeito da mediação de categorias de percepção. A partir de Kant, em pleno idealismo alemão, a realidade passa a ser teorizada como efeito direto de um sujeito que exerce plena atividade em sua formulação. Entretanto, de Kant até as recentes contribuições da física quântica, a realidade ainda permanece uma incógnita, pois a afirmação de que a realidade decorre também de efeitos lógicos de formalização categórica é uma proposta que remonta a Aristóteles. O que Kant fez foi avançar na consistência formal dessas categorias, de modo que o recurso teórico para dar conta da realidade pudesse ser deduzido logicamente. Mas Kant não dispunha de elementos para considerar uma lógica do inconsciente que, a rigor, é mais fundamental que uma lógica das categorias da consciência. Assim, a noção de realidade derivada das investigações filosóficas e científicas ainda deixava em suspenso uma definição mais ampla e ao mesmo tempo precisa do termo realidade.

No âmbito da investigação puramente científica, pouco mais foi desenvolvido no sentido de se produzir um conceito fechado do termo realidade. Há definições no campo da física, mas revelam desconsiderar variáveis importantes quando se parte de um olhar das

ciências biológicas, por exemplo. Ainda assim, segundo Nasio (1993), a física quântica contribuiu decisivamente para a ampliação da noção de realidade ao declarar que ela não é de modo algum uma formação tangível, mais que isso, ela seria puro efeito de um acordo intersubjetivo. Depois de se indignar com as definições de realidade propostas pelos psicanalistas norte-americanos, o referido autor lê o resultado de um colóquio sobre física quântica a respeito do que seria a realidade:

A física não parece absolutamente em vias de nos fornecer uma descrição do real, mesmo no quadro de um realismo remoto (porque para eles, a realidade é sempre algo remoto), e suspeito até que ela não seja capaz disso. Talvez fosse necessário concluir que o real é não físico. (Nasio, 1993, p. 130).

E segue dizendo que os físicos, em sua investigação, se aproximam muito mais das propostas freudianas, do que os psicanalistas norte-americanos:

São os físicos que dizem: seria preciso concluir que o real é não-físico! Enquanto nós, em nossa intuição cheia de preconceitos, pensamos sempre que a realidade constitui-se do mais puro físico! E o físico vem nos dizer que talvez não seja física. Porém, acrescenta apesar de tudo: talvez o real seja não-físico, ou talvez, seja velado. Eu diria que nos dois casos, isso alivia! Isso provoca a vontade de trabalhar por conta própria tentando tatear por si mesmo, sabendo que até os físicos têm dificuldades em descobrir do que se trata. (Nasio, 1993, p. 13).

Com isso, Nasio (1993) demonstra então que a realidade é muito menos o resultado de uma descoberta resultante de uma investigação do que o resultado de um acordo intersubjetivo. Entretanto, existem questões consideráveis a respeito desses acordos, pois a natureza mesma deles implica em uma concordância a ser construída. O referido autor não é o único a utilizar a física para tecer analogias entre as produções conceituais da psicanálise e as produções científicas. O próprio Freud (1915/2004c) diz que nenhuma ciência parte de uma formação conceitual pronta e acabada, ao contrário, os conceitos vão sendo forjados com o tempo, tendo que se adequar à experiência assim como aos recursos de compreensão do momento teórico. Nesse sentido, tal como Freud, Nasio (1993) afirma ser necessário se ater a essa condição não natural da construção conceitual em sua relação com a realidade e com os acordos intersubjetivos que representarão, ao fim, toda a concretude possível na produção conceitual.

Nasio (1993) parte da mesma divisão proposta por Freud entre uma realidade exterior ou efetiva e uma realidade interior ou psíquica. Mas, a partir da contribuição lacaniana, ele contrapõe a realidade – como efeito de constante mudança – ao real, como aquilo que não muda, por retornar sempre ao mesmo lugar de não inscrição no psiquismo:

Em outras palavras, a realidade é o que acontece, o que acontece efetivamente. Melhor, a realidade é o lugar onde isso muda, onde isso se transforma, se modifica. Friso aqui que é com relação a essa realidade que vai se colocar a diferença com o Real como aquilo que não muda. (Nasio, 1993, p. 14).

De fato, é Lacan que retoma a realidade psíquica proposta por Freud para distingui-la do que ele denominará de “real”. Essa distinção entre realidade e real

[...] relativiza a distinção entre dentro e fora, privilegiando a oposição entre o mundo da cultura e o mundo em si, tal como o veríamos se pudéssemos olhá-lo. Como isto não é possível, ficamos com este mundo simbólico e alguma noção do mundo real, inacessível de maneira direta, quer com nossos órgãos de percepção, quer com os instrumentos mais aperfeiçoados que possamos construir, pois o jogo de representações e de traços da cultura estarão sempre lá atuando como prismas, como elementos difratores da visão nítida do real. (Vieira, 2003, p. 6).

Nessa distinção, percebe-se o eco da proposta kantiana sobre o estatuto da realidade como efeito da transformação do *noumenon* (a coisa-em-si) em fenômeno (a coisa-em-mim). Kant (1781/1997) já acenava para a questão de que a realidade é em si incognoscível. Freud (1915/2004c) considera tal proposta como índice do véu que separa a percepção mediada do mundo e o mundo enquanto experiência imediata, afirmando ser necessário levar em consideração as contingências da percepção no ato de descrever a realidade. Assim, é possível afirmar que se a realidade não é questionada ao nível de sua “concretude” ela passa muito facilmente como sendo o real impossível do qual ela é efeito.

Para Kant (1781/1997), a percepção do mundo não é de modo algum um processo passivo, ao contrário, a percepção possuiria um caráter ativo. Freud vai além dessa constatação kantiana ao demonstrar que as categorias de percepção não se reduzem às categorias formais e de sensibilidade, pois elas perpassam o universo do desejo no que esse possui de mais subversivo: seu caráter não-natural.

Essa não naturalidade do desejo é traduzida por sua manifestação negativa, no sentido de ser uma atividade que consome seus objetos pelo recurso do que os tornam passíveis de serem tomados como objetos do consumo humano. É pelo viés de compreender o modo pelo qual o desejo se traduz como sendo uma ação que redefine constantemente a realidade externa pelo critério da realidade interna, que Freud (1911/1996k) utiliza-se do conceito de fantasia, pois é por meio desse expediente que um amplo aspecto da realidade vai se constituir. Dessa forma, a fantasia opera como recurso que fornece sentidos para os acontecimentos da realidade externa, como no caso do trauma, em que para se tomar um acontecimento como traumático, é necessário que ele

faça sentido primeiro para o sujeito que o vivenciou. Assim, a fantasia faz mediação, inicialmente, entre os fatos e os sentidos dos fatos, ou seja, os acontecimentos e a interpretação dos mesmos por parte do sujeito.

A partir do momento em que Lacan (1967/2003c) substituiu a oposição freudiana de realidade interna e realidade externa pela proposta de oposição entre real e fantasia, esta se torna mais que o artifício por meio do qual a realidade passa a ser pensada. A fantasia se torna a própria realidade em oposição ao real. O real continua sendo impossível de ser inscrito, de ser simbolizado nas tramas do psiquismo e por isso gera um vazio em torno do qual algumas representações privilegiadas gravitarão.

Essas representações formam uma matriz psíquica a partir da qual a relação com a realidade começa a se estabelecer. Tal matriz psíquica é efeito do recalque originário e corresponde à fantasia primordial, aquela que forja as primeiras relações do sujeito com o mundo, funcionando como o primeiro anteparo contra as invasões atrozadas do real, que permite ao sujeito certa segurança.

Nesse sentido, a fantasia, diz Lacan (1967/2003h, p. 259), vai se constituir como uma “janela para o real”. Jorge (2010) acrescenta que essa “janela” vai enquadrar o real e transformar as exigências de um gozo absoluto em um gozo moderado, pontuado pela significação fálica, ou seja, limitado pela ameaça da castração. Dessa forma, ao responder o que vem a ser a fantasia, este último autor diz que ela pode ser tomada como sendo a própria realidade, ao menos para o sujeito falante, uma vez que “[...] só existe realidade psíquica para o sujeito falante, já que a realidade dita objetiva ficou perdida para sempre.” (p. 147).

Como afirma Lacan (1967/2003c), essa realidade dita objetiva “[...] não pode ser questionada em si mesma: é *Anankê*, como nos diz Freud – ditame cego”. Tal realidade objetiva seria o real, caso fosse possível termos acesso à sua manifestação. No entanto, o real não é possível de ser apreendido. O acesso do sujeito a ele se dá em função do caráter de mediação da fantasia, que assim passa a compor não somente as relações do sujeito com o real, mas também com a realidade, como efeito simbólico e imaginário para dar conta de um outro registro que os causa. Disso decorre que a realidade é efeito de uma operação simbólica e imaginária para dar conta do impossível do real.

Aqui cabe uma pequena explanação a respeito dos conceitos de real, simbólico e imaginário, visto que eles estão em íntima ligação com a fantasia. Tais conceitos formam uma estrutura presente na tópica lacaniana. No real, Lacan “[...] colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um

‘resto’: uma realidade desejante, inacessível a qualquer pensamento subjetivo.” (Roudinesco & Plon, 1998d, p. 645). O simbólico designa “[...] um sistema de representação baseado na linguagem, isto é, em signos e significações que determinam o sujeito à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização.” (Roudinesco & Plon, 1998e, p. 714). Por fim, o imaginário, “[...] se define, no sentido lacaniano, como o lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo.” (Roudinesco & Plon, 1998b, p. 371).

A partir do que foi exposto, a fantasia se revela como um conceito dinâmico, capaz de operar nas diversas dimensões do psiquismo, do nível inconsciente ao nível consciente. Assim, toda a abordagem se insere dentro de um regime que articula a realidade a um dispositivo de parcialidades em constantes relações. Essas parcialidades acenam para o desejo que as move, denunciando que toda abordagem parcial está inserida numa perspectiva de interesses. As parcialidades são o efeito do desejo no ato de se perceber ou de qualquer ação psíquica, é o que permite supor que a construção fantasística é uma formação idiossincrática, que ainda assim vai ao encontro de um outro. Assim, se há desejo há uma “parte”, uma particularidade, uma tendência a uma ação específica para a realização desse desejo.

Destarte, não é possível afirmar que os processos cognitivos operem a partir de uma perspectiva neutra, pois eles se organizam por meio de uma função chamada desejo que “[...] é a função intencional determinante na interação do sujeito ao seu meio ambiente”, explica Safatle (2009, p. 31). Nesse sentido, se o desejo estabelece uma mediação entre o sujeito e a percepção, então essa atividade de desejar contribui para a modificação constante da realidade. Entretanto, essa constante modificação seria um entrave para o ato de desejar, uma vez que os objetos sofreriam de uma instabilidade radical ao ponto de não poderem ser investidos.

Para Vieira (2003), o que singulariza o sujeito é a trama de suas histórias e fantasias que, mesmo já dispostas na cultura, são amarradas de forma particular pela pulsão, enquanto aquilo que se distingue do instinto animal, aparecendo como “[...] dedução necessária, porque o universo de representações e de ideias, a satisfação obtida pela obtenção dos objetos/sentidos do mundo da realidade, nunca é bastante.” (p. 8). Assim, prossegue o autor, a pulsão explica porque o sujeito está sempre buscando uma satisfação com os objetos, passando a outros objetos e assim, indefinidamente. Então, a relação com o real tem duas implicações:

[...] a) um movimento de evitação do real pela realidade psíquica, que permite um acesso controlado a ele. É o nível do princípio do prazer, dimensão onde toda tensão deve ser descarregada e onde objetos de prazer são sempre (parcialmente) satisfatórios e b) uma pressão vital, um princípio de busca do real em si, que implica, se levado a termo, necessariamente na destruição do sujeito, pois este se constitui no afastamento do real. É o que Freud denominou “além do princípio do prazer”, a pulsão de morte. Desta forma, o aparelho psíquico constitui sua realidade para fugir do real para existir, mas ao mesmo tempo, luta para buscá-lo. (Vieira, 2003, pp. 8-9).

Então, a condição de existência do objeto enquanto uma positividade investida é que ele seja capturado pela fantasia. A questão a ser posta é se seria possível haver um objeto que não fosse um objeto capturado pela fantasia. Pois se a fantasia tem por função oferecer ao desejo seus objetos, então ela está diretamente associada ao princípio do prazer no sentido de possibilitar certa constância da economia psíquica e assim suscitar algo como uma homeostase psíquica.

1.4 Entre fantasmas e fantasias

Lacan em um texto de seu Seminário 14, *Logique du fantasme*³, nos apresenta de certa forma algo do estado da questão sobre a diferença terminológica entre o fantasma e a fantasia, na lição 21 de 31 de maio de 1967:

É necessário que eu o recorde hoje, no momento em que vamos dar o passo seguinte, nessa lógica do fantasma, que se acha – vocês o verão confirmado a medida de nosso avanço – que pede acomodar-se a uma certa lassidão lógica: enquanto que, lógica do fantasma, ela supõe essa dimensão, dita de fantasia, sob a espécie onde a exatidão não é aí exigida de saída. (p. 182)⁴

É possível perceber que Lacan faz uso dos dois termos – fantasma e fantasia – e ao que tudo indica ele parece dar dimensões diferentes a elas. Cabe-nos, desta forma, considerar sob quais aspectos estas diferenças nos permitem insistir, junto com Lacan, na utilização do termo fantasma para dar conta de sua releitura do conceito de fantasia em Freud.

Ao tratar da “genética do Fantasma”, Safatle (2006) afirma que assim como na tradição filosófica o ser em Aristóteles é dito de várias maneiras, o mesmo ocorre com o

³ Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>>.

⁴ *Il était nécessaire que je le rappelle aujourd'hui, au moment où nous allons faire le pas qui suit, dans cette logique du fantasme, qui se trouve - vous le verrez confirmé à mesure de notre avance - qui se trouve pouvoir s'accommoder d'une certaine laxité logique. En tant que logique du fantasme, elle suppose cette dimension dite de fantaisie, sous l'espèce où l'exactitude n'y est pas exigée au départ.*

fantasma em Lacan (Safatle, 2006). O termo *phantasia*, no que possa implicar para uma teoria do conhecimento, aparece pela primeira vez nos Diálogos de Platão (República), e se refere a duas propriedades distintas: a faculdade humana de imaginar e a propriedade do objeto em aparecer. Entretanto, tanto a noção de fantasia, imaginação quanto a de fenômeno, eram admitidas com severas ressalvas da parte de Platão e os platonistas, sendo consideradas apenas como índices de um tipo de conhecimento duvidoso, capaz de gerar por si só apenas um conhecimento relativo (*doxa*: opinião) e impreciso.

Segundo Gobry (2007), o sentido dicionaresco do termo para os gregos se refere à “faculdade da alma humana de criar imagens imanentes” (p. 111). Apesar de a fantasia ser tomada num sentido geral como uma criação de imagens, a etimologia do termo revela uma íntima associação com o termo fenômeno. Pois, segundo o referido autor, ambos derivam do radical *phan*, que por sua vez é oriundo da raiz *phao*, que indica luz e aparência. O verbo *phaínen* é relativo a fazer aparecer e *phaínesthai*, significa aparecer. O termo *phainómenon*, significa aparência, aquilo que aparece, ou seja, o próprio fenômeno.

Dessa forma, o termo fantasia se refere à articulação entre a criação imaginativa e aquilo que aparece, entre aparência e imagem. No entanto, a noção de fenômeno aqui descrita está a uma considerável distância do uso que se tornou comum associar na filosofia do século XX, tal como empregado pela fenomenologia de Husserl ou de Heidegger. Pois, para os gregos, a aparição estaria na mesma perspectiva que os simulacros, e seriam referências maiores de nossos erros de juízo da apreciação filosófica da realidade.

Em geral, a esfera da fantasia sofreria dessa desconsideração da parte dos filósofos. Sendo associada a devaneios sem compromisso ou desejos inconfessos, incapazes por sua vez de poder contribuir para a construção de um corpo de conhecimento. Esse cenário começaria a mudar a partir da consideração – da parte dos filósofos, artistas e psicanalistas – do desejo como razão de ser daquilo que aparece. Filosofias como as de Schopenhauer e Nietzsche, precedidas por Spinoza e Lucrecio, contribuíram para a descentralização da razão em seu sentido forte, criando espaço para a possibilidade de se considerar o desejo⁵ como a essência do humano.

⁵ Como o escopo desta dissertação – relativa à teoria do conhecimento – vai somente até as contribuições do idealismo transcendental de Kant, não trataremos das decisivas contribuições de Hegel para o desenvolvimento do conceito de desejo e sua relação intrínseca com a formação da subjetividade. No entanto, fica a referência de que Hegel nos seus pioneiros estudos sobre a história do pensamento reconhece no desejo a condição de formação da subjetividade pelo fato de na sua concepção o desejo ser desejo de desejo.

É nesse sentido que se torna importante ter em mente que todo conceito se refere a uma resposta provisória para várias questões formuladas; assim, um conceito condensaria em si toda uma história de investigações e hipóteses, sendo que, muitas vezes, o próprio conceito funcionaria como uma hipótese, como é o caso do Inconsciente freudiano. No que diz respeito à fantasia, sua formulação como conceito permite responder a algumas questões que se impuseram a Freud bem no início do desenvolvimento da psicanálise e, como já foi dito, é com esse conceito que a noção de realidade psíquica vai se relacionar para compor o que Freud (1900/1996d) denominou como *ein anderer Schauplatz*, a outra cena.

Esse termo, “outra cena”, serve bem a Lacan para localizar melhor seu conceito de grande Outro. Tal localização permite ainda pensar o conceito de fantasia como uma formulação que se remete necessariamente ao gozo desse Outro, tal como afirma Miller (2002): “Propomos a fantasia como um meio não contingente, e sim essencial, de pôr o gozo dentro do princípio do prazer” (p. 108). Segundo Zizek (2010), essa operação revela o que seria o próprio núcleo da fantasia, a saber, a relação do sujeito com o ponto de opacidade do desejo do grande Outro. O que significa dizer que o desejo encenado nessa relação é menos o desejo do sujeito do que o do grande Outro.

Ainda segundo Zizek (2010), a fantasia seria o recurso que o sujeito teria para responder à fundamental questão sobre sua localização no desejo do Outro: a fantasia refletiria exatamente o tipo de objeto que ele seria frente ao olhar do Outro. Com isso, a fantasia se formularia como sendo a prova irredutível de que o desejo do sujeito seria de fato o desejo do Outro.

Entre outras consequências, essa afirmação permite localizar no conceito de fantasia algo da ordem de uma alteridade irredutível, um ponto de opacidade fundamental, que permite, entre outras deduções possíveis, tomar o conceito de fantasia por fantasma, tal como sustenta Checchinato (2007). Este autor propõe que o termo fantasma encontra de alguma forma referência já no próprio Freud em sua reflexão sobre o fato de as poesias dos poetas sempre anteciparem, em larga medida, algo das descobertas da clínica psicanalítica. Afirma Checchinato: “após meditar sobre as poesias do inconsciente, em Fernando Pessoa, parece-me que nada é mais justo que substituir o termo fantasia por fantasma, conforme foi proposto por Lacan” (p. 19).

Entretanto, segundo Fonsêca (2011), não é de forma alguma simples a defesa do uso do conceito de fantasia em detrimento do conceito de fantasma. Primeiro porque existe uma implicação de ordem semântica: fantasia se refere à imaginação, cenário imaginário e

representação, tal como Freud a faz valer. E para ser exato, o termo alemão que Freud utiliza é *Phantasie*, que em português é traduzido e dicionarizado como fantasia. Em francês, o *Phantasie* é traduzido como *fantasme* e, como *fantasme*, possui os mesmos sentidos que fantasia em português.

O termo fantasma em alemão não se traduz por *Phantasie*, mas sim por *Phantom*, e a significação também é bem distinta, se refere a espectro e a algo que assombra. Em francês, fantasma se traduz por *fantôme* e segue a mesma linha de significação.

Em Freud (1919/1996l), o termo *Phantom* aparece no texto *Das Unheimlich*, em português, *O Estranho*. Nesse texto, o campo semântico do familiar (*heimlich*) permite inferir que se trata de “[...] um lugar livre da influência de fantasmas.” (p. 243). Ora, se o *heimlich* não seria habitado por fantasmas, o *unheimlich* poderia ser pensado como o lugar da própria influência do fantasma? Freud não se ocupa dessa articulação, para ele, o conceito de fantasia era suficientemente eficaz para lidar com a problemática tanto clínica quanto teórica. Mas parece que essas implicações não passaram despercebidas por Lacan (1962-63/2005), primeiro pelo fato de eleger o *Unheimlich* como “[...] eixo indispensável para abordar a questão da angústia” (p. 51), segundo por reconhecer que o campo da angústia apresenta-se por um enquadramento:

O que quero acentuar hoje é apenas que o horrível, o suspeito, o inquietante, tudo aquilo pelo qual traduzimos para o francês, tal como nos é possível, o magistral *unheimlich* do alemão, apresenta-se através de claraboias. É enquadrado que se situa o campo da angústia. Assim vocês reencontram aquilo por meio do qual introduzi a discussão, ou seja, a relação da cena com o mundo. (p. 86).

Lacan endereça justamente esse enquadramento da angústia à função da fantasia. E é nesse sentido que o uso do termo fantasma parece adquirir maior precisão, por identificar de forma mais precisa a relação entre o que seria radicalmente estranho e ao mesmo tempo familiar. Assim, além de toda a singularidade com que Lacan lidava com seu idioma, criando neologismos e expressões, propondo inclusive traduções que fugiam de toda ortodoxia de sua época, ainda restava a articulação entre o caráter fantasmático do desejo (por acenar ao desejo do Outro) e a alteridade radical manifesta na ordem simbólica que determinava esse mesmo desejo.

Todas essas articulações permitiram que o conceito de fantasia fosse tomado por fantasma como se tratasse de um uso ainda mais específico. Pois, se a fantasia estava a serviço do princípio do prazer, restava ainda admitir que esse prazer só pôde encontrar seu lugar mais preciso no cerne da teorização psicanalítica com o advento da teorização de um

além. O que significa dizer que a fantasia teria, no mínimo, uma dupla função, entrecruzando linguagem e satisfação (Freud), ou como enodamento entre significante e gozo (Lacan).

Essa dupla função ainda recebe um acréscimo ao se considerar a afirmação de Safatle (2006) de “[...] que a fantasia é o único procedimento disponível ao sujeito para a objetificação do seu desejo.” (p.199). Nesse ponto, cabe considerar que essa objetificação se refere à constituição mesma do objeto do desejo, ou seja, trata-se de pensar a natureza do objeto no que ele possui de mais arbitrário, a saber, sua condição de ser parcial.

Essa condição permite entender melhor que todo encontro com o objeto é na verdade um reencontro e que é na condição de ser parcial que o objeto alcança seu fundamento de ser narcísico. Em outras palavras, o objeto parcial é referência maior à operação de síntese que a fantasia opera, além de ser referência ao conflito inerente ao caráter parcial das pulsões. Desse modo, a fantasia é uma operação que produz o objeto pelo recurso de conformar os objetos da cena atual às primeiras experiências de satisfação. Trata-se de um endereçamento contínuo, em que os objetos do mundo empírico são remetidos ao roteiro fantasmático do sujeito.

Aqui, é interessante recorrer à justificativa de Jorge (2010) que adota o termo “fantasia” em contrapartida ao termo “fantasma”, comumente adotado pelos psicanalistas lacanianos no Brasil. Por estar associada inequivocamente ao princípio do prazer e, no dizer do autor, ter como função principal sexualizar a pulsão de morte, a fantasia não poderia ser tomada por fantasma, pois esse termo coloca no primeiro plano o desprazer, já que é um termo que implica em uma formação que diz respeito ao terror, ao assombro e à angústia.

Ao contrário, o conceito de fantasia evoca diretamente sua filiação, ou seja, a vigência do princípio do prazer. Jorge (2010) prossegue dizendo que se trata de um equívoco que não poderia ser maior, tendo em conta “[...] que renega toda a tradição psicanalítica ligada, desde Freud, ao termo ‘fantasia’ e introduz um campo semântico alheio e até mesmo antinômico” (p. 45). Portanto, a partir desta leitura, a atividade fantasística está ligada em primeiro lugar a um modo de defesa contra o desprazer decorrente da impossibilidade do aparelho psíquico de lidar com o real do gozo, de representá-lo de alguma forma e, posteriormente, com as exigências e divergências impostas pelo mundo exterior. E em segundo lugar, a atividade fantasística está a serviço do princípio de prazer. Nesse sentido, cabe observar que a referência irreduzível do prazer é

justamente o momento teórico que Freud (1950[1895]/1996o) destaca como sendo a primeira experiência de satisfação.

Em seu *Projeto para uma Psicologia Científica* de 1895, Freud descreve de que maneira a primeira experiência de satisfação produziria no psiquismo do recém-nascido o que ele denominou de traço mnêmico. A partir dessa produção, esse traço passa a representar o objeto que teria provocado a satisfação. Assim, sempre diante de novos estados de tensão, o primeiro movimento do bebê seria de alucinar o objeto ausente, ou seja, haveria uma reativação do traço mnêmico de modo a suprir a ausência do objeto e a diminuir o estado de tensão.

A questão que Freud levanta é que o recém-nascido não possuiria capacidade para fazer a distinção entre o objeto alucinado e o objeto real, e assim ele reagiria ao objeto alucinado como se fosse real. Entretanto, no caso do objeto alucinado, a satisfação seria frustrada em razão dessa alucinação não dirimir o estado de tensão. Também em razão desse movimento de alucinar o objeto surge algo como um protótipo de eu, uma organização psíquica distinta, a qual cumpre o papel de considerar um mínimo dessas diferenciações entre o objeto real e o objeto alucinado.

De certo modo, a alucinação implica em uma primeira apropriação ativa da parte do sujeito, ao julgar estarem implícitos os cortes e alterações aos quais irá se submeter todo objeto para se ver representado no psiquismo, justamente na sua condição de ser parcial. As representações em nada fazem transparecer uma perspectiva neutra da parte do sujeito da representação. Mais que isso, elas replicam a condição de desejante do sujeito, que acaba por ter de multiplicá-las ao ponto de gerar toda uma realidade com elas.

Assim, se inicialmente a representação do objeto no psiquismo responde por ser uma alucinação desse mesmo objeto, então algo como uma realidade psíquica pode ser suposta do conjunto de representações e, sobretudo, da submissão de tal conjunto ao que responderá por ser o cerne organizador das representações numa totalidade mínima, a saber, a personalidade. Tendo em mente que a fantasia responde por ser centro irredutível da realidade psíquica seria possível estabelecer alguma relação entre alucinação e fantasia? Nasio (2007) responde que sim, pois

Freud nunca distinguiu nitidamente as estruturas do sonho, da fantasia e da alucinação. Reconheceu não poder realmente diferenciar essas três formações psíquicas. Agrupou-as sob a denominação de “psicoses alucinatórias de desejo”. Para mim, essa denominação é extremamente interessante, pois, graças a ela, Freud rompeu com a falsa intuição de relegar a psicose a um mundo à parte. Essa bela expressão, “psicose do desejo”, coloca-nos num setor indeterminado em

que, diante de um sonho, uma alucinação ou uma fantasia, a psicose continua presente. (p. 43).

Lacan (1932/1987) também estabelece essas aproximações e trata das fantasias em sua tese de doutorado pelo nome de fantasias paranoicas. Na tese⁶, Lacan avança em direção de propor que a personalidade seria uma estrutura reacional que poderia ser pensada como o resultado de uma interpretação da realidade imediata do sujeito. A partir do momento em que a paranoia não é mais descrita por referência a uma patologia ou um dano orgânico, torna-se inevitável considerar a personalidade – por sua referência ao que responde por ser a organização mínima da totalidade psíquica – em seu procedimento de interpretação do mundo. Fazendo da interpretação menos uma função metodológica, cognitiva, do que um sentido ontológico, relativo ao próprio ser. E se a interpretação é o nome pelo qual a personalidade responde em sua função intencional, então a fantasia seria o referente máximo das interpretações, pois “[...] interpretamos a realidade segundo roteiro de nossas fantasias.” (Nasio, 2007, p. 17).

Do que foi exposto até aqui, parece haver elementos tanto para o uso canônico do termo fantasia, quanto do termo fantasma, ressaltando que o termo fantasma não derroga as implicações do termo fantasia. Cabe considerar também que não se trata somente de um equívoco semântico, pois pelo viés de uma metapsicologia lacaniana, é possível falar de um acréscimo, no sentido de ampliar o alcance do conceito, em outras palavras, trata-se de considerar a fantasia em sua dimensão imaginária, simbólica e real. E é a dimensão de real, especificada na fórmula do fantasma pelo objeto *a*, que permite o uso do termo fantasma como conceito que agrega um maior alcance à fantasia. Entretanto, esta pesquisa não pretende esgotar o assunto e o debate sobre a legitimidade do termo continua. Assim, em função de haver o uso dos dois termos nas referências desta pesquisa, trataremos de forma indistinta os termos “fantasma/fantasia” e “fantasmático/fantástico”, mas tendo em mente que a utilização do termo fantasma serve para fazer menção aos desdobramentos da investigação de Lacan sobre a lógica do fantasma.

1.5 A lógica do sentido

Conforme foi desenvolvido até aqui, as exigências do mundo exterior, ou como Freud (1930[1929]/1996n) bem destaca, a rudeza da realidade externa, só é possível de ser

⁶ A tese de Lacan *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade* fornece elementos para se considerar o conhecimento como paranoico, o que será abordado no Capítulo 2.

suportada com o recurso da fantasia. Tal realidade, para o autor, preexistiria ao sujeito, de modo que a possibilidade de sua existência enquanto realidade psíquica era relativa, em primeiro plano, a uma disposição do aparelho psíquico em representar e fantasiar o que o atravessava. Em segundo plano, de subjetivar tais atravessamentos, o que está ligado à introjeção e à projeção. A introjeção se refere ao modo por meio do qual o sujeito toma para si aquilo que considera inicialmente como prazeroso e a projeção se relaciona à forma com que o sujeito expulsa aquilo que não aceita como sendo “seu” por ser desprazeroso. (Freud, 1925/1996c).

Esse momento na vida do sujeito funda as noções de interior: o prazeroso, o que é tomado como próprio, pelo recurso do narcisismo. E o exterior: o desprazeroso, o que é alheio e estranho. Esse é o protótipo das noções de realidade para a criança. (Freud, 1915/2004c). O que Freud percebe na clínica é a maneira como essa dinâmica interior/exterior passa a ser enviesada pelo recurso da fantasia, de forma que a noção de interior, regida pela lógica do princípio do prazer, possa ter sua continuidade, no exterior, a partir do recurso do princípio de realidade. O que significa afirmar que o princípio de realidade, tal como coloca Jorge (2010) na esteira de Freud, é o sucedâneo do princípio do prazer:

O princípio de realidade não é senão um emissário do princípio do prazer, emissário que, se quiséssemos fazer uma parábola, seria tal como a escolta de uma personalidade importante, enviada na frente para abrir o caminho e avaliar se as condições do ambiente e do tráfego favorecem o nobre viajante. É evidente que a escolta não deixa a personalidade importante prosseguir, caso algum perigo se anuncie. Nesse caso, recomenda que um acampamento seja montado e que a personalidade importante tenha paciência e aguarde, pois não se deseja que sua integridade corra qualquer espécie de risco. A personalidade importante – que é a pulsão – recua diante de uma realidade externa e hostil e, ao acampar em lugar seguro, conquista uma satisfação imaginária, fantástica. (p. 12).

Nessa perspectiva, cabe à fantasia, o agenciamento dos princípios do prazer e da realidade para que ambos funcionem de modo a gerar a noção de uma realidade contínua, no sentido de que suas discontinuidades são resultado da investigação clínica e teórica. Também compete à fantasia uma forma de atividade constante no sentido de tornar menos rude a realidade exterior gerando um mínimo de satisfação às exigências contínuas da pulsão. Assim, a fantasia é condição necessária, ao menos para a perspectiva neurótica, para que algo como uma realidade possa ser inferida da relação do sujeito com o real, ou paradoxalmente, para que o real possa ser deduzido da relação entre o sujeito e a realidade.

Esse movimento paradoxal revela possuir uma lógica própria, a saber, uma lógica do sentido que, a rigor, é uma lógica que relaciona os elementos mínimos da realidade, sujeito e objeto, pelo recurso do que os dispõe num regime mínimo de sentido. A esse recurso, retirado do texto de Freud (1919/1996v) *Uma criança é espancada*, Lacan (1966-67/2008b) denomina de gramática do fantasma:

Vocês veem bem que no termo dessa lógica do fantasma, termo suficientemente justificado pelo fato que eu vou uma vez mais re-acentuar hoje: o fantasma é, de uma maneira bem mais estreita ainda que todo o resto do inconsciente, estruturado como uma linguagem; uma vez que no final das contas, o fantasma é uma frase com uma estrutura gramatical, que parece indicar então, articular a lógica do fantasma, o que quer dizer, por exemplo, colocar um certo número de questões lógicas. (p. 414).

Antes de retomar sua formalização do fantasma e assim demonstrar como uma estrutura puramente gramatical se relaciona com o objeto causa de desejo – ou ainda, como se estrutura o real da gramática do fantasma –, convém traçar em linhas gerais as conclusões do texto freudiano.

De forma geral, a maior parte do texto *Uma criança é espancada: uma contribuição para o estudo da origem das perversões sexuais* trata das investigações clínicas referentes às perversões, conforme o próprio título já anuncia. Além de ampliar o conhecimento a respeito das perversões de forma geral, Freud (1919/1996v) lança nova luz sobre o problema do masoquismo. No ponto que a esta pesquisa interessa, Freud diz que os pacientes que buscam tratamento analítico confessam alimentar com frequência a seguinte fantasia: uma criança é espancada.

Os pacientes confessam ainda que tal fantasia está associada a sensações de prazer, sendo que no clímax dela ocorre inadvertidamente uma satisfação masturbatória. Os pacientes relatam ainda que, no início, a fantasia surge de forma voluntária, mas depois ela assume um caráter obsessivo, surgindo independente dos seus esforços, havendo, dessa forma, uma autonomia do fantasiar por sobre a realidade vivida pelo paciente.

Para além da engenhosa reconstrução freudiana dos tempos dessa fantasia e sua diferença entre meninos e meninas, bem como da relação (que será revista em 1924) de anterioridade do sadismo por sobre o masoquismo, o que está em jogo aqui na fantasia de espancamento é a satisfação sexual encontrada nas fantasias de fustigação. O que demonstra, tal como Freud (1919/1996v) aponta, que essa satisfação estaria intimamente associada à erotização dos representantes parentais, e não seria apenas a representação de

um castigo pelo desejo incestuoso, mas sim algo como um substituto regressivo dessa impossível satisfação.

Apesar de a culpa e a vergonha parecerem ser os elementos maiores dessa fantasia, em contraposição ao que seriam as lembranças mesmas do início da vida sexual do analisando, ainda assim Freud (1919/1996v) afirma que “[...] a fantasia de espancamento e outras fixações perversas análogas também seriam apenas resíduos do complexo de Édipo.” (p. 208). Pois, para além das diferenças entre a manifestação da fantasia no menino e na menina, Freud conclui que “[...] em ambos os casos, a fantasia de espancamento tem sua origem numa ligação incestuosa com o pai.” (p. 213). Nesse aspecto, segundo Jorge (2010), seria possível remontar a primeira função da fantasia, ou sua mais provável primeira atividade, a saber, a de sexualizar a pulsão de morte, ou ainda de demonstrar que o sexual na verdade é uma forma de proteção contra o real.

É nesse ponto que Lacan apela para a lógica, pois se a frase “uma criança é espancada”, funciona como a estrutura gramatical do fantasma é somente pelo recurso de ele ser disposto como um axioma. Mas, o que seria um axioma?

É preciso recorrer à matemática para responder. Provavelmente, os axiomas de Euclides (360 a.C. a 295 a.C) são a maior referência do uso inicial dos axiomas para se construir um sistema geométrico. Em seu livro *Elementos de Geometria*, Euclides (1944) propõe cinco axiomas que funcionarão como a base do pensamento matemático por mais de dois mil anos. É somente quando seus axiomas são colocados em questão, com o advento de novas geometrias (como a de Riemann) que tem início, no século XIX, uma crise dos fundamentos da matemática.

Alguns matemáticos, como Frege e Russell, vão buscar uma base lógica para a matemática. Eles estariam à procura de novos axiomas. Segundo Newton-Smith (2005, p. 89), “Chamar axioma a uma fórmula quer dizer que ela ou qualquer fórmula de inserção que dela resulte pode ser introduzida como uma linha de uma demonstração sem depender de quaisquer premissas”. Em matemática, um axioma funcionaria como uma hipótese inicial que, se aceito como verdade, seria possível a partir desse fundamento deduzir outras demais verdades. Em lógica, trata-se de uma proposição evidente por si própria, mas que não poderia ser demonstrada. Funcionaria como um princípio irreduzível de sentido, a partir do qual seria possível inferir consequências.

O fantasma seria assim, o princípio irreduzível de sentido, por meio do qual seria possível derivar consequências. Admitir o fantasma como axioma permite ainda compreender as consequências da afirmação de Freud (1919/1996v) de que o analista teria

que admitir para si mesmo que “[...] em grande medida, essas fantasias subsistem à parte do resto do conteúdo de uma neurose e não encontram lugar adequado na sua estrutura.” (p. 199). Pois um axioma, por se propor como uma verdade indemonstrável, como princípio irreduzível de sentido, permanece por sua vez, apartado do sistema que ele próprio engendra.

O fantasma fundamental se localizaria num lugar inacessível à experiência analítica como tal, restando além da possibilidade de ser interpretada. De acordo com Miller (2002), os sintomas é que seriam interpretados. As formações do inconsciente, essas, ao contrário do fantasma, se multiplicam em substituições e deslocamentos. Já o fantasma permanece em sua monotonia.

Ainda segundo Miller (2002), não seria possível uma localização precisa do fantasma fundamental, pois ele não dispõe de qualquer referência de localização além de uma aproximação teórica com o recalque originário, esse sim, postulado como sendo condição de possibilidade da estrutura. Mas trata-se, igualmente, de uma construção teórica para dar conta do que aparece na clínica.

Assim, o sintagma “uma criança é espancada”, é uma formulação que para existir precisa ser construída, ela é resultado de uma análise, o que significa dizer que ela será inferida do axioma do fantasma. O que por sua vez também equivale a dizer que o fantasma seria, tal como afirma Lacan (1960/1998g, p. 830), um índice de significação absoluta. Entretanto, resta considerar as condições teóricas necessárias para conceber o fantasma como uma trama mínima, como o recurso que o sujeito dispõe para suportar a falta no Outro e assim formular uma questão como resposta a essa falta irreduzível.

1.6 A retórica do fantasma: uma pergunta como resposta

Na introdução do livro que trata dos fundamentos da psicanálise a partir da clínica da fantasia, Jorge (2010) justifica seu empreendimento demonstrando suas mais importantes descobertas nesse campo. A primeira diz respeito ao trabalho de destacar da obra de Freud um segmento ainda não ressaltado, ao que ele descreve como “ciclo da fantasia”. A segunda é referente a demonstrar as condições de possibilidade de se elevar o conceito de fantasia à distinção de “[...] conceito fundamental da psicanálise, a partir do momento em que seu estatuto é realçado e sua função de mediadora do encontro do sujeito com o real é indicado.” (p. 9).

Jorge (2010) levanta as possibilidades de a fantasia ser tomada como conceito fundamental, na medida em que ela é definida como articulação necessária entre os demais quatro conceitos fundamentais propostos por Lacan em 1964, em *O Seminário, livro 11*. Trata-se de uma forma de relacionar o inconsciente, a pulsão, a transferência e a repetição pelo recurso da fantasia.

Enquanto Lacan (1964/1998f) emparelha os conceitos fundamentais da psicanálise dois a dois, primeiro o inconsciente e a repetição e, em seguida, a transferência e a pulsão, Jorge (2010) retoma esses conceitos articulando-os por meio da fantasia, fazendo a divisão entre teoria e prática. No plano da prática clínica, o autor destaca a repetição e a transferência como atos clínicos e deles deduz, no plano da teoria ou da metapsicologia, a pulsão e o inconsciente, respectivamente. Evidentemente, a transferência seria um conceito que apareceria primeiro (com seu correlato dedutivo e inconsciente), mas Freud faz da repetição condição de possibilidade da transferência. (Garcia-Roza, 2003).

Assim, como propõe Jorge (2010), o sintoma faria interseção entre a transferência e a repetição, figuras clínicas, enquanto o real faria interseção entre o inconsciente e a pulsão, figuras teóricas. A fantasia estaria na junção entre o sintoma (que divide o sujeito, representado por $\$$) e o real (representado pelo objeto a), tendo-se assim a fórmula lacaniana da fantasia: $\$ \diamond a$. Fórmula a qual se lê, segundo Lacan (1966-67/2008b, p.13): “o sujeito barrado, em sua relação com esse objeto a ”. Essa fórmula e suas implicações para a teoria do conhecimento serão desenvolvidos nos capítulos posteriores, por hora, cabe somente considerar que o objeto a destacado da fórmula do fantasma é uma referência inequívoca à questão de que nem tudo para Lacan seria da ordem do significante.

O que foi visto até aqui permite afirmar que a fantasia é uma construção possível a partir do que se pode apreender do real, mas não no sentido de este real poder se inscrever, pois nesse sentido ele permanece como uma falta absoluta. (Vieira, 2003). Foi visto também que essa construção possibilita justificar tanto a ação psíquica do desejo, no sentido de ser constante e acenar que algo falta, quanto a ação psíquica da fantasia, visto que ela corresponde ao ato de demonstrar o que falta.

Nesse sentido, segundo Safatle (2009), a positivação do objeto por parte da fantasia revelaria algo da sua própria gênese, sendo que ela teria o poder de produzir objetos próprios pelo fato de conformar “[...] os objetos empíricos a formas relacionais ligadas às primeiras experiências de satisfação” (p. 204). Assim, a fantasia se constituiria como algo equivalente a uma matriz transcendental que teria em seu núcleo “[...] o mundo dos objetos do desejo do sujeito” (p. 204), impondo-se, tal como propôs Lacan, como o axioma de

significação absoluta, no sentido de que na clínica, o para além da fantasia, significa se deparar com o real.

De tal modo, a fantasia é, de certa maneira, o que justifica a importância dada pela psicanálise à forma como o sujeito vivenciou um acontecimento e não este em si, como um fato absoluto, desprovido da possibilidade das construções de sentido. É no desencontro com o real que o sujeito tece uma rede de fantasias a partir das quais amarra, de forma particular, por meio da pulsão, aquilo que é disposto pela cultura. Ou seja, a fantasia encerra um destino subjetivo na neurose, assim como a alucinação e o delírio encerram outro destino subjetivo na psicose, de forma que a fantasia é o recurso que enreda o sujeito nas tramas da cultura por gerar uma noção de continuidade pelo expediente da satisfação.

Nesse aspecto, as histórias do sujeito permitem que ele tenha um contato com o real, na perspectiva do modo como ele pode vir a ser tomado: como falta, impossível, trauma, etc., ao mesmo tempo em que lhe proporcionam um sentido, uma simbolização. Segundo Vieira (2003), a fantasia

[...] articula o real (da necessidade primeira ao qual não temos acesso) a um desejo (doado pelo Outro) através de uma historieta (também doada pelo Outro). Por isso ela tem um peso maior que o das histórias do Outro nos outros. A fantasia organiza o mundo, organiza a maneira de aceder à realidade externa. Ela tem muitas vezes um peso maior que o mundo e certamente maior do que os sentidos propostos para alterá-la (doutrinas, psicoterapias, etc.), pois ela faz o sujeito existir, não somente como eu mas também como singularidade de um desejo. (p. 10).

Na perspectiva de Lacan (1967/2003c), a fantasia estabelece uma inter-relação entre o real e o sintoma, na medida em que ela é ao mesmo tempo, condição para a formação do sintoma e o único acesso possível ao real. Com isso, a entrada em análise se dá em função do sintoma e a análise deste leva sempre a uma construção fantasística. O fim de análise tem relação com o que o autor denominou de travessia da fantasia. Uma operação que desvela sempre algo de real por trás da estrutura psíquica. É esse real que fornece os indícios para se pensar uma realidade construída que tenta dar conta da condição inassimilável do recalque que, por não ser simbolizado, torna-se fundamentalmente traumático, evocando no psiquismo um modo de defesa.

A essa defesa, Freud (1915/2004b) deu o nome de recalque originário. Segundo o autor, três tempos são necessários para se entender o recalque que é estrutural, mas também estruturante: o recalque original, o recalque propriamente dito e o retorno do recalcado. O recalque original é “[...] uma primeira fase do recalque [...] que consiste em

interditar ao representante psíquico da pulsão a entrada e a admissão no consciente.” (p. 178). Nessa primeira fase, prossegue o autor, ocorre uma fixação que vai ligar a pulsão a um representante.

O recalcado é de certa forma uma ideia que representa a pulsão (Jorge, 2010). Entretanto, existe algo na pulsão que é da ordem do real. Tal como a proposta freudiana, há algo no seio da pulsão fadado à insatisfação, “[...] esse impossível de ser satisfeito é o real inerente à própria pulsão” (p. 66). Mas é por haver essa insatisfação que a fantasia se dispõe como “[...] uma das formas privilegiadas de satisfação da pulsão” (p. 68), justamente por conseguir fazer face ao impossível de ser simbolizado e, conseqüentemente, satisfeito.

Dessa forma, a fantasia constitui a realidade psíquica a partir da fantasia inconsciente que, por sua vez, é efeito direto do recalque originário (Jorge, 2010). É como anteparo ao real que a fantasia engendra a realidade como um enquadre em torno do vazio indizível daquele. A realidade é resultado de uma composição imaginária e simbólica, que na perspectiva teórica de Lacan (1974/1993), tornam-se registros através dos quais o psiquismo se constitui.

O imaginário é um registro que, segundo Julien (1993, p. 113), “[...] Lacan leu em primeiro lugar, em Freud, com o investimento narcísico do objeto, e, depois pela imagem especular, cuja constituição inventou, com o estágio do espelho”. Na perspectiva de Safatle (2009, p. 31), o imaginário proposto por Lacan é, grosso modo, aquilo que os humanos teriam “[...] em comum com o comportamento animal. Trata-se de um conjunto de imagens ideais que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua relação com o seu meio ambiente próprio”. Esse ambiente próprio se refere ao desejo e à fantasia do Outro, que aqui grafado com maiúscula representa toda a conjuntura simbólica na qual o sujeito se vê imerso.

O simbólico seria assim, toda a relação possível da rede significante, que captura as formações imaginárias produzindo as fantasias. Segundo Vieira (2001), a fantasia é justamente “[...] o imaginário determinado pelo simbólico” (p. 104), ou tal como propõe Lacan (1957-58/1999), a fantasia é o imaginário aprisionado por uma certa manobra do significante. Assim, essa moldura imaginária e simbólica é o que atenua o contato com o real em sua condição de impossível de representar.

Desse modo, essa impossibilidade, que é traumática, gera um esforço imaginário e simbólico na direção de representar o que não se dá a representar por voltar sempre ao mesmo lugar. É da lacuna entre o real e a realidade que se deduz a fantasia em sua função

mediadora, também suposta na articulação entre a pulsão e o inconsciente, pois é a fantasia que gera uma dimensão de representações que vão se associar pelas leis do processo primário e do princípio do prazer, ou seja, vão se associar de modo a gerar uma satisfação possível para a constante pressão exercida pela pulsão em busca de satisfação. O processo primário, explica Freud (1911/1996k), pode ser tomado como a lógica fundamental da realidade psíquica, que tem por princípio a busca do prazer, não se confundindo com o processo secundário em que pesa a força da realidade, nem tampouco com o princípio de realidade, por meio do qual o sujeito opera na realidade.

Entretanto, o avanço em jogo neste estudo, vai na direção de propor, tal como afirma Lacan (1959-60/2008a), que o princípio de realidade está a serviço do princípio do prazer, ou como afirma Jorge (2010), o princípio de realidade é sucedâneo do princípio do prazer.

Para Cabas (2005), a fantasia revela o objeto da catexia, ou seja, ao se perguntar de que forma o objeto “real” pode vir a se inscrever no psiquismo, afirma que a fantasia expressa a relação peculiar entre a identificação e o objeto e sustenta que todo objeto seria submetido a uma determinação narcísica. Assim, é “[...] em função desse narcisismo que a catexia nunca é contínua, nunca permanece totalmente voltada para o objeto, e sim vai sendo regulada em frequências sintonizadas de catexia objetal e catexia narcisista.” (p. 8). A captura fantasística oscila entre investir no eu e investir nos objetos e se o investimento no objeto ocorre, ele é também determinado pela projeção dos conteúdos narcísicos.

Portanto, a função do eu é muito menos a percepção e síntese da oscilação do investimento (em direção ao próprio sujeito ou ao objeto), que a projeção de esquemas mentais no mundo, bem como o esquecimento de sua gênese (Safatle, 2009). É ao recalcar as possibilidades de sua origem que o desejo entra em cena incluindo o desejo do Outro como condição de desejar. Dessa forma, o objeto vai receber o estatuto de objeto reencontrado, tal como afirma Freud (1905/1996t, p. 210), “[...] o encontro do objeto é, na verdade, um reencontro”, pois o que se projeta tem relação direta com o que supre a ausência constante do objeto.

A percepção do mundo se dá por meio de um conjunto de referências que lhe são aparentemente próprias, já que fazem menção ao atravessamento do sujeito pelo desejo. No entanto, esse atravessamento ocorre ao nível de fazer do desejo do Outro o seu objeto, atualizando assim a fórmula lacaniana de que o desejo do sujeito é o desejo do Outro. É a partir do plano do desejo que o sujeito vai se constituir, visto que é nesse plano que ele se

dispõe a abrir mão de seu próprio desejo para se alienar no desejo do Outro (Lacan, 1964/1998 f).

A partir desse processo, abre-se a possibilidade de se instituir uma cena na qual o desejo uniria as parcialidades referentes ao desejo idiossincrático pelo recurso de uma noção que insurge *a posteriori* em função de operar as diferenças pelo viés de conjugá-las por meio de uma determinação simbólica. A noção é a de um Outro que conjugue as sucessivas demandas a ele endereçadas, um Outro não existente, porém suposto, condição de haver socialização pelo expediente do desejo.

A insurreição *a posteriori* do Outro no plano da experiência subjetiva do sujeito se refere muito menos à condição da preexistência do Outro, no sentido de se definir como a dimensão simbólica, do que a percepção, da parte do sujeito, da realidade do desejo do Outro. Em outras palavras, o correto seria dizer que o Outro antecede a percepção do sujeito, mas a lógica *a posteriori* permite dizer que sua insurreição na experiência subjetiva do sujeito se dá somente a partir do momento em que o Outro, enquanto enigma de seu desejo, é percebido na cena construída pelo sujeito para dar conta desse enigma. Assim, se manifesta a insurreição *a posteriori* do grande Outro. (Lacan, 1957-58/1999).

No plano da subjetividade, primeiramente, o outro do desejo, as pessoas encarregadas do cuidado, mãe, pai, etc., ou quem exerça tal função, cumpre a função de agente cuidador que vai despertar um corpo erótico e desejante. Posteriormente, ocupa o lugar de referente para o desejo, pois o sujeito vai ter que aprender a desejar, na medida em que o desejo não é uma operação do mundo natural. Ele é pura negatividade, no sentido de contrariar as possíveis posições dos objetos absolutos, ou seja, o desejo não opera no registro da necessidade, mas sim no registro da realização. (Safatle, 2009).

No plano da intersubjetividade, porém, o outro cumpre a função de fazer referência ao grande Outro, uma vez que a suposição da castração do outro, no segundo tempo do Édipo lacaniano, faz com que a Lei passe a operar a partir do Outro (Lacan, 1957-58/1999). O que por sua vez garante a circulação do desejo, menos pelo recurso do reconhecimento do desejo por parte do Outro, do que pela urgência constante do sujeito em fazer de seu desejo o desejo do Outro. Entretanto, como já foi dito, essa ação só é possível pelo recurso da fantasia que cumpre fornecer ao desejo o que desejar, mas não como. E se à fantasia cumpre fornecer os objetos, os elementos, a realidade possível ao desejo, então o enredo que o sujeito cria para fazer face ao enigma do desejo do Outro é que vai sustentar sua condição de sujeito, já que este enredo se configura como a trama mínima de sua constituição.

Essa trama mínima é tudo de que o sujeito dispõe quando percebe a falta no Outro. Assim, cabe a pergunta: o que ocorre quando o centro ausente da estrutura simbólica que sustenta o desejo se revela ao sujeito? O que ocorre com esse sujeito em seu encontro faltoso com o real? Ocorre que o sujeito se defende e o faz por um recurso retórico de formular uma pergunta no lugar de oferecer uma resposta, assim a pergunta funciona como a própria resposta. O sujeito se defende e essa defesa a um só tempo afasta o contato com o real da ausência de sentido, assim como cria o sentido da realidade na qual ele se vê encerrado. É essa realidade, enquadrada pela fantasia, a realidade a qual o sujeito conhece, que vai se contrapor de forma recorrente ao que se impõe como falta ao sujeito.

Até aqui, a pesquisa tratou da conceituação da realidade psíquica e da fantasia em Freud, bem como de seu desdobramento do conceito na perspectiva formal de Lacan. No segundo capítulo será feita, portanto, a conceituação do conhecimento no campo a qual pertence, bem como a comparação entre as fórmulas do conhecimento e a fórmula do fantasma. A partir dessa consideração, será evidenciada a diferença entre os campos, do conhecimento e do gozo, pelo recurso do grafo do desejo, no qual o fantasma ocupa lugar estratégico ao se fazer como função entre os níveis de significação e de gozo. Neste lugar estratégico, o fantasma proporciona a possibilidade de se pensar o conhecimento no campo do gozo ao se revelar como uma construção do sujeito diante do real do gozo, cifrando-o e fazendo do real uma realidade. É nesse sentido que o fantasma funciona como hipótese para se pensar o conhecimento.

2 A HIPÓTESE FANTASMA: O CONHECIMENTO COMO FORMA DE DEFESA CONTRA O ENCONTRO FALTOSO COM O REAL

Que tudo o que chamamos consciência não é outra coisa que o comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez incognoscível, mas pressentido?
Nietzsche - Aurora

Conforme foi exposto no primeiro capítulo, o conceito de fantasma proposto por Lacan permitiu apreender a semelhança formal entre a forma lógica da fantasia, proposta por Freud, e aquela concernente à relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, destacado do esquematismo transcendental proposto por Kant (1781/1997). Sendo que esta articulação teve como contexto inicial os avanços da investigação clínica e teórica de Freud relativa à realidade psíquica até a conceituação da fantasia como núcleo ativo desta realidade, passando por Lacan que, por sua vez, foi capaz de reconhecer no conceito freudiano de fantasia uma resposta da parte do sujeito a um gozo destrutível e inominável em sua constituição.

Na lógica deste reconhecimento, o conceito de fantasia é ampliado de modo a responder por ser uma fórmula capaz de associar os elementos fundamentais da metapsicologia lacaniana: real, simbólico, imaginário (Simanke, 2002). De modo que, enquanto fórmula, a fantasia condensa os aspectos que, por sua vez, estão imbricados na constituição do sujeito, a saber, a linguagem e a posição frente ao objeto.

Nesta perspectiva, cumpre perceber o alcance desta formulação, deste enquadre fantasmático nos modos de apreensão da realidade por parte do sujeito. Se, para Lacan, a fantasia é um fenômeno que permite ao sujeito se constituir, por positivar os objetos do desejo no quadro de uma relação possível, ela será também um fenômeno de constituição da própria realidade, ao conferir consistência à ordem simbólica.

Neste sentido, afirmar que a realidade é uma formação fantasmática, significa considerar – tal como Lacan (1966-67/2008b) o faz –, que ela se compõe da relação entre os registros imaginário e simbólico. Uma leitura rápida desta afirmação leva a concluir que o registro do real não participaria da constituição da realidade, mas a própria teorização lacaniana não autoriza esta conclusão. No quadro da metapsicologia lacaniana, o real é a condição mesma da formulação da realidade, tal como demonstra de forma axiomática Milner (2006, p. 7):

Existem três suposições. A primeira, ou melhor uma, pois já é demais pôr ordem nisso, por mais arbitrária que seja, é que *há*: proposição tética que só tem por

conteúdo sua própria posição – um gesto de corte, sem o que não há nada que exista. Chamaremos isso real ou R. Outra suposição, dita simbólica ou S, é que *há alíngua*, suposição sem a qual nada, e singularmente nenhuma suposição, pode ser dita. Outra suposição, enfim, é que *há semelhante*, em que se institui tudo o que cria vínculo: é o imaginário ou I.

O real opera como causa e no matema do fantasma, Lacan (1966-67/2008b) o localiza na parte do objeto *a*, objeto causa de desejo, que a rigor pode ser qualquer objeto. Esta localização já seria suficiente para justificar a redefinição de fantasia por fantasma, já que admite considerar que na montagem do fantasma, aquilo que responde por ser o objeto, a causa de desejo, é também índice de um elemento nunca plenamente subjetivado e que, por esta razão, opera como causa, mas que também mantém suas relações de proximidade com um gozo que determina o sujeito em suas relações de desejo com o objeto.

Assim, a redefinição da fantasia como fantasma, conforme já foi tratada no primeiro capítulo, se deu em decorrência de uma conceitualização mais precisa da função do fantasma, que não ficaria somente na perspectiva do princípio do prazer, mas sendo considerado como um procedimento capaz de objetificar algo do além desse prazer, tal como ocorre na função de enquadramento da angústia. Lacan, no Seminário 10, sobre a angústia, afirma que a estrutura da angústia é a mesma do fantasma: “você verão que a estrutura da angústia não está longe dela [da estrutura do fantasma], em razão de ser exatamente a mesma” (Lacan, 1962-63/2005, p. 12).

Na verdade, essa comparação estrutural ocorre desde o Seminário 8, quando Lacan estabelece que uma investigação a respeito da constituição da angústia precisa considerar a existência de uma relação com o objeto nível do desejo. E essa relação é abordada por Lacan pelo viés do fantasma, que permite redimensionar o que estaria em jogo na relação fantasmática entre o sujeito e o objeto: “na fantasia, o sujeito se apreende como faltoso diante de um objeto privilegiado, que é a degradação imaginária do Outro neste ponto de falha” (Lacan, 1960-61/1992a, p. 265).

A estrutura da angústia e a do fantasma são uma forma de enquadramento da experiência, mas enquanto no fantasma o objeto se apresenta de forma velada, na angústia este se apresenta de forma nua (e, neste sentido, se apresenta como sinal do real). Mas é este velamento no fantasma que fornece as condições de medição entre o sujeito e o objeto de seu desejo. Esta mediação assume as formas de uma ficção e o desejo permanece encoberto, enquanto na angústia algo se apresenta como descoberto e por isso ela é um afeto que não engana. Segundo Viola e Vorcaro (2011, p. 90):

Trata-se do ponto de encontro do desejo com a dimensão do gozo. É a aparição do objeto a em sua realidade nua e crua, sem fantasias, sem qualquer montagem artificial. Na angústia, acabaram-se as ilusões tão importantes para o sujeito. Daí seu desvanecimento, sua vacilação enquanto sujeito. É o abalo daquilo que é estruturado pela vertente enganosa do desejo, ou seja, pelo significante. Tal vertente é abruptamente interrompida para dar lugar ao gozo. O *Unheimlich* é o exemplo máximo dessa cena de angústia.

Se por um lado temos o fantasma como um enquadramento da experiência que aborda o objeto pelo recurso de encobri-lo com uma trama ficcional, por outro, temos a angústia como uma estrutura que responde por ser o ponto que se coloca entre o desejo e o gozo. Por via de implicação, na angústia, o objeto (como sinal) se encontra descoordenado, fora das coordenadas de aproximação e distância impostas pelo enredo fantasmático, fazendo emergir a falta da falta. O que Lacan (1962-63/2005) faz notar é que na mesma medida em que a angústia almeja a verdade da falta, o fantasma a estrutura como função do desejo.

Em consequência disso, o sujeito no fantasma é marcado por uma passividade constitucional (no sentido de se constituir como efeito do objeto, do significante), no mesmo sentido em que a ficção encenada é também índice de um desamparo fundamental. O sujeito do desejo é, desta forma, efeito desta passividade e desamparo teorizado por Freud já em 1895 com a formulação da primeira experiência de satisfação, da qual o sujeito depende inteiramente do outro para se satisfazer. De forma que, mesmo o fantasma sendo a ficção mais íntima e preciosa do neurótico, segundo Lacan, ela jamais é inteiramente familiar:

Não é à toa que Freud insiste na dimensão essencial dada pelo campo da ficção à nossa experiência do *unheimlich*, na vida real, este é fugidio demais. A ficção o demonstra bem melhor, chega até a produzi-lo como efeito de maneira mais estável, por ser mais bem articulada. Trata-se de uma espécie de ponto ideal, mas sumamente precioso para nós, já que esse efeito nos permite ver a função da fantasia (Lacan, 1962-63/2005, p. 59).

Lacan localiza o que seria a função do fantasma no ponto em que estabelece as implicações mais fundamentais da relação entre fantasma e angústia. Neste momento, ele aborda o fantasma por três perspectivas diferentes. Na primeira, ele sintetiza a fórmula, o fantasma seria: \$ desejo de *a*; na segunda, traduz esta perspectiva, segundo afirma, para uma dimensão de humor: o fantasma seria o desfalecimento do Outro diante do objeto que seria o sujeito, ou seja, que a castração percebida no sujeito anteciparia a castração reconhecida no Outro; na terceira, Lacan formula de modo apodítico, sendo que os dois

termos em relação ($\$$ e a) equivalem ao modo de distribuição do fantasma no perverso e no neurótico.

Aqui cabe considerar algo já destacado por Freud (1905/1996t): a fantasia do neurótico funciona como negativo da fantasia do perverso. Sendo possível afirmar que a lógica do fantasma neurótico funciona de modo perverso, tal como sustenta Clastres (1990, p. 10):

O neurótico imaginariza a fantasia para se proteger dela, para se colocar a distância. Ele não quer saber da sua participação íntima no gozo da fantasia e Lacan tinha uma bela expressão para situar a questão do neurótico: “o neurótico olha sua fantasia com lunetas”. Isto nos mostra que há, de fato, uma lógica na fantasia e que não é o neurótico quem dá – é o perverso. Lá onde o neurótico imaginariza a fantasia o perverso coloca em ato e ele a atualiza segundo sua própria lógica da perversão.

Nas três abordagens propostas por Lacan, a função do fantasma passou por uma forma de o sujeito se defender diante da angústia. Na primeira é o próprio objeto que é encoberto ($i(a)$) pelas tramas de um enredo que o qualifica de objeto causa de desejo; na segunda, o desfalecimento do Outro, remete ao fantasma como recurso capaz de oferecer o próprio sujeito como resposta à falta do Outro; e no terceiro, o fantasma é uma imaginarização capaz de proteger o sujeito de sua própria fantasia.

A função do fantasma se relaciona com a angústia na medida em que este responde por ser um enredo capaz de proteger o sujeito do real em jogo na própria angústia. De forma mais específica, esta angústia se refere à percepção do sujeito de sua própria castração.

Ante a esta percepção, o sujeito apela ao Outro. Só para perceber que este também é castrado. Esta falha fundamental é sentida como angústia da parte do sujeito que, desta forma, responde com seu fantasma. Neste sentido, o fantasma seria a condição de consistência de algo que é, por definição, inconsistente. Esta saída, da parte do sujeito, é o modo como ele se defende da castração: gerando um conhecimento – nos moldes de uma ficção – a respeito do Outro e de sua posição com relação ao que falta a ele.

Nesta perspectiva, o fantasma funcionaria como uma hipótese, ou seja, como uma resposta provisória à inconsistência irreduzível referente ao campo do Outro. Ainda como hipótese, o fantasma cumpre ser aquilo que funciona como uma realidade, como condição de realidade, permitindo pressupor sua causa no real. O fantasma seria, desta forma, uma defesa contra o real (Jorge, 2010). Mas, se o fantasma é uma forma de defesa contra as invasões atroztes do real e, se o fantasma se traduz por ser um modo de conhecimento

fundamental – que localiza o sujeito em sua relação com o Outro –, qual relação seria possível delinear entre esta forma de conhecimento decorrente do fantasma e o conhecimento decorrente da investigação filosófica?

De forma geral, o fantasma atente por ser uma formulação que antecede os modos de percepção em jogo no processo de conhecer. O que significa dizer que algo do processo de conhecer se faz deduzir do fantasma fundamental. Esta dedução se refere ao fato de que o fantasma fundamental determina a disposição do sujeito no ato mesmo de conhecer, permitindo considerar o papel do desejo neste mesmo ato, tal como é possível distinguir no matema do fantasma, em que o sujeito barrado está em relação de desejo com um objeto.

Neste ponto, a condição do objeto *a* oferece uma pista sobre a questão do conhecimento, pois se o objeto do qual se trata no fantasma é um objeto perdido desde sempre, então todo encontro é um reencontro, o que permite antever que o conhecimento é na verdade um reconhecimento, já que implica um movimento de reconhecer, na percepção dada, algo de uma situação constitutiva para o sujeito. Como se conhecer o objeto fosse a referência última do reconhecimento daquilo que, do objeto, pudesse suplantam a angústia de castração. É nesta perspectiva que o fantasma funciona como hipótese, a saber, como reedição de uma resposta dada em relação à inconsistência da ordem simbólica.

Entretanto, esta inconsistência vai permanecer como contexto insuperável por meio do qual a relação sujeito/objeto vai ser descrita pela psicanálise. Este contexto recebe o nome de campo do gozo e possui coordenadas próprias. O delineamento deste campo coloca questões precisas referentes ao conhecimento, já que sua condição impediria que qualquer formulação cognitiva pudesse ser assegurada. De forma que a questão “como pensar o conhecimento no campo do gozo?” permitiu reconhecer na estrutura do fantasma certa homologia (semelhança estrutural) com o esquematismo transcendental kantiano, por funcionar como um roteiro determinante, um modo de relacionar as categorias do entendimento e as formas da sensibilidade pelo que poderia regimentá-los a partir da rubrica do sujeito, a saber, sua castração.

Cumprir perceber que esta relação, entre Kant e a psicanálise, não passou despercebida por Freud, que em 1915, ao escrever seu texto metapsicológico sobre o Inconsciente recorre ao filósofo para tornar mais evidente o alcance do condicionamento subjetivo da percepção.

Na psicanálise, não temos outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos, e assemelhar a percepção deles por meio da consciência à percepção do mundo externo por meio dos órgãos sensoriais.

Podemos mesmo esperar que novos conhecimentos sejam adquiridos a partir dessa comparação [...]. Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que as nossas percepções estão subjetivamente condicionadas, não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível, é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inconscientes que constituem seu objeto. Assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser. Teremos satisfação em saber, contudo, que a correção da percepção interna não oferecerá dificuldades tão grandes como a correção da percepção externa – que os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo. (Freud, 1915/1996m).

Conforme destacado, esta passagem permite analisar algumas relações formais entre o idealismo transcendental kantiano e o conceito psicanalítico de fantasma, pelo viés de considerar os alcances do que Freud, a partir de Kant, denomina de condicionamento subjetivo.

Este condicionamento subjetivo não é senão um processo psíquico de determinação da coisa dada. Em Kant, esta determinação se refere ao modo como a razão opera para conhecer algo. Entretanto, a investigação freudiana se refere ao avesso dessa proposta, ou seja, não se trata de razão, pelo contrário, trata-se do inconsciente e o modo pelo qual este determina a razão.

Do ponto de vista do conhecimento, quando Freud utiliza-se de Kant para pensar a relação de conhecimento, esta relação é posta como sendo a unificação do diverso da sensibilidade na percepção. Nesta perspectiva, o conhecimento faz referência ao seu sentido fenomenológico, já que se refere à percepção. Desta forma, o correlato entre Freud e Kant no que se refere a uma abordagem da análise dos condicionantes da subjetividade significa uma análise dos modos do aparecer do transcendente.

O problema que surge deste correlato se refere ao caráter dissimétrico entre as condições teóricas que endossam a argumentação idealista das que endossam a prática psicanalítica. Pois, na passagem freudiana supracitada está clara a advertência que impede que o condicionamento subjetivo de nossa percepção seja tomado como sendo idêntico ao percebido incognoscível.

De certa forma, esta dissimetria está relacionada com a diferença posta pelo alcance dos campos em questão: do conhecimento e do gozo. Enquanto o campo do conhecimento prima pela busca da consistência, fundamentado nos princípios lógicos norteadores de sua investigação, o campo do gozo é alheio a esta consistência. No contexto deste campo, os princípios de razão suficiente, identidade, não contradição e terceiro excluído não funcionam como referência alguma. Mas, ainda assim, há algo a se conhecer, ou melhor,

existem condições para que o conhecimento seja construído, apesar de ser nas bases daquilo que o derroga como tal.

O índice desta forma de conhecimento seria o conhecimento da própria realidade, mas não no sentido de fazê-la deduzir de pronto do fantasma, de modo a fazer funcionar como condição primeira de sua constituição, mas sim por funcionar como aquilo que *a posteriori* responderia por sua fratura mesma. Ou seja, a correlação do fantasma com a realidade, proposto por Lacan (1966-67/2008b), diz menos do fantasma como condição de possibilidade da constituição da realidade do que do fantasma como efeito de sutura da ruptura da realidade mesma.

Considerar a realidade como fantasmática implica em considerar que a realidade da qual se trata se difere radicalmente do real. De forma que a realidade seria uma formulação simbólico-imaginária tendo o gozo-sentido como intercessão em oposição ao sem-sentido do real. Os efeitos deste ponto de opacidade do sem-sentido responde pela inconsistência inerente à ordem simbólica e esta inconsistência é tão fundamental que, de forma geral, o sujeito só tem acesso a ela de modo dedutivo. Em outras palavras, os impasses relativos à ordem simbólica, seus diversos pontos de inconsistência, são eficazmente encobertos pela atividade do fantasma.

De outra forma, a desmontagem do fantasma permite perceber que aquilo ao qual ele faz janela não se dá a significar. De modo que o conhecimento proveniente do fantasma é marcado por uma arbitrariedade fundamental. Por consequência, cabe destacar o questionamento de Lacan (1962-63/2005) a respeito de qual realidade se esconderia sob o uso ardiloso do objeto na fantasia. Ele responde demonstrando que esta realidade atenderia por ser a própria demanda, e que nada mais seria do que a transposição dos efeitos estruturais do grande Outro para o pequeno outro, o objeto *a*. Assim, o sujeito neurótico do fantasma tomaria a demanda do Outro pela realidade de seu próprio desejo, de modo que seu desejo restaria desconhecido, tal como Miller (2011, p. 376) descreve:

A este respeito, o desejo é em si mesmo um desconhecimento da pulsão. Só se deseja por não se saber onde se goza de fato, só se é desafortunado no desejo por se ignorar onde se é sempre feliz no nível da pulsão, de tal sorte que ao desejo se vincula um desconhecimento, e Lacan batiza de *fantasma* a este desconhecimento do verdadeiro suporte do desejo. Eu apresento isso apenas como um lema da classe de hoje para indicar em que sentido se pode esperar do desvelamento do fantasma a verdade do desejo, a saber, a sua relação radical com o gozo da pulsão⁷.

⁷ *En este aspecto, el deseo es en sí mismo un desconocimiento de la pulsión. Solo se desea por no saber donde se goza de hecho, solo se es desgraciado en el deseo por ignorar dónde se es siempre feliz en el nivel de la pulsión, de tal suerte que ao deseo se vincula un desconocimiento, y Lacan bautiza fantasma a este*

Neste sentido, o fantasma é, ao mesmo tempo, o radical desconhecimento do desejo em sua relação com a pulsão, na mesma medida em que se verifica como sendo uma ficção posta no lugar deste desconhecimento, deste não-querer-saber. Pois, no nível mais elementar da experiência do sujeito, o fantasma se constitui como uma ficção referente ao trauma em jogo no encontro faltoso com o real, e é esta ficção – esta trama elementar que encobre falta do sujeito (i(a)) e do grande Outro (I(A)) – que se dispõe para o sujeito como uma forma de conhecimento capaz de enquadrar sua relação com o objeto.

Resta saber se esta forma de conhecimento, ou de determinação (como considera Kant) responde por ser uma formulação *a priori* da experiência. Pois, na condição de funcionar como um *a priori*, o fantasma independeria da experiência por lhe ser anterior e de fato seria um determinante do conhecimento num sentido forte. Para tanto faz-se necessário traçar as linhas de argumentação kantiana sobre a crítica do conhecimento dogmático e suas propostas sobre o que ele denomina de razão pura e sua possível relação com o fantasma em sua condição de funcionar como janela para o real.

Mas, esta articulação só terá seu alcance legitimado sob as bases de outra articulação: a do modelo de aparelho cognitivo kantiano e a do modelo de aparelho psíquico freudiano. O ponto de intercessão que articula estes dois modelos se refere à impossibilidade de se pensar o conhecimento fora do campo da representação. De modo que, se todo conhecimento pressupõe alguma forma de representação psíquica, então não somente o aparelho cognitivo kantiano responde por ser uma forma de enquadramento cognitivo da experiência, mas também o aparelho psíquico freudiano.

Entretanto, existe um *a-mais* nesta intercessão que não responde como índice de adequação lógica nos moldes estabelecidos pelo edifício filosófico. Ao contrário, a clínica psicanalítica vai em direção de endossar que este *a-mais* é índice do pior, na medida em que se dispõe como sinal daquilo que não anda bem (Lacan, 1974/2002), daquilo que, por não cessar de se repetir, entrava a marcha. Este algo é o real teorizado por Lacan e que, no ponto de intercessão entre o modelo cognitivo kantiano e o modelo de aparelho psíquico freudiano, responde por ser um ponto de opacidade irreduzível.

Uma diferença que, por hora, cumpre destacar que se refere ao fato de que para a psicanálise este real não permanece inerte como na proposta kantiana sobre *das Ding*, na qual a Coisa é resultado de um esforço do pensamento, estando fora do tempo e espaço.

desconocimiento del verdadero sostén del deseo. Doy esto solamente como lema de la clase de hoy a fin de indicar en qué sentido puede esperarse de un develamiento del fantasma la verdad del deseo, a saber, su relación radical con el goce de la pulsión.

Para Lacan, o real é, antes de tudo, causa, seja como falta, como excesso ou como os dois. E neste sentido, o fantasma como enquadramento desta condição invasiva do real, é uma tela da qual o sujeito extrai toda sua segurança (Quinet, 2004). Neste aspecto, se abstrairmos o ponto fundante por meio do qual o fantasma fundamental é formulado, toda a experiência posterior sofrerá ação deste fundamento narrativo.

Este fundamento narrativo pode ser tomado, como Lacan (1966-67/2008b) também o denomina, como um axioma e desta forma, funcionar como algo posto por sobre um não-saber, mas que a partir daí será uma referência desde sempre incontornável. Este efeito *a posteriori* do fantasma não se harmoniza com as propostas *a priori* de Kant, sobre o conhecimento, o que desautoriza determinar o fantasma como um esquematismo transcendental, a não ser pela via de uma subversão da própria proposta de esquematismo, no ponto em que ele é precedido pela limitação (Zizek, 1999).

A verdade é que denominar o fantasma fundamental como axioma significa fazer justamente isso. Primeiro, por remontar às condições que descentrem qualquer proposta esquemática, por se tratar de um tempo antes do tempo. Depois, por prescrever um ponto, ininterruptamente reeditado, como condição de enquadramento daquilo que se dá a perceber. O limite da proposta cognitiva kantiana se refere ao fato de ela ser desarticulada de um *pathos* fundamental que, por sua natureza, desautorizaria o império absoluto do sujeito da razão.

Este *pathos* é o enredo fantasmático, o axioma que permite o restante das formulações. Cabe considerar que, na condição de axioma, o fantasma ainda se aproxima da noção kantiana de esquematismo transcendental por outra razão: por se configurar como uma instância que não muda, tal como afirma Miller (1997, p. 201), ao tratar do artigo de Lacan, *Kant com Sade*:

É verdade que o que Lacan chama “a selva da fantasia”, “a selva fantástica”, com a diversidade dos personagens possíveis pode reduzir-se durante uma análise, porém o número, a base permanece a mesma, isto é, no matema da fantasia a selva pode ser reduzida num fundamental, isto é, diferente da selva da fantasia. A fantasia fundamental não muda, é estática e, assim, eu opus a estática da fantasia à dinâmica do sintoma.

Esta estática do fantasma é o ponto que permite contrapor o sujeito ativo do conhecimento ao sujeito passivo – no sentido de uma subversão – do fantasma, no ponto em que ele opera um desenterramento da atividade sujeito do conhecimento, revelando que esta atividade é irreduzivelmente marcada por uma posição defensiva frente ao real traumático.

Nesta perspectiva, o fantasma como forma de conhecimento, seria menos um conjunto de informações sobre a natureza paradoxal do real do que uma construção disposta como uma defesa, da parte do sujeito, em seu encontro traumático com o real.

O real, por sua vez, segundo Lacan (1974/2002), seria aquilo que retornaria sempre ao mesmo lugar, o inamovível, um excesso nunca plenamente simbolizado e que em função desta condição seria a causa do movimento simbólico e imaginário. Segundo Žižek (1991) o real seria a positivação do paradoxo, algo como um ponto que tornaria coincidente toda uma série de determinações irreduzivelmente opostas e, neste sentido, seria impossível de se determinar no sentido da forma como se determina qualquer processo na realidade. O real é o ponto inassimilável e, portanto, a fratura sobre a qual a realidade é construída. Esta conotação traumática é utilizada por Žižek para demonstrar a ação a posteriori *do fantasma* na obstrução do vazio deixado pela impossibilidade prática de se representar a coincidência das determinações opostas:

Essa coincidência das determinações contrárias ressalta mais claramente a propósito do trauma: o evento traumático, esse núcleo sólido que resiste à assimilação no simbólico, nunca é dado em sua positividade, toda sua consistência depende de um constructo fantasístico que obstrui o vazio, toda sua efetividade consiste em seu efeito. Pouco importa se o trauma “teve lugar na realidade”; o decisivo são seus efeitos estruturais (Žižek, 1991, p. 66).

Estes efeitos estruturais no campo do gozo geram o conhecimento. O conhecimento, neste sentido, funciona como sintoma, verdadeira formação de compromisso, da parte do sujeito com aquilo que do Outro ele pode saber. Nesta perspectiva, o conhecimento é uma forma de salvar o Outro, de negar sua inconsistência, de fazê-lo desejante.

Mas como isso se aplica no campo mesmo do conhecimento? Até que ponto esta leitura encontra ressonância na narrativa disposta pela tradição filosófica descrita pela teoria do conhecimento? O fato de se reconhecer de antemão o caráter dissimétrico destes dois campos, impede uma completa assimilação de um pelo outro, na mesma medida em que permite a construção de um corpo de hipóteses para dar conta desta relação.

Cabe, desta forma, traçar em linhas gerais um panorama do que seria o campo do conhecimento, para, com isso, traçar critérios de releitura capazes de atualizar o que é próprio deste campo pelo viés daquilo que objetiva reconhecer no sujeito ativo do conhecimento seus pontos de passividade, permitindo antever a relação deste sujeito com o gozo.

2.1 O campo do conhecimento: a diferença mínima

A pergunta que leva Kant à colossal tarefa de escrever a *Crítica da Razão Pura* – um trabalho de mais de trinta anos – é: “como há um tipo de conhecimento que não depende da experiência? Que não depende de nenhuma experiência de cada um?” (Miller, 1997, p. 178). De forma geral, esta pergunta não é estritamente kantiana; Platão já se ocupava em estabelecer a diferença entre conhecimento sensível e intelectível, sendo que o conhecimento intelectível não se reduziria ao conhecimento da experiência, que ocorreria no nível da *doxa*, da opinião.

Aristóteles, por sua vez, assume outra metodologia ao tentar abstrair da experiência os elementos que seriam índice da substância. Entretanto, Aristóteles percebe que a relação entre o universal e o particular permanece no regime de uma tensão insuperável que ele toma por condição mesma da investigação filosófica. (Carvalho, 2006).

O efeito deste gesto aristotélico é de fundamental importância para o campo do conhecimento e pode ser descrito pelo recurso de considerar a tensão entre o individual e o universal como condição de articulação entre estas duas dimensões. De forma geral, esta condição pode ser resumida da seguinte forma: tudo que existe, existe como particularidade, mas tudo que se conhece, se conhece como leis universais.

Esta leitura pouco ortodoxa do pensamento de Aristóteles serve para matizar menos a essência das duas dimensões dadas – conhecimento-universal e existência-particular – do que para destacar aquilo que Žižek (2008a) denomina de lógica da diferença mínima em que uma coisa nunca é inteiramente si mesma, mas tão somente sempre se parece consigo mesma. Neste ponto, o autor torna possível reconhecer o falso problema inerente a alguns aspectos da investigação filosófica. De forma que a oposição entre universal e particular não se resolve somente pela admissão tensional desta oposição, mas funciona como índice daquilo que, tanto no universal, quanto no particular, se apresenta como um ponto de opacidade que abriga as marcas da falta e, ou do excesso:

A universalidade não é o receptáculo neutro de formações específicas, sua medida comum, o (back) ground passivo em que os específicos travam suas batalhas, *mas essa mesma batalha, a luta que leva de uma formação específica a outra*. Tomemos a passagem de Krzysztof Kieslowski dos documentários para o cinema de ficção: simplesmente não temos duas espécies de cinema, documentários e ficção; a ficção nasce da limitação inerente ao documentário. (Žižek, 2008a, pp. 48-49).

A ficção nasce da limitação na mesma medida em que o fantasma se origina de um encontro traumático com o real. Mas este encontro traumático é também narrado em outras perspectivas pelo discurso filosófico e o discurso mitológico que o antecede.

Entretanto, a questão a se considerar é o modo como o real – enquanto experiência inassimilável – é contornado pelo método de investigação. O que se percebe é o uso de um caráter eminentemente imaginário no trato com o traumático da experiência. Apesar da centralização do discurso filosófico na figura do logos, que poderia ser facilmente associada ao registro simbólico, seu eixo de investigação é fundamentado pelas relações especulares de similitude.

Não sem razão, o conhecimento se qualifica como sendo uma prática discursiva interminável, na qual prevalece o princípio de adequação, tal como destaca Miller (2002, p. 41), ao elencar alguns elementos para se pensar uma epistemologia da psicanálise: “a teoria do conhecimento comentou sempre o milagre da adequação do conhecimento, guardando o lugar de uma coisa em si, como diria Kant, incognoscível”. Kant (1781/1997) é justamente o filósofo que, com sua crítica, opera uma demarcação dos alcances do conhecimento, reintroduzindo a falta no discurso filosófico (Quinet, 2004) e demonstrando que a coisa-em-si não se adequa a coisa alguma da ordem dos fenômenos. Consequentemente, Miller (1997) diz que a psicanálise só é possível depois de Kant.

A investigação das condições de possibilidade do conhecimento revela que conhecer significa relacionar elementos por um regime de adequação, mas adequação a quê? Ao universo especular do sujeito. Também por isso Miller (2002, p. 41) afirma que “todo conhecimento é fundamentalmente ilusório e mítico, na medida em que não faz outra coisa senão comentar a ‘proporção sexual’. Toda teoria do conhecimento tem conotações sexuais”. O autor descreve uma longa lista em que o conhecimento funciona como metáfora da complementação sexual. Da complementaridade entre forma e matéria na filosofia de Aristóteles, até a adequação entre sujeito e objeto na teoria do conhecimento, os exemplos se multiplicam. Estas afirmações de Miller podem ser referendadas pelo que Lacan já destacava no resumo de seu Seminário 19, em que diz que durante muito tempo, a teoria do conhecimento “não passou de uma metáfora das relações do homem com a mulher imaginada, é justamente em oposição a ela que se situa o discurso analítico (Freud rejeita Jung)”. (Lacan, 1971-72/2012, p. 233).

Entretanto, afirmar esta prevalência do imaginário nas relações de conhecimento não desconsidera o registro simbólico, mas trata de reconhecer que o simbólico é

considerado na medida em que se relaciona ao regime especular de figuração, pelo regime de adequação.

O problema deste princípio de adequação entre sujeito e objeto, ou entre as palavras e as coisas, é que tudo e qualquer coisa é passível de ser disposta em relação de analogia. Estas relações analógicas e de similitude configuram o eixo imaginário do qual o conhecimento é partidário. Por isso é consideravelmente tênue a linha que separa o discurso mítico do discurso filosófico. A solução está em perceber que aquilo que centraliza o discurso filosófico é justamente a figura do *logos*, ou seja, trata-se ainda de uma figura. Nesta perspectiva, o discurso do conhecimento se encontra regimentado nas malhas do registro imaginário.

Em razão desta realidade, Teixeira (2013) afirma que o horizonte da práxis psicanalítica não se regimenta pelo discurso do conhecimento,

[...] na medida em que a ausência de inscrição simbólica da relação sexual vem a ser justamente o dado traumático que o dispositivo analítico recolhe no nível da experiência clínica. Por não se haver com esta ausência de inscrição simbólica da relação sexual, o conhecimento necessita se atrelar à dimensão do imaginário, onde se expande o comentário especular do mundo calcado na similitude (p. 3).

Em oposição ao discurso analítico, o conhecimento é o discurso sobre o sentido. Sendo que a própria noção de teoria – centrada numa dinâmica especular – responde por boa parte desta argumentação sobre o sentido.

A teoria é uma invenção grega. O que não significa dizer que a ação de teorizar encontre seu desenvolvimento completo e acabado entre os gregos do século VI a. C. A noção de teoria como contemplação das essências e do teórico como *théoros* – o observador – não é simétrica à produção que se seguiu na história das ideias. Mas, no ponto em que nasce, exemplifica a construção conceitual calcada no imaginário por trás da prática do conhecimento.

A teoria é também um procedimento. Vem no lugar da narrativa mítica, centrada nas figuras épicas. Próximo a este sentido, Lacan (1974/1993, p. 531), em *Televisão*, afirmava que “o mito seria uma tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura”. De modo que o mito é uma forma de conhecimento que narra aquilo que a filosofia julga descrever.

Esta divergência metodológica não é apenas aparente. A relação do discurso mítico com o *pathos* do humano era evidente, enquanto o discurso filosófico se qualifica justamente por um distanciamento desta dimensão. Na verdade, os helenistas falam de uma

ruptura entre o discurso mítico e o discurso filosófico, e esta ruptura é tão mais radical na medida em que pode ser traduzida por uma visão diferente do mundo. Para Vernant (1990) a teoria é justamente isso: uma visão, uma concepção geral que torna o mundo explicável.

Entretanto, o ponto nevrálgico está em reconhecer o quanto esta *visão* oferece ao olhar. O quanto esta visão dissimula aquilo que de toda forma o sujeito não quer saber. Reconhecer a dissimetria entre o olho e o objeto visto implica num duro golpe ao narcisismo que Freud soube muito bem reconhecer.

Nos três casos em que Freud (1917/1996x) relata um golpe no narcisismo humano, havia anteriormente uma relação de conhecimento centrado na dinâmica especular. É fácil notar que esta dinâmica se refere ao próprio narcisismo do sujeito e que a visão de mundo sustentada pelo conhecimento que ele endossa se refere ao seu ideal de eu. Na verdade, este ideal de eu foi posto no lugar deste narcisismo, o que significa dizer que se algo faz vacilar este ideal, o sujeito sentirá no nível do seu narcisismo.

Por consequência, é necessário considerável esforço para perceber aquilo que de alguma forma não é tutelado pelo regime teórico. Esta afirmação é cheia de implicações, uma delas significa dizer que o mundo é uma formulação e que os modos de abordá-lo são determinados por esta formulação. Significa afirmar também que não existe observador neutro, que toda visada implica numa tomada de posição da parte do sujeito que, em geral, são posições defensivas. Dispor as evidências (aquilo que se pode ver) pelo regime de sentido, já significa imprimir por sobre estas evidências uma cadência lógica referente à dinâmica própria do sujeito observador.

Lacan (1932/1987), em sua tese de doutorado, lança uma luz nova por sobre o peso desproporcional do imaginário nas relações de conhecimento, ao traçar as linhas gerais de sua abordagem imaginária do psiquismo. De modo que a condição destas consequências marca seu empreendimento investigativo e sustenta sua teoria do imaginário.

A proposta de Lacan em sua tese passa por afastar da paranoia as referências calcadas em lesões orgânicas, que a tornaria um conceito improdutivo para se pensar a dinâmica da personalidade. Ao considerar melhor os efeitos e limites do acometimento orgânico e aquilo que seria da ordem do psíquico, Lacan traça uma estratégia que permite rearranjar a personalidade em primeiro plano.

Este gesto permite que a partir de então a personalidade passe a responder pela totalidade da composição psíquica. Segundo Simanke (2002), esta estratégia possibilita também colocar em evidência um mecanismo psíquico capaz de relacionar a totalidade da personalidade e sua relação com a realidade. Trata-se do mecanismo da interpretação que,

por sua vez, passa a ser tomado como a estrutura fundamental da constituição da personalidade. Assim, de acordo com o autor, “toda a estrutura reacional que forma a personalidade, mórbida ou sadia, tem que ser pensada como resultando de uma interpretação da realidade imediata do sujeito” (p. 64).

Para Julien (2003), a afirmação lacaniana de que o conhecimento é paranoico, pode ser melhor compreendida se for levada em consideração o que está em jogo na própria formação do Eu, sobretudo no que se refere a seu princípio fundador que, a saber, é da ordem da visão. Trata-se de uma experiência fundamental em que o Eu antecipa a unificação de sua imagem a partir do que ele vê no espelho e da *imago* do semelhante.

Esta antecipação é característica da dimensão imaginária. Ela prescreve as condições de adequação, regimentando as relações entre sujeito e objeto pelo critério de similitude. Segundo Julien (2003, p. 13), está é, pois, a condição do Eu que conhece: “O conhecimento é essencialmente da ordem da visão; a bipolaridade vidente-visto é de ordem ‘paranoica’. Ora, o Eu [*Moi*] humano se constitui por identificação graças à visão do objeto e conforme a mesma bipolaridade. O Eu tem, pois, uma estrutura paranoica, ou não é”.

De acordo com Quinet (2011) seria o imaginário que proporcionaria forma à nossa realidade, sem que a realidade se reduza a ele:

A realidade para o homem é modelada à sua imagem, assim como o eu é o reflexo do sujeito nos objetos do mundo. É por isso que o conhecimento a que tem acesso o eu, a partir do que percebe do mundo, é sempre paranóico, pois é a partir do eu, como se desvela na paranóia, que o sujeito concebe e conhece o mundo. Assim como o eu, o conhecimento é também paranóico, pois aí no ato de conhecer o mundo a forma do eu se reflete sem que no entanto o sujeito disso se dê conta. (p. 45).

É possível considerar, junto com Quinet (2011), que se o conhecimento é paranoico, então a noção de mundo construída nestas bases se torna simétrica ao sujeito do conhecimento, por sustentar-se na consistência imaginária do eu e, sobretudo, é possível também considerar que “este mundo percebido pelo sujeito do conhecimento é fantasia” (p. 45).

Diante destas considerações analíticas a respeito do campo do conhecimento, é possível perceber que, mesmo não se configurando como campo de estruturação do discurso da psicanálise, ainda assim o fenômeno do conhecimento despertou o interesse de vários psicanalistas. A relação que o conhecimento mantém com o fantasma pode ser uma forma de tentar pensar o campo do conhecimento em sua relação possível com o campo do

gozo, pelo critério de uma diferença mínima, ou seja, na intercessão possível entre estes dois campos, o fantasma cumpriria sua função amboceptora⁸.

Essa função não livra o fantasma de sua condição paradoxal. Se por um lado se refere a uma ficção mínima de um campo que traduz o sentido pelo gozo, o sentido do sentido seria o gozo, diz Lacan (1974/2003g). Por outro lado, funciona como o sentido mesmo, tal como esclarece Zizek (2008b):

O paradoxo fundamental da fantasia é o fato de o sujeito nunca atingir o ponto em que pode dizer: “Certo, agora entendo perfeitamente, meus pais estavam tendo relações sexuais, eu não preciso mais de uma fantasia!”. É isso, entre outras coisas, o que Lacan queria dizer com seu “*il n’y a pas de rapport sexuel*”. Todo sentido tem que se basear em uma estrutura fantasmática – quando dizemos: “Certo, agora entendo isso!”, em última análise, o que isso significa é: “Agora eu consigo situar isso dentro do meu sistema fantasmático” (p. 102).

Mais além, o fantasma responde por ser, ao mesmo tempo, condição de impossibilidade do sentido, por demarcar o limite do sentido (para além do fantasma há o real sem sentido), assim como sua condição de possibilidade mais fundamental.

Conforme já foi dito, no campo do conhecimento o que impera é o sentido. Mas, o problema está em se considerar o modo como este sentido é extraído das situações. O princípio de adequação transparece o forçamento ao qual os fenômenos são submetidos. Entretanto, na perspectiva da matriz simbólica, as relações de causa e efeito respondem por ser o ponto alto da investigação filosófica até a modernidade, com David Hume (1711-1776).

Lacan (1962-1963/2005) se interessa pela investigação da causa, e a relaciona diretamente à problemática do conhecimento. No entanto, Lacan afirma que as investigações sobre a causa operam como sombra da verdadeira causa. Cita Aristóteles e sua tese do Motor Imóvel como causa primeira, somente para contrastar com a causa regimentada pelo objeto na angústia: trata-se de uma certeza fundamental.

Nesse ponto, Lacan percebe a insuficiência da crítica endereçada à noção de causa, e se pergunta quais seriam as implicações: “o que isso implica? Com certeza, um questionamento mais radical do que jamais se articulou, em nossa filosofia ocidental, da

⁸ O termo amboceptor é utilizado por Lacan (1962-1963/2005, p.185) para descrever a complexidade da condição do seio como objeto parcial, nesta perspectiva o seio seria então um objeto amboceptor: “Quando digo amboceptor, destaco que é tão necessário articular a relação do sujeito materno com o seio quanto a relação do lactente com o seio. O corte não se dá para os dois no mesmo lugar” (p. 185). Já o fantasma como função amboceptora significaria, segundo Miller (2011, p. 152), que “a fantasia expõe uma conexão muitíssimo especial entre a linguagem e a satisfação. [...] um lugar eleito pelo paradoxo constituído pela união do significante e do gozo.”

função do conhecimento”, e continua “essa crítica só poderá ser feita, da maneira mais radical, se nos dermos conta de que já existe conhecimento na fantasia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 241).

Existe um conhecimento na fantasia, afirma Lacan, mas de qual natureza seria? Ao que tudo indica, ele não se reduz à natureza mesma dos operadores formais encontrados na filosofia. Que há uma lógica no fantasma, não há dúvida, Lacan dedica um seminário inteiro do ano 1966 a 1967 para tratar deste assunto. Mas esta lógica não coincide com a lógica da investigação filosófica.

Na próxima seção será abordado os modos de organização da lógica do campo do conhecimento e o modo como a noção de razão é construída sob a exclusão da noção de paixão. Se a razão é uma formulação que se ancora nos princípios cognitivos do psíquico, a paixão por sua vez seria uma saber inscrito no corpo. Esta disjunção permitirá reconhecer na lógica do fantasma uma ação de síntese disjuntiva entre o significante e o *a*-significante, ou nas palavras do discurso filosófico: entre alma e corpo.

2.2 A paixão pelo sentido

A investigação filosófica é aparelhada pela razão: conhecer é conhecer pelas causas, diz Aristóteles (2010), de modo que razão e causa descrevem um percurso de investigação que parte dos princípios da razão até a causa mesma do evento, descrevendo seu percurso e desenhando sua forma. Mas, e o que dizer do pathos?

A filosofia é refratária ao endossar argumentos que correlacionem a lógica do sentido com a paixão pelo sentido. Entretanto, a lógica do sentido descreve as condições de possibilidade do sentido sem considerar a íntima relação que esta mantém com a paixão pelo sentido. De Platão a Descartes⁹, a filosofia se legitimou como discurso que endossava a dualidade entre corpo e alma.

As paixões da alma seriam tema da investigação de um conjunto de pensadores que se posicionavam na contramão do racionalismo ocidental que poderiam muito bem ser

⁹ Cabe destacar que se a paixão é tema em Platão, ela o é no sentido em que se busca deslegitimá-la, o mesmo não ocorre em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*) que busca estabelecer uma relação entre a paixão e a virtude. Por sua vez, se Descartes tematiza a paixão em seu tratado *As paixões da alma* é para lhe esboçar um plano geral por meio do qual se buscaria um remédio para se curar das paixões no seu artigo 148: “o exercício da virtude é um soberano remédio contra as paixões” (Descartes, 2005, p. 281). Assim, não se trata de dizer que a paixão não era tematizada, o próprio Kant a tematizou em sua antropologia, mas sim de reconhecer que o modo como ela era tematizada impedia de se perceber sua ação por sobre a construção dos sentidos relativos ao conhecimento.

classificados pela alcunha de pensadores trágicos¹⁰. Precedidos por Spinoza que afirmava que a essência do ser era o desejo, filósofos como Schopenhauer e Nietzsche tematizaram sem cessar a virulências destas paixões pelo sentido. Rosenfeld (1976) sintetiza a influência do pensamento de Schopenhauer pela seguinte frase: “Não desejamos uma coisa por termos encontrado razões para desejá-la, mas inventamos, posteriormente, razões, sistemas e teologias para mascarar, diante de nós mesmos, os nossos desejos profundos e os nossos interesses vitais.” (p. 175).

De modo que, se a paixão encontrou um lugar mesmo que episódico no discurso filosófico, isso se deu, sobretudo, a partir de certa crítica do edifício racionalista e dogmático. De forma que o advento do idealismo alemão – centrado na figura de Kant –, serviu de plataforma crítica capaz de fazer avançar a investigação sobre as condições de possibilidade do sentido. Schopenhauer e Nietzsche foram leitores de Kant.

A partir de Kant e os poetas trágicos, Nietzsche define como trágica sua filosofia. Em seus escritos de juventude, uma coletânea denominada de *O livro do filósofo*, no aforismo 87, afirma:

É necessário demonstrar que todas as construções do mundo são antropomorfismos: sim, todas as ciências, se Kant tiver razão. Dizendo a verdade, há aqui um círculo vicioso: se as ciências têm razão, não levamos em conta os princípios de Kant; se Kant tem razão, as ciências não a têm. (Nietzsche, 2007, p. 42).

Qual a certeza de Kant? De que o mundo das aparências, o mundo determinado por nossa sensibilidade e entendimento – nossa razão – não é mais que isso, a saber, um mundo antropomorficamente determinado. Por sua vez, a certeza da ciência se refere à certeza da descoberta, sobretudo aqui, da descoberta empírica. Ora, a crítica de Nietzsche ao edifício científico se refere ao fato de que o campo da experiência é, em absoluto, insuficiente para permitir ao homem fundar um saber consistente sobre o mundo.

Para Kant o mundo não é nada além de uma ideia da razão, ou seja, só faz sentido falar sobre o mundo dentro de uma perspectiva que considere o homem como co-edificador deste mundo, de forma que a natureza resta inacessível. Na linha deste raciocínio, a lógica da descoberta científica denunciada por Nietzsche é também índice do anúncio de um mundo que resta além de nós.

¹⁰ É possível traçar uma linha de investigação que parte de Lucrécio (99 a. C. – 55 a. C.) na Grécia antiga, passa por Spinoza e vai de Schopenhauer a Nietzsche. Pois segundo Martins (2002) se Nietzsche reconhece a influência de Schopenhauer, os dois reconhecem em Spinoza seu antecessor teórico.

Os sentidos e os significados são soluções sobrepostas às coisas dadas. Por que a solução nietzschiana é o esquecimento. O esquecimento do ceticismo que marca este embate e, ao final do aforismo, Nietzsche sentencia: “não é no conhecimento, é na criação que está nossa salvação! Na aparência suprema, na emoção mais nobre está nossa grandeza! Se o universo não nos diz respeito em nada, queremos então ter o direito de desprezá-lo.” (Nietzsche, 2007, p. 42).

No entanto, não foi somente o conjunto de pensadores aqui denominados de trágicos que forneceram elementos para se considerar a paixão pelo sentido no interior do debate filosófico. Outro herdeiro direto de Kant, o filósofo Hegel, contribuiu consideravelmente por teorizar uma fenomenologia do espírito humano atrelado ao desejo, de modo a valorizar o papel do negativo na constituição do sujeito.

Segundo Kojève (2002), Hegel estabelece que o Eu se configura como sendo uma criação posterior ao movimento do desejo em direção a outro desejo. Isso implica que este Eu não poderá mais responder por ser uma identidade consigo mesmo, mas, ao contrário, será uma negatividade-negadora.

O homem se configura como humano ao arriscar a vida pra satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. (p. 14).

Essa releitura de Hegel estabelece uma atualização de Spinoza quando este afirma que a essência do humano é o desejo. Lacan, em seu ensinamento, cita mais de uma vez este postulado de Spinoza, mas é no Seminário 14, sobre a lógica do fantasma, que este postulado assume maiores consequências. Pois, neste seminário, Lacan (1966-67/2008b) também descreve que o desejo é a essência da realidade, assim como também afirma que a realidade é “o pronto para carregar o fantasma” (p.19), ou seja, aquilo que a enquadra como tal, por isso o recurso de se colocar um parêntese na fórmula do fantasma permite visualizar melhor este enquadre.

Com o parêntese a relação de desejo entre o sujeito dividido e o objeto a aparece enquadrada do modo como a realidade se apresenta, a saber, submetida à lógica do fantasma (Lacan, 1967/2003h). Ora, esta lógica se refere a uma brutal redução do sentido e se constitui pela relação entre o registro simbólico e imaginário para fazer face ao sem-sentido do real (Jorge, 2010). No entanto, esta redução não se resume a funcionar como um

axioma simplesmente, ela se traduz por ser o efeito de uma lógica outra, a lógica do Inconsciente.

Essa lógica não funciona a partir dos mesmos princípios postos pela lógica da investigação filosófica. O princípio de identidade não é relevante dentro da perspectiva de funcionamento do Inconsciente, nem o princípio de não-contradição. Pois, no Inconsciente, vigora princípios estruturais que, por sua natureza, derogam os modos de funcionamento da consciência.

A filosofia ocidental detêm o mérito de avançar nas análises lógicas dos materiais dados à percepção, do cálculo até as metodologias de investigação. De Aristóteles com seu *Órganon*, passando por Leibniz até Kant, a filosofia foi regida pelo que ficou conhecido como lógica formal, que na verdade funcionava como uma forma de guia do raciocínio válido. A lógica de Aristóteles foi denominada como lógica proposicional e reinou intocável até a modernidade.

Com Frege e Russell, ocorre uma revolução no estudo da lógica. Esta revolução, associada ao teorema de Gödel, abriu espaço para se pensar a lógica científica em outras bases lógicas, tanto na matemática quanto na física: princípio de incerteza de Heisenberg, de Complementaridade de Bohr, como pilares da mecânica quântica.

A lógica deixa de ser somente binária, para ser pensada e articulada em outras bases, como as lógicas polivalentes. Mas ainda assim, permanece o empreendimento aristotélico de a lógica funcionar como uma ciência apodítica e demonstrativa.

Segundo Miller (2011, p. 16), é a partir do advento da investigação psicanalítica que esta perspectiva lógica começa a mudar: “e depois de Freud, que o fez sumariamente, e sobretudo depois de Lacan, não se pode ignorar que a psicanálise questiona o fundamento apodítico [das proposições], a possibilidade mesma da demonstração¹¹. Miller (1997) ainda afirma que este panorama da investigação lógica se modifica, sobretudo, pelo fato de a investigação analítica conferir credibilidade lógica à contradição.

São esses descentramentos (de princípios lógicos) da razão que torna legítima a proposição lógica na perspectiva do fantasma. O que não impede que se fale de razão na lógica do fantasma, mas trata-se de razões de estrutura, que relacionam o sujeito com as manifestações da falta que, no sujeito neurótico, é passível de se apresentar como uma ficção capaz de objetualizar o que poderia se manifestar como sinal do real, ou falta da falta (Lacan, 1962-63/2005). Ora, esta ficção é índice de um forçamento do sentido. Tendo em

¹¹ *Y después de Freud, que lo hizo sumariamente, y sobre todo después de Lacan, no pude ignorarse que el psicoanálisis cuestiona de raíz la apodítica, la posibilidad misma de la demostración.*

conta que a redução brutal de sentido que ocorre na constituição do fantasma fundamental não implica a destituição do sentido, pelo contrário, implica em se considerar um arranjo mínimo de sentido. Existiria então nesta lógica algo como uma paixão do sentido. Algo fundamentalmente desconsiderado pelo discurso filosófico centrado somente nas figuras da razão.

Esse centramento foi o que permitiu tornar legítimo o dualismo filosófico responsável pela separação entre alma e corpo, ou em termos lógicos, entre enunciado (proposição destituída de ambiguidades, centrado na figura do logos) e enunciação (referente ao sujeito, centrado na figura do pathos). Esta separação foi a razão articuladora da noção de metalinguagem tão criticada por Lacan (1966-67/2003a), mas que permaneceu como ideal de cientificidade.

A criação de uma linguagem sem ambiguidades só seria um empreendimento possível mediante a forclusão do sujeito do conhecimento, o que de certa forma foi o diagnóstico proposto por Lacan (1965/1998a). Este diagnóstico implica em analisar o modo como o corpo foi desconsiderado ao longo da história da teoria do conhecimento. Conforme já dito, de Platão a Descartes, a separação entre alma e corpo funcionou como índice da possibilidade da construção de um corpo de conhecimento destituído dos ruídos do corpo, já que destituídos dos exageros da paixão, e por isso confiável.

É por esta razão que o fantasma se propõe, de modo subversivo, como uma forma de crítica à teoria do conhecimento. Pois, segundo Lacan (1962-63/2005), a história do pensamento ocidental parte do erro por desconsiderar o corpo, de tomar como causa algo que seria somente sombra de uma causa calcada na certeza. Nesse sentido, ele supera o dualismo histórico que marcou as propostas de investigação centradas unicamente nas figuras da razão e no sujeito da consciência, tornando possível repensar o racionalismo (e outras formas de leitura de mundo, como empirismo e relativismo) em outras bases, ao contribuir com sua abordagem clínica.

Abordagem capaz de tornar evidente aquilo que restava como dado espúrio: que o sujeito que fala é também falado, que a relação que este sujeito mantém com Isto (Outro) que fala só se sustenta pelo fantasma; que uma lógica que desconsidere a enunciação só destitui a ambiguidade da fala pelo recurso de um forçamento metodológico.

Lacan (1960/1998g) ilustra estas considerações em seu grafo do desejo, no qual enunciado e enunciação são dispostos de modo a gerar um efeito de sentido, assim como também um efeito de gozo e o fantasma relaciona ambos os efeitos se interpondo aos dois de modo a fixá-los de alguma forma. Lacan (1966-67/2008b) demonstra que esta fixação é

da ordem da ficção que, por sua vez, faz referência à paixão do sentido por revelar a ficção sobreposta à castração do sujeito.

Dessa forma, o questionamento lacaniano sobre a natureza do conhecimento que já existe no fantasma responde por ser a relação que o fantasma opera entre o que é da ordem do significante (enunciado) e do a-significante (enunciação, corpo). Na perspectiva de seu Seminário sobre a angústia, Lacan (1962-63/2005, p. 241) diz que o conhecimento que existe sobre o fantasma “não é nada além disto: o homem que fala, o sujeito, a partir do momento em que fala, já está implicado por essa fala em seu corpo. A raiz do conhecimento é esse engajamento no corpo”.

Esse engajamento no corpo, na perspectiva do fantasma, significa reconhecer primeiro que o corpo é afetado pelo Inconsciente e pela materialidade do significante. Segundo, e por consequência, esta afetação do corpo é concomitante a uma forma de esvaziamento da própria carne, já que o funcionamento do objeto a se dá na medida em que ele se apresenta como um resto da operação significante.

Por via de implicação, o engajamento no corpo é referente ao engajamento do sujeito falante na cadeia significante, na medida em que este é capaz de sofrer não somente dos efeitos daquilo que é da ordem do significante, mas também do que é a-significante. Assim, o fantasma se apresenta como o Graal¹² incansavelmente buscado pelos sujeitos da consciência: como uma forma de conhecimento disto que no sujeito responde por ser uma síntese disjuntiva entre corpo e alma.

Na próxima seção será feita uma apresentação das principais correntes filosóficas que funcionam como bases de leitura reconhecidas pela teoria do conhecimento. Esta apresentação tem por intenção ser exposta por um regime de uma formalização, de modo a

¹² O Graal, ou santo Graal se refere a um objeto que se procura (sem se saber ao certo qual seria), mas que sua posse ou conquista seria uma resposta capaz de justificar sua busca; o Graal faz referência ao que seria o ápice de qualquer empreendimento. Roudinesco (1994) utiliza o termo Graal para fazer menção ao gesto teórico de Lacan para o qual “a topologia funcionava como uma busca do Graal” (p. 369), uma busca que não deixa de fazer referência a uma tentativa de síntese de considerável parte de suas formulações anteriores. No contexto a que se propõe em nossa pesquisa, o Graal faz menção justamente à tomada de posição teórica capaz de lançar nova luz por sobre o quadro de oposições propostos pela tradição filosófica, traduzida em binômios como: mente/corpo; razão/paixão/ ativo/passivo; bem/mal; bom/mau, etc. Sobretudo ao se considerar que estas dissimetrias se resolveram ao longo da história do pensamento em modelos unilaterais propostos por um modelo de razão que, segundo Merleau-Ponty (1999), privilegiou uma figura de razão sem corpo; motivo pelo qual o corpo como lugar das paixões foi objeto de recalçamento da parte da atitude reflexiva da filosofia através da história. Ocorre que o problema da síntese entre corpo (paixão) e mente (razão) que não resultasse da submissão das paixões em detrimento da razão, restou inabordável de Platão até Kant, salvo filósofos ditos como precursores da perspectiva trágica (Lucrecio e Spinoza). De modo que o conceito de fantasma figura como uma condição de articulação dessas dissimetrias por relacionar o que é da ordem do significante, mas também do que responde por ser a-significante.

poder contrastar com a fórmula do fantasma e assim tornar patente a subversão em jogo na lógica do fantasma.

2.3 As visões de mundo formuladas como teoria do conhecimento

Da forma como Lacan (1962-63/2005) permitiu antever, o fantasma compreende um recurso capaz de formalizar alguns dos impasses da clínica – ao revelar que os impasses referentes à lógica do sujeito são decorrentes da lógica do objeto –, mas também formalizar alguns impasses próprios às condições de teorização da realidade como tal. Isso implica em fazer decorrer a noção de conhecimento da própria noção de realidade e por fim do conceito de fantasma, para assim tornar-se possível reconhecer o alcance do que propõe Lacan (1972-73/1985b p. 127) quando diz que “tudo o que nos é permitido abordar de realidade resta enraizado na fantasia”.

Na perspectiva de teorizar sobre a realidade com base no que se pode conhecer, Lacan parte do gesto freudiano de localizar na sexualidade o motivo do conhecimento. Freud (1908/1996q) foi o primeiro a reconhecer que a busca do conhecimento poderia ser derivada da sexualidade, localizando nas questões postas pelas crianças: “de onde vêm os bebês?” a baliza capaz de orientar todo o campo de investigação futuro. Lacan (1972-73/1985b), por sua vez, endossa esta proposição freudiana ao afirmar que “até agora, nada do conhecimento se concebeu que não participasse da fantasia de uma inscrição do liame sexual – e nem se pode dizer que os sujeitos da teoria antiga do conhecimento não sabiam disso.” (p. 110).

Quando Lacan se refere à constatação de o conhecimento derivar do sexual ele quer destacar o modo como era disposto, em termos de relação, todo um conjunto de oposições que formulariam o conhecimento: tal como forma e matéria. De modo que ao conhecimento se fazia cumprir a consistência desta relação na perspectiva de uma complementação, assim como Lacan (1972-73/1985b, p. 153) o descreve “toda essa história da matéria e da forma, o que é que isto sugere como velha história concernente à copulação!”.

Ao revelar o que estava em jogo no contexto da teoria do conhecimento antiga, Lacan torna mais inteligível os aspectos de sua noção de relação no que se refere à produção do conhecimento. Trata-se de uma relação de desejo na perspectiva de uma cena fantasmática. O próprio Freud, em uma carta a Jung, já chamava a atenção para a natureza do objeto que compunha esta relação, o objeto não seria uma coisa real no seu sentido

físico, senão uma coisa fantasmática no seu sentido psíquico, tal como Nasio (2011, p. 144) o faz reconhecer: “Freud concebeu diversos sentidos para o conceito de objeto, mas nunca variou sobre sua natureza fantasística”. De modo que a noção freudiana de realidade psíquica já implicava aquilo que do objeto se faria possível reconhecer no âmbito de uma lógica que seria posteriormente desenvolvida por Lacan.

No mesmo ano do seminário *A Lógica do Fantasma*, em dezembro de 1967, Lacan escreve um curto texto intitulado *Da psicanálise em suas relações com a realidade*. Nesse texto, o autor afirma que o conhecimento se destaca por sua incapacidade “para se prender a outra coisa que não uma opacidade irremediável” (Lacan, 1967/2003c, p. 353). Por um lado, esta afirmação tem por propósito demonstrar que todo conhecimento é uma forma de tentar atingir o real e que de forma alguma poderia ser tomado como um procedimento transparente a si mesmo e, por outro lado, busca tornar evidente o caráter arbitrário e obsoleto de toda doutrina posta como visão de mundo (*Weltanschauung*).

Nesta perspectiva, as doutrinas que enviesam a hipótese da teoria do conhecimento de que este se refere a uma crença verdadeira e justificável (Dancy, 1993) são problematizadas em sua dimensão de verdade. Lacan (1967/2003c), retomando a crítica freudiana sobre a *Weltanschauung*, endossa que toda visão de mundo não é “nada além de uma suplência dos enunciados reveladores de um catecismo que, para evitar o desconhecido, continua sem rival, a seu ver.” (p. 353).

Tanto a posição freudiana quanto a lacaniana frente às doutrinas passíveis de funcionarem como visão de mundo são coerentes frente à denúncia que identifica no traço de igualdade – que associa a suplência proposta por uma crença a uma visão de mundo –, o índice de uma relação de naturalização entre os elementos que compõem a realidade para se evitar o desconhecido. Donde se segue que, nesta perspectiva, o conhecimento se efetua como na tentativa de dirimir o desconhecimento ao repertoriar a realidade como campo daquilo que se conhece.

Entretanto, o que não é posto no conjunto do corpo doutrinal da teoria do conhecimento é o fato de que o conhecimento cresce de modo exponencial ao desconhecimento, ou seja, quanto mais cresce o conhecimento mais cresce o desconhecimento. Para utilizar uma metáfora geográfica, o conhecimento seria como uma ilha, passível de crescimento, cercada pelo oceano: na medida em que a ilha cresce, fazendo avançar seu limite oceano adentro, sua margem só faz tornar maior aquilo que a cerca, de modo que quanto mais se conhece, tanto mais se desconhece.

De forma geral, esta metáfora se ajusta com a noção construcionista atual que defende que o conhecimento é construído na e pela linguagem, tornando evidente que construir não é o mesmo que descobrir. Assim, ao dizer que o conhecimento é construído, a realidade passa a ser efeito desta construção, o que por sua vez dispõe os sujeitos do conhecimento como agentes de sua própria realidade.

Construir conhecimento é uma atitude cognitiva referente à hipótese da teoria do conhecimento de que este seria possibilidade circunscrita na dinâmica das trocas lingüísticas e sociais. Em outras palavras, o construcionismo é uma doutrina que perfila os elementos da experiência pelo recurso de serem metodologicamente regimentados por uma visão de mundo. Pois, se por um lado, o construcionismo endossa o caráter relativamente arbitrário da construção dos significados, por outro, faz derivá-los de uma posição consciente e ativa dos agentes sociais, como se tratasse de uma deliberação racional em busca do melhor modelo referente ao conhecimento.

Ora, ao esclarecer o que motiva esta deliberação, a psicanálise não faz outra coisa que destacar o caráter peremptório destes modelos, mas não por reconhecer neles o resultado de dada escolha social e sim por tornar evidente que esta escolha de um dado modelo é desde muito antes determinada pela lógica do significante. E já que o construcionismo trata do conhecimento pelo viés daquilo que é construído pela linguagem no discurso, esta determinação pode ser melhor ilustrada pelo recurso da teoria dos discursos de Lacan (1969-70/1992b), especificamente, do discurso do mestre. No discurso do mestre, o significante mestre, aquilo que no construcionismo é tomado como resultado de uma deliberação social é efeito da verdade deste discurso. Ou seja, aquilo que produz este significante é o sujeito do inconsciente. Se o significante é o agente desta verdade, ele o é na medida em que recalca o alcance da determinação deste sujeito dividido. O recalque desta verdade é a condição de produção de um saber no campo do Outro e o que se produz ao invés de ser conceitualizado como resto é tido como efeito desta relação.

É na perspectiva de efeito, de produto e não de resto, que o que se produziu vai causar o agente, ou seja, ao se recalcar a verdade deste discurso, o que passa a funcionar como causa é aquilo que se produz por este discurso. Por consequência, dizer que o conhecimento é construído na linguagem na perspectiva das trocas sociais significa endossar a descentralização do aspecto necessário deste discurso (a relação de causa entre a verdade e o agente), tal como se vê neste esquema retirado do Seminário 17:

Campo do sujeito Campo do Outro

$$\left[\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \right] \rightarrow \left[\frac{\text{outro}}{\text{produção}} \right]$$

Figura 2: Estrutura dos discursos
Fonte: Quinet, 2009, p. 34

A álgebra lacaniana dos discursos é fundamentalmente composta de quatro elementos. Cada um deles é passível de adquirir um valor diferenciado quando posto em relação com os demais nas possíveis posições que assume. Mas, a rigor, estes elementos admitem um valor de demarcação básico: S_1 – significante mestre ou unário; S_2 – representante do saber, a bateria significante ou qualquer outro significante, depois do S_1 ; $\$$ – sujeito dividido, barrado pela linguagem. Até aqui, todos estes elementos são passíveis de serem cooptados pela lógica da fala e da linguagem. Mesmo o sujeito em sua subversão, é compreendido por Lacan (1960/1998g) na perspectiva do que permite relacionar um significante em sua arbitrariedade fundamental a um outro: “o significante representa um sujeito para outro significante” (p. 854).

O que escapa então? Escapa a grande invenção teórica de Lacan¹³ que permite representar aquilo que por natureza não pode ser representado. Trata-se de um movimento que vai do impasse da formalização à formalização de um impasse. Este movimento foi conceitualizado por Lacan como objeto *a*.

Não é possível entender a teoria dos quatro discursos de Lacan sem considerar o efeito de desarranjo que este objeto opera na atividade discursiva. De modo que no âmbito cerrado de uma atitude cognitiva como a do construcionismo, um objeto desta dimensão não interatua com o restante dos elementos derivados da experiência, pelo simples fato de que este objeto não segue o regime das marcas de uma construção significante, por se constituir como *a*-significante.

Trata-se antes de um resto de operação. Mas, é importante destacar que se trata de um resto que se impõe. Há uma atividade da parte do objeto que do ponto de vista construcionista seria inegavelmente estranho. Aliás, não somente da parte desta doutrina cognitiva, mas também do racionalismo, do empirismo, do ceticismo, etc.

Que o objeto seja ativo – Lacan (1967/2003e) soube bem reconhecer –, nenhuma vertente da teoria do conhecimento o afirmou. Então, que lugar ocuparia este objeto na dinâmica teórica de Lacan? De forma geral, ocuparia o lugar de causa, mas de forma

¹³ Nas palavras de Lacan “Este objeto *a*, em certo sentido, eu o inventei.” (Lacan, 1968-69/2008c).

precisa, seria um recurso de manejo de algo também consideravelmente avesso à conceitualização, a saber, o real. Em 1969, no texto resumo do seminário de 1967-68 sobre *A Lógica do Fantasma*, Lacan afirma que a falta seria de alguma maneira manejável.

É que na economia psíquica do sujeito o real ocupa o lugar da falta, falta a significar. E o objeto *a* seria de alguma forma a referência desta falta, por não se apresentar como um objeto apreensível ou especular. Entretanto, cabe destacar que a falta como tal, não existe no real, ela seria apreensível a partir do advento do imaginário (como falo negativizado) e do simbólico (como o falo simbólico). Nas palavras de Žižek (2006):

O objeto *a* é a pura falta, o vazio em torno do qual o desejo gira e que, enquanto tal, causa o desejo, *e*, ao mesmo tempo, o elemento imaginário que esconde este vazio e o torna invisível através do seu preenchimento. Evidentemente, o ponto a reter aqui é que não há falta sem o elemento do preenchimento: *o preenchimento sustenta aquilo que dissimula*. (p. 236).

Segundo Lacan (1969/2003a), com a instauração do simbólico e a encarnação da falta pelo complexo de castração, o falo se constitui como o órgão de uma ausência. Esta ausência é deduzida de um vazio, em cuja abordagem consiste toda complexidade da psicanálise. Mas, tal como propõe Lacan, este vazio “é manejável por estar envolto pelo continente que cria.” (p. 324). De modo que a condição do manejo disso que causa e que também faz referência ao real significa, entre outras razões, operar por sobre a própria estrutura do sujeito.

De toda forma, a afirmação de Lacan (1973/2003d, p. 477), anos depois, de que “a estrutura é o real”, já sinaliza que as categorias de simbólico e imaginário demandam – para a perspectiva de sua dinâmica –, a articulação com o real. Em outras palavras, o continente criado imaginária e simbolicamente em torno daquilo que falta (*das Ding*), só pode ser minimamente teorizado pelo escopo psicanalítico se a ele for acrescentado esta dimensão de real.

O que significa considerar que todo processo, todo fluxo, quando objetificado, circunscrito nas malhas da percepção, acomoda um ponto de opacidade irreduzível. Talvez por perceber o que estava em jogo na passagem do puro fluxo para o objeto, Lacan (1962-63/2005, p. 236) tenha cunhado o termo “objetividade” (em oposição à objetividade), para demarcar de forma precisa que todo objeto se constitui em interface com aquilo que causa e que, portanto, não seria jamais transparente a si mesmo. De modo que é possível fazer derivar daquilo que Žižek (2006) denomina de “estatuto *intersubjetivo* do objeto *a*”, o estatuto pré-ontológico dos objetos. O autor defende um estatuto *intersubjetivo* radical do

objeto *a*: “o objeto *a* é qualquer coisa ‘em mim mais do que mim próprio’ que *os outros* veem em mim” (p. 237). Esta constatação permite que o próprio estatuto do objeto como tal seja revisto.

2.4 O objeto do conhecimento e sua condição de verdade

Lacan sempre foi cauteloso em afirmar sua posição com relação a uma ontologia da psicanálise. Em seu Seminário 11, ele declara: “tenho mesmo aí a oportunidade de responder a alguém que, certamente, tenho minha ontologia – por que não? Como todo mundo tem, ingênua ou elaborada.” (Lacan, 1964/1998f, p. 73). Ainda nesse seminário, em resposta a Jacques Alain-Miller, Lacan afirma que o estatuto do inconsciente é pré-ontológico: “é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não realizado” (p. 34). Em consonância a esta afirmação e considerando a particularidade dos objetos mundanos em sua relação com a causa, Zizek (2011) afirma que o objeto *a* seria um outro nome que poderia ser dado aos *objetos parciais* freudianos.

Ocorre que o movimento do fantasma de conferir Ser ao sujeito (Lacan 1966-67/2008b) se estenderia também aos objetos. Não que este Ser seja referente àquilo que em Heidegger responde por ser *Dasein*, uma denominação que separa o Ser do ente, mas no sentido de lhe outorgar um sentido e um estatuto. Neste ponto, Lacan faz justiça ao conceito de Um, que desde Platão regimenta a multiplicidade dos objetos no espaço da investigação filosófica. E como propõe Miller, na contracapa da edição brasileira do Seminário 19, nesse ponto Lacan “rejeita o grande Outro, eixo da dialética do sujeito, e o remete à ficção. Desvaloriza o desejo e promete o gozo. Rejeita o Ser, que não passa de um semblante. Aqui, a henologia, doutrina do Um, supera a ontologia, teoria do Ser”.

Esta referência feita à ontologia não é sem consequência, ela se justifica pelo que vai ser trabalhado adiante sobre a natureza dos objetos do conhecimento. Pois, sem postular o estatuto do objeto para a teoria do conhecimento, não será possível destacar o avanço que a investigação psicanalítica lhe impôs.

A teoria do conhecimento determina (Hessen, 2000) que é possível conhecer. Para tanto, ela separa a mera crença, fundada na opinião de outro tipo de crença, a crença verdadeira. O critério de justificação é o que possibilita esta demarcação. Entretanto, existem diversas formas de se justificar uma crença e este é o problema que faz gerar as diversas correntes de pensamento capazes de abordar o objeto do conhecimento.

Traçando uma história destas correntes é possível perceber que o critério de justificação está intimamente associado com a atitude do sujeito frente ao objeto, de tal forma que o objeto a se conhecer seria o objeto a se conquistar. Desta constatação se segue que as correntes de pensamento se formulam como uma forma de doutrinação do olhar, o que, por sua vez, permite antever o caráter antropomórfico destas visadas.

O antropomorfismo referente a estas perspectivas do conhecimento é parte da formulação de que os processos cognitivos não seriam neutros. Este antropomorfismo não passa despercebido por Lacan (1954-55/1985a), quando fala mais uma vez dos fundamentos da gênese paranoica na constituição do Eu. Para o autor, o Eu não teria por função a síntese do diverso na perspectiva de um sentido. Ao contrário, o Eu teria por função desconhecer sua gênese, sua constituição. Em outras palavras, esta função egóica seria responsável pelo movimento de *naturalização* do diverso, ou seja, os objetos do mundo seriam abordados em uma dimensão realista.

A função de desconhecimento da constituição do Eu é responsável por atribuir aos objetos sua condição de passividade, relegada à descoberta ou à invenção. Somado a este desconhecimento, o Eu ainda é responsável por projetar no mundo os esquemas de sua consistência, ou seja, existe toda uma dimensão imaginária que recobre o múltiplo da experiência unificando-os na medida do que torna o Eu uma imagem consistente.

Toda esta formulação já poderia ser deduzida do trabalho de 1949 de Lacan, *O estádio do espelho como formador da função do eu*. Neste trabalho, o autor avança ao revelar que uma investigação sobre a constituição do Eu não é sem consequência para se pensar os fundamentos do objeto com o qual este mesmo Eu passará a se relacionar. Assim, se na perspectiva dos anos de 1940 a 1960, o Eu é resultado de uma precipitação do sujeito a partir da imagem de um outro, a partir dos anos 1960, por consequência lógica, o objeto passa a ser resultado do ponto de interseção entre o sujeito e o Outro. Nas palavras de Lacan, ainda na perspectiva dos anos 1940 a 1960:

O que foi que tentei fazer entender com o estádio do espelho? Que aquilo que existe no homem de desvinculado, de despedaçado, de anárquico, estabelece sua relação com suas percepções no plano de uma tensão totalmente original. É a imagem do seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora, desta própria imagem, ele só percebe a unidade do lado de fora, e de maneira antecipada. Devido a esta relação dupla que tem consigo mesmo, *é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão se estruturando todos os objetos do seu mundo*. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórfico, podemos até dizer egomórfico. É nesta percepção que é evocada para o homem, a todo instante, sua unidade ideal, que, como tal, nunca é atingida e que a todo instante lhe escapa. O objeto, para ele, nunca é definitivamente o

derradeiro objeto, a não ser em certas experiências excepcionais (Lacan, 1954-55/1985a, p. 211).

No entanto, cabe destacar que o fato de haver esta projeção do Eu por sobre os objetos enviesando antropomorficamente a composição de um mundo, não significa que o imaginário impere indistintamente. A teorização do simbólico, sobretudo no momento estruturalista de Lacan, torna evidente que a condição do imaginário na composição de um mundo não prescinde do simbólico.

Neste ponto, o que seria uma visão de mundo deve ser interpretada como uma tomada de posição que assume que os sentidos e significados que o sujeito possa conferir à sua experiência lhe são anteriores. No nível mais elementar de sua experiência com a multiplicidade, o sujeito dispõe de sentidos e significações que lhe são prévios. O que significa afirmar que a dinâmica da constituição do Eu se estende até o ponto em que o outro se torna o grande Outro, de modo que a alteridade se torna a lei, e imagem e linguagem perfazem o âmbito cerrado da realidade dos objetos propriamente dita.

Sendo assim, o que resta é o real. E como resto ele não entra no cômputo das investigações que preconizam a teorização do conhecimento. O gesto teórico de Lacan constata esta condição de resto, mas também é suficientemente capaz de reconhecer que o real é também aquilo que causa. É enquanto causa que o real fornecerá recursos que permitirão uma abordagem inovadora da noção de realidade.

Posto que a realidade é o que se pode conhecer, o real seria, em tese, estranho ao campo do conhecimento. A psicanálise, sobretudo a lacaniana, faz notar que a disparidade entre real e realidade se desdobra no quadro de uma tensão irreduzível. O engenho do gesto teórico de Lacan, no entanto, está menos em destacar a dissimetria destes polos de oposição, que desde Freud são dispostos no regime de uma dualidade (consciente e inconsciente, princípio de prazer e além do princípio de prazer, pulsão de vida e de morte, etc.), do que em fazer permanecer a tensão enquanto tal.

É possível perceber que o quadro destas tensões é mantido pelo recurso do conceito de fantasma. O fantasma representa esta tensão mesma: o real como impossível e a realidade como possível. Pois, ao se considerar, junto com Lacan (1967/2003h), que o fantasma funciona como uma janela para o real, então ele se apresenta como aquilo que do real se faz saber. Nesta perspectiva, o fantasma se apresenta como uma máquina de representar, que traduz nas malhas de um enredo mínimo a condição paradoxal do real na qual o sujeito se vê enredado: falta e excesso.

Isso que do real se dá a conhecer, é resultado de um empenho lógico, ou seja, a falta é deduzida como centro ausente em torno do qual gravitam as representações e o excesso também. Por consequência, isso que do real se conhece não pode ser tomado como uma propriedade do real, mas como efeito do real nas malhas do registro imaginário e simbólico. São estes efeitos que, afinal de contas, assumem a condição disso que se conhece. E isso que se conhece possui íntima conexão com o modo como a relação constitutiva da realidade é formulada.

A formulação da realidade e a formulação do fantasma, na perspectiva de Lacan, seriam uma única e mesma coisa. A realidade seria efeito da relação entre os registros imaginário e simbólico que, por sua vez, seriam correlatos da instauração da fantasia fundamental, tal como confirma Jorge (1988):

Em Lacan, a instauração do simbólico surge enquanto correlata da emergência da fantasia inconsciente fundamental. Sendo simbólica por excelência, é enquanto tal que a fantasia participa tanto do imaginário quanto do real. A fantasia inconsciente representa a constituição, para o sujeito, de um imaginário originalmente faltoso e, simultaneamente, implica na representificação da falta real. (p. 27).

Na linha desta demonstração, Jorge (1988) faz reconhecer que o objeto é produzido como efeito da imaginarização determinada pelo simbólico, neste sentido, o objeto funciona como índice da falta, mas na perspectiva de se positivar como algo que funciona como índice imaginário do real. O modo por meio do qual o real se efetiva nas malhas do registro simbólico e imaginário produz objetos capazes de circunscrever um sujeito pelo regime de uma relação de desejo. Já que, por definição, todo objeto empírico faria referência a algo que falta ou que excede a capacidade do sujeito em subjetivar.

No entanto, é possível observar que na tentativa de tornar a noção de realidade algo evidente por si mesma ou mesmo algo passível de ser integralmente repertoriada pelo sujeito, o quadro de tensão que implica o real como causa acaba por ser desconsiderado. Por consequência, a noção de realidade que desta abordagem se possa inferir não produzirá restos. O que implica na possibilidade remota de a realidade ser Toda ela passível de ser conhecida e, de forma geral, é a teoria do conhecimento que se propõe como uma teoria que aborda o conhecimento como sendo uma realidade possível.

2.5 Do sono dogmático ao sono antropológico: o conhecimento na síntese disjuntiva de Kant

Para a teoria do conhecimento, o que constitui o campo de possibilidade de seu objeto se apresenta desde a formulação de um conjunto de questões que movem seu empreendimento teórico. Segundo Hessen (2000), tais questões seriam formuladas nos seguintes termos: o conhecimento é possível? Se sim, qual sua origem? É possível fazer derivar de sua possibilidade e origem algo que responda por sua essência? Se sim, quais seriam os critérios?

Para responder a este conjunto de questões, Hessen (2000) traça o que seria um panorama histórico da teoria do conhecimento e constata que a teoria do conhecimento não poderia ser tomada como disciplina independente no contexto filosófico da Antiguidade e da Idade Média. Mesmo diante das colaborações epistemológicas de Platão e Aristóteles, a teoria do conhecimento, tal qual se formulou na Idade Moderna, demandou outro contexto investigativo, que não estivesse ainda imerso em contextos psicológicos ou metafísicos. De modo que, é somente no contexto da Idade Moderna que a teoria do conhecimento surge como disciplina destacada das demais, sendo o filósofo inglês John Locke (1632-1704) considerado seu fundador.

Quando Locke (1999) escreve *Ensaio acerca do entendimento humano*, em 1690, ele se posiciona como o primeiro filósofo no contexto investigativo da Idade Moderna a tratar de forma direta sobre a teoria do conhecimento, lançando as bases de uma atitude de pensamento que se tornou conhecida como empirismo moderno. Esta abordagem faz derivar o conhecimento da experiência sensorial e afirma que a mente seria, originalmente, uma *tábula rasa*. Hessen (2000), ainda coloca que, na perspectiva da filosofia continental, Kant seria o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. É a partir de Kant que o problema do conhecimento começou a ser objeto da teoria do conhecimento, de tal forma que a perspectiva desta teoria ocupa um lugar privilegiado em sua filosofia. Sobretudo porque o projeto filosófico de Kant tem como ponto de partida sua posição crítica frente ao dogmatismo e ao seu correlato antagônico: o ceticismo.

No que se tornou amplamente conhecido em seu *Prolegômenos a toda metafísica futura*, é o próprio Kant que assim define o início de sua investigação crítica, a partir da confissão de que “foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (Kant, 1988, p.17).

De certa forma, a *Crítica da razão pura*, de 1781, traça um panorama teórico, mas em certa medida também biográfico, já que permite remontar o abandono da posição dogmática em proveito da posição crítica. No entanto, se a *Crítica* levou mais de vinte anos para ser finalizada (Kant termina sua grande obra aos 57 anos de idade), isso significa que acertar as contas com o dogmatismo não significou tarefa das mais fáceis. Isso porque o dogmatismo tem lá suas razões que o longo “sono dogmático” de Kant pode muito bem atestar.

Em linhas gerais, o dogmatismo se traduz por ser uma atitude do pensamento que endossa a capacidade do sujeito do conhecimento em alcançar a certeza absoluta, ou que afirma que a realidade possa ser ela Toda conhecida. O dogmatismo, em oposição ao ceticismo afirma ainda que é possível à razão humana chegar a alcançar a verdade de forma segura. Para Kant, ambas as atitudes são passíveis de serem refutadas pelo fato de se qualificarem como uma crença/descrença na verdade mesmo antes de se fazer a crítica da faculdade de se conhecer.

Kant (1781/1997) propõe que o dogmatismo, o ceticismo e o criticismo são as três possibilidades para a filosofia e no prefácio à primeira edição da *Crítica* ele apresenta as duas possibilidades pelo recurso metafórico da figura do governo:

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômades, que têm repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram pouco numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente, restaurar a ordem destruída (p. 04).

Ainda num sentido metafórico, Kant antepõe a estas formas de governo o que ele denomina de “tribunal da razão” (p.443), pois, segundo o filósofo, seria vão justificar a indiferença frente a estas diferentes atitudes de pensamento, já que o objeto por elas produzido não pode de modo algum ser indiferente à própria natureza humana.

Todo conhecimento é conhecimento humano. Apesar de tautológica, esta afirmação passou despercebida pelo conjunto das correntes de investigação filosóficas até o advento da *Crítica*. Mesmo ao se considerar o dito milenar de Protágoras (Chauí, 2002, p. 170), “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”, não se trata do modelo de homem que a Idade Moderna fez surgir.

O homem do pós-humanismo, marcado pela dúvida metódica, pelo advento das ciências e por uma noção de individualidade que seria estranha ao dito protagórico.

De modo que, se é possível fazer derivar o conhecimento do homem, assim também o é a realidade. Este caráter antropomórfico do conhecimento percorre a filosofia de ponta a ponta e, mesmo diante da análise crítica de Kant, algo deste antropomorfismo permanece. De forma que esta é a crítica que Foucault (2000) endereça a Kant. Pois, se por um lado, a filosofia crítica é efeito de um despertar – do sono dogmático de Hume –, por outro, segundo Foucault, a filosofia *pós-crítica da razão pura* recai em uma outra espécie de sono: o sono antropológico.

Não cabe ao escopo desta pesquisa destacar a especificidade da análise proferida por Foucault, mas em resumo se trata de reconhecer a configuração antropológica da filosofia moderna em que “a análise pré-crítica do homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem” (Foucault, 2000, p. 472). Segundo o autor, a dupla figura do homem proposta por Kant, como empírico-transcendental, marca de forma indelével o limiar da modernidade. Esta síntese disjuntiva, por sua vez, fornece o ponto de inflexão do qual advém a própria noção de sujeito do conhecimento.

O que Foucault destaca é o modo como o homem se converte ao mesmo tempo em objeto e sujeito do conhecimento, em um ser empírico, tal como os demais seres e o homem como a condição transcendental da possibilidade de todo o conhecimento empírico. Esta articulação empírico-transcendental, que de certo modo centraliza a diversidade e os pontos de refutação das posições dogmáticas e céticas em uma perspectiva crítica capaz de destacar as condições de possibilidade do conhecimento é tomada por Foucault no ponto de sua cristalização. Ou seja, Foucault (2000) localiza nesta junção kantiana entre as formas da sensibilidade (empíria) e do entendimento (transcendental) o que ele denomina de Dobra.

Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do dogmatismo, mas o da antropologia. (p. 471).

Essa Dobra se torna o ponto de inflexão por meio do qual Foucault pensa tanto a analítica da finitude quanto o fundamento antropológico mudo do qual se faz deduzir um modelo de homem, de subjetividade, gerando toda sorte de dispositivos normativos.

Nesse sentido, Kant se configura como um filósofo privilegiado, essencial para se pensar as condições de possibilidade do conhecimento, demarcados pelo despertar do sono dogmático até às condições impostas pelo que a postura crítica regimenta, a saber, a articulação entre o empírico e o transcendental, teoricamente localizados no que Foucault denomina como sono antropológico.

Essa localização da parte de Foucault permite que se possa considerar melhor a posição de Lacan com relação à *Weltanschauung*, de que toda *Weltanschauung* seria uma suplência para se evitar o desconhecido. Em outras palavras, toda atitude cognitiva configurada como visão de mundo, na perspectiva do que possa doutrinar o olhar, só serviria como um anteparo capaz de distorcer justamente aquilo que se ignora e que, portanto, se desconhece: a gênese própria do sujeito, como constituição lógica e o estatuto mesmo do objeto como perdido desde sempre.

Assim, toda *Weltanschauung* teria um fundamento antropológico mudo. Esta premissa sub-reptícia, no entanto, não se poria a descoberto nas perspectivas das correntes da teoria do conhecimento e mesmo quando Kant, em sua *Lógica*, de 1800, se pergunta *o que é homem?*, sua resposta não o permite deduzir de suas tábuas de categorias *a priori* o que Foucault passa a denominar de *a priori* histórico.

De forma que o contexto do conhecimento permite pensar não somente a realidade mesma, mas permite também derivar dos modelos cognitivos dispostos um modelo de homem que, por sua vez, regimenta as condições para a ação. Não é sem razão que Kant começa escrevendo uma *Crítica da razão pura*, para dar conta dos problemas relativos ao conhecimento e imediatamente já lança as bases para a *Crítica da razão prática* e, por fim, a *Crítica da faculdade de julgar*.

Se o conhecimento, a ação e o juízo constituem o *tribunal da razão*, este tribunal funcionou como o corolário do que foi previamente demonstrado na investigação kantiana ao analisar criticamente os avanços da filosofia até então. De forma sintética, trata-se de analisar criticamente duas posições cognitivas, o subjetivismo e o objetivismo, destacando neles a perspectiva de um juízo cognitivo unilateral.

Para o escopo do presente trabalho coube fazer derivar destas duas posições o racionalismo e o empirismo. Assim, o subjetivismo está para o racionalismo na mesma medida em que o objetivismo está para o empirismo. Mas, mais que isso, o racionalismo e o empirismo, de certa forma, regimentam e reiteram o problema inconciliável da teoria do conhecimento, a saber, o da tradução do sujeito pelos termos do objeto e vice-versa.

Trata-se, portanto, de uma paralaxe¹⁴ cognitiva¹⁵, na qual haverá uma mudança relativa do objeto sempre que o sujeito assumir outra perspectiva. Mas, nos termos da teoria do conhecimento, sobretudo num sentido historicista, é patente a existência de certa ambição de cunho progressista que endossa que a dificuldade relativa ao conhecimento não é incontornável, reduzindo o problema a uma questão de método. E é justamente por esta via que será feita uma aproximação entre racionalismo e dogmatismo. Segundo Hessen (2000), um defeito do racionalismo seria justamente o de reeditar o a posição dogmática, já que:

Ele acredita poder forçar a entrada no domínio metafísico pela via do pensamento puramente conceitual. Inere proposições materiais de princípios formais, deduz conhecimentos a partir de meros conceitos. (Veja-se a tentativa de inferir a existência de Deus a partir de seu conceito ou de, a partir do conceito de substância, determinar a essência da alma). Justamente esse espírito dogmático do racionalismo tem continuamente chamado à liça seu antípoda, o empirismo. (p. 40).

O empirismo, por sua vez, reeditaria a posição cética. Uma vez que para o empirista seria impossível a ultrapassagem da experiência para se determinar qualquer forma de conhecimento, mesmo o matemático. De fato, houve empiristas que aceitaram a matemática como forma de conhecimento. Este foi o caso de Locke e mesmo do escocês David Hume, conhecido por seu empirismo radical que coloca em causa a própria noção de substância e de causalidade. Mas, este não foi o caso de um dos maiores representantes do empirismo do século XIX, o filósofo inglês John Stuart Mill, para o qual toda forma de conhecimento, inclusive a noção lógica de validade, provinham da experiência. Neste ponto, Mill foi antecedido por Locke (1999) que, ao defender que nem os princípios nem

¹⁴ Utilizamos o conceito de paralaxe no sentido em que Zizek o utiliza em seu livro *A visão em paralaxe* que – como expõe Christian Dunker na apresentação ao livro – se refere a um conceito da física (óptica) e poderia ser descrito como uma “medida da mudança de posição aparente de um objeto em relação a um segundo plano mais distante, quando este objeto é visto a partir de ângulos diferentes”. No entanto, essa mudança de perspectiva só faz sentido se considerarmos que, diferentemente do conceito de Paralaxe em física, o objeto não existe independentemente fora desses pontos de vista que o constituem em sua diferença, tal como prescreve o materialismo dialético de Zizek. Por sua vez, Zizek define paralaxe ao tratar do que seria uma lacuna paraláctica, ou seja, a existência de uma diferença mínima capaz de traduzir o jogo de tensões postos pela visão em paralaxe. É o que tal autor se questiona ao apresentar o conceito de paralaxe “não seria [a paralaxe] outro nome para a *antinomia* fundamental que nunca pode ser dialeticamente ‘mediada/superada’ numa síntese mais elevada, já que não há linguagem nem terreno comum entre os dois níveis?” (p. 15).

¹⁵ Paralaxe cognitiva se refere à diferença irreduzível entre as posições epistemológicas frente ao conhecimento. Trata-se de uma paralaxe pelo fato de o objeto de cada corrente de pensamento (racionalismo, empirismo, etc) ser traduzido de forma diferente, sendo que uma síntese entre estas correntes (criticismo kantiano) não consegue alcançar que o que deveria ser conceitualizado seria menos o objeto descrito por cada corrente do que o espaço, a lacuna que torna inteligível a tensão de perspectivas destas mesmas correntes. Este ponto de opacidade que torna intraduzível o regime de tensões entre as correntes de pensamento é o que qualifica descrever como paraláctica a posição epistemológica frente ao conhecimento, o que justifica o termo paralaxe cognitiva.

as ideias seriam inatos, argumentava que os princípios lógicos tidos como os mais sólidos, tais como o de identidade e não contradição, não se encontram de forma inata na mente das crianças, nem dos idiotas:

Em primeiro lugar, é evidente que não só todas as crianças, como os idiotas, não possuem delas a menor apreensão ou pensamento. Esta falha é suficiente para destruir o assentimento universal que deve ser necessariamente concomitantemente com todas as verdades inatas, parecendo-me quase uma contradição afirmar que há verdades impressas na alma que não são percebidas ou entendidas, já que imprimir, se isto significa algo, implica apenas fazer com que certas verdades sejam percebidas. Supor algo impresso na mente sem que ela o perceba parece-me pouco inteligível. Se, portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas destas impressões, devem inevitavelmente percebê-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se, ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. (Locke, 1999, p. 38).

Cabe destacar que esta argumentação precede as constatações clínicas que levaram Freud a formular outra conjuntura de princípios para dar conta do funcionamento do inconsciente, e ao esforço formal de Lacan a dispor estes princípios pelo recurso de uma lógica do sujeito, do fantasma e do real. Não é sem razão que o método freudiano possui maiores pontos de semelhança com o método indutivo dos empiristas investigadores do mundo natural, para os quais o conhecimento deveria provir unicamente da experiência, do que com o método dedutivo dos racionalistas. Salvo as diferenças de perspectiva da empiria freudiana e da empiria inglesa dos séculos XVII ao XIX, em Freud (1912/1996p), a experiência da escuta cumpre ser a condição que reitera a singularidade de cada caso.

De volta ao contexto das proposições empíricas do século XVII, Hessen (2000) afirma que apesar de Locke sustentar que todos os elementos do conhecimento são uma realidade que provém da experiência, ainda assim, sua validade lógica não seria redutível à experiência. De tal forma que existiriam verdades que seriam independentes das condições que a experiência imprimiria ao conhecimento. O que significa afirmar que a noção de validade destas verdades não residiria exclusivamente na experiência, mas antes no pensamento.

Essa admissão de conteúdos *a priori* da parte de Locke é que leva Stuart Mill a radicalizar em sua posição com relação ao empirismo. De fato, foi uma grande contribuição da parte de Mill para a teoria do conhecimento denunciar as bases empíricas da noção de validade lógica, ao menos para a antropologia e a ciência social nascente. O que, por sua vez, não soluciona por completo o problema dos fundamentos da lógica, mas torna possível a investigação pelo viés de outras categorias de análise. Donde se segue que,

se um modelo lógico não desmente a realidade, é possível avançar nas suas derivações rumo a modelos cada vez mais complexos, tal como revela as recentes modalidades de lógica multivalentes.

De forma específica, a proposta de Mil de considerar a noção de validade lógica como forma de conhecimento empírico se refere a considerar a noção de validade lógica derivada da axiomática, e não diz respeito às lógicas multivalentes, epistemológicas e modais, se referindo apenas ao escopo das lógicas binárias e dedutivas. A questão é que, se a posição do empirista nega de forma radical qualquer proposição *a priori*, ela não se distancia muito da posição cética, da mesma forma que a posição racionalista se aproxima do dogmatismo. Nas palavras de Hessen (2000):

Assim como o racionalista inclina-se para um dogmatismo metafísico, o empirista inclina-se para um ceticismo metafísico. Isso está ligado de modo imediato à essência do empirismo. Se todos os conteúdos do conhecimento provêm da experiência, então o conhecimento humano parece estar trancado de antemão nos limites do mundo da experiência. (p. 43).

Até aqui, o que se estabeleceu para análise foi o modo como o conhecimento se formulou no quadro de uma teoria do conhecimento que faz derivar a origem e validade do conhecimento de posicionamentos subjetivistas ou objetivistas, bem como de sua síntese crítica a partir de Kant. Estes posicionamentos são articulados em termos de correntes de pensamentos e passam a representar, no curso da história das ideias, o modo pelo qual o conhecimento se constitui como objeto de uma disciplina específica, a saber, a teoria do conhecimento.

Assim posto, como pensar a teoria do conhecimento após o golpe desferido por Freud ao narcisismo universal dos homens? Até que ponto, estas noções meticulosamente arranjadas suportam a análise de suas estruturas? Feita a análise, haveria alguma contribuição para que se continuasse a falar de uma teoria do conhecimento na perspectiva da psicanálise?

2.6 A formulação de uma paralaxe cognitiva

Uma análise da constituição do conhecimento já revelou o que está em jogo, ou melhor, em relação, na perspectiva do conhecimento: a noção de sujeito e a noção de objeto. A esta relação, a teoria do conhecimento determina contextos específicos, aos quais

denomina de racionalismo, dogmatismo, empirismo, realismo, ceticismo, relativismo, ecletismo, perspectivismo, etc.

Para o escopo da presente investigação foi posto em cena um reducionismo metodológico, que não se ocupa em caricaturar estes contextos ou correntes de pensamentos em atitudes estereotipadas, mas antes dar-lhes os contornos por meio dos quais serão melhor dispostos como figuras de um quadro maior. Foi percebido que, independente das correntes em cena, havia uma relação dialética entre pares de opostos metodológicos, como é o caso do racionalismo e do empirismo. Foi também destacado que a reiteração desta oposição responde por uma paralaxe cognitiva, de modo que, aquilo que se repete é menos esta ou aquela proposta de dada corrente do que a própria paralaxe entre as correntes.

Esta tensão é, por sua vez, equilibrada no quadro maior da teoria do conhecimento pela síntese recorrente. No caso preciso do que esta pesquisa contempla, trata-se da síntese operada pela crítica kantiana às correntes racionalistas e empiristas. Cabe também notar que nem toda corrente vai necessariamente se dispor em relação com as correntes que assumem maior destaque, mas para tornar evidente o argumento presente nesta pesquisa os exemplos postos já cumprem sua função o suficiente.

O argumento se refere à condição formal do conhecimento e pode ser descrito da seguinte maneira: se o conhecimento se refere à relação entre sujeito e objeto, então a presença desta relação é condição primeira do conhecimento. Mas, é consenso que o conhecimento não é definido somente a partir desta condição primeira e as diversas correntes de pensamento comprovam a particularidade deste argumento.

O esforço em formalizar, mesmo que minimamente, o fundamental do processo de conhecimento, permite perceber o alcance de sua possibilidade em termos de síntese do diverso, bem como suas condições de possibilidade como análise de seus elementos constituintes. Por conseguinte, da análise das condições de possibilidade é que deriva a compreensão do fundamental do processo de conhecimento definido como síntese do diverso.

De tal forma, a condição primeira do conhecimento se refere ao fato de ter de haver um sujeito que conhece e um objeto a se conhecer. O sujeito que conhece, conhece a partir do modo por meio do qual ele determina um dado processo. Esta determinação não é outra coisa que uma objetificação do fluxo de acontecimentos. Assim, de dois termos fundamentais se deduz um terceiro: a relação.

É necessário que, para um sujeito que conhece haja um objeto a se conhecer, mas esta ação cognitiva implica na forma por meio da qual dado processo se torne objeto e esta forma se refira a um modo de relação e a relação que se procura descrever é a relação de determinação.

Segundo Caygill (2000), a investigação kantiana procura definir a determinação pelo recurso de contrastar um predicado a um outro. De forma que este recurso demarque e ordene o predicado que permite definir um sujeito. De outra forma, a determinação se refere ao modo por meio do qual a gramática revela o alcance das proposições lógicas, já que “a determinação ocupa-se da relação lógica entre um sujeito e um predicado” (p. 94). Foi Hegel quem avançou nesta definição kantiana ao definir determinação como negação. De acordo com Inwood (1997), “Hegel endossa a afirmação de Spinoza de que determinação é negação, ou seja, que uma coisa ou um conceito só é determinado em virtude de um contraste com outras coisas ou conceitos determinados de um modo que aquele não é.” (p. 93).

O sujeito em relação de determinação com o objeto seria a fórmula mínima que responderia tanto pelo fundamento do processo de conhecimento (a síntese do diverso: a objetificação de um processo por um sujeito), quanto pelas condições de possibilidade (há um sujeito que conhece, há algo a ser conhecido). Cabe destacar que não será teorizado o que seria o quadro maior de uma fórmula do conhecimento. Assim, elementos tais como tempo e espaço não entrarão na fórmula.

Trata-se de um corte metodológico, que procura se ajustar ao contexto da teorização pós-revolução científica. Do contrário, outros elementos poderiam tornar a fórmula mais precisa ou, em outras palavras, mais qualificada. Para dar um exemplo desta diferença: um sujeito só poderia ser pensado da forma como é pensado nesta pesquisa num contexto posterior ao da revolução científica, já que nesta condição ele não responde por aquilo que o qualifica. É um sujeito sem qualidades. Mas, anterior a este contexto, este sujeito só poderia responder ao ser considerado numa conjuntura de predicados capazes de qualificá-lo.

Portanto, a qualificação de *sujeito do conhecimento* posta pela teoria do conhecimento não decorre das consequências teóricas do corte epistemológico proposto por Bachelard (1996). O sujeito do conhecimento, teorizado pela teoria do conhecimento, é o sujeito da razão e da vontade – como propõe Kant (1781/1997) –, em franca continuidade com o progresso dos modelos cognitivos traduzidos pelas correntes de pensamento.

Passando para a formalização das correntes de pensamento, o racionalismo, conforme já foi apresentado, fundamenta-se nas verdades incontestáveis dos princípios *a priori*. Princípios que fornecem ao sujeito os recursos cognitivos suficientes para que ele possa abordar a realidade pelos fundamentos da razão. É o sujeito da razão que determina o objeto.

Como exemplo para ilustrar este raciocínio, tomaremos o que esta pesquisa admite ser a fórmula do racionalismo: $(S \rightarrow O)$, em que o sujeito do conhecimento se relaciona com o objeto pelo recurso de submetê-lo a um regime inato de ideias ou categorias, fazendo com que a verdade do conhecimento seja a correspondência entre o objeto visto e o objeto intuído. Assim, a correspondência seria uma consequência da relação de determinação do objeto, que passa a funcionar como critério de conhecimento.

Essa formulação se aproxima do conceito de função utilizado por Frege (1978) para demonstrar que o pensamento seria algo como uma entidade lógico-linguística e justificar a lógica como um conhecimento analítico. Uma função bijetora simples se escreve $y = f(x)$, e trata de uma descrição com o mínimo possível de ambiguidades entre os elementos de dois conjuntos. No caso em questão, relacionaremos os elementos do conjunto sujeito e os elementos do conjunto objeto pelo critério de uma relação de determinação, em que o conhecimento (y) é igual à correspondência entre o objeto intuído (f), ou seja, o objeto capturado pelas formas de percepção do sujeito e o objeto dado (x).

De modo que $y = f(x)$ pode ser lida como o conhecimento (y) é igual à relação de correspondência possível entre sujeito (f) e objeto (x). De forma mais radical e do modo como esta pesquisa permite fazer, ao se traduzir conhecimento por realidade tem-se que: a realidade é aquilo que o sujeito pode conhecer. A fórmula do racionalismo posta acima torna o parêntese a própria realidade na qual se dá a relação entre sujeito e objeto, simplificando a fórmula.

No caso do empirismo, conforme também já foi posto, não seria a razão – sujeito da razão – a verdadeira fonte de conhecimento seguro e verdadeiro, mas sim a experiência. Já que o sujeito seria uma *tábula rasa*, seriam os objetos da experiência que lhe forneceria a verdade da realidade. De forma que o empirismo se define por uma abordagem em que a observação dos objetos funciona como critério de evidência da verdade. Ao contrário da fórmula do racionalismo $(S \rightarrow O)$, será o objeto que produzirá a verdade para o sujeito: $(O \rightarrow S)$.

Esta formulação é importante para poder destacar a subversão imposta pela psicanálise no âmbito da definição de realidade efetiva, que desde Freud passa a se

contrastar com a noção de realidade psíquica. A radicalidade da formulação freudiana não reside somente na fundamentação de um campo de investigação passível de formular novos princípios para a lógica da realidade psíquica. Ela se estende como condição de compreensão, em termos de análise, da relação mesma entre sujeito e objeto.

No entanto, se para a teoria do conhecimento o Eu responde por ser o sujeito da razão e da vontade, para Freud (1917/1996x), o Eu não é senhor da própria casa. Ou seja, ele é determinado desde dentro, de modo que a noção de realidade psíquica forjada por Freud não se referia somente ao índice de um conjunto de veleidades sobre as fantasias sexuais de suas pacientes histéricas, ao contrário, a realidade funcionaria como índice daquilo que causa. E como causa ela determina seu sujeito.

Ao relacionar realidade psíquica com o fantasma, Lacan (1967/2003c) dirá que realidade e fantasma são a mesma coisa, que o fantasma é toda a realidade que o sujeito pode ter. Por consequência, e conforme já foi posto, se a realidade é o que se pode conhecer, então fantasma é todo este conhecimento. Pois, tal como propõe Lacan, a realidade/fantasma é a formulação imaginário-simbólica que enquadra o real.

A realidade é o fantasma. Que significa isso para a teoria do conhecimento? Significa que será preciso confrontar as noções de sujeito, objeto e relação para se estabelecer os parâmetros de aproximação, afastamento ou superação da psicanálise pela teoria do conhecimento. Em partes, algo desta confrontação já foi posta ao longo do presente texto. De forma geral, é patente o contraste entre o sujeito do conhecimento, proposto pela teoria do conhecimento e o sujeito dividido, proposto pela psicanálise, tal como Lacan (1969-70/1992b, p. 45) afirma categoricamente “não, não há nada em comum entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante.”

Da mesma forma, o objeto, que na teoria do conhecimento se refere ao resultado da determinação de um processo ou síntese do diverso, na psicanálise, se refere ao objeto causa de desejo. E, por fim, a relação representada pela notação de flecha (\rightarrow), que implica na relação de determinação (fundamentada pelo princípio de não contradição) e a notação em formato de punção (\diamond), cuja desconstrução implica na realidade de muitas relações: maior que ($>$), menor que ($<$), conjunção (\wedge), disjunção (\vee), mas que geralmente é lida como relação de desejo.

Ora, a relação de desejo já implica no descentramento do sujeito da razão, já que estabelece que este sujeito se relaciona com um objeto pelo critério do que falta. Nesta perspectiva, a fórmula do fantasma funciona mais como uma tela protetora contra o real do gozo do que como um recurso capaz de vir a conhecê-lo. De modo que o real se faz

aparecer nos pontos de opacidade que se tornam possíveis deduzir da realidade. Isso implica em dizer que para a psicanálise, em contraposição à teoria do conhecimento, a realidade é não Toda passível de ser conhecida, pois ela seria menos uma coisa (como no latim, *realitas*), do que um arranjo posto diante de algo irremediavelmente fraturado. Neste sentido, o fantasma não seria condição primeira da realidade, mas aquilo que *a posteriori* responderia por sua fratura.

A fórmula do fantasma torna evidente o que estaria em jogo na teoria do conhecimento: seria uma espécie de forçamento, que operaria intuitivamente e neste sentido, de forma ingênua, por conferir à relação entre as palavras e as coisas uma relação de necessidade, enquanto que, a psicanálise, por sua vez, se ocuparia de denunciar o caráter de necessidade desta relação como sendo fundamentalmente arbitrário.

Todo recurso de formalização seria arbitrário. Assim como a possibilidade da criação de uma linguagem sem ambiguidades seria um procedimento fadado ao fracasso. Dirá Lacan (1966-67/2003, p. 325a): “Não há Outro do Outro.” De tal modo que as fórmulas propostas: $(S \rightarrow O)$, $(O \rightarrow S)$ e $(\$ \Delta a)$, servem menos para representar o Todo que se propõe do que para tornar evidente aquilo que as sustenta como tais. No caso da teoria do conhecimento, trata-se de uma ideologia, uma visão de mundo (*Weltanschauung*), já no caso da psicanálise, a realidade se formularia por sobre o real.

A centralização da teoria do conhecimento em duas vertentes permite perceber o caráter realista destas duas propostas. Tanto o racionalismo quanto o empirismo seriam partidários de uma noção de realidade na qual ou sujeito ou objeto seriam as causas formais e materiais, respectivamente, o que tornaria a realidade uma *coisa* passível de ser formalizada pela razão ou transformada pela experiência. Em ambos os casos, a realidade é um dado com o qual se opera em busca de um resultado que seja transparente a si mesmo.

Diferente da atitude de Lacan (1932/1987), que desde sua tese de doutorado e a definição do conhecimento como paranoico, revela sua posição com relação à realidade: seria ela formulada pelo recurso de um desconhecimento fundamental, o que justifica, anos depois, ao tratar em *d'A psicanálise em sua relação com a realidade* (Lacan, 1967/2003c), afirmar que a realidade seria resultado daquilo que se poderia antever na fórmula do fantasma, uma relação de causa com aquilo que falta. Deste artifício a realidade não pode ser integralmente determinada, já que aquilo que por definição a causaria se positivaria justamente por faltar.

Assim, se por um lado, a teoria do conhecimento postulava seu objeto como efeito do que se poderia conhecer, deixando transparecer o caráter realista deste procedimento,

por outro lado, a psicanálise afirmava apenas a condição formal da existência de seu objeto. Lacan (1932/1987) não cessou de se opor à posição realista que insistia em afirmar o caráter naturalista de seus objetos, acreditando ser o conhecimento uma inegável descrição dos fatos. Lacan critica o realismo ingênuo que não percebe que os fatos poderiam responder também pela sobreposição de categorias que, no limite, deveriam ser denominados de fatos psíquicos.

As críticas de Lacan à epistemologia realista se fundamentam no movimento de associar teoria e clínica que, segundo Simanke (2002), tem relação com o fato de o conhecimento e a constituição da realidade se referirem, em última instância, ao mesmo processo. Se a constituição da realidade e o conhecimento são um único e mesmo processo, então os fatos seriam, ao fim e ao cabo, teorias sobre o real. O que significa colocar o conceito de “fato” na perspectiva anti-realista lacaniana.

Dessa forma, a perspectiva lacaniana admite antever que o caráter do objeto seria menos da ordem do dado, objeto passivo e inerte do que da ordem daquilo que causa. É a partir desta condição, de objeto causa, que Lacan opera uma nova subversão no campo do conhecimento, pois, mesmo se no empirismo o objeto se dispõe na condição de - ao ser observado -, produzir o conhecimento pelo critério da experiência, ainda assim se trata de um objeto a espera de algo ou alguém. Condição completamente diversa é a do objeto *a* lacaniano. Pois, na perspectiva de Lacan (1967/2003e, p. 332), “o objeto é ativo e o sujeito, subvertido.”

Lacan (1958/1998c) lança as bases desta subversão no início de seu texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* quando critica a visão da psiquiatria fenomenológica que propõe ser o sujeito da percepção (*percipiens*) um sujeito uno, e o objeto percebido (*perceptum*) um objeto unívoco, sem se interrogar, contudo, se realmente o objeto (*perceptum*) deixa um sentido unívoco a quem possa percebê-lo:

Em nome do fato manifesto de que uma alucinação é um *perceptum* sem objeto, essas posições contentam-se em pedir ao *percipiens* justificativa desse *perceptum*, sem que ninguém se de conta de que, nesse pedido, um tempo é saltado: o de interrogar se o *perceptum* em si deixa um sentido unívoco no *percipiens* aqui requisitado a explicá-lo. (p. 538).

Para a perspectiva da escola criticada por Lacan a “função constitutiva da unidade do *perceptum* não é discutida” (Lacan, 1958/1998c). Ocorre que o gesto teórico de Lacan permite questionar esta posição por reconhecer no sujeito da percepção (*percipiens*) sua própria divisão e no objeto percebido (*perceptum*) sua condição de ser parcial. De modo

que à unidade do sujeito da percepção, Lacan atribui sua divisão (\$), e à univocidade do objeto, Lacan atribui a equívocidade relativa à sua parcialidade e a sua determinação pela linguagem.

Zizek (2008a), por sua vez, descreve de forma precisa esta relação de subversão do par sujeito/objeto proposto pela psicanálise em detrimento de uma razão epistemológica de forma geral: “A diferença entre sujeito [*subject*] e objeto [*object*] também pode ser expressa como diferença entre os dois verbos correspondentes: sujeitar [*to subject*] e objetar [*to object*]. O gesto elementar, fundador, do sujeito é *sujeitar-se*” (p. 31).

Se a passividade é a condição fundamental do sujeito, o que dizer do objeto? Para Zizek (2008a) o objeto seria, sobretudo, objeto incômodo:

Se, então, a atividade do sujeito, em seu aspecto mais fundamental, é a atividade de sujeitar-se ao inevitável, o modo fundamental da passividade do objeto, de sua presença passiva, é a que comove, incomoda, perturba, traumatiza a nós (sujeitos): em seu aspecto mais radical, o objeto é *aquilo que objeta*, aquilo que perturba o funcionamento tranquilo das coisas. Assim, o paradoxo é que os papéis são invertidos (em termos da noção padrão de sujeito ativo que age sobre o objeto passivo): o sujeito é definido pela passividade fundamental e é do objeto que vem o movimento – é ele que incomoda. (p. 31).

Zizek ainda se coloca a questão sobre que espécie de objeto seria este, ao que ele responde como sendo o objeto paralítico, ou seja, objeto *a*. O que o autor quer argumentar com esta noção de objeto ativo e sujeito passivo é o fato de que toda mudança epistemológica da parte do sujeito ocasiona por consequência uma mudança ontológica da parte do objeto.

O que implica em considerar que, sob os critérios deste objeto paralítico, que se traduz ora como qualquer objeto ordinário, ora como aquilo que no *objeto é mais que ele mesmo*, toda descrição que se possa formular a respeito da realidade será fatalmente incompleta. Na perspectiva de Zizek, esta abordagem da realidade se traduz por ser um materialismo dialético, o que, por sua vez, torna improcedente uma possível crítica da lógica do fantasma como sendo uma lógica estritamente subjetivista, tal como Nasio (1988, p. 72) assegura: “sendo a fantasia uma construção, não se pode construí-la do nada, são necessários materiais e modelos.” Assim, o que está em jogo na lógica do fantasma, para além do caráter intercambiável de seu objeto, é a irredutível materialidade das condições de sua constituição.

Neste sentido, o fantasma seria a expressão de uma superestrutura, no formato de um circuito, que partindo das fontes somáticas do corpo teria por objetivo final a

satisfação. Conforme ilustra Cabas (2005), este circuito sistematizaria os elementos em jogo na constituição da superestrutura do fantasma. Mas o fantasma seria uma superestrutura em relação a quê?

Em relação à estrutura que relaciona a pulsão a seu objeto por meio da identificação, deixando transparecer que a pulsão em si mesma não seria índice de nenhum objeto a não ser em relação à identificação. No esquema de Cabas, o índice da relação entre a identificação e o objeto é representado pelo traço descontínuo da catexia. Esta descontinuidade se refere à natureza oscilante da catexia, que ora se dirige ao objeto, ora se dirige ao próprio Eu. Esta estrutura revela que o fantasma não se formula a partir de um Eu da vontade, capaz de escolher os motivos de sua ação ou os roteiros imaginários de sua vida psíquica e sim a partir de uma assujeitamento radical da parte do sujeito que desconhece aquilo que do objeto causa seu desejo. Donde se segue que é possível reconhecer ao menos três dimensões das condições de possibilidade do fantasma: a infraestrutura da pulsão, a estrutura descontínua da catexia entre o objeto e a identificação e por fim a superestrutura contínua do fantasma, tal como se pode perceber na ilustração abaixo, retirada de Cabas (2005):

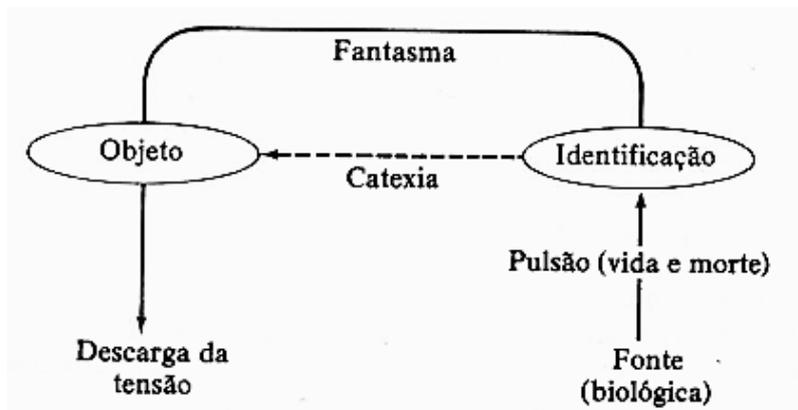


Figura 3: A superestrutura do fantasma
Fonte: Cabas, 2005, p. 04

A primeira conclusão a que se pode chegar é que este objeto pelo qual a pulsão alcança sua satisfação seria fundamentalmente sobredeterminado, já que a catexia não é exclusivamente objetiva, mas também narcísica. Outra conclusão é que, segundo Mandil ([s.d.], p. 5), todo objeto que “identifica um sujeito passa a ter a materialidade do objeto *a*”, de forma que este mesmo objeto pode responder pela condição de dispor de um X desconhecido, *aquilo que nele seria mais que ele mesmo*, um X insondável capaz de causar. Donde se segue que a partir do momento em que o sujeito se identifica com o X

insondável deste objeto ele passa a responder pela materialidade do que constitui sua realidade, do modo como Zizek defende ser a realidade posta pelo objeto *a*: a realidade nunca é inteira, já que possui uma região de sombra na qual o sujeito se inclui. Assim, de acordo com Mandil ([s.d.]), somente a materialidade do fantasma forneceria as condições de possibilidade para se responder o que seria um sujeito identificado pelo objeto *a*.

Nessa perspectiva, segundo Zizek (2008a), seria possível fazer a aproximação entre objeto *a* e o objeto transcendental kantiano, pois ambos representariam aquele X desconhecido, tido como núcleo numenal do objeto: justamente aquilo que do objeto seria mais que ele mesmo:

O objeto *a* pode ser definido como objeto paralático puro: não somente seus contornos mudam com a mudança da posição do sujeito, como ele só existe – *sua presença só pode ser discernida – quando a paisagem é olhada de determinado ponto de vista*. Mais precisamente, o objeto *a* é a própria causa da lacuna paralática, aquele X insondável que sempre escapa à compreensão simbólica e, portanto, causa a multiplicidade de pontos de vista simbólicos. (pp. 32-33).

É neste sentido que a afirmação de Zizek e Daly (2006) de que é somente com a virada transcendental kantiana que o sujeito passa a fazer parte da realidade no sentido de produzi-la de alguma forma deve ser dimensionada com sua posição com relação à verdade do objeto (de ser ativo) e o fundamento do sujeito (de ser passivo, enquanto subvertido em sua dita atividade cognoscente). De maneira que, por mais que a realidade se formule como uma produção do sujeito do conhecimento, sob os auspícios de ser Toda ela repertoriada, ainda assim não deixará de abrigar aquilo que para o sujeito é traumático.

De fato, o argumento que a psicanálise endossa é justamente que o fantasma vem ocupar o lugar daquilo que para o sujeito é da ordem do trauma, sem, contudo, deixar de abarcar, no constituinte mesmo de sua formulação ($\$ \diamond a$), algo daquilo que se apresenta como trauma. Nesta perspectiva, a passividade do sujeito em relação ao objeto reitera de alguma forma algo da passividade do sujeito em relação à ordem simbólica (A), de modo que o objeto *a* representa, de alguma maneira, aquilo que desta ordem se apresenta como falha e falta.

Na próxima seção será descrita a relação que o fantasma ocupa como resposta à falha desta ordem simbólica. A partir dessa consideração, será evidenciada a diferença entre os campos do conhecimento e do gozo, pelo recurso do grafo do desejo, no qual o fantasma ocupa lugar estratégico ao se fazer como função entre os níveis de significação e de gozo. Nesse lugar estratégico, o fantasma proporciona a possibilidade de se pensar o

conhecimento no campo do gozo ao se revelar como uma construção do sujeito diante do real do gozo, cifrando-o e sobrepondo a realidade ao real e neste sentido cumprindo a função de hipótese para se pensar o conhecimento.

2.7 A função do fantasma entre o desejo e o gozo

Nesta seção será descrito o modo por meio do qual a proposta lacaniana do fantasma forneceu recursos para teorizar as consequências de um campo constituído em torno do desejo e como a função do desejo foi, aos poucos, traçando os contornos de um campo demarcado pela inconsistência: o campo do gozo.

Conforme já foi dito, esta noção de inconsistência vai permanecer como contexto insuperável por meio do qual a relação sujeito/objeto vai ser descrita pela psicanálise. De modo que é inconsistente o que se sabe sobre o objeto, a não ser que ele *objeta*, que ele causa. E como causa, ele tem no sujeito o marco daquilo que se sujeita. A inconsistência desta relação é assegurada por esta condição mínima e fundamentalmente oposta à consistência do par sujeito/objeto no campo do conhecimento.

Neste campo o sujeito é ativo, insubstituível partícipe na construção da realidade. Enquanto que no campo do gozo a atividade do sujeito só pode ser referida a um modo de defesa fundamental. É neste ponto que este sujeito erige o que servirá como anteparo ao que se manifesta como trauma, a saber, o fantasma fundamental.

A noção de fantasma fundamental é anterior à formalização lacaniana do fantasma. É possível também perceber todo um esforço da parte de Freud, não para formalizar, mas para articular de forma conceitual a noção de fantasia. Freud (1938/1996a) denomina de protofantasias (*Urphantasie*), aquilo que na sua perspectiva seriam fantasias primárias ou originárias: elaborações psíquicas dos cruciais problemas da humanidade. Freud localiza quatro fantasias ao todo: fantasia de retorno ao seio, fantasia de sedução, fantasia da cena originária e a fantasia de castração. Segundo Martins (2002):

As fantasias, neste sentido, são respostas míticas particulares. Constituem uma espécie de estoque mítico particular. Da mesma maneira que os mitos, elas vêm a responder à questão das origens, ou seja, a questões universais que não têm resposta categórica: a origem da vida, a origem da sexualidade e do sujeito, a origem da diferença de sexos, a origem da diferença das gerações. (p. 39).

Próximo a essa inventiva freudiana, e tendo por contexto a relação especular que constitui o Eu (*je*), Lacan (1938/2003f) começa por abordar a noção de fantasma por uma

perspectiva conceitual e afirma que “a fantasia de castração é precedida, com efeito, por toda uma série de fantasias de despedaçamento do corpo, que regridem da desarticulação e do desmembramento, passando pela evisceração, pelo desventramento, até a devoração e o sepultamento.” (p. 58).

O que leva Lacan a optar pela formalização em detrimento da conceitualização? Segundo Roudinesco e Plon (1998a), é a partir do seminário de 1966-67, *A lógica do fantasma*, que Lacan “desviou decisivamente seu trabalho para uma formalização lógica e matemática do inconsciente” (p. 226). Isso em função de a lógica do fantasma tornar mais evidente a incontornável dimensão de real presente nas formulações simbólicas e imaginárias em resposta à constatação de um gozo mortífero.

A conceitualização do real se colocou como mais um limite aos modos possíveis de abordá-lo na clínica. A abordagem pelo recurso da formalização e de uma lógica dos lugares permitiu reconhecer que a inconsistência de sua condição era somente lógica, já que os efeitos do que causava reiterava sua natureza de real.

O uso dos matemas cumpre a função de escrever aquilo que não pode ser escrito, mas uma vez escrito é possível articulá-lo no plano de uma teoria. Segundo Nasio (1988, p. 16), “a função do matema é a de apreender cada vez mais o lugar do real, fazendo com que o limite do real seja algo como uma escrita cada vez mais estrita, cada vez mais rigorosa.”

No entanto, a única coisa transmissível no matema é o próprio impasse como tal. É esta a conclusão a que chegam Badiou e Cassin (2013) ao investigar o texto de Lacan de 1975, *O aturdido*. Os autores se questionam: como uma formulação poderia ocupar, ao mesmo tempo, dois registros, o do matema e o da existência do sujeito?

Na dinâmica deste paradoxo, Badiou e Cassin (2013) declaram que o real pode ser definido como sendo o próprio impasse da formalização. Donde se segue que aquilo que poderia ser integralmente transmissível seria a inscrição da falta pelo recurso do matema, pois do real não seria possível esperar alguma forma de linguagem, mas somente fórmulas.

A álgebra lacaniana comporta diversas destas fórmulas, que em si comportam relações paradoxais entre os termos que suas letras buscam formalizar, tal como a fórmula do fantasma fundamental que, segundo Jorge (2010), se refere à formulação de uma redução brutal de sentido, constituída pela relação simbólico-imaginária para fazer face ao real do gozo.

Cabe destacar que aquilo que Lacan denomina como sendo gozo em Freud se chama pulsão de morte. De acordo com Jorge (2010, p. 78), “há um vetor que rege nosso psiquismo. Esse vetor único, fundamental, se chama pulsão de morte em Freud.” O sentido

deste vetor, por definição, é mortífero. Donde se conclui que se há insistência no campo do sentido e se há insistência na perspectiva da continuidade, então existe algo que se antepõe a este vetor mortífero de gozo. Este algo é abordado por Lacan pelo regime formal daquilo que defende o sujeito deste gozo, a saber, a fantasia fundamental. Nas palavras de Jorge (2010):

A entrada em ação da fantasia é o que freia o empuxo-ao-gozo inerente à exigência imperiosa da pulsão de morte de obter a satisfação absoluta a qualquer preço. E que, por não ser obtida, se repete indefinidamente, o que se traduz nos fenômenos clínicos tributários da compulsão à repetição. Dito de outro modo, a fantasia sexualiza a pulsão de morte e oferece a ela, através dessa sexualização, a erogeneização dos orifícios corporais, que são precisamente regiões privilegiadas de troca com o Outro e sobre as quais a demanda do Outro incide. (p. 143).

Duas passagens desta citação precisam ser melhor consideradas. A primeira, “a fantasia sexualiza a pulsão de morte”, precisa ser lida na perspectiva do que propõe Lacan (1972-73/1985b) ao estabelecer que seria o prazer e não a lei que faria frente ao gozo, ou mesmo no modo como descreve Miller (2002, p. 108): “propomos a fantasia não como um meio não contingente, e sim essencial, de pôr o gozo dentro do princípio do prazer.” Donde é possível concluir que o fantasma cifra o gozo, transformando um gozo mortífero em um gozo fálico, passível de ser representado na perspectiva do significante.

Isso não significa que esta representação seja integral, pois nem mesmo a formalização o é. Esta constatação implica somente que, na perspectiva de um gozo fálico o significante cumpre estabelecer uma relação com um campo de pura falta. Se, conforme já foi dito, o real se apresenta como uma falta a se representar, ainda assim existe a realidade do esforço em formalizar a estrutura desta ausência, mas o que torna possível esta formalização é o fato de o gozo como tal ser cifrado na perspectiva do gozo fálico. E o recurso que torna esta cifragem possível na estrutura da neurose é justamente a instauração do fantasma fundamental.

É nesta perspectiva, de instauração de uma matriz fantasmática, que o fantasma se torna uma hipótese para se pensar o conhecimento no campo do gozo. Cabe destacar que o campo do conhecimento é refratário à verdade expressa pela fórmula do fantasma: de que o sujeito seria dividido pela perda de um gozo traduzido pelo advento da linguagem e que o objeto seria perdido desde sempre. Para a teoria do conhecimento, impera o ato do sujeito da razão e da vontade, sujeito ativo e senhor de seus atos, em uma palavra, o indivíduo.

Este caráter indiviso do sujeito do conhecimento Lacan (1962-63/2005, p. 128) descreve como “sujeito hipotético”¹⁶ (S), sujeito que não aceita a perda de uma parcela de gozo e que, nesta condição, não participa de uma realidade comum, tendo em vista, conforme Lacan (1958/1998c) descreve, ser a realidade o efeito da queda do objeto *a*. De modo que nesta condição de negar a queda do objeto, a noção de realidade se aproxima de uma noção de um delírio compartilhado. Também por este motivo, Lacan (1969-70/1992b) compara a filosofia ao discurso do mestre, e ao fazer esta comparação destaca que a filosofia é avessa ao que se manifesta no fantasma: “Esta fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação com a divisão do sujeito – (\$\hat{a}\$).” (p. 101).

No discurso do mestre a relação entre o sujeito dividido (a verdade do significante, do agente) não se relaciona com o resto, produto do saber no campo do Outro. Tal como se vê, neste modelo retirado do seminário 17, *O avesso da psicanálise*:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Figura 4: Discurso do mestre
Fonte: Lacan, 1969-70/1992b, p. 27

Lacan (1969-70/1992b) ainda diz que o discurso do mestre teria como ponto de partida fundamental a exclusão do fantasma e que

[...] é isto exatamente o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. [...] o fato de que em outro lugar a fantasia possa surgir - especialmente no discurso analítico, onde ela se estende sobre uma linha horizontal de maneira perfeitamente equilibrada – diz-nos um pouco mais sobre o que vem a ser o fundamento do discurso do mestre. (p. 101).

Posto isso, torna-se evidente a subversão em jogo no tocante à contribuição do fantasma para a teoria do conhecimento, já que ela permanece como fundamento não articulado desta perspectiva. De modo que, ao se articular (na fórmula do fantasma) este fundamento, revela-se a verdade daquilo que a teoria do conhecimento se presta a produzir, a saber, o conhecimento. No entanto, esta articulação só se materializou na perspectiva de outra investigação, a da escuta do sintoma. E se o conhecimento produzido pela teoria do

¹⁶ Lacan (1966/2003b) também utiliza em sua *Apresentação das memórias de um doente dos nervos* o termo “sujeito do gozo” (p. 221) para fazer oposição ao sujeito barrado do significante.

conhecimento, no qual se antevê uma relação de determinação, funciona como um sintoma de uma época que traduz esta relação de determinação pela repertoriação do campo da realidade, excluindo o real em jogo, então o fantasma também funciona como o ponto não interpretável, limite último de acesso ao real, das propostas da teoria do conhecimento.

O fantasma revela a verdade dos elementos em jogo no processo de conhecimento. Funciona como fundamento das relações entre estes elementos, desontologizando um campo ao conferir às produções deste campo o estatuto de semblantes postos frente ao real que lhes engendra. O arbitrário em jogo na relação entre os elementos é balizado pelo fundamental do fantasma que, nesta condição de cifrar o real do gozo torna possível o laço social. Mesmo ao preço de o laço social na perspectiva da teoria do conhecimento suprimir a verdade de sua condição.

A outra passagem da citação de Jorge posta acima a se considerar se refere à consequência direta de a fantasia sexualizar a pulsão de morte e tem relação com “a erogeneização dos orifícios corporais”, pois estas regiões são pontos privilegiados onde se efetuam as trocas com o Outro e é no espaço destas regiões que a demanda do Outro presente no fantasma incide. Esta erogeneização implica na objetualização destes espaços. Donde se segue que o objeto *a* funciona como ponto de articulação entre o sujeito e a demanda do Outro.

O que torna este processo um tanto menos transparente a si mesmo é o fato de o sujeito constatar a falta deste Outro. Ora, se o Outro representa a ordem simbólica, o tesouro do significante a partir do qual este sujeito (como efeito do significante) se constitui, isso implica em considerar que a percepção da falta no Outro implica a falta em si. Na verdade, esta constatação se dá ao inverso, o sujeito se percebe castrado, ele percebe primeiro a falta em si, para depois, ao apelar ao grande Outro, se angustiar ao constató-lo igualmente castrado.

Lacan formaliza esta constatação com o matema $S(A)$, que pode ser lido como o significante da falta do Outro, tal como Fink (1998) assim o expressa:

Como o Outro é estruturalmente incompleto, a falta é uma característica inerente ao Outro, mas essa falta nem sempre está visível para o sujeito, e mesmo quando visível, nem sempre pode ser nomeada. Aqui temos um significante que nomeia essa falta; é o ponto de ancoragem da ordem simbólica inteira. (p. 211).

Lacan ainda expressa toda esta dinâmica do sujeito em relação com a ordem simbólica pelo recurso lógico em seu grafo do desejo. Não cabe nesta pesquisa traçar toda

a dinâmica deste grafo, nem tão pouco remontar os passos de sua construção, o que aqui interessa é destacar neste grafo o papel fundamental do fantasma como uma formulação que se estrutura como uma resposta ao que foi formalizado como o significante da falta do Outro e como ponto de articulação entre dois campos: o do gozo e o da linguagem.

O início da estruturação do grafo do desejo começa em 1957-58 com o seminário *Formações do Inconsciente*. Neste contexto, Lacan se ocupava em introduzir na psicanálise a função simbólica por meio das relações com o estruturalismo de Saussure e Jakobson. Segundo Conté (1996):

Veremos que o Grafo constitui de fato a primeira topologia completa de Lacan, cuja elaboração cobre uma dezena de anos de seu trabalho (1956-66). Somente a função simbólica pode explicar o aparecimento do sentido no discurso concreto: 'algo semelhante à fala foi nodulado e é nessa medida que o discurso pode desnodulá-lo'. (p. 224).

De tal forma que, se o sujeito é aquele que fala, por consequência, sua fala é produzida por referência a um contexto, no caso o Grande Outro. Na perspectiva deste grafo, o objeto será metonímico e o sentido será metafórico. Pois o objeto é objeto do desejo do Outro que, a rigor, é sempre desejo de outra coisa que falta para completá-lo e o sentido é resultado da interminável substituição significante.

A esta interminável substituição, Lacan (1960/1998g) propõe o que ele denomina como *ponto de basta*, que se efetua como pontos de atravessamento vetorial, entre o vetor do significado e o vetor do significante, de modo que seu entrecruzamento gere um efeito de sentido. Conforme é possível notar nesta ilustração retirada do texto de Lacan:

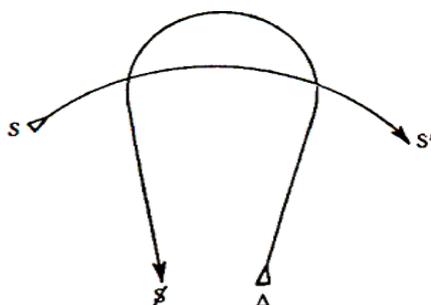


Figura 5: Grafo 1
Fonte: Lacan, 1960/1998g, p. 819

O vetor do significado é representado pelos elementos $\Delta \rightarrow \$$, já o vetor significante é representado pelos elementos $S \rightarrow S'$. Esta célula elementar do grafo parte de delta (Δ),

noção de indivíduo como ser vivente ou organismo e vai até o sujeito (\$) dividido pelo corte significativo. Toda esta dinâmica produz um efeito de sentido que precisará de um Outro para que o represente em sua verdade simbólica. O próximo passo do grafo recruta mais elementos, conforme se vê nesta representação:

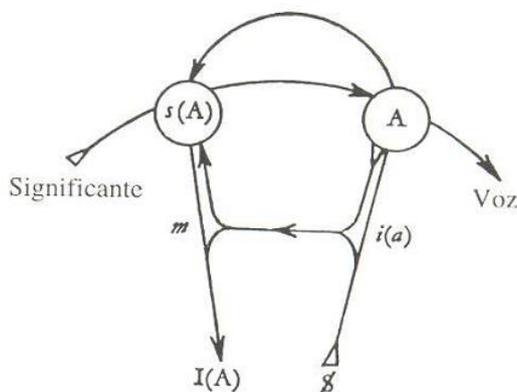


Figura 6: Grafo 2
Fonte: Lacan, 1960/1998g, p. 822

Nesse ponto, aparecem matemas que localizam e representam a lógica do entrecruzamento vetorial: o Outro (A) e o significado do Outro ($s(A)$), o eu especular, *moi* (m), e a imagem especular do outro ($i(a)$). O vetor do significado começa com o sujeito barrado e termina, depois de atravessado pelo corte significativo, no ideal do eu ou ideal Outro ($I(a)$).

Este primeiro nível no grafo Miller (2011) diz estar fundamentado por sobre o Outro da linguagem. Este nível consistia na possibilidade de abordar os impasses da ordem simbólica pelo recurso da fala e da linguagem. Entretanto, estes impasses não se traduziam somente pelos embaraços referidos ao sujeito do desejo em suas relações com o campo da fala e da linguagem, havia algo *a-mais* que demandava um além desta estruturação.

Este *a-mais* poderia ser representado pela recorrente pergunta que Lacan endereçava ao grande Outro: *Che vuoi?* Que queres? Pergunta endereçada ao sujeito em sua condição de ser afetado pelo significativo e assim ser castrado em seu gozo.

De modo que no segundo nível do grafo é produzido como uma interrogação. Antes dos vetores que saem da ordem simbólica se fecharem na perspectiva de um grafo acabado eles se formulam como um interrogação, tal como aparece nesta ilustração:

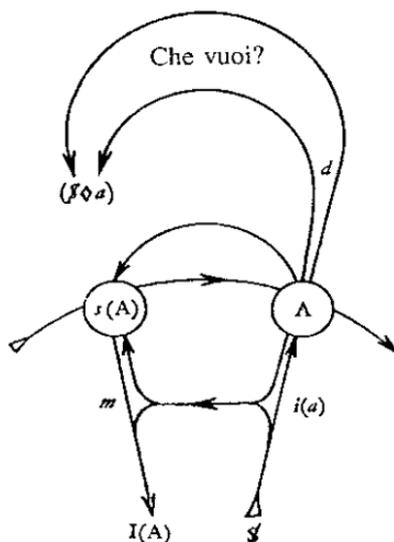


Figura 7: Grafo 3
 Fonte: Lacan, 1960/1998g, p. 829

A resposta a esta formação vetorial interrogativa é o próprio fantasma fundamental. Este segundo nível que se formula como interrogação fundamental é o que constitui o campo do gozo. De modo que não é de se estranhar que sua primeira articulação apareça menos como uma resposta dada ao sujeito do conhecimento do que como uma interrogação incontornável, jamais plenamente significada. O que também justifica ser o fantasma não se constituir como uma formulação passível de ser interpretada.

Trata-se de uma formulação posta, um arranjo, uma defesa contra um questionamento invasivo para o qual o sujeito não se vê em condições de responder a não ser pela criação de uma formulação capaz de gerar uma estabilidade mínima da parte daquilo que passa a responder pela falta do Outro, a saber, o objeto a .

O fantasma fixa minimante o objeto, possibilitando uma resposta provisória, sempre reiterada, mas nunca plenamente subjetivada. Na verdade, o contato com este fantasma não se dá no nível de uma investigação cognitiva, mas é construído em análise a partir daquilo que do sintoma é passível de interpretação, pois se por um lado a fantasia fundamental é inamovível, o sintoma por sua vez é uma formulação móvel.

É possível visualizar uma estruturação mais acabada do grafo do desejo no texto de 1962 de Lacan, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. É também possível constatar o valor de articulação dado ao fantasma no que se refere aos dois níveis do grafo do desejo: o nível da linguagem e o nível do gozo.

Segundo Miller (2011), esta diferença de níveis se refere a uma clivagem responsável por aquilo que dinamiza todo o ensino de Lacan. Na perspectiva deste ensino,

o fantasma ocuparia um lugar determinante, pois serviriam de espaço para o entrecruzamento da linguagem e do gozo. Funcionando, como Lacan (1962-63/2005) assim o determina, como um amboceptor. É Miller (2011) que esclarece o significado deste termo:

Amboceptor tem a mesma raiz de “ambivalente”, engacha-se, capta dos dois lados. Desde Freud, a fantasia expõe uma conexão muitíssimo especial entre a linguagem e a satisfação. Portanto, bem depressa Lacan selecionou a fantasia como o lugar eleito pelo paradoxo constituído pela união do significante e do gozo. (p. 152).

No contexto de 1962, Lacan representa a lógica do grafo do desejo, acrescentando elementos à formulação do segundo nível. Conforme já foi dito, Lacan acrescenta a notação que representa o significante que falta ao Outro, $S(A)$, que, por sua vez, atesta um ponto de interseção, mesmo que inconsistente, entre o significante e o gozo. Outra implicação desta relação é o fato de ocorrer uma perfuração pelo gozo no campo da fala e da linguagem, gerando regiões de opacidade incontornáveis pelo recurso da representação linguística.

Na continuidade vetorial e perspectiva desta inconsistência percebe-se que o fantasma tem por função ocultar o efeito da perfuração ocasionada pelo gozo no campo da fala e da linguagem, escamoteando a inconsistência do grande Outro. Donde se segue que é o fantasma que torna a ordem simbólica consistente. Segue a representação do grafo retirado do texto de Lacan de 1962:

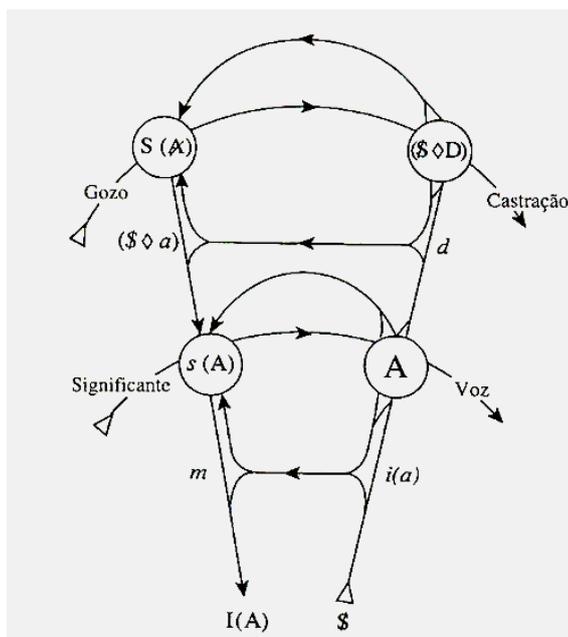


Figura 8: Grafo completo
Fonte: Lacan, 1960/1998g, p. 831

É possível perceber que neste segundo nível, o vetor do gozo, representado pelos elementos $S(\bar{A})$ e o matema da pulsão ($\$D$), corta o vetor do desejo, representado pelo desejo (d) e o fantasma ($\$a$). O corte do vetor do gozo produz a castração, por retroação, parte um vetor da pulsão (como tesouro dos significantes) até $S(\bar{A})$, o que, por sua vez, dispõe, tal como demonstra Lacan (1960/1998g) o complexo de castração como a mola que coloca em ação o desejo: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo.” (p. 841). O autor prossegue:

Neste ponto do grafo é possível perceber também que quando o sujeito se faz instrumento do gozo do Outro é porque ele toma o que seria a demanda deste Outro como sendo a sua mesma, identificando a falta do Outro com o que ele demanda, como descreve Lacan ‘daí resulta que a demanda do Outro assume a função de objeto em sua fantasia, isto é, que sua fantasia (nossas fórmulas permitem sabê-lo de imediato) reduz-se à pulsão: ($\$D$).’ (p. 838).

Este recurso da parte do neurótico é para se livrar da angústia de entrar em contato com o desejo do Outro, um desejo angustiante e inquietador. E não faz mais do que revelar a dificuldade fundamental relativa ao desejo como saída de um vetor de gozo mortífero, tal como Zizek (2010) assim o descreve:

O sujeito só deseja na medida em que experimenta o próprio Outro como desejante, como sítio de um desejo insondável, como se um desejo opaco estivesse emanando dele. O outro não só se dirige a mim com um desejo enigmático; ele também me confronta com o fato de que eu mesmo não sei o que realmente desejo, do enigma de meu próprio desejo. (pp. 55-56).

Referente aos objetivos da presente pesquisa o que o grafo do desejo revela é o modo como o fantasma soluciona os impasses referentes ao desejo e os impasses referentes ao gozo na perspectiva de enodá-los: ao desejo o fantasma oferece um objeto e uma mínima estabilidade na relação com este objeto, e ao gozo o fantasma oferece uma cifra mínima, capaz de matriciar a inconsistência do campo que o gozo faz gerar.

Assim, o fantasma é a um só tempo a noção de enquadre que permite emoldurar tanto o real do gozo quanto os impasses do desejo. Segundo Jorge (2010), “o desejo é a pulsão que foi enquadrada, emoldurada por uma determinada fantasia. Por isso Lacan insiste em dizer, das mais diferentes formas, que a fantasia é o suporte do desejo – todo desejo é fundado na fantasia.” (p. 148). E se o desejo é a saída para a realidade da falta do Outro, ele o é somente na medida em que o fantasma lhe dispõe de um roteiro mínimo capaz de direcionar o sujeito no objetivo de sua satisfação.

2.8 Uma função epistemológica

Neste capítulo, foi traçado um panorama do campo do conhecimento e suas implicações para a definição da realidade e também foram dispostos os elementos fundamentais para se formular, em termos de coordenadas mínimas, o campo do gozo. Toda esta perspectiva teve como objetivo demonstrar a função fundamental do fantasma ao demarcar de forma precisa o campo da realidade, fornecendo a ela toda a consistência da qual dispõe. Neste sentido, o fantasma funciona como uma função epistemológica, já que encerra em si as condições de possibilidade de se inferir os pontos de intercessão entre a realidade e seu mais além, entre a realidade e sua causa fundante: o real.

Esta inferência marca de forma decisiva a perspectiva do alcance do conhecimento, já que permite reconhecer no fantasma uma máquina capaz de transformar gozo em prazer (Miller, 2002). Em outras palavras, uma máquina capaz de fazer surgir um enquadre no qual a cifra possível do gozo se decompõe em letra.

O campo do gozo é, por definição, refratário à localização, de modo que suas coordenadas mais específicas escapam à tentativa de se produzir uma cartografia capaz de precisar melhor seus contornos. O que se sabe é que ele perfura um campo tido como sólido, o campo da fala e da linguagem e destaca a inconsistência de seus fundamentos, tornando incoerentes alguns de seus princípios lógicos mais elementares, como identidade, não contradição, etc. Requisitando o esforço de outra conjuntura de princípios na perspectiva de uma lógica paraconsistente, uma lógica além da consistência.

De forma precisa, Freud destacou elementos de uma lógica do Inconsciente que, por definição, não seria somente avessa aos princípios da lógica consistente, ou das identidades, mas, sobretudo, lhes forneceria a condição de assim se formularem. Em Lacan, o esforço freudiano alcança uma formulação lógica suficiente para se pensar o aparelho psíquico com a teorização da lógica do fantasma. No próximo capítulo, será feita uma comparação entre este modelo de aparelho psíquico freudiano, passando pela lógica do fantasma lacaniana, com a noção de aparelho cognitivo de Kant, para assim poder relacionar o fantasma como um esquematismo transcendental, com o objetivo de confirmar se procede tal operação. Seguindo as intuições de *Achados, ideias e problemas* de Freud (1938[1941]/1996b): “a espacialidade pode ser a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é provável. No lugar das condições *a priori* do aparelho psíquico segundo Kant. A psique é extensão, nada sabe a respeito.” (p. 318).

Será proposta uma noção de aparelho que perpassa a lógica referente às suas condições de possibilidade juntamente com sua função de indexação absoluta do sentido, demonstrando com isso as contribuições e implicações da formulação do fantasma para uma teoria do conhecimento.

3 A ESTRUTURA FANTASMA OU A REALIDADE COMO O QUE É POSSÍVEL CONHECER

*Não receiam encontrar na caverna de todo conhecimento seu próprio fantasma,
véu em que se envolve a verdade para se disfarçar diante de vocês?
Nietzsche - Aurora*

No capítulo anterior, foi apresentada uma definição de conhecimento tendo em vista uma possível articulação entre campos: o campo circunscrito pela teoria do conhecimento e o campo de investigação proposto pela psicanálise que, na perspectiva desta pesquisa, implica em consideráveis aproximações e diferenças no que tange ao processo de conhecimento. Assim, foi possível destacar alguns valores para os elementos que compõe uma fórmula do conhecimento, na medida em que foi possível associá-los à fórmula do fantasma para assim evidenciar a antecedência lógica do sujeito e do objeto em questão.

Resta tratar de forma mais detida do sinal de punção (\diamond) na fórmula do fantasma em contraposição ao sinal de determinação (\rightarrow) em jogo na fórmula do conhecimento da teoria do conhecimento. Estes sinais serão abordados por seu valor vetorial¹⁷, algo que para a teoria do conhecimento se apresenta de forma mais evidente e que para a fórmula do fantasma não necessariamente.

Para tentar especificar o valor lógico do sinal de punção na perspectiva de sua dinâmica vetorial, será apresentado algo das formulações da teoria dos conjuntos e da noção de função. Lacan aborda a teoria dos conjuntos no Seminário 14, *A lógica do fantasma*, ao tratar da contradição posta pelo paradoxo de Russell. Este paradoxo¹⁸ revela

¹⁷ Um vetor é um elemento de uma operação que denota a relação entre duas variáveis. Na perspectiva da geometria euclidiana, os vetores cumprem representar valores unidirecionais, tais como o que se representa pelo vetor de determinação (\rightarrow) posto entre duas variáveis (S, o) da fórmula atribuída a teoria do conhecimento. Na perspectiva da geometria euclidiana, o valor vetorial desta fórmula seria referente à determinação unidirecional de espaço e tempo que partiria do sujeito (S) até o objeto (o), sendo o vetor aquele que carrega consigo este constituinte de informações, traduzido justamente pela sua conformação unidirecional. Já o valor vetorial da punção (\diamond) - conforme será apresentado nas seções seguintes -, não se reduz à proposta planificada de espaço e tempo da geometria euclidiana, permitindo formas de operações mais concernentes à complexidade do psiquismo.

¹⁸ O paradoxo de Russell (2003) foi formulado em 1901, tendo sido endereçado a Frege em 1902, na famosa carta em que Russell lhe apontava ser possível derivar contradições no sistema do seu livro “Leis fundamentais da aritmética”. Apesar de o paradoxo de Russel derivar dos paradoxos de Cantor com relação aos conjuntos e a hipótese do contínuo, é possível rastrear esta formulação paradoxal até a Grécia antiga com o milenar “paradoxo do mentiroso” que possui sua versão mais famosa com o “paradoxo de Epimênides”. Epimênides era (600 a. C.) um cretense que dizia: “todos os cretenses são mentirosos”, tornando impossível definir a verdade da frase, porque, se “todos os cretenses são mentirosos” e a frase tendo sido dita por Epimênides de Creta, então Epimênides é necessariamente mentiroso e, por conseguinte, a frase é

que o postulado da consistência de um sistema fechado é paradoxal; em outras palavras, pela lógica da teoria dos conjuntos a ordem simbólica só poderia se constituir como um sistema fechado na medida em que abrigasse pontos de inconsistência em sua estrutura.

Se neste momento teórico, Lacan (1966-67/2008b) justifica a lógica pela teoria dos conjuntos, posteriormente ao se apropriar das consequências desta lógica para a clínica, ele poderá afirmar em seu resumo do seminário sobre a lógica da fantasia que “não há Outro do Outro” (p. 325) já que poderá contar com elementos de uma lógica do fantasma. Assim, na perspectiva do seminário *A lógica do fantasma*, Lacan afirma que

[...] o que funda o funcionamento do aparelho dito *teoria dos conjuntos*, que hoje se apresenta como totalmente original, certamente, em todo enunciado matemático e porque a lógica não é nada mais do que isso que o simbolismo matemático pode apreender; essa função dos conjuntos será também o princípio, e é isso que eu coloco em questão, de todo o fundamento da lógica. (p. 36).

A função dos conjuntos é o fundamento da lógica. Se Lacan (1966-67/2008b) coloca este enunciado em questão é por constatar que a lógica do fantasma “é mais principal ao olhar de toda lógica que se introduz nos desfiladeiros formalizadores onde ela se revelou” (p. 36), ou seja, haveria uma *anterioridade lógica* nas formulações propostas pela função do fantasma em contraposição à lógica das identidades propostas pela filosofia e investigada pela teoria do conhecimento.

Essa anterioridade lógica será analisada, na medida em que se harmoniza com a noção de aparelho psíquico proposta por Freud e desenvolvida por Lacan. Deste modo, será possível contrastar a noção de aparelho psíquico com a noção de aparelho cognitivo derivado das propostas kantianas de seu modelo de razão. Este contraste permitirá destacar o que poderia responder por ser da ordem do esquematismo transcendental na lógica do fantasma.

Por hora, cabe considerar que uma descrição da noção de função será de considerável importância para que se possa dimensionar as consequências de se considerar o fantasma como um função epistemológica. Pois, na condição de uma função o fantasma

forçosamente mentirosa. Lacan diz que a denominação de paradoxo é falsamente atribuída ao paradoxo de Russell, pois trata-se menos de um paradoxo do que de uma imagem: “o catalogo de todos os catálogos que não se contém eles mesmos, o que quer dizer? Ou bem ele se contém ele mesmo e contradiz sua definição, ou bem ele não contém ele mesmo e então ele falta a sua missão. Isso não é absolutamente um paradoxo; pode-se apenas declarar que ao fazer um catálogo semelhante, não se pode empurrá-lo até o fim, e por uma simples razão...” (Lacan, 1966-67/2008b, pp. 26-27). A “simples razão” Lacan retoma mais a frente no mesmo Seminário e diz ser referente ao fato de fato de o universo do discurso não se fechar.

cumpra demarcar seu campo de atuação, além de estabelecer valores e condições precisas para uma noção de sujeito e objeto na dinâmica do conhecimento.

Se o fantasma é uma função epistemológica então ele não pode se furtar em estabelecer algumas das condições de possibilidade para o conhecimento, além de estabelecer alguns critérios sem os quais aquilo que poderia ser tomado como conhecimento por parte de um sujeito cognoscente, não o seria caso fosse não considerado tais critérios.

No sentido de considerar o fantasma como uma função, cabe descrever em que sentido este termo lhe cabe. Se na teoria dos conjuntos uma função estabelece uma relação vetorial entre um elemento de um conjunto A com um elemento de outro conjunto B, na perspectiva do fantasma estes conjuntos se tornam campos: do desejo e do gozo, e o fantasma exerce sua função de transformar aquilo que do gozo é possível de se converter em prazer.

No entanto, esta operação implica em considerar a incomensurabilidade lógica¹⁹ entre a fórmula do fantasma e as fórmulas da teoria do conhecimento. De toda forma, esta incomensurabilidade lógica aponta para uma proposta de demonstração da hipótese desta dissertação por tornar implícita a anterioridade lógica da fórmula do fantasma em relação à proposta da teoria do conhecimento acerca do conhecimento.

3.1 A dinâmica vetorial da lógica do fantasma

No capítulo anterior, a hipótese desta investigação foi apresentada na perspectiva que tornou possível abordar o conhecimento pelo recurso de propô-lo como sendo uma forma específica de defesa. Por sua vez, esta afirmação demandou que esta noção de defesa fosse determinada em relação àquilo ao qual se defende e em relação a quê.

O que poderia haver que exigisse da parte de um sujeito uma defesa tão fundamental que sua noção posterior de realidade passasse inteiramente por este gesto? Tal como já foi posto, se faz necessário propor frente a esta interrogação uma suposição primeira, suposição que organize minimamente o espaço de uma formulação, e esta

¹⁹ A incomensurabilidade tem relação com a diferença irreduzível entre campos lógicos ou teóricos diferentes, sendo por vezes impraticável a comparação de princípios fundamentais de duas teorias ao ponto de não ser, segundo Chalmers (1993, p. 178), “nem mesmo possível formular os conceitos básicos de uma teoria nos termos da outra”. A incomensurabilidade lógica segue os mesmos termos, e é relativa ao fato de não haver uma medida exata que permita sobrepor um determinado campo ao outro, trata-se da qualidade daquilo que não se pode medir, sendo então a referência do que permanece imensurável numa dada relação entre ao menos duas variáveis ou formulações lógicas.

suposição é a de que alguma coisa *há* (Milner, 2006). E o que *há* é o real. Por mais arbitrário que possa parecer é frente a este real que se defende o sujeito e é por este ato que a realidade inicialmente se formula.

É como defesa que o psiquismo inicialmente se organiza, e é esta ação inicial que permite que algo venha a se constituir como sujeito ou como objeto. É também como defesa que este mesmo objeto é fixado na perspectiva de uma dinâmica passível de lhe ser extraído o gozo perdido pelo sujeito em seu encontro faltoso com o real. Conjuntamente ao advento do sujeito e do objeto o espaço que os circunscreve se fecha ao rigor daquilo que lhe confere consistência: o imaginário. E assim como se fecha, ao exemplo de uma *Gestalt*, ele também se significa.

Não é sem razão que este espaço simbólico-imaginário tenha sido primeiramente determinado – na perspectiva da teoria do conhecimento –, como sendo um espaço lógico. Tendo em consideração a revolução lógica do século XX (Costa, 1980) é pertinente destacar que trata-se de uma lógica dentre outras, mas no âmbito da história das ideias este espaço lógico é decorrente dos princípios da lógica clássica. Tais princípios permitem considerar o espaço das representações como um campo operatório, e estabelecer que, assim como na lógica dos conceitos a noção de extensão mantém correlação com a compreensão (Maritain, 2001), assim também será com a noção geral deste campo: quanto maior for sua extensão, menor será sua compreensão.

Aqui surge o primeiro dos problemas suscitados pelo uso irrestrito da lógica clássica: a extensão indefinida de seu campo não impediu o surgimento de aporias referente à sua compreensão. Em outras palavras, surgiram paradoxos. O modo como os paradoxos foram abordados revela a forma como se constitui o campo do qual procedem, pois o que se pode constatar desta abordagem é o esforço de fazer permanecer a consistência e significação deste campo. De forma geral, eram dois os destinos dos paradoxos: ser encaminhados para fora do campo como anomalias que são ou então permanecer como evidência do que poderia ocorrer com o campo da realidade caso fossem considerados como diferentes daquilo que são: pontos de inconsistência do campo ao qual pertencem.

Sendo assim, o que fazer com os paradoxos? Esta questão só se tornou legítima após vários avanços na esfera da investigação filosófica e científica, de modo que quando estes avanços se estenderam para o campo das artes com o Surrealismo, por exemplo, já havia um considerável debate de como articular a completude de um campo com aquilo que daria mostras de sua incompletude.

Segundo Kneale e Kneale (1962), o início da revolução lógico-matemática se deu na passagem do século XIX para o século XX e apesar de não ser devidamente reconhecida esta revolução é comparável a do desenvolvimento do cálculo infinitesimal proposto por Newton e Leibniz, independentemente, no século XVII e o desenvolvimento do método axiomático na Grécia antiga, por volta do século IV a. C. A grande contribuição desta terceira revolução lógico-matemática se refere ao advento de uma linguagem comum: a linguagem da teoria dos conjuntos como uma função unificadora, e conforme já foi posto, Lacan (1968-69/2008c, p. 262) não se manteve alheio a esta revolução da teoria dos conjuntos: “Não direi que a teoria dos conjuntos é o ponto de chegada da teoria da matemática, pois que já se avança para mais adiante, mas, visto que ela constitui seu equilíbrio, ao menos em nossa época, atenhamo-nos a ela.”

O matemático responsável pela elaboração moderna da teoria dos conjuntos foi Georg Cantor (1845-1918). Por meio de uma série de artigos Cantor propõe um teorema no qual afirma que o conjunto dos números reais (conjunto que abarca os números inteiros, naturais e racionais) não possui equivalência direta com os números inteiros. Haveria infinitos maiores e infinitos menores. Por um lado, esta afirmação marca por si só um avanço: a matemática agora disporia de categorias para trabalhar paradoxos como o infinito, mas também termina por destacar os impasses referentes a este trabalho, tal como a questão levantada por Cantor: haveria um subconjunto dos números reais que não pudesse ser contável e que ainda assim não pudesse encontrar correspondência com os números reais? Cantor chega à conclusão de que não, e este problema passa a figurar como uma das muitas questões postas pelo que se convencionou chamar de *hipótese do continuum*.

Segundo Doxiadis e Papadimitriou (2010), o *continuum* é outro nome dado ao que ordinariamente atende por reta numérica e as questões giram em torno de saber se haveria correspondência entre os seus subconjuntos, tendo em vista que alguns teriam uma cardinalidade (tamanho) maior que outros. Tal como ocorre com o conjunto dos números inteiros, que são os números positivos depois do zero, em si eles são infinitos, mas ao se considerar a cardinalidade do conjunto dos números naturais, que contam com os números negativos, é possível constatar que se trata de dois infinitos diferentes, um maior que o outro e que não há correspondência entre um e outro em termos de função.

Em termos de consequências lógicas, o que é possível fazer derivar desta constatação? Primeiro, é possível fazer derivar da teoria dos conjuntos uma lógica, segundo, a não correspondência implica em considerar o caráter incomensurável dos

conjuntos em questão, e terceiro o uso dos axiomas para estabelecer um princípio de dedução num sistema completo implica no caráter inconsistente deste mesmo sistema.

Em termos de consequências para a realidade, estas três derivações postas acima compõe o quadro maior da hipótese da presente investigação. Primeiro pelo fato de a teoria dos conjuntos estabelecer a noção mais geral de categorias e um regime de predicções, modo pelo qual o conhecimento se dá. A estrutura dos conjuntos não é outra coisa que a formalização da razão analítica e sintética e a lógica da qual é possível fazer derivar a teoria dos conjuntos não é avessa a lógica proposicional aristotélica. A diferença reside no avanço relativo à concepção de conjunto numérico quando este é pensado não somente em sua ordinalidade (ordem), mas também em sua cardinalidade (tamanho).

Desse avanço decorre a noção de incomensurabilidade: uma diferença não percorrível entre um elemento e outro, de modo que um não se traduz pelo outro a não ser pelo recurso de um forçamento. Entre outros nomes, este forçamento recebe o nome de axioma: uma verdade antecipada que se impõe, tal como um corte, que a partir de sua admissão, várias consequências lógicas podem ser derivadas. Lacan (1968-69/2008c) recupera algo desta noção de forçamento ao destacar na proposta axiomática uma “espécie de ato de violência que na lógica é chamado de axioma” (p. 70). A noção de axioma como forçamento decorre, sobretudo, das respostas à *hipótese do continuum* dados por diversos matemáticos, em específico Paul Cohen, que demonstrou pelo processo de forçamento a independência entre a *hipótese do continuum* e o axioma da escolha da teoria dos conjuntos.

Se na lógica e matemática tradicional o axioma pode ser considerado como uma verdade evidente por si mesma, é preciso acrescentar a este enunciado que a evidência é pertinente a dado campo de inscrição; do contrário, trata-se de um forçamento. A rigor, o forçamento vai continuar a existir, pois por definição, o axioma é enunciado que se antecipa, que força a abertura de um campo, razão pela qual ele funciona como um princípio, tal como os axiomas propostos por Euclides (1944), “Linha reta é aquela, que está posta igualmente entre as suas extremidades”, que pode ser descrito da seguinte forma: pode se traçar uma única reta ligando quaisquer dois pontos. Entretanto, conforme foi dito, este axioma de Euclides é intuitivo e verdadeiro somente sob algumas condições que até o século XIX não eram tão bem precisadas.

Apesar de soar tautológico é preciso ser dito que o espaço euclidiano plano é condição da geometria euclidiana. Num espaço assim, o que caracteriza uma função matemática simples é o fato de ela poder ser representada num plano cartesiano por

somente uma única coordenada, ou seja, as coordenadas de um plano são equivalentes somente em um único ponto de cada reta, se há algum número numa reta y e este só poderá ser função de um único número na reta x . São estes os limites do plano cartesiano, tal como se observa na figura abaixo:

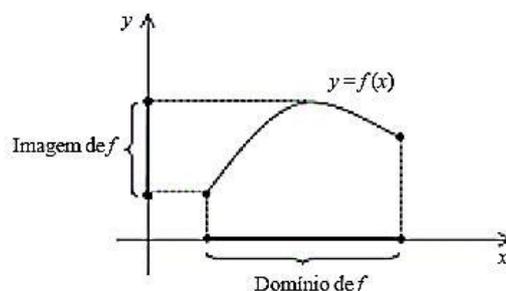


Figura 9: Ilustração de possível condição de domínio e imagem de uma função f
 Fonte: http://3.bp.blogspot.com/_j5kbeGgXcbo/R8sOZISPPfI/AAAAAAAAA44/dVUFfMxGncM/s1600-h/func2.jpg

Ocorre que a condição de correspondência se refere menos à natureza da função do que aos limites postos pela geometria euclidiana. De tal forma que ao se considerar outras geometrias, as geometrias não euclidianas surgidas entre o do século XIX e XX, é possível trabalhar com outra proposta de plano, tal como o plano elíptico e hiperbólico. Algo desta possibilidade pode ser verificada na figura abaixo na modificação dos ângulos de um triângulo:

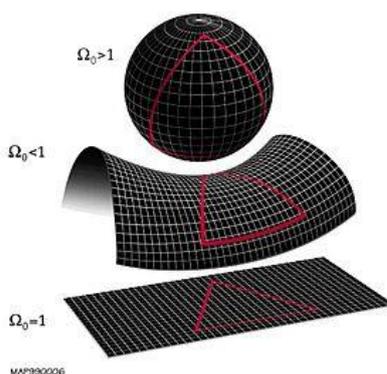


Figura 10: Um triângulo nas geometrias elíptica, hiperbólica e euclidiana
 Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Geometria_n%C3%A3o_euclidiana

Se o gráfico de uma função é posto num plano projetivo é possível que os valores da reta Y tenham mais do que um ponto de referência na reta x . Quais as consequências destas constatações para o escopo da presente investigação?

Em certa medida, a hipótese desta investigação permite trabalhar com a premissa de que o fantasma exerce uma função na construção do conhecimento. No entanto, nada foi

dito sobre a especificidade desta função, nem de qual natureza seria. Já no final do segundo capítulo, o fantasma foi apresentado como sendo uma função epistemológica por duas razões: pelo fato de demarcar o horizonte de interseção dos campos no qual se localiza, a saber, o campo do desejo e o campo do gozo, e por aventar uma anterioridade lógica dos elementos constituintes de sua fórmula ($\$ \diamond a$) por sobre os elementos das fórmulas referentes à teoria do conhecimento ($S \rightarrow O$).

Em vista disso, segundo Dunker (2011), desejo e gozo, sujeito e objeto, são postos em articulação pelo recurso de uma função: “por isso, a fantasia, que é a estrutura que faz a ligação entre ambos [sujeito e objeto], é, ao mesmo tempo, o parâmetro maior da realidade do sujeito e o articulador central das relações entre desejo e gozo” (pp. 529-531). Esta demarcação entre os campos do desejo e do gozo é importante por pelo menos duas razões fundamentais: 1) por delimitar a existência de campos operatórios distintos; 2) por destacar as possíveis influências de um campo por sobre o outro.

Não é sem consequência afirmar que exista esta influência. De certa forma implica em afirmar que o real, que por definição é inamovível e causante, vai se relacionar com alguma formação fenomênica do campo do desejo. No entanto, Lacan (1973/2003d) fornece algumas pistas do que seria isto que do real poderia ser modificado ao alegar que no discurso matemático o lugar do dizer seria análogo ao real que outras propostas discursivas reduzem pelo impossível em jogo em seus ditos.

Segundo Lacan (1973/2003d), “essa diz-mensão de um impossível, que, incidentalmente, chega a compreender o impasse propriamente lógico, é, num outro texto, aquilo a que chamamos estrutura. [...] a estrutura é o real que vem à luz na linguagem.” (p. 447). Esta afirmação lacaniana precisa ser contextualizada, trata-se de um texto de 1973, *O aturdito*, reconhecidamente trabalhoso por sintetizar diversos conceitos chave de sua obra. A noção de estrutura neste texto faz menção a topologia lacaniana. O manejo, os cortes e as torções dos objetos topológicos implicam em seu correlato na estrutura.

O que leva Lacan (1973/2003d) a defender que sua topologia “não é uma substância que situe além do real aquilo que motiva uma prática. Não é teoria” (p. 479). O que por sua vez implica na possibilidade de os cortes do discurso modificar a estrutura discursiva²⁰ do paciente que primeiramente se apresenta ao analista, tal como Lacan assim

²⁰ Convém considerar que a modificação da estrutura discursiva se refere à modificação da posição do sujeito na estrutura seja ela qual for, e não que ocorreria uma modificação de estrutura no nível de passar de uma estrutura para outra.

o propõe ao estabelecer que a topologia “deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente.” (p. 479).

No contexto de 1973, cabe considerar que estas modificações da estrutura não se referem à possibilidade de um psicótico se tornar neurótico ou a mudança de uma estrutura para outra, mas implicam na modificação interna da estrutura mesma. De modo que algo do campo do desejo, pelo recurso do fantasma, toca o real do gozo, cifrando-o e, por consequência, fazendo-o funcionar dentro do princípio do prazer (Miller, 2002), mas o fato de o fantasma tornar o objeto apto ao prazer só faz destacar o gozo como a mais paradoxal forma de satisfação (Dunker, 2002), pois, segundo Nasio (2007), o perigo para o sujeito falante é justamente o de gozar e o fantasma funciona como “um simulacro de gozo que protege [justamente] do perigo de gozar.” (p. 77).

Consequentemente, é como uma forma de defesa que as formações do campo do desejo tocam o real. Tocar o real não significa estar no real para dele dispor de algum conhecimento. O real permanece, como tal, inassimilável ao conhecimento. Tocar o real significa cifrar algo que do real é possível traduzir em prazer, ou seja, cifrar algo que do real é possível circunscrever nas coordenadas do fantasma.

A afirmação de Lacan (1973/2003d, p. 447), “a estrutura é o real, que vem à luz na linguagem”, implica em algo da linguagem que se impõe de tal forma ao sujeito que este resta passivo, tal como se não fosse ele quem fizesse uso da linguagem, mas antes a linguagem fizesse uso dele. Mas, ainda que na perspectiva da linguagem a estrutura seja o real, não significa que este real seja realizado na linguagem; em outras palavras, o real não se realiza, no sentido de se tornar realidade. Não existe uma transformação neste sentido, é a realidade que se sobrepõe ao real, cifrando-lhe o possível, mas sempre na perspectiva do fantasma.

Seria como se o fantasma fechasse uma realidade possível por sobre o real. Tal como um conjunto que fecha por sobre um espaço nunca plenamente traduzido em coordenadas. Este conjunto disporia de um referente para se propor como conjunto, este referente funcionaria como uma janela, por meio da qual o real do espaço seria enquadrado. Assim, da mesma forma que não se realiza o real, não se realiza a estrutura, a não ser por meio de uma função chamada fantasma.

Com isso “realizando a topologia”, não saio da fantasia, mesmo ao explicá-la, mas, colhendo em flor da matemática essa topologia – por ela se inscrever num discurso que é o mais esvaziado de sentido que há, por prescindir, de toda e qualquer metáfora, por ser metonimicamente de ab-senso –, confirmo que é a

partir do discurso em que se funda a realidade da fantasia que aquilo que há de real nessa realidade se acha inscrito. (Lacan, 1973/2003d, p. 478).

E por que seria o fantasma uma função? Para responder a esta pergunta cabe descrever o que seria uma função no campo do qual ela surge. Segundo Lacan (1968-69/2008c):

A ideia de função, no sentido matemático – não é à toa que ela é homônima da função orgânica, sobre a qual evoquei há pouco a maneira como era possível interrogá-la –, é sempre, em última instância, ordenada por uma concatenação entre duas cadeias significantes: $x = \text{função de } y$, eis aí o ponto de partida, o fundamento sólido para o qual as matemáticas convergem, pois ele não surgiu tão puro assim no início. (p. 262).

De acordo com Eves (2011), tomando a noção de função a partir da perspectiva moderna da matemática é possível estabelecer que o conceito formal de função responde por ser uma operação que permite relacionar dois conjuntos, tal como se lê nesta representação: $f: A \rightarrow B$, em que a função estabelece uma conexão entre um conjunto A e outro conjunto B, de modo que o conjunto A passa por uma transformação para ser representado no conjunto B. A restrição se refere ao fato de que aquilo que caracteriza uma função é a propriedade de ela poder ser representada por apenas uma única coordenada no plano cartesiano, em outras palavras, dado um valor qualquer, ele terá como função somente um outro valor no gráfico.

Exemplificando, o conjunto A teria os seguintes elementos: $A = \{1, 2, 3\}$ e B teria: $B = \{2, 4, 6, 10\}$. Usando os diagramas de Venn, a função destes conjuntos pode ser representada da seguinte maneira:

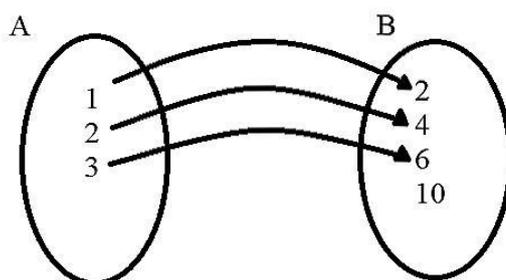


Figura 11: Diagrama de Venn
Fonte: Elaborado pelo autor

O conjunto de partida A recebe o nome de domínio da função, e o conjunto de chegada B se chama contra domínio. Todos os elementos do domínio participam da função, já que os vetores saem do conjunto de partida, mas há elementos do contra

domínio que não participam da função. Aos elementos do contra domínio que participam da função é dado o nome de imagem. Os elementos do conjunto de partida recebem uma variável x , já os elementos do conjunto de chegada podem receber dois nomes, $f(x)$ ou y .

O que justifica chamar de função esta relação entre conjuntos é a lógica subjacente à sua operação. Uma lógica que estabelece critérios de representação. De forma geral se trata de uma lógica de transformação, na qual determinado número de um conjunto acaba por ser transformado em outro pelo critério de um dado cálculo. Este cálculo é determinado pela lei de formação da função, que na representação do diagrama de Venn se localiza entre os conjuntos, nos vetores de ligação entre um conjunto e outro. Cada função possui sua lei própria, ou seu cálculo específico. O importante é que a lei de formação da função é o que responde pelo cálculo que termina por transformar um dado elemento de um conjunto em outro.

Não é sem razão que Lacan faça extenso uso dos diagramas de Venn para representar suas concepções topológicas. Eles servem como estrutura formal para representar a lógica referente aos diferentes registros: real, simbólico e imaginário. Nesse caso seria uma construção de Venn para três ou até quatro conjuntos. Mas no caso de uma função bijetora²¹ simples, que é o caso aqui em questão, deve ser admitido que os registros simbólico e imaginário formem apenas um conjunto em oposição ao conjunto real. De forma que haveria uma relação vetorial entre um conjunto e outro, o que implicaria uma tentativa de tradução de elementos do real pelo recurso simbólico-imaginário.

Esta tradução, ou transformação envolve um forçamento, já que por definição o real resta intraduzível. O que se propõe, por analogia à função matemática, é que o fantasma responda pela dinâmica de transformação dos elementos por funcionar como a lei de formação da função; em outros termos, o fantasma seria um amboceptor entre o campo do desejo e o campo do gozo, conforme é possível ver representado no gráfico do desejo, em que a fórmula da fantasia faz a mediação entre o nível da significação e o nível do gozo, entre $S(\mathcal{A})$ e $s(\mathcal{A})$:

²¹ Uma função bijetora prescreve a correspondência vetorial entre elementos de um conjunto com os elementos de outro.

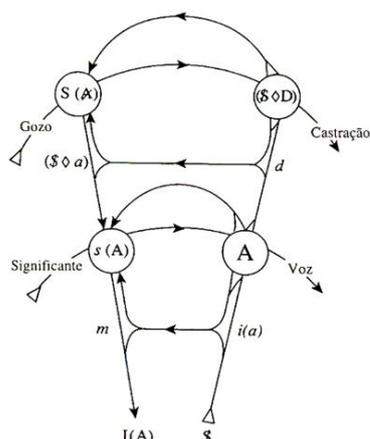


Figura 12: Grafo do desejo
Fonte: Lacan, 1960/1998g, p. 831

Conforme já foi dito, a dificuldade referente à transposição do conceito de função em matemática se refere ao fato de que uma função se caracteriza pela condição de uma variável de y ser representada num gráfico cartesiano por somente uma única variável de x . O que implica em determinar que as coordenadas de um plano só sejam equivalentes em um único outro ponto de cada reta.

Segundo Russell (2007), esta classe de relação recebe o nome de um-muitos, e seriam relações “que no máximo um termo pode ter com o dado termo” (p. 65). O autor admite que esta relação seja passível de ser reconhecida em exemplos como pai e mãe, quadrado de, mas o mesmo não ocorre com raiz quadrada ou as variáveis submetidas ao tempo, de tal forma uma função bijetora, para ser descritiva precisa concernir suas variáveis ao regime imposto pela lógica clássica e a geometria euclidiana. Russell ainda admite que

A noção de *função* não precisa ser limitada a números ou aos usos a que os matemáticos nos acostumaram; pode ser estendida a todos os casos de relações um-muitos, e o “o pai de x ” é uma função de que x é o argumento de maneira tão legítima quanto “o logaritmo de x ”. (p. 66).

Não é difícil reconhecer que este modelo de função se encerra no paradigma lógico das identidades e que o termo lei de formação da função, só é operativo ao transformar ou traduzir uma única vez. Como se se tratasse de um único evento no tempo, evento para o qual a recursividade seria impensável. Como Dunker (2011) observa, a restrita relação entre a lógica formal e o tempo deveria nos chamar mais a atenção “salta aos olhos a dificuldade da lógica formal para considerar o tempo como imanente ao conceito.” (p. 522).

Conforme se tornou possível deduzir, a lógica vetorial da função matemática revela o amplo aspecto de determinação da geometria euclidiana na formação das correntes de pensamento, na qual as operações se efetuaram na dinâmica de um plano em que as relações – tais como a de sujeito objeto –, foram igualmente pensadas na perspectiva restrita imposta por esta dinâmica vetorial ($S \rightarrow O$) que significou considerar tempo e espaço como premissas ocultas, já repertoriadas por um saber geométrico prévio.

Em partes, a insistência de Lacan com relação a sua topologia implicava em descentrar o excesso de imaginário que tornava prévio este saber. Pois ao articular ao plano do imaginário o simbólico e suas leis de substituição do significante, as identidades planificadas sofreram uma torção capaz de revelar outra noção de tempo e de espaço. Ocorre que algo desta torção pode ser identificada no uso vetorial (do sinal de punção) que Lacan faz na fórmula do fantasma. De tal forma que se torna possível identificar no vetor que demarca a relação entre sujeito e objeto no fantasma implicações relativas a uma dinâmica de recursividade.

Se o vetor das relações de determinação da teoria do conhecimento é linear, isso se deve ao plano no qual são formulados: o plano euclidiano, então não é de estranhar que as relações propostas por esta função sejam denominadas de um-muitos, já que suas coordenadas são cartesianas, não haveria possibilidade física de se encontrar outra variável nas coordenadas deste plano ao se traçar uma linha reta. Mas ao se considerar outra forma de superfície, como a de uma banda de *Moebius*, a própria noção de reta perde um pouco de seu sentido inicial.

No âmbito de se considerar o fantasma como uma função epistemológica, cabe destacar que em relação ao vetor linear da teoria do conhecimento, o vetor do fantasma implica um corte com a noção vetorial da proposta desta teoria, por estabelecer uma temporalidade outra para a lógica da significação: trata-se da noção freudiana de *a posteriori* (*Nachträglichkeit*), relida por Lacan como *après-coup*: só depois. Isso porque no quadro das relações possíveis determinadas por este vetor estão as relações de maior ($>$) ou menor ($<$) que implicam um paradoxo para a hipótese do *continuum*, ou seja, implicam um paradoxo para a noção de tempo linear que determina as relações entre conjuntos.

De forma geral, a hipótese do *continuum* se refere, a saber, de quantos pontos seria constituída uma reta euclidiana. Um dado ponto em uma reta mantém uma relação de sequência numérica com os demais pontos, de forma que um dado intervalo da reta poderia ser assim representando: $0 < 1$. Esta representação segue uma lógica linear e seu vetor (\rightarrow) determina uma relação de determinação entre um elemento e outro no tempo.

Ao se abordar o sinal da fórmula do fantasma por sua dinâmica vetorial, é possível constatar uma subversão desta lógica linear. Pois, se fosse possível a representação em uma reta euclidiana, a representação seria esta: $0 \diamond 1$, zero, maior e menor que um. Em termos de temporalidade isso significa que o zero está numa posição de anterioridade e de posterioridade ao mesmo tempo.

Essa representação se coaduna melhor na perspectiva do espaço não euclidiano, tais como o proposto pela física relativista na qual tempo e espaço se entrelaçam, constituindo uma mesma dimensão. Por consequência, se a relação vetorial implica numa mudança da temporalidade, ela vai dizer também da dinâmica deste espaço.

Outro aspecto da dinâmica vetorial da fórmula do fantasma se refere a considerá-la como dois vetores, enquanto nas fórmulas da teoria do conhecimento só haveria um, ou seja, a relação de determinação não encontraria uma resposta capaz de alterar o sujeito da determinação. O sujeito do conhecimento determinaria o objeto ($S \rightarrow O$), mas não haveria retroação em termos de determinação.

A dinâmica vetorial da fórmula do fantasma por sua vez permite considerar a retroação e ao invés de estabelecer a relação em uma perspectiva única de determinação, ela propõe a relação numa perspectiva de constante interferência entre os elementos de sua composição. É Lacan (1964/1998f) que, ao tratar do pequeno losango da punção (\diamond), estabelece a possibilidade de reconhecer neste artifício lógico uma direção vetorial, ele assim o representa:



Figura 13: Losango da punção
Fonte: Lacan, 1964/1998f, p. 205

Lacan (1964/1998f) ainda chama a atenção para a artificialidade destas formulações, dizendo se tratar de meros suportes para o pensamento e que, sendo assim: “não deixam de ter artifício, mas não há topologia que não demande suportar-se de algum artifício – é justamente o resultado do fato de o sujeito depender do significante” (p. 205). No entanto, é justamente este artifício que torna possível o alcance do que está em jogo no fundamento do processo cognitivo, na medida em que este processo envolve um sujeito, um objeto e o que os dispõe em relação.

Assim, o vetor da fórmula do fantasma demonstra que, se o sujeito barrado está em relação de desejo com o objeto, ele também se encontra preocupado por este, em outras palavras: o objeto causa, mas isso não implica em estabelecer que o sujeito desta fórmula seja somente efeito desta causação, ele é, em sua passividade, o sujeito que se vê preocupado naquilo que formula e, como tal, ele ocupa o lugar de uma variável de desvio, ou seja, a variável sem a qual o objeto não seguiria em sua metonímia interminável. É possível também estabelecer, tal como Quinet (2004) descreve, que em sua dinâmica, o sujeito ocupe os dois lugares:

Na fantasia, o sujeito se encontra em relação com o objeto a – em conexão e disjunção com ele ($\$ \diamond A$). O sujeito está nos dois polos da fantasia: ora como sujeito fazendo do outro seu objeto; ora como objeto do Outro que aparece então no lugar do sujeito. Sendo assim, a fantasia mostra que todo mundo é bipolar: sujeito e objeto. (p. 45).

Dessa forma, a punção (\diamond), enquanto vetor, também se formularia como um sinal, por meio do qual sujeito e objeto estabeleceriam relações de afetação recíproca ($\overset{\leftarrow}{\rightarrow}$) ao contrário das relações de determinação unilateral (\rightarrow) da parte de um elemento por sobre o outro. A recursividade posta por este vetor estabelece um nível outro de relação dos elementos em questão com as noções de tempo e espaço. O que por sua vez altera radicalmente as condições de definição dos elementos da fórmula, de modo que suas definições não prescindem desta lógica recursiva posta pelo vetor da punção.

Em termos de conjuntos, seria o mesmo que dizer que ambos elementos da fórmula do fantasma só são passíveis de se serem representados pelo recurso de sua relação vetorial com o outro. O sujeito barrado encontra as coordenadas de sua condição ao se colocar em relação de desejo com um objeto que representa a dimensão não subjetivada do grande Outro (A), no ponto em que este o interroga por seu desejo, e o objeto a assim se configura como objeto perdido do desejo em relação a um sujeito dividido que assim o deseja.

Entre os elementos da fórmula há uma relação de recursividade, inferida do tempo e posta pelo espaço. A lógica da recursividade é não linear e se vê atuante em sistemas e estruturas de toda forma, ela implica uma retro causalidade dos elementos de dada estrutura. Ao se considerar a punção como um vetor, o que se faz é considerar os elementos ($\$, a$) como conjuntos e deduzir a partir da perspectiva do fantasma os limites postos pela relação de determinação vetorial implicada na função que associa dois conjuntos.

Um dos limites se refere ao fato de a teoria dos conjuntos tratar somente de universais. Os conjuntos podem ser tomados como campos que se fecham por sobre a materialidade do existente, mas enquanto tais, eles são da ordem do universal: $A = \{a\}$, significa que o que representa a é a letra maiúscula A , tomada como universal. Segundo Lacan (1971-72/2012):

Na medida em que o modo do pensamento é, digamos, subvertido pela falta de relação sexual, só se pensa por meio do Um. O universal é aquilo que resulta do envolvimento de certo campo por alguma coisa que é da ordem do Um, exceto que se trata do sujeito, grafado como \$ barrado e definido como efeito de significante, ou, dito de outra maneira, aquilo que um significante representa para outro significante. Esta definição, com a qual, infelizmente, não posso dizer que não tenha nada a ver, é a verdadeira significação da ideia matemática do conjunto. As pessoas menos indicadas para evidenciar o que vem a ser o sujeito viram-se, digamos, necessitadas de fazê-lo, num certo momento da história. O conjunto nada mais é que o sujeito. É justamente por isso que nem sequer poderia manejar-se sem o acréscimo do conjunto vazio. (pp. 197-198).

No seminário 19, Lacan (1971-72/2012) se detém longamente sobre a teoria dos conjuntos e propõe que toda a teoria dos conjuntos poderia se resumir em uma pergunta: “por que Há-um?” (p. 192). Este Um, diz Lacan, é o Um da existência. O que responde por ser pura diferença e que por tanto escapa a uma “lógica das identidades”²², no sentido estrito de que está lógica se ocupa somente de universais.

O que significa que coisas que designamos no significante por letras diversas sejam as mesmas? O que pode querer dizer as mesmas, senão, justamente, que isso é único, a partir da própria hipótese da qual parte a função do elemento na teoria dos conjuntos? O Um de que se trata no S1, aquele que o sujeito produz, ponto ideal, digamos, na análise, é, ao contrário do que se trata na repetição, o Um como Um só [*Un seul*]. É o Um na medida em que, seja qual for a diferença existente, sejam quais forem todas as diferenças que existem e todas as quais se equivalem, existe apenas uma: é a diferença. (p. 159).

Se para a lógica do significante a diferença é o critério por meio do qual ela considera seus elementos, para a lógica clássica a diferença entre um elemento e outro é sinal de que há contradição entre os mesmos. De modo que o cálculo lógico vai continuar

²² O termo “lógica das identidades” (Sampaio, 2000, p. 31-32) com o qual trabalharemos, decorre em primeiro plano do princípio fundamental que rege a lógica clássica, proposicional e de predicados, que é o princípio de identidade, e em segundo plano se refere aos trabalhos de Sampaio (2000) que busca relacionar as propostas lógicas lacanianas com as formulações lógicas clássicas e atuais. Segundo Sampaio, as lógicas formariam como que uma estrutura ordenada e aberta, pré-linguística, e inclusive pré-matemática, tendo sido constituída inicialmente por apenas duas operações lógicas fundamentais, uma que produziria a noção de identidade (ou o mesmo) e uma que produziria a noção de diferença (ou o outro). Na perspectiva de nossa investigação, a lógica das identidades faz referência, sobretudo, às operações da consciência, respondendo também por esta designação: lógicas da consciência, mas também por ser posta como equivalente à lógica transcendental no quadro que busca relacionar a lógica com os matemáticos lacanianos.

até que a diferença se torne identidade ou então seja desconsiderada como aquilo que impede o bom resultado da análise lógica.

Nesse sentido, o que se pode conhecer é inicialmente determinado pelo quadro lógico do que torna toda a multiplicidade dos fenômenos um resultado passível de ser todo ele identificado. O que a lógica do fantasma faz é subverter o quadro da relação lógica que determina o que vem a ser o conhecimento e, entre outros efeitos, o que se obtém na perspectiva do conhecimento é a anterioridade da relação de desejo por sobre a relação de determinação.

No entanto, antes de ser apresentada uma proposta sobre os princípios lógicos que estruturam a lógica do fantasma, trataremos de apresentar a hipótese desta pesquisa na perspectiva da lógica das identidades. Será possível perceber que o recurso em jogo na formulação da hipótese desta pesquisa esbarra numa lógica da diferença, pois segundo Peirce (2010) uma hipótese abdutiva é uma inferência inteligível dentro da perspectiva de uma lógica da descoberta, proposta por ele. Desde que a lógica da descoberta implique na diferença e na singularidade, a hipótese fantasma encontra sua condição de formulação na lógica formal, mas cumpre destacar que suas consequências demandariam outras bases de articulação.

3.2 A hipótese fantasma: o real, a cifra do gozo e o conhecimento

Segundo Abbagnano (2007a) existem muitas definições do conceito filosófico e científico de hipótese. Se por um lado um cientista como Newton rejeita por completo seu uso “*Hypotheses non fingo*” (não finjo hipóteses) por outro, a partir de Popper, a falseabilidade de uma hipótese torna-se critério epistemológico de demarcação do campo científico. De acordo com Chalmers (1993), para os falsificacionistas a falsificação de hipóteses se tornou um critério para a validação de teorias científicas.

A palavra hipótese vem do grego e significa aquilo que é posto anterior a tese, que lhe serve de sustentação. Trata-se de uma formulação provisória, um enunciado que só pode ser comprovado, examinado e verificado indiretamente, através de seus efeitos ou consequências lógicas. Uma hipótese não pode, a rigor, ser diretamente verificada, ela pode sim ser validada. Russell (2003) assim se manifesta sobre a hipótese do inconsciente de Freud:

Deixando de lado, por um momento, a questão da solidez da teoria, é preciso repetir aqui que, em todo caso, trata-se de hipótese científica perfeitamente adequada. Os que a rejeitam automaticamente, partindo de uma tendência positivista, não compreendem a função da hipótese no método científico. (pp. 473-474).

Assim, uma hipótese se caracteriza por não incluir em sua formulação nem garantia de verdade, nem a possibilidade de verificação direta. De forma que não se trata de uma premissa evidente por si mesma, uma premissa dessa natureza é um axioma e um enunciado verificável é uma lei ou uma proposição empírica, não uma hipótese. Mas é possível que uma hipótese seja validada, sua validação resulta da verificação de suas consequências, ou seja, daquilo que ela de alguma forma prevê.

No entanto, a grande questão em jogo se refere, a saber, se a hipótese é formulada com base na observação ou reflexão, qualquer que seja, ou se a observação e a reflexão já são, desde o início, estruturadas por alguma hipótese. De forma geral, a posição empirista defende a primeira noção, junto com os procedimentos indutivos, a posição racionalista defende a segunda, conjuntamente ao procedimento dedutivo.

Assim, existem tantas formas de se conceber uma hipótese, quanto existem formas de se raciocinar, é o que se verifica com relação à diferença em jogo nas hipóteses indutivas (se x vale para y , então x vale para $y + 1$), dedutivas (todo x é y , todo z é x , logo z é y) abdutivas (se x então y , verifica-se y logo x), etc. Evidentemente, que cada proposta admite formas específicas de validação. Um exemplo seria o fato clínico da negação.

Durante muito tempo a noção de negação na clínica freudiana foi alvo de ataque de filósofos e cientistas que só conseguiam interpretar a negação pela via do enunciado, o registro da enunciação passava ao largo e mesmo quando Freud circunscreveu a noção de negação no quadro maior da transferência e na perspectiva das resistências, não foi suficiente para se fazer perceber o hiato existente entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação.

Para Freud suas hipóteses clínicas poderiam ser eficazmente validadas por um “não” mesmo quando se esperava um “sim”, pois o valor lógico da enunciação na cena transferencial recobria o valor do enunciado como puro índice da resistência. Mas seja qual for a função que uma hipótese detenha, todas parecem convergir para que ela estabeleça um modelo de organização da realidade e que ela possa ser minimamente verificada no espaço mais amplo de uma teoria.

A hipótese desta presente pesquisa é uma hipótese abdutiva, isso significa dizer que ela organiza suas proposições em concordância com a dedução e a indução, mas

imprimindo uma regência própria às proposições. Enquanto a dedução é analítica e se propõe como um raciocínio que se caracteriza pela produção de conclusões verdadeiras ao se partir de premissas verdadeiras, a indução se propõe como uma forma de classificação, mais do que de explicação: se determinadas amostras de uma dada espécie metodologicamente escolhidas, possuem determinadas propriedades, é possível concluir todas as amostras da mesma espécie vão possuir estas determinadas propriedades também.

Enquanto o raciocínio indutivo opera por classificação, movendo-se na perspectiva dos fatos homogêneos, a diferença do raciocínio abduutivo para o indutivo é que o primeiro parte dos fatos homogêneos para suas causas, propondo a causa como hipótese explicativa dos fatos homogêneos. De modo que se a hipótese for aceita, os fenômenos são estruturados na perspectiva de uma investigação maior. Segundo Peirce (2010): “Abdução é o processo de formação de uma hipótese explanatória. É a única operação lógica que apresenta uma ideia nova, pois a indução nada faz além e determinar um valor, e a dedução meramente desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese pura.” (p. 220).

Peirce (2010) continua afirmando que “a Dedução prova, que algo *deve ser*; a Indução mostra que alguma coisa *é realmente* operativa; a Abdução simplesmente sugere que alguma coisa *pode ser*” (p. 220). E como *poderia ser* uma hipótese abduitiva? O esquema de sua organização pode ser verificado abaixo:

- a) Considera-se a premissa *x*, que é um fato surpreendente;
- b) Ora, se *y* fosse validado, *x* seria admissível;
- c) Logo, há razões para considerar que *y* seja válido.

Silva (2006-07, p. 1), ao citar *The Collected Papers de Charles Sanders Peirce*, diz que a proposta do raciocínio abduutivo de Peirce se relaciona com o que ele considerava como a lógica da descoberta, uma lógica que caracterizava o processo inventivo. Depois de Leibniz, Peirce foi o maior defensor da

[...] “ars inveniendi” era para ele “o método dos métodos”, “a verdadeira e mais digna ideia da ciência” (CP 7.59). Peirce acreditava que “a produção de um método para a descoberta de métodos era um dos maiores problemas da lógica” (CP 3.364). Consequentemente, encarava o processo de formação e selecção de hipóteses como susceptível de análise lógica. De tal modo que afirmava que “cada grande passo em ciência constituiu uma lição de lógica” (CP 5.363).

Abordar a abdução como uma lógica do método, faz da inferência em jogo no processo de investigação uma proposição lógica. Assim, como faz do processo abduutivo “um método para descobrir métodos” (Peirce, 2010, p. 36). Mas, afirmar a abdução como

parte de um processo da lógica da descoberta significa afirmar, junto com Peirce, duas proposições fundamentais para a investigação sobre a natureza do conhecimento: 1) que não pode haver conhecimento sem hipótese, 2) e que a base de todo fato é uma hipótese.

Essas duas proposições se adequam com a proposta hipotética desta dissertação, já que é possível fazer deduzir do fantasma uma formulação fundamental capaz de equacioná-las. Pois, o fantasma enquanto formulação que se estrutura frente ao real se fixa como uma hipótese estruturante da realidade e, mais que isso, nesta perspectiva fundamental o fantasma funciona como o correlato psíquico da própria função de hipótese, ou seja, de pressuposto a partir do qual uma determinação pode ser posta.

Assim, desde que não seja possível haver conhecimento sem hipótese, o fantasma se propõe como uma hipótese fundamental sobre a realidade por se formular como condição mínima a partir da qual uma hipótese pode ser posta. O fantasma fundamental é uma resposta provisória, decorrente de um axioma (por exemplo, *uma criança é espancada*) que se propõe como uma formulação evidente por si mesma e esta formulação é condição de possibilidade de estruturação dos fatos psíquicos.

Para Peirce (2010), a hipótese era uma inferência lógica de uma proposta lógica maior: a lógica da descoberta, que se estrutura também a partir de outras formas de inferência: “a divisão de toda inferência em Abdução, Dedução e Indução, quase pode ser apresentada como sendo a Chave da Lógica” (p. 32). Mas, enquanto a dedução trata da doutrina das probabilidades e a indução do raciocínio experimental, a abdução trata da invenção, por isso este raciocínio constitui a estrutura de uma lógica da descoberta.

A importância desta lógica da descoberta se verifica no caráter radical de sua proposta, já que uma descoberta rompe de certa forma a perspectiva planificada da lógica das identidades. Se a hipótese é condição de uma lógica da descoberta é porque aquilo que se descobre nunca é o mesmo, é sempre outra coisa. No entanto, se uma hipótese abduativa funciona como recurso para apresentação da proposta desta dissertação, não significa que o fantasma se estruture a partir de uma lógica como estas. Pois, por mais que a proposta lógica de Peirce (2010) escape à perspectiva binária da lógica das identidades, por formular uma abordagem tricotômica do signo, ela ainda permanece refratária ao que é possível fazer decorrer da lógica implicada no fantasma.

Parte desta constatação se refere ao fato de a lógica de Peirce permanecer tributária de alguns reducionismos implicados em sua elaboração²³. Segundo Cardoso (2012), “a

²³ Cabe considerar a dissimétrica concepção de Lacan e Peirce (2010, p. 295) acerca do real: “é *real* aquilo que tem tais e tais caracteres, quer alguém pense ou não que essa coisa tem esses caracteres”. Essa posição de

teoria peirciana implica de fato uma dupla redução: da linguagem ao estatuto de mediação e, em segundo lugar, do real ao papel de substrato pré-simbólico” (p. 171). Ocorre que essa perspectiva do real como substrato pré-simbólico é fundamentalmente dissemétrica à proposta lacaniana de real. Já que neste sentido proposto por Peirce, o fantasma teria que responder por produzir uma ilusão transcendental de que existiria um real pré-simbólico à espera de ser simbolizado; e essa posição é, por definição, avessa à proposta lacaniana a qual prescreveria que o real seria menos o efeito de uma presença pré-simbólica capaz de distorcer o simbólico - em função do que resiste a ser simbolizado - do que o efeito das lacunas e incoerências próprias ao simbólico, que por esta razão tornariam curvo o espaço de sua formulação²⁴.

Por consequência, o espaço de formulação da hipótese fantasma demanda a exposição de coordenadas lógicas próprias, mas para que estas coordenadas sejam apresentadas é preciso que se exponha suas condições de possibilidade. Algo dessas condições será apresentada na seção a seguir 3.3, trata-se de condições formais e estruturais que alcançarão sua inteligibilidade ao ser apresentado na seção 3.4 em diante o modo como a noção de aparelho psíquico é produzida a partir do funcionamento do Inconsciente.

Por hora, cabe descrever o que seria a hipótese fantasma na perspectiva da lógica da descoberta. De forma estrita, a hipótese fantasma pode ser expressa da seguinte maneira: o fantasma estrutura o conhecimento no campo do gozo. Mas, no plano de uma lógica da descoberta, e seguindo o esquema posto acima sobre como se formula uma hipótese abduativa, a hipótese desta dissertação pode ser apresentada da seguinte maneira:

- a) Há o real do gozo (ele é mortífero e impossível de ser simbolizado);
- b) Se a hipótese fantasma fosse validada, o real seria admissível;
- c) Logo, há razões para se considerar que a hipótese fantasma seja válida.

De forma corrente, esta hipótese pode ser argumentada da seguinte maneira: há o real do gozo, dele deriva um vetor único e mortífero, que Freud denominou como pulsão de morte. Do real nada se pode saber, ele é inamovível. Mas, desde que algo se formule por sobre o real, se sobrepondo a ele, é possível do real deduzir efeitos, pois o real é o que

Peirce pode ser concebida como pragmaticista ou como afirma Santaella (1983, p. 25) como “idealista objetivo”, já que acaba “definindo realidade ou real como sendo precisamente aquilo que é de modo independente das nossas fantasias” (p. 29). Isso além da controversa aproximação das propostas de Peirce (2010, p. 298) às do idealismo hegeliano: “a verdade é que o pragmaticismo está intimamente ligado ao idealismo absoluto hegeliano”.

²⁴ Segundo Zizek (2010, p. 92), “Para Lacan o real – a Coisa – é menos a presença inerte que curva o espaço simbólico (introduzindo nele lacunas e incoerências) que um efeito dessas lacunas e incoerências.”

causa. Assim, o fantasma se articula como hipótese abdutiva por propor o real como causa e por inferir “disso” que causa uma explicação.

No plano lógico de apresentação da hipótese fantasma a conclusão diz que: há razões para se considerar que a hipótese fantasma seja válida; mas por quê? Ora, pelo fato de o real ser admissível enquanto causa já significa que a hipótese, posta nesta estrutura lógica, seja validada.

Propor o real como causa é um avanço na ordem da investigação sobre os fundamentos do conhecimento, do qual decorrem mais consequências teóricas do que de imediato é possível se fazer admitir. De toda forma, ao se partir do real, é necessário que algo se formule, do contrário não haverá conhecimento, já que do real só é possível supor que *há*, as demais suposições são decorrentes de inferências por sobre esta suposição primeira. Por consequência, o real do gozo implica aquilo que do gozo não se dá a conhecer, pelo fato de haver um fora de sentido posto no campo que o circunscreve como um conceito capaz de ser trabalhado, como um gozo capaz de ser cifrado pela linguagem, tal como Quinet (2009) afirma: “O campo do gozo é, antes de tudo, um campo operatório e conceitual, estruturado pela linguagem por meio de seus aparelhos, que são aparelhos de tratamento do gozo nos laços sociais: os discursos. São eles que constituem a realidade.” (p. 27).

A realidade, tal como já foi posto, é uma formulação simbólico-imaginária cuja constituição deriva do ciframento do gozo, mas para tanto cabe a constatação de que *há* gozo. Segundo Miller (1999), esta é a diferença entre o saber filosófico, representado pela teoria do conhecimento, e o saber psicanalítico sobre a vida: “o saber filosófico sobre a vida giraria em torno do conceito de mundo. O saber psicanalítico sobre a vida seria, antes de tudo, que *há* gozo.” (p. 26).

Enquanto a teoria do conhecimento se ocupa em descrever a realidade da vida pelos objetos e por aquilo que os estruturam na perspectiva de uma totalidade, a saber, o mundo; o saber psicanalítico se ocupa em afirmar a radicalidade daquilo que *há*: há o real, há o gozo. E há aquilo que dispõe o real do gozo na perspectiva de ser conhecido, ou aquilo que estrutura o conhecimento no campo do gozo: há o fantasma.

Mas, sob quais condições – além da condição abdutiva - esta hipótese admite ser validada? Já foram apresentadas, na perspectiva da lógica formal na qual a lógica da descoberta²⁵ se inscreve, as condições formais de validação. Se a hipótese é abdutiva, então

²⁵ Uma lógica como ciência formal dos signos. (Queiroz, 2004).

ela precisa dar conta da estrutura de sua demonstração, e a causa que ela propõe precisa se adequar com o conjunto de fenômenos que ela explica. Foi exatamente o que se procurou demonstrar acima, ao propor o real como causa e o fantasma como condição de estruturação dos fenômenos. Mas, o que dizer da perspectiva própria ao fantasma? Ou seja, se há uma lógica inerente ao fantasma, então esta hipótese precisa ser validada nos termos de uma lógica outra.

3.3 Elementos de uma lógica outra

Esta seção se ocupará em descrever alguns elementos de uma lógica outra. Na perspectiva desta descrição, a expressão “lógica das identidades” irá abranger uma longa lista de denominações lógicas: da clássica proposta aristotélica da lógica de predicados até a lógica proposicional.

Assim, da lógica clássica à lógica simbólica anterior às intervenções de Jan Łukasiewicz, a denominação de lógica das identidades dirá respeito ao caráter binário de seu procedimento. Mesmo Peirce sendo um caso à parte com sua proposta triangular do signo não necessariamente se coaduna, para o escopo desta dissertação, com uma proposta lógica que considere a incompletude e a inconsistência. Apesar de se localizar como proposta lógica que se enquadra naquilo Lacan descreve como “outras modalidades que não o *sim* ou *não* entram em jogo” (Lacan, 1968-69/2008c, p. 217).

A expressão “lógica das identidades” tem uma ressonância maior com a proposta binária aristotélica e, por consequência, com a proposta kantiana, já que Kant (1781/1997) é suficientemente claro em sua afirmação, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar. (p. 15).

Segundo Caygill (2000), é possível reconhecer a influência da lógica aristotélica em toda a perspectiva crítica de Kant: “o conteúdo de cada uma das três críticas está organizado em termos de um dos primeiros tratados aristotélicos modernos sobre a lógica” (p. 219). Sobre a completude da proposta lógica de Aristóteles, Kant diz que os modernos

cometem um erro se acreditam que de alguma forma acrescentam algo à lógica. Para Kant, estes possíveis acréscimos ou capítulos suplementares são decorrentes do desconhecimento do que seria esta ciência. E que ciência seria esta?

Para Kant (1800/1993), seria a “ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral” (p. 30). Kant chega a esta definição partindo da dedução de suas observações, tal como se percebe na abertura de sua lógica: “Tudo na natureza, tanto no mundo animado quanto no mundo inanimado, acontece *segundo regras*, muito embora nem sempre conheçamos essas regras.” (p. 29). Desta afirmação, Kant é capaz de fazer derivar todo um ordenamento de fenômenos dispostos em conexão por leis necessárias: “A natureza inteira em geral nada mais é, na verdade, do que uma conexão de fenômenos segundo regras; e em nenhuma parte há *irregularidade alguma*. Se pensamos encontrar tal coisa, só poderemos dizer neste caso o seguinte: que as regras nos são desconhecidas.” (p. 29).

Essa afirmação kantiana faz todo o sentido na perspectiva do grande Outro (**A**). Mas, o que pensar quando este Outro falha? Esta, no entanto, é uma pergunta lacaniana e não kantiana. As perguntas de Kant se referem às condições de possibilidade do conhecimento, pois o filósofo acredita não haver irregularidade alguma, em nenhuma parte. Nesta perspectiva há o “sujeito hipotético” (**S**) – tal como Lacan (1962-63/2005, p. 128) nomeia – e a Ordem simbólica (**A**), e a lógica que os permite interagir é uma lógica necessária, não havendo espaço para a contingência neste plano como querem, segundo Kant, os lógicos que pressupõe princípios psicológicos à investigação lógica: “Isso levaria, por conseguinte, ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na Lógica, porém, não se trata de leis *contingentes*, mas de leis *necessárias*; não da maneira como pensamos, mas, sim como devemos pensar.” (Kant, 1800/1993, p. 31).

O dever é a prerrogativa deste sujeito (**S**) que se localiza na dinâmica do necessário posto pela ordem simbólica. Conforme será posteriormente descrito, Lacan reconhece que tanto este sujeito, quanto o grande Outro estão no mesmo plano e o fundamento da dinâmica de sua lógica ocorre em função de uma operação de divisão subjetiva entre o Outro (**A**) e este sujeito hipotético (**S**), da qual o Outro advém barrado.

Nesse sentido, tentaremos delinear um esquema que represente estes dois planos (o da necessidade em que a ordem simbólica aparece inteira e o da contingência, em que a ordem simbólica já manifesta sua incompletude) na perspectiva de destacar suas diferenças, esta esquematização será de inspiração lacaniana (Lacan, 1962-63/2005), sendo o recurso por ele utilizado para descrever as implicações formais da divisão subjetiva.

Assim, no primeiro plano, a necessidade é vigente, trata-se de um plano de universais. Este plano foi milenarmente repertoriado pelos princípios lógicos da identidade e da contradição, assim de Aristóteles a Kant, o conhecimento só pôde se ocupar destas identidades planificadas. No segundo plano – que subjaz ao primeiro como aquilo que os sustenta –, estão os elementos de uma lógica outra. Se no primeiro plano os elementos são inteiros (\mathbf{A} , \mathbf{S}), no segundo, os elementos cumprem o mesmo papel de irracionais num cálculo de divisão ($\mathbf{\bar{A}}$, $\mathbf{\bar{S}}$, a).

Para Lacan (1975/2003i), diferente de Kant, a lógica é “uma ciência do real por permitir o acesso a modalidade do impossível” e, apesar das referências feitas a diversas modalidades, no que se refere a uma ciência desta especificidade a via metodológica parece que “se encontra na lógica matemática” (p. 317). Ao contrastar as lógicas de Kant e Lacan, a lógica lacaniana funcionaria como uma ciência do real, na medida em que o real seria aquilo que permaneceria fundamentalmente negado para que a realidade se apresentasse como tal ou para que o mundo se apresentasse como uma totalidade organizada, na perspectiva da ordem simbólica.

Se para Kant a lógica seria uma ciência da forma, é porque esta ciência permitiria deduzir a forma mesma da estrutura da realidade, por isso a lógica kantiana é transcendental. A lógica transcendental tem por objeto o próprio entendimento, em outras palavras, o objeto da lógica transcendental é o modo como a faculdade do entendimento formaliza a realidade determinando-a em objetos do conhecimento. É uma lógica que se ocupa das condições de possibilidade da determinação do conhecimento, das leis gerais e necessárias por meio das quais um objeto se constitui no âmbito formal de determinação do sujeito cognitivo kantiano.

Ora, é possível perceber que trata-se de uma lógica que deduz as condições de possibilidade do conhecimento de algo próximo ao que em psicanálise se reconhece por ordem simbólica, mas no ponto em que esta ordem aparece como inteira (\mathbf{A})²⁶. Kant (1800/1993) pressupõe algo desta ordem para então deduzir deste pressuposto as leis gerais do entendimento, mas e quando esta ordem simbólica falha e se mostra incompleta? Ainda assim seria possível pensar, mesmo que em outros termos, estas condições de possibilidade do conhecimento? O que dizer das condições de formação do objeto e de constituição do sujeito? A este conjunto de perguntas a lógica do fantasma é proposta como resposta

²⁶ A ordem simbólica em psicanálise pode ser representada pelo grande Outro (\mathbf{A}); tomar o Grande Outro como tesouro dos significantes implica em reconhecer nele o lugar de onde se deduz as condições de possibilidade do conhecimento tal como Kant propõe. As dissimetrias aparecem quando o grande Outro aparece barrado ($\mathbf{\bar{A}}$), faltando assim um significante capaz de dar conta de sua incompletude: $\mathbf{S}(\mathbf{\bar{A}})$.

provisória. Já que seria uma forma de pensar o conhecimento do campo da incompletude, no campo em que o grande Outro falha (A).

Se a lógica do fantasma estrutura o conhecimento no campo do gozo, então como apreendê-la? Talvez, a expressão correta a se utilizar fosse: como identificá-la? Já que identificar significa operar por sobre um múltiplo sensível qualquer com a finalidade de classificá-lo em algum registro posto anteriormente pela ordem simbólica. Mas ao se utilizar esta expressão, o dado da apreensão passa a se submeter aos princípios de uma lógica que preconiza a identidade e desconsidera a contradição.

Se para Freud a contradição se formulava como um princípio estranho à sua hipótese do inconsciente, para Lacan (1968-69/2008c, p. 268), “o princípio de contradição é, na lógica, uma coisa excessivamente elaborada e da qual, mesmo na lógica, podemos prescindir, já que podemos construir toda uma lógica formal no campo do saber sem fazer uso da negação.” Esta afirmação lacaniana, por sua vez, só faz resgatar o modo lógico de funcionamento do Inconsciente, mas não se trata de uma afirmação sem consequências para o campo milenar da lógica binária formuladora de identidades. Para esta lógica, iniciada por Aristóteles e proposta como um *organon*, um instrumento para se pensar corretamente, a contradição seria uma das maiores ferramentas de análise.

Não sem razão, Lacan (1968-69/2008c) também se diz propositor de um novo *organon*: “todo mundo sabe que, nesse aspecto, trago alguma coisa que também é um *organon*” (p. 204). Ele se refere ao que denomina de lógica do significante. Uma lógica que se baseia menos na identidade e na contradição do que na diferença e na repetição. Entretanto, como Lacan mesmo admite, o fato de a contradição ser excessivamente elaborada no plano dos fundamentos da lógica, demanda uma contextualização, mesmo que sumária.

De forma geral, a contradição é tida como índice de erro. Quando posta em uma conclusão, ela torna questionável ou inválido os resultados. Durante mais de dois mil anos, desde que os princípios da lógica clássica foram organizados por Aristóteles (2010), a contradição funcionou como índice seguro de um raciocínio equivocado. Segundo Lukasiewicz ([s.d.]), Aristóteles formula seu princípio de não contradição de três formas: de forma ontológica, de forma lógica e de forma psicológica, todas estas formas são retiradas do *livro gama* de sua *Metafísica*.

Assim, de forma ontológica, temos que: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (Aristóteles, 2006, pp. 143-145); de forma lógica se verifica que: “a noção mais sólida é a

de que as afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras simultaneamente' (p. 177); e de forma psicológica se obtém que: “é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja” (p. 145).

Lukasiewicz ([s.d.]) se ocupa do princípio aristotélico de não contradição por constatar considerável avanço da lógica simbólica por sobre a lógica clássica, e diz que:

Não se pode dissimular o fato de que a lógica simbólica moderna, face à *lógica formal tradicional* e, em particular a *lógica de Aristóteles*, apresenta e significa algo próximo ao aperfeiçoamento da geometria moderna em relação aos *Elementos de Euclides*. No decurso do século XIX o exame minucioso do postulado das paralelas conduziu a novos sistemas de geometrias não-euclidianas, da mesma maneira não se pode excluir inteiramente a suposição de que uma revisão fundamental das leis sobre as quais repousa a lógica de Aristóteles possa constituir o ponto de partida de novos sistemas lógicos não-aristotélicos. (p. 1).

Segundo Costa, citado por Lukasiewicz ([s.d.]), o que a lógica simbólica permitiu considerar foi a possibilidade de dialetização do princípio lógico de não contradição, e na medida em que este princípio pode ser dialetizado, ele não se sustenta como valor lógico absoluto. De tal forma que, se a consistência de um sistema lógico era assegurado pelos princípios clássicos oriundos da proposta aristotélica, então a derrogação destes princípios torna possível o trabalho lógico com sistemas inconsistentes. De acordo com Costa citado por Lukasiewicz ([s.d.]),

A refutação das provas aristotélicas (e de outras do mesmo gênero) deve ser feita pragmaticamente. Para tanto, basta reparar que: 1. A existência de substância é hipótese metafísica discutível e provavelmente falsa. Como esta hipótese serve, em parte, de ponto de partida para tornar plausível a lei da [não] contradição, o vigor pragmático da argumentação cai por terra. Aliás, qualquer pretensão de prova *stricto sensu* que nela se baseie só pode ter conotação especulativa (p. 17).

Miller (1997) endossa a proposta de Costa em formalizar uma lógica que dê credibilidade à contradição, já que este gesto permite relacionar de forma mais estreita a psicanálise e a lógica. Nesta perspectiva, a afirmação de Freud (1900/1996d) de que o Inconsciente não conhece a contradição, não soa de todo estranha. Segundo Miller (1997), existe “uma ligação entre o inconsciente e a inconsistência que pode ser abreviada na fórmula ICS” (p. 144).

Para Lacan (1966-67/2008b), a noção de inconsistência é fundamental não somente para o desenvolvimento de suas propostas de subversão da ordem simbólica: o grande Outro barrado (\bar{A}), mas a própria noção de sujeito e objeto deriva de alguma forma desta

notação, desde que derivam em alguma medida de sua relação com a ordem simbólica. Lacan, assim o demonstra a partir dos círculos de Euler, apesar de dizer que “seguramente essa representação é insuficiente, mas se a acompanharmos com o que ela suporta em lógica, ela pode servir” (p. 19). A representação se refere ao esquema posto abaixo:

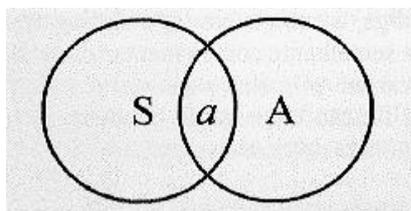


Figura 14: O objeto *a* e sua interseção
Fonte: Lacan, 1966-67, p. 19

Nessa representação, quando o sujeito (**S**) se percebe castrado (\$) ele se defende apelando ao grande Outro (**A**), só para constatar sua castração (**A**). O resultado desta constatação é a queda do objeto *a*, que permanece como um resto, nunca plenamente subjetivado da lógica de constituição do sujeito. De acordo com Quinet (2002), “o objeto *a* está correlacionado tanto com o sujeito como com o Outro: o que eles têm em comum é este objeto” e continua afirmando que, após a castração e a queda do objeto *a*: “o sujeito e o Outro são ambos tornados incompletos por este objeto, pois nem um nem outro o possuem. O objeto é marcado pela falta (potencial ou real).” (p. 275).

Alguns pontos desta lógica da constituição do sujeito são de fundamental importância para esta investigação, pois estabelece que o sujeito do qual a psicanálise se ocupa não é jamais um sujeito transparente a si mesmo, ou seja, não se trata de um sujeito capaz de se tornar uma variável na perspectiva lógica das identidades, por não ser capaz de se tornar idêntico a si próprio. O que por sua vez nos permite levantar uma questão: se o sujeito dividido se formula como uma antecipação lógica do sujeito cognitivo, a lógica que rege sua relação com o objeto não seria mais fundamental que a lógica das identidades?

Ora, esta mesma questão pode ser posta em muitos planos, pois existem muitas condições de anterioridade lógica que a lógica das identidades se recusa a reconhecer, além do sujeito e do objeto, há a própria definição do sistema. Em outras palavras, na dinâmica da presente investigação parece legítimo fazer decorrer a consistência da inconsistência e não o contrário. Este conjunto organizado de anterioridade lógica permite por si só estabelecê-los em relação, na medida em que a inconsistência se torna um critério de sua constituição.

Em partes, estas questões relativas à consistência interna de um sistema já havia sido posta em causa por Gödel. Segundo Nagel, Newman e Guinsburg (1973), Gödel

[...] provou que é impossível estabelecer a consistência lógica interna de uma amplíssima classe de sistemas dedutivos – a aritmética elementar, por exemplo – a menos que adotemos princípios de raciocínio tão complexos que sua consistência interna fica tão aberta à dúvida quanto a dos próprios sistemas. (pp. 15-16).

De acordo com Fink (1998), Lacan considera o alcance teórico das propostas de Gödel, de modo que sua noção de estrutura para dar conta da incompletude da ordem simbólica poderia ser descrita como um

[...] “estruturalismo gödeliano”, na medida em que mantém a importância da estrutura, enquanto continua a apontar para uma incompletude necessária nela e para a fundamental indecodibilidade de determinadas afirmações feitas dentro dela. Lacan adota claramente as noções de Gödel de que todo sistema formal significativo contém algumas declarações que não são passíveis de decisão e que é impossível definir a verdade de uma linguagem naquela mesma linguagem. Nas obras de Lacan não é a exceção que prova a regra, porém mais radicalmente, a exceção que nos força a redefinir as regras. (p. 155).

Para Miller (1997), o trabalho lógico com a indeterminação e a inconsistência permite abordar o estatuto formal do sujeito dividido, em sua intervalar presença e em sua radical diferença, na mesma medida em que fornece subsídios teóricos para se trabalhar a noção de contradição dentro do edifício da psicanálise.

Mas, isso querará dizer que o princípio da contradição se encontra suspenso no inconsciente? Melhor seria dizer que através disso e das diferentes interpretações possíveis da mesma formação do inconsciente o sujeito na psicanálise está dividido, não é efeito de um só bloco, de tal forma que pode aparecer ora aqui ora ali, ao mesmo tempo nos dois lugares, em nenhum deles, ou, às vezes, em todos os lugares. É também esse valor do \$ de Lacan, o \$ está no lugar da fórmula, S igual a S, sujeito não-idêntico a si próprio, que não aparece duas vezes no mesmo local. (p. 144).

Este sujeito dividido é intervalar, ele se apresenta entre significantes: é aquilo que representa um significante para outro significante. O próprio estatuto do significante está em relação lógica com o estatuto do sujeito, no sentido de serem ambos singularidades. Mas esta singularidade, segundo Miller (1997), abre espaço para a estranheza, pois implica em considerar aquilo que é paradoxal.

A lógica das identidades é, por definição, avessa aos paradoxos, esta posição epistemológica fez com que os paradoxos fossem relegados ao conjunto de erros de

raciocínio, às falácias semânticas ou sintáticas. Mas, sendo estes erros derivados do uso significante e sendo o próprio sujeito do inconsciente efeito do significante em sua pura diferença, como poderia a singularidade não ser considerada?

O que se configurava como erro de raciocínio, sintáticos ou mesmo erros semânticos, os troços da fala, a sobreposição da enunciação por sobre o enunciado, passa a ser considerado a partir de uma lógica de funcionamento do inconsciente como um material inteligível e passível de ser trabalhado. Mas, ao que tudo indica somente a denominação de lógica inconsciente não foi suficiente para Lacan.

Lacan utiliza termos como “lógica do inconsciente” (Lacan, 1973/2003d, p. 479), “lógica do significante” (Lacan, 1970/2003j, p. 411), “lógica do fantasma” (Lacan, 1966-67/2008b), “lógica do discurso” (Lacan, 1971-72/2012), “lógica do real” (Lacan, 1971-72/2012), “lógica do *não-todo*” (Lacan, 1975/2003d, p. 467) e a “lógica do Héteros” (Lacan, 1973/2003d, p. 467). Seriam todas as mesmas? Se sim, sob quais princípios?

Não cabe ao escopo desta dissertação aprofundar nos fundamentos formais de uma lógica que relacione todas estas perspectivas, pois o objetivo ao destacar estas perspectivas lógicas está em demonstrar que a lógica concernente à investigação da teoria do conhecimento não é suficiente para dar conta dos fundamentos do próprio conhecimento por algumas razões já apresentadas.

Cabe destacar que a proposta kantiana de uma crítica que sintetizasse os fundamentos racionalismo e do empirismo se organizam em torno do que o filósofo denominou de lógica transcendental e que a síntese de seu pensamento pode ser mapeado a partir de sua lógica, publicada em 1800, época posterior ao escrito das três críticas, mas que segundo Correias (2010) foi formulada como apontamento de aulas num espaço de tempo que implicava sua influência sobre sua concepção de crítica. Mas antes de contrastar a lógica kantiana e a lógica do fantasma é preciso responder ao questionamento posto acima. Para tanto, será apresentado em linhas gerais algo da proposta lacaniana sobre as fórmulas da sexuação e as consequências lógicas que dela decorrem.

Conforme já foi dito, a lógica clássica, proposicional e dos predicados se baseia no princípio de identidade e de não contradição, destes deriva o terceiro excluído e o princípio de razão suficiente (Chauí, 2002). Nesta perspectiva, analisar logicamente significa analisar os elementos em concordância com estes princípios. Mas como analisar um elemento como o sujeito do inconsciente? Seria necessária a articulação destes elementos com uma lógica outra, tal como Quinet (2012) descreve a partir das propostas de Lacan sobre as fórmulas da sexuação. Para situar a proposta de Lacan sobre a heteridade, Quinet

a contrapõe às propostas lógicas sobre o Um, também identificadas pela investigação lacaniana:

A partir das fórmulas da sexuação podemos depreender duas lógicas distintas: a lógica do Um e a lógica da Heteridade. A primeira é a lógica fálica do Um, que constitui um universo a partir da exceção, formando, portanto, um conjunto fechado, uma totalidade, um todo. Articula assim o UM com o todo do batalhão fálico dos homens. Eis a lógica da razão fálica. (p. 68).

A lógica da razão fálica se operacionaliza a partir dos princípios que asseguram a consistência do Um, já que se trata de uma lógica de fundamento gramatical e como tal não suporta a não totalização de sua estrutura, mesmo que ao preço de ter a exceção como fundamento, como Fink (1998), assegura: “*toda declaração universal está baseada na existência de uma exceção que confirma a regra*” (p. 137). De forma que, esta lógica fálica não admite sustentar que algo nesta estrutura a exceda, já que esta possibilidade implicaria em admitir a ideia de *não todo*. Assim, a noção de incompletude (castração) é o que se busca excluir com uma lógica formulada nestas bases.

Utilizando-se de recursos da lógica simbólica de Frege, Lacan formaliza a diferença entre a lógica do Um e a lógica da Heteridade. No quadro geral de sua proposta sobre a diferença sexual, Lacan localiza a posição masculina na Lógica do Um e a posição feminina na lógica da Heteridade. Com uso de quantificadores, Lacan espera descrever que da parte masculina todos os homens estariam submetidos à lógica fálica. Utilizando da noção de função, mas substituindo o $f(x)$ pelo uso de $\phi(x)$ (falo de x) e aplicando quantificadores de designação universal (\forall) e existencial (\exists), mas também com algumas modificações, Lacan (1972-73/1985b), no Seminário 20, propõe o seguinte esquema para a posição masculina:

$\exists x$	$\overline{\phi x}$
$\forall x$	ϕx

Figura 15: Quadro da fórmula da sexuação – lado masculino
Fonte: Lacan, 1972-73/1985b, p. 105

São duas fórmulas proposicionais, da qual se lê - de cima pra baixo - na primeira fórmula: para todo x , a função fálica se aplica ao x ; a segunda fórmula lógica: existe pelo menos um x , para o qual a função fálica não se aplica ao x . O traço em cima da segunda parte da fórmula implica em uma negação. Já no lado oposto do seu esquema, Lacan (1972-73/1985b) propõe a seguinte relação de fórmulas:

$\overline{\exists x}$	$\overline{\phi x}$
$\overline{\forall x}$	ϕx

Figura 16: Quadro da fórmula da sexuação – lado feminino
 Fonte: Lacan, 1972-73/1985b, p. 105

Da qual se lê – também de baixo pra cima –, na primeira fórmula: para não-todo x , (ou nada do x , nenhuma parte dele) a função fálica se aplica ao x . Na segunda fórmula: não existe ao menos um x , para o qual a função fálica não se aplica ao x . Segundo Lacan (1971-72/2012), o fato de não haver exceção do lado da mulher, como há no do homem (na segunda fórmula proposicional) não funciona como garantia para que haja um universal do seu lado. Neste lado o *sem exceção* implica numa maior inconsistência.

A articulação destas fórmulas proposicionais marca a diferença daquilo que se inscreve no campo do Um e no campo da Heteridade. Esta diferenciação permite considerar que a tensão irreduzível entre o universal e o particular – posto deste Aristóteles –, não se resolve pela pura e simples exclusão do particular do campo lógico. De acordo com Darmon (1994), nesta perspectiva, é importante assegurar a diferenciação entre o Um enquanto classe – aquilo que se conta de um a um, e o Um como função universal: “É à confusão entre esses dois Uns que se reduzem, segundo Lacan, todos os paradoxos da lógica sobre os quais se debruçou Russel” (p. 206). O que significa dizer que a denominação de homem como um universal não implica necessariamente a existência empírica de um homem singular, tal como afirma Lacan (1971-72/2012):

Em torno desse Um gira a questão da existência. Já fiz algumas observações a esse respeito, quais sejam, que a existência nunca foi abordada como tal, antes de uma certa era, e que se investiu muito tempo na extração da essência. Falei do fato de não haver em grego nada corrente que queira dizer *existir*, não que eu ignorasse o *ex-istemi*, *ex-istano*, mas por constatar que nenhum filósofo jamais se servira dele. No entanto, é aí que começa algo que pode nos interessar - trata-se de saber o que existe. Existe apenas o Um. (p. 192).

Os paradoxos da lógica se referem à diferença irreduzível entre o Um da existência e o Um universal. Lacan (1971-72/2012) localiza a problemática referente ao avanço da lógica exatamente na desconsideração do Um da existência, e afirma aquilo que deveria soar tautológico não fosse a ampla herança da lógica clássica: só existe o Um. O que, por sua vez, lhe permite dizer que “quando o Um se articula, destaca-se exatamente isto: não há dois” (p. 178), ou seja, quando da formulação de um *todo* fechado a partir do Um da exceção, o dois da complementaridade fica impedido: “basta vocês decomponem a

formulação. Para dizer isso, ele só pode dizer, ou bem *há* – e, como digo eu, *Há-um* –, ou bem *não dois*, o que se interpreta imediatamente por nós: não existe relação sexual” (p. 178).

Na perspectiva do esquema das fórmulas da sexuação, este postulado: não existe relação sexual, implica na irreduzível diferença entre os lados opostos das fórmulas. Esta incompletude se formula como um traço fundamental da proposta lógica de Lacan. Cabe considerar que, na perspectiva de oposição lógica, o lado do Um se permite reduzir à lógica da razão fálica pelo fato do Um ser abordado na perspectiva do que o toma como universal. Entretanto, se a lógica da razão fálica se ocupa em sustentar a consistência do Um, é possível perceber que no quadro proposto por Lacan, o objeto que permite o sujeito se localizar está justamente no campo da inconsistência, tal como se observa no esquema abaixo, proposto no Seminário *20 Mais, ainda* (Lacan, 1972-73/1985b):

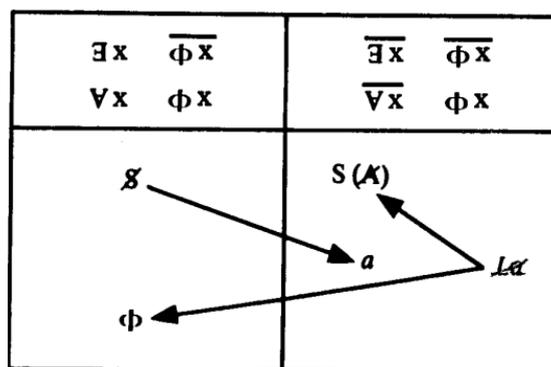


Figura 17: Quadro da fórmula da sexuação
Fonte: Lacan, 1972-73/1985b, p. 105

Não sem razão, esta localização se formula nas bases do que constitui o fantasma para o sujeito. Assim, os fundamentos lógicos do fantasma excede aquilo que se configura como fundamento lógico da consistência e da identidade, lançando bases para uma lógica da heteridade. Em partes, é algo destes fundamentos de uma lógica da heteridade que Quinet (2012) identifica na parte que corresponde à posição feminina do esquema de Lacan sobre as fórmulas da sexuação:

A segunda lógica, a que Lacan propõe para se pensar o sexo feminino, é uma lógica distinta da lógica do Um e do todo. Ele a denomina a lógica do *não todo*, “*pas-tout*”, na medida em que a mulher está “*não toda*” – *pas-toute* – inscrita na lógica fálica. Há uma incompletude fundamental do “ser mulher”, não permitindo qualquer categorização das mulheres. O *não todo* do lado feminino caracteriza o *Heteros* – “outro” em grego. A lógica do *não todo* é a lógica da heteridade. (p. 68).

Tal como Lacan (1971-72/2012) soube reconhecer, a ausência de um quantificador da exceção no lado feminino impede que a lógica da heteridade se organize como um conjunto fechado tal como ocorre com a lógica da razão fálica. Neste sentido, a lógica da heteridade se formula como uma lógica do singular, ao contrário da lógica da razão fálica que se formula como uma lógica do universal por insistir em abordar o Um pelo recurso cognitivo que o tornaria consistente.

A relação entre estas duas perspectivas lógicas é incomensurável, já que os critérios de consistência da razão fálica responsáveis por garantir a legitimidade do que se formula como conhecimento não são critérios para a lógica da heteridade. Ao contrário, a consistência torna-se um critério de limite do alcance lógico da razão fálica, já que esta lógica não dispõe de recursos suficientes para tratar de questões fundamentais para a problemática da constituição do conhecimento, tal como a relação entre enunciado e enunciação. Pois, sem se considerar a enunciação a investigação sobre o conhecimento desconsidera por sua vez o próprio desejo, tornando possível sustentar algo como uma perspectiva neutra na abordagem da realidade, uma vez que desconsidera a divisão do sujeito como índice daquele que a enuncia.

A lógica da razão fálica força o Um a funcionar do modo como Badiou (1996) destaca em sua investigação filosófica sobre o caráter da multiplicidade, a saber, como conta-por-um²⁷. A conta-por-um é um modo de usar do Um, de fazer com que o múltiplo sensível seja contato a partir do Um. Fazendo da multiplicidade imanente uma realidade passível de ser organizada. Esta operação implica na exclusão daquilo que permitiria um conjunto se fechar, neste caso significa a exceção em jogo de ao-menos-um que não é submetido à função fálica, neste sentido o Um permite formar o Todo, exatamente o contrário do que se estabelece no lado lógico oposto, tal como Quinet (2012) descreve:

A lógica do *pastout* é uma lógica que não tem nem o Um nem o Todo. É uma lógica OUTRA. Ela opõe a si o Um (do lado masculino) ao Outro (do lado feminino) e o *todo* ao *não todo*, assim como a completude à incompletude. Do lado do *não todo*, qualquer coisa pode ser dita, mesmo provindo do “sem razão”. À lógica da razão (fálica) se opõe ao *sem razão* da lógica do *não todo* extraído dessa “outra metade do sujeito” que é o feminino. (pp. 68-69).

Na mesma medida em que a lógica da heteridade não dispõe nem do Um nem do Todo, a lógica da razão fálica faz certo uso do Um para formar um Todo. O fato de a razão

²⁷ Na perspectiva de Badiou (1996) a conta-por-um pode ser compreendida como um processo que torna a multiplicidade inteligível ao submetê-la ao regime de uma conta, de uma operação que torna possível reconhecer alguma unidade, algo da ordem do ser.

fálica formar um Todo implica naquilo que fundamentalmente a caracteriza como procedimento lógico, a saber, poder fechar um conjunto. Esta característica é fundamental por sua consequência lógica que é a de restringir à oposição binária o conjunto e seu complementar. Disso decorrem as denominações próprias à lógica binária: universal/particular, todo/partes, identidade/contradição, etc.

Como a lógica da heteridade não dispõe de critérios de consistência suficientes ela não fecha um conjunto, logo não se trata de um procedimento binário. Partindo da oposição referente ao esquema laciano das fórmulas da sexuação, Quinet (2012, p. 72) propõe um quadro comparativo para destacar as diferenças em torno daquilo que caracteriza a lógica da razão fálica e a lógica da heteridade.

Fálico	Heteros
Um	Outro
Todo	Não todo
Forma universo	Não forma universo
Gozo do Um	Gozo sem limites
Poder	Impossível
O instituído	O diferente
Afirmação	Inconsistência
Limitado	Ilimitado
Razão	Sem razão
Sentido	Estranho

De certa forma, estas caracterizações podem fornecer indícios do que seriam os princípios de uma lógica da heteridade, pois se do lado da lógica da razão fálica é possível localizar critérios tais como: o Um, a Razão, o Instituído e o Todo, é possível fazer derivar destes critérios os princípios da lógica clássica das identidades e da lógica simbólica. Nesta perspectiva a contradição se verifica como exceção, que precisa ser excluída para que os critérios de Todo e Instituído possam fornecer consistência ao Um e a Razão.

Por sua vez, é preciso reconhecer sumariamente o que seria uma resposta da parte da lógica da heteridade com relação à ausência destes princípios específicos em seu corpo de procedimento. Evidentemente, esta resposta se fundamenta na proposta laciana que afirma que “os mecanismos do inconsciente definem uma estrutura lógica mínima, que resumi há muito tempo sob os termos *diferença* e *repetição*” (Lacan, 1968-69/2008c, p.

192). Ora, por oposição aos princípios da lógica das identidades que propõe ao menos três princípios, uma lógica da heteridade proporia os seguintes princípios: diferença e repetição mais o princípio de alteridade que, se contrapondo ao princípio de identidade que afirma ser $A = A$, afirma de forma indeterminada: $A \neq A$, logo \bar{A} . A comparação entre os princípios é feita logo abaixo:

- 1- identidade ($A \text{ é } A$), x alteridade (afirmação indeterminada);
- 2- não contradição (A não pode ser B e não B) x diferença (afirmação determinada);
- 3- terceiro excluído ($A \text{ é } B$ ou não B) x repetição (negação indeterminada)²⁸.

Todos estes princípios são, por definição, mais fundamentais do que aqueles aos quais fazem oposição que, a rigor, na perspectiva da lógica da heteridade não implica uma oposição num sentido binário. A alteridade é mais fundamental que a identidade, como é possível reconhecer na dinâmica da constituição do sujeito, a qual o grande Outro como alteridade radical precede o sujeito na constituição de sua identidade. Assim também o é no que se refere à contradição, pois é necessário que algo seja reconhecido inicialmente como diferente para que se considere a não contradição como princípio e, por fim, o terceiro excluído que implica em desconsiderar o sujeito como efeito da repetição significativa, ou seja, como evanescente e intervalar, nunca plenamente posto na condição de ser o mesmo, sendo sempre algo singular.

Cabe destacar que, por definição, os princípios postos acima para tentar localizar algo do procedimento de uma lógica da heteridade não se configuram como definitivos, como se fosse impossível derivar em exatidão algo num campo indeterminado como este. Mas também cabe justificar o reconhecimento destes princípios na perspectiva da lógica que produz o fantasma.

Pois a *alteridade* como princípio implica em fazer derivar o \bar{A} da operação de divisão subjetiva entre um sujeito hipotético (**S**) e o grande Outro (**A**). O resto desta operação que se produz como *diferença*: o objeto a , só é possível na perspectiva de uma operação em que o \bar{A} é o quociente que altera as identidades fixas (de **S** e de **A**) ao ponto

²⁸ É possível pensar este tripleto pelo recurso dialético hegeliano, mas como a dialética tem sido um recurso metodológico constantemente utilizado por autores como Žižek e Safatle, o foco desta pesquisa se centrou somente na análise dos elementos de uma lógica outra. No entanto, desdobramos estes princípios pelo recurso da dialética: a alteridade ao se afirmar (de forma indeterminada) acaba por se tornar uma diferença (uma afirmação determinada) e esta diferença ao se determinar se constitui numa repetição do novo, (negação indeterminada da diferença), assim também a repetição ao se singularizar, por critérios de indeterminação, se tornaria uma alteridade. Nesta perspectiva dialética a contradição é o motor do movimento: tese (alteridade como afirmação indeterminada), antítese (diferença como afirmação determinada) e síntese (a repetição singular como negação indeterminada).

de fazê-las diferir. Este objeto que se produz como *diferença*, como um resto nunca plenamente subjetivável e que é capaz de causar no sujeito sua divisão. A *repetição* por sua vez, “está ligada ao objeto perdido” (Lacan, 1968-69/2008c, p. 119), bem como ao sujeito, já que este “só pode se manifestar-se como repetição” (p. 72).

Tanto o sujeito quanto o objeto, na perspectiva que os enquadra em sua antecipação lógica, na qual se dão a representar por: $\$$ e a , só se constituem a partir de \bar{A} , por isso a alteridade é proposta como princípio. De modo que é possível fazer deduzir desta alteridade radical um lugar mais do que um sujeito, tal como propõe Lacan (1972-73/1985b, p. 41):

[...] portanto, não fiz uso estrito da letra quando disse que o lugar do Outro se simbolizava pelo lugar da letra A. por outro lado, eu o marquei duplicando-o com esse S que aqui quer dizer significante, significante do A no que ele é barrado – S (\bar{A}). Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se aguenta, que ali há um furo, uma perda. O objeto a vem funcionar em relação a essa perda.

Se o grande Outro (\bar{A}) pode ser caracterizado como um lugar da ordem simbólica que detém o *tesouro dos significantes*, o Outro barrado (\bar{A}) vai se caracterizar como um lugar no qual a falta de um significante pode vir a se escrever: S(\bar{A}), o significante da falta do Outro é um matema do qual se deduz tanto a incompletude do Outro, quanto a *não existência de um Outro do Outro*.

O que se propõe como princípio de alteridade pode ser posto de forma descritiva a partir da constatação lacaniana a respeito da incompletude do Outro: *não existe o Outro do Outro*. Conforme já foi dito, tanto o sujeito (como dividido) quanto o objeto (como perdido) partem deste lugar de inconsistência, daí se principiarem a partir de condições lógicas de diferença e repetição, mais do que de identidade e contradição. Já que o sujeito – como efeito do significante –, se constitui no lugar do Outro como diferença que se repete. Sobre a repetição inconsciente Souza (como citado em Kauffman, 1996) afirma que é importante destacar que ela

[...] nunca é uma repetição no sentido habitual de reprodução do idêntico: a repetição é o movimento, ou melhor, a pulsação que subjaz à busca de um objeto, de uma coisa (*das Ding*) sempre situada além desta ou daquela coisa particular e, por isso mesmo, impossível de atingir (p. 448).

Nesse sentido, esta estrutura lógica mínima que se orienta pelos princípios de diferença e repetição, concernem ao significante (S1) o sujeito ($\$$) e o objeto (a) em sua

relação com a alteridade (A) que lhes é logicamente anterior. Mas é a passagem de A para \bar{A} que produz no sujeito uma relação fantasmática com a falta, de tal forma que o fantasma ($\$ \diamond a$) será uma resposta provisória a esta passagem. O sujeito do fantasma é barrado em relação ao significante na mesma medida em que o grande Outro é barrado com relação ao que lhe falta para ser completo. Conforme Lacan (1972-73/1985b) propõe, o objeto a funciona como resposta a esta perda, de modo que o sujeito do fantasma tenta fazer do objeto a um significante para dar conta desta falta, mas o objeto a não se reduz à materialidade significante. Por consequência, a fórmula do fantasma se constitui como uma resposta provisória à inconsistência do Outro.

A alteridade (\bar{A}) concerne o significante, o sujeito e o objeto como articulações possíveis de sua incompletude fundamental, mas na medida em que os faz diferir e repetir, tal como Lacan (1968-69/2008c) propõe:

O sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto a . Eis o que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição. (p. 21).

Assim, é possível propor a alteridade, a diferença e a repetição como princípios de uma lógica outra, uma lógica da heteridade. Do ponto de vista formal é possível fazer derivar destes princípios algumas consequências mais precisas pelo recurso do matemas lacanianos, tal como se verifica abaixo, de um lado temos a representação formal dos princípios de identidade contraposto pelo matema da alteridade (grande Outro), em seguida temos, o princípio de não contradição, contraposto pelo matema do Objeto a , como referência à diferença fundamental, posto como resto, e por fim, o princípio do terceiro excluído, contraposto pelo matema do sujeito barrado, como referência à singularidade:

$$\begin{array}{ll} A=A & \frac{A}{S} = \bar{A} \\ \sim(A \wedge \sim A) & \frac{\$}{\bar{A}} = a \\ A \vee \sim A & \frac{a}{S} = \$ \end{array}$$

No esquema de divisão proposto por Lacan, os matemas \bar{A} , a e $\$$ são derivados da divisão entre o A e o S , ou seja, estes matemas só são possíveis mediante aquilo que rateia, mediante uma operação que produza um quociente que implique um resto não plenamente formalizável, nem tão pouco subjetivável. Estes matemas, por sua vez, estão no fundamento da fórmula do fantasma. O fantasma seria efeito de uma operação e sua

fórmula conservaria todo um constituinte de resto que franqueia a posição do sujeito, concernindo-o na perspectiva de uma lógica que não se traduz inteiramente nos termos de uma lógica passível de ser plenamente formalizável.

Conforme já foi posto, esta dinâmica da constituição do sujeito, que implica o grande Outro e o objeto a , é proposta por Lacan a partir de uma estrutura conjuntística pelo recurso dos círculos de Euler. Lacan (1962-63/2005) sintetiza o processo de constituição do objeto a a partir da relação do sujeito S com o grande Outro A .

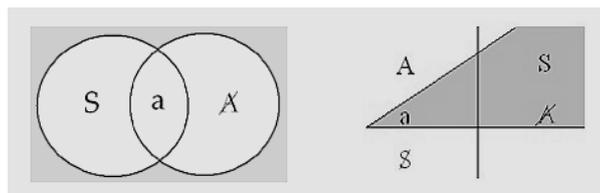


Figura 18: Lógica da divisão subjetiva – interseção do objeto a
 Fonte: Lacan, 1962-63/2005, p. 189²⁹

Esse esquema demonstra, primeiro pelo recurso da divisão, como o sujeito hipotético (S) se transforma no sujeito barrado ($\$$): da divisão do Outro (A) pelo sujeito hipotético (S), obtém-se o Outro barrado (\bar{A}) como quociente, como a relação não é exata a operação continua, e da multiplicação de \bar{A} por S , obtém-se o a , que subtraído de A produz como resto o Sujeito barrado: $\$$. Nesta divisão, o objeto a como resultado da operação entre o quociente (\bar{A}) e o divisor (S), permite reconhecer que o advento do sujeito como barrado se dá em função do objeto a como resultado de uma operação que lhe é anterior, desta forma se obtém o sujeito barrado como resultado da equação entre a e \bar{A} .

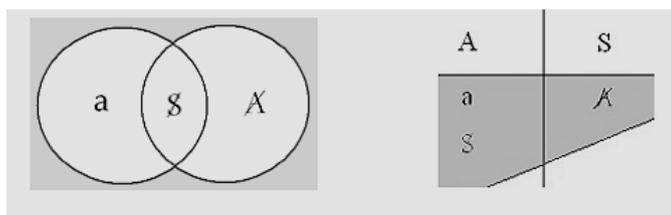


Figura 19: Lógica da divisão subjetiva – interseção do sujeito dividido
 Fonte: Lacan, 1962-63/2005, p. 189

De forma geral, no primeiro esquema do círculo, o que há de comum entre S e A é o objeto a , já no segundo esquema, o que se verifica em comum entre o objeto a e o \bar{A} é justamente o sujeito barrado: $\$$. Segundo Lacan (1962-63/2005) o que fecha esta operação de divisão é o fato de o A não possuir um denominador comum entre o a e o S , o que por

²⁹ Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S10/S10.htm>>.

sua fez permite fechar esta operação com a seguinte notação: $\$ = \frac{a}{S}$, ou: “o \$ e equivalente ao a sobre S ” (Lacan, 1962-63/2005, p. 179).

Cabe destacar que o conjunto destas antecipações lógicas não implica em uma posição logicista da parte de Lacan, mas justamente a subversão do logicismo. Todos estes elementos de sua álgebra ($\$, a, A$ entre outros) implicavam em operações lógicas que excediam, em partes, a perspectiva lógica posta pela investigação filosófica e científica de sua época. No entanto, segundo Doumit (como citado em Kauffman, 1996), é possível reconhecer um logicismo do grande Outro, na medida em que é possível considerar sua transcendência em relação ao sujeito. Esta radical transcendência se refere à anterioridade lógica do grande Outro. Esta anterioridade é necessária para que o sujeito disponha da parte do grande Outro os meios para se constituir, a saber, aquilo que é *significante* e aquilo que é *a-significante*. Doumit afirma que estes dois meios dos quais o sujeito faz uso para se localizar com relação ao seu desejo nas malhas do grande Outro exigem uma outra lógica.

Uma lógica do *Étéros*, que rompe com toda redução do Um ao Ser: que haja Um mais além do Ser separa o Um de Si, mas o liga paradoxalmente ao Outro. Nesse sentido, podemos dizer que esta lógica do *Étéros* subverte todo logicismo, na medida em que se apóia num formalismo radical, chegando a levar à afirmação de que, entre o *significante* e o *significado*, não há relação (Doumit como citado em Kauffman, 1996a, p. 301).

Assim, não resta dúvida que existam elementos para se propor uma lógica da heteridade. No entanto, Lacan não a propõe no seu sentido estrito, nem tão pouco em seu aspecto puramente formal, isso porque a completa formalização de uma lógica desta natureza seria, por definição, impraticável: “não há lógica que encerre toda a linguagem” (Lacan, 1968-69/2008c, p. 34). Mas ao invés de propor, ele opera com ela, e o que mais se aproxima de uma fórmula que condense a multiplicidade de aspectos implicados foi produzido pela fórmula do fantasma.

A lógica do fantasma permite reconhecer o avanço epistemológico que Lacan imprimiu por sobre as perspectivas lógicas anteriores, pois em relação à investigação sobre os fundamentos do conhecimento a fórmula do fantasma implica num constituinte de antecipações lógicas capazes de redimensionar não só a relação entre sujeito e objeto, mas de forma ainda mais fundamental, aquilo que concerne o sujeito (hipotético) e o objeto (dado) em sua própria constituição.

Ocorre que o esforço em demonstrar a hipótese desta pesquisa pela plataforma da lógica binária seria incorrer numa justificativa incomensurável, pois o que caracteriza um sujeito nesta plataforma não diz respeito ao sujeito de uma lógica da heteridade. É justamente por isso que o fantasma se propõe como hipótese frente ao que a teoria do conhecimento determina como processo de conhecimento, já que sua formulação ($\$ \diamond a$) só pode ser apreendida na perspectiva de uma anterioridade lógica.

A constatação desta incomensurabilidade lógica, associada ao avanço freudiano e lacaniano em fazer uso de uma lógica do Inconsciente, foi o motivo fundamental que tornou importante estabelecer as bases sob as quais a perspectiva o fantasma se formulava como hipótese. Tendo sido exposta algo destas bases ao ter sido delineado o espaço que subjaz à lógica formal, cabe reconhecer a razão da hipótese do fantasma no seu próprio espaço lógico.

Cumprir reconhecer que, ao se considerar o princípio de alteridade como anterior ao princípio de identidade já dispomos de elementos para a validação de nossa hipótese no seu próprio campo, já que o fantasma funcionaria como índice desta anterioridade lógica. O fato de o fantasma formalizar um conjunto de remissões teóricas à teoria do conhecimento no que se refere à formulação da realidade implica que o fantasma está inquietado de forma antecipada nesta formulação.

Ocorre que se a hipótese de que o conhecimento poderia ser de alguma forma estruturado no campo do gozo precisou ser apresentada nos dois regimes lógicos propostos até aqui (o da lógica das identidades pelo recurso da abdução e o da lógica da heteridade) é pelo fato de o fantasma implicar estes dois campos, por lhes servir como amboceptor.

E de que forma se buscou demonstrar a hipótese fantasma no regime da lógica da heteridade? Definindo o conhecimento como uma relação de determinação entre um sujeito e um objeto. A partir desta definição, os três elementos mínimos em jogo no processo de conhecimento foram analisados na perspectiva da teoria do conhecimento e na perspectiva da investigação psicanalítica.

Posto em fórmulas: ($S \rightarrow O$) e ($\$ \diamond a$), Esta diferenciação serviu para estabelecer a anterioridade lógica dos elementos oriundos da fórmula do fantasma por sobre os elementos formalizados na perspectiva da teoria do conhecimento. Esta anterioridade lógica se refere à constatação de que o sujeito do conhecimento, não pode, por si só, advir como unidade cognoscente desde o início de sua geração. O sujeito cognoscente alcança sua dita unidade cognitiva ao preço de considerável alienação à ordem simbólica, ordem

que lhe empresta significantes para que somente assim ele disponha de recursos para expressar suas descobertas.

O que dizer do objeto? Seria ele o resultado de uma neutra observação como propõe os empiristas, ou ainda, seria ele resultado de ideias *a priori*, como justificam os racionalistas, ou seria, tal como a clínica psicanalítica permitiu admitir: uma alucinação (Freud, 1895/1996o), um objeto parcial, uma formulação arbitrária, posta como uma unidade frente à perda inerente à sua constituição? O objeto é o que se formula frente aquilo que se vivencia como falta, pois é a partir da falta objetificada que sujeito alcança algo de sua satisfação. Se o objeto é aquilo que objeta então ele nunca é ele mesmo, a não ser pelo esforço de determinação arbitrária da parte de um sujeito que se apregoa unidade.

A anterioridade lógica do sujeito barrado frente ao sujeito cognitivo, junto com a anterioridade lógica do objeto perdido frente ao objeto dado, são índices de uma lógica reticente à identificação total dos elementos em questão e conforme já foi posto, esta lógica está em conformidade com a dinâmica vetorial em jogo na fórmula do fantasma. Assim, a hipótese se demonstra na perspectiva de fundamentar aquilo que se formula minimamente como uma realidade frente ao real, como uma realidade mínima por sobre o que se apresenta como irreduzivelmente inassimilável.

Na próxima seção será apresentada a noção de aparelho psíquico proposta por Freud com o intuito de demonstrar suas aproximações e distanciamentos do modelo de Razão proposto por Kant na perspectiva de responder, nas seções subsequentes, à seguinte questão: em que medida a noção de lógica transcendental poderia ser utilizada para descrever o modo de funcionamento do fantasma? O fato de o fantasma funcionar, como afirma Lacan (1960/1998g, p. 830), como um “índice de significação absoluta”, faria dele um conceito capaz de ser abordado na perspectiva de um esquematismo transcendental da experiência, tal como propõe Žižek (2006)? Se assim o for, a função do fantasma abrigará mais consequências para a teoria do conhecimento do que o exposto até aqui.

3.4 Um aparelho de produção da realidade

Na seção anterior, foi apresentado um conjunto de proposições derivadas do funcionamento lógico do Inconsciente, na mesma medida em que esse funcionamento foi contrastado com o procedimento lógico da consciência, denominado também de “lógica das identidades” (Sampaio, 2000). Vimos que tanto a lógica do Inconsciente quanto a lógica da consciência são passíveis de receber diversas denominações dependendo do

enfoque em questão; de modo que, tanto uma lógica quanto a outra, compõem um campo mais extenso de investigação, determinado, por sua vez, por um conjunto estruturado de princípios.

Por consequência, é possível reconhecer que operar de forma lógica não se refere a outro procedimento que submeter o dado investigado aos princípios formulados por determinado campo lógico. Nesse sentido, o fundamental da diferença entre as lógicas residiria menos no resultado de suas operações do que no constituinte de seus princípios. Considerando a importância de dados princípios para a estruturação de um campo lógico, talvez se torne mais inteligível as consequências do corte epistemológico perpetrado pelo conjunto das propostas freudianas referentes ao funcionamento do psiquismo. Pois, para Freud, seus princípios são relativos à dinâmica de satisfação do aparelho psíquico: princípio de constância, de inércia, de desprazer, de prazer, de realidade, etc. e tal como foi apresentado, os princípios da lógica da consciência são relativos à dinâmica do processo de conhecimento: identidade, não-contradição e exclusão de um terceiro termo com relação ao verdadeiro e ao falso.

Esses princípios perfazem os eixos de funcionamento do que se constituiu como o sistema lógico binário. Tal sistema seria capaz de trabalhar num regime de oposição proposicional entre verdadeiro e falso. Tal modo de operação era cientificamente eficiente até meados do século XX, mas foi se tornando menos eficiente na medida em que os dados científicos demandavam uma complexidade cada vez maior para suas análises. A aspiração de uma linguagem científica ausente de ambiguidades foi cedendo espaço para uma linguagem cada vez mais probabilística, tal como Costa (1980) nos assegura.

Nessa perspectiva, era imprescindível à lógica da consciência a revisão do conjunto de seus princípios, ou então novas lógicas precisariam emergir. Lógicas capazes de trabalhar com paradoxos, lógicas com valências superiores ao par de oposição binário, ou seja, trivalentes, polivalentes, multivalentes. Mas, mais importante que a valência seria a constituição de seus princípios. Pois, tal como já foi posto, são os princípios que determinam os avanços de dada operação lógica até o encontro com um impasse.

Assim, enquanto a fundamentação lógica da teoria do conhecimento provinha dos princípios de operação da consciência, a fundamentação lógica da psicanálise freudiana provinha dos modos de operação do Inconsciente. De forma sumária, a hipótese do Inconsciente proposta por Freud é a hipótese de que o Inconsciente possui uma lógica própria e que, ao se considerar esta lógica de funcionamento, fenômenos até então

desarticulados ou tidos como irracionais adquiririam inteligibilidade no esteio de sua teoria.

Para o escopo da hipótese formulada pela presente pesquisa, cabe destacar, do gesto teórico freudiano, a lógica que submete o dado da consciência a toda uma formulação que lhe é anterior. Mas não anterior no sentido do transcendental kantiano, trata-se de uma anterioridade processual, no sentido dos mecanismos de funcionamento do Inconsciente. Ocorre que a constatação dessa anterioridade processual nos permite aventar a possibilidade de o funcionamento do Inconsciente ser proposto como condição do funcionamento da consciência, inferência que, por sua vez, tornaria admissível reconsiderar a lógica transcendental kantiana na perspectiva de ser revista aos olhos de um relacionamento possível com a lógica do Inconsciente.

Entretanto, não se trata de uma aceitação integral no sentido de uma sobreposição de um modelo lógico por sobre o outro, já que essa sobreposição se daria às expensas de uma ampla substituição das premissas próprias a cada campo lógico. De forma inversa, tentaremos elencar algumas propriedades de cada campo lógico, fazendo permanecer o que ocasiona sua distinção em relação ao outro. Essa estratégia nos permitirá responder, nesta seção e nas subseqüentes, à seguinte questão: em que medida a noção de lógica transcendental poderia ser utilizada para descrever o modo de funcionamento do fantasma? Já adiantamos que buscaremos responder a essa questão de forma oblíqua, ou seja, como uma reta que corta outra reta, tentando demonstrar que o mecanismo do Inconsciente funciona como condição de possibilidade para os mecanismos da consciência.

De forma muito precisa, Freud (1900/1996d) demonstra que a estrutura do Inconsciente funciona como condição necessária para a estruturação dos dados da consciência. No Inconsciente aquilo que representa a relação do sujeito com seus objetos é formulado pela rede de associações submetidas aos mecanismos de condensação e deslocamento. Esses mecanismos não são em nada determinados por princípios da consciência, já que seriam processados de modo primário, enquanto os dados da consciência seriam processados de forma secundária.

Nesse sentido, se o processo primário não é determinado pelos princípios lógicos da consciência, isso implica em considerar também que sua anterioridade lógica relativa aos processos secundários poderia ser tomada na perspectiva de condições do conhecimento. O processo primário seguiria o princípio do prazer, ao passo que o processo secundário seguiria o princípio de realidade. Mas, ao longo de suas investigações Freud (1911/1996k) proporia que esta dicotomia seria menos operativa do que didática.

A primeira vez em que Freud utiliza a expressão princípio de prazer é em 1911, no texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. Nesse texto, Freud (1911/1996k) descreve que quando o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade não significa que o primeiro seja descartado pelo segundo, mas sim que o princípio de realidade está de alguma forma preparando o campo de atuação do princípio de prazer, ou seja, é função do princípio de realidade assegurar o princípio de prazer.

De acordo com Jorge (2010), a relação dialética entre esses dois princípios seria assegurada pela estrutura do fantasma:

Ao introduzir a estrutura da fantasia, Freud funda uma dialética entre dois princípios: o de prazer e o de realidade. Na verdade, o segundo não é, para ele, um rival do primeiro. Ao contrário, é uma continuação, já que, visando preservar os objetivos daquele, não hesita em introduzir um limite na direção do adiamento de uma ação que busca certa satisfação. Se a ação é adiada é porque deve aguardar um bom momento para ser empreendida. Assim, o princípio de realidade preserva os desígnios do princípio de prazer e a ele se alia. O princípio de realidade está mais intimamente associado, no fundo, ao princípio de prazer do que ao mundo externo, o qual avalia com o intuito apenas de sondar sua receptividade ou até mesmo de escapar dele, por meio da ação da fantasia. (p. 11).

O fantasma estaria, dessa forma, no fundamento da relação entre os princípios do funcionamento psíquico, ou seja, o fantasma representaria a relação de continuidade entre o prazer e a realidade, isso porque a lógica de sua atividade não desconsideraria as implicações temporais que lhes seriam próprias, tal como ocorreria nos princípios da lógica da consciência. Por consequência, a lógica do fantasma articularia os princípios de realidade e de prazer por temporalizar a relação entre sujeito e objeto pelo recurso retroativo de seu vetor, tal como já foi apresentado no Capítulo 2 e nas seções subsequentes a esse capítulo, em que se tratou de investigar as consequências lógicas do vetor na fórmula do fantasma.

Na medida em que a teoria psicanalítica avançava em suas formulações, o fantasma passou a ocupar novos lugares estratégicos. A partir de 1920 com o texto, *Além do princípio de prazer*, o fantasma vai, aos poucos, compondo a cena de continuidade entre o prazer e seu mais-além. E quando Freud (1920/2006, p. 181) afirma que “o princípio de prazer parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte”, ele estaria antecipando aquilo que, na concepção de Jorge (2010), seria a função fundamental do fantasma, a saber, sexualizar a pulsão de morte. Conforme já foi visto, essa proposta de Jorge é derivada da leitura de Lacan (1960/1998g, p. 836) em que este propõe que “não é a Lei em si que barra

o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida.”

A defesa, ou a matriz psíquica erigida pelo fantasma, seria a condição de possibilidade para a sexualização do vetor unidirecional da pulsão de morte. Nesse sentido, com Lacan, o fantasma sempre se relaciona, mesmo que *a posteriori*, com as condições de formulação da realidade, seja por fazer a mediação entre prazer e realidade ou por se sobrepor ao vetor mortífero da pulsão de morte enquanto matriz psíquica capaz de fazer o gozo aceder ao prazer.

O que se busca propor nesta seção para avançar no entendimento da relação entre o fantasma e a realidade vai em direção de se apresentar a dinâmica do aparelho psíquico e como ele se relaciona com o que denominamos de produção da realidade; pois tal como já foi apresentado no Capítulo 2, o pressuposto (de inspiração lacaniana) de nossa hipótese é que *a realidade é o que se pode conhecer*, e desse pressuposto foi possível derivar que entender o modo como a realidade seria produzida implicaria em se entender o modo como o próprio conhecimento seria construído.

Como a realidade seria produzida pelo aparelho psíquico? Sob quais circunstâncias o fantasma estaria implicado em sua produção? Seria possível tratar da realidade como uma produção própria ao aparelho psíquico sem considerar uma superestrutura posta pelo fantasma? Essas perguntas já foram, em partes, antecipadas no segundo capítulo quando foi apresentado um esquema no qual o fantasma apareceu como uma superestrutura derivada de uma estrutura e de uma infraestrutura.

Por hora, essa estruturação proposta irá se referir ao que permitirá estabelecer a relação entre aparelho psíquico e fantasma. Para tanto, tomaremos o fantasma em sua função e o aparelho psíquico a partir de sua finalidade. Cabe destacar que essa finalidade está fundamentalmente relacionada com as exigências de satisfação da pulsão – tal como proposto por Freud (1905/1996t), a pulsão seria uma exigência de trabalho feita ao aparelho psíquico pelos estímulos provenientes de fontes somáticas –, e claro, nessa noção de satisfação está implícito seu mais-além, que implicaria não desconsiderar os paradoxos da satisfação. Dessa forma, essa estruturação posta busca estabelecer qual seria a relação entre a finalidade do aparelho psíquico e a função do fantasma na medida em que dessa relação é possível deduzir o quadro maior de como a realidade é produzida como aquilo que se dá a conhecer.

Para tanto, partiremos da premissa proposta por Lima (2013) – cujas condições de possibilidade serão posteriormente apresentadas – de que o aparelho psíquico é toda

formulação psíquica capaz de transformar gozo em prazer, o que, por sua vez, não difere da premissa que caracteriza o fantasma (Miller, 2002). Por isso, o título desta seção: um aparelho de produção da realidade. Essa aproximação entre aparelho psíquico e o fantasma será crucial para responder a seguinte questão: o fantasma pode ser tomado como uma esquematismo transcendental tal como o proposto por Kant?

Cabe, portanto, uma apresentação sumária da noção de aparelho psíquico até o ponto em que essa noção se torna um conceito operativo. Essa apresentação será limitada ao que concerne à presente investigação e girará em torno de apresentar os elementos conceituais capazes de tornar inteligíveis os planos de estruturação propostos no esquema em que o fantasma aparece como uma superestrutura.

A primeira estruturação teórica propriamente psicanalítica sobre o aparelho psíquico foi proposta por Freud em 1900 no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos*. No entanto, é possível fazer remontar os fundamentos desse aparelho à sua monografia *A Interpretação das Afásias*, de 1891, ao *Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895, bem como algumas de suas correspondências endereçadas a Fliess. De forma geral, o campo semântico que compõe a ideia de aparelho aparece ligado aos de processo, funcionamento, sistema, modelo e por fim, máquina. Desde o início, Freud (Assoun, 1983) se revela consideravelmente influenciado pela ciência física de seu tempo, de modo que algo do sentido desses termos parecem fazer alusão às noções mecanicistas da física determinista ainda em vigência.

Entretanto, cabe notar que Freud não era apenas um pesquisador com a ambição de propor a psicanálise como uma ciência natural na esteira da influência da física newtoniana, como alega Capra (2006). Pois, segundo Rabant (1996), Freud faz extenso uso da nova física e de toda complexidade referente à instabilidade e indeterminação dos sistemas, já que, desde sua primeira formulação, o aparelho psíquico já revela que seu fundamento gira em torno de uma falta irreduzível; e nesse sentido, seu funcionamento se dá na perspectiva de uma retificação constante em torno dessa falta.

É um aparelho que funciona retificando o risco de sua própria falha, um sistema cuja propensão a se auto-destruir gera as estruturas que lhe permitem sobreviver. Trata-se, pois, de nada menos que um sistema em equilíbrio. Há aí uma linha de pensamento devida não aos neuro-psicólogos, mas a Fechner, de sua reflexão sobre a entropia e o funcionamento dos sistemas termodinâmicos. (Rabant, 1996, p. 48).

Garcia-Roza (2009, p. 47) compartilha do mesmo raciocínio e afirma que a noção de aparelho psíquico proposto por Freud “é concebido segundo um referencial termodinâmico”. O que, por sua vez, descarta o que poderia ser a pesada influência da física determinista de seu tempo. Pois, apesar de Freud viver no mesmo espaço tempo de Planck (1858-1947), Einstein (1879-1955), Heisenberg (1901-1976) e Bohr³⁰ (1885-1962), suas ideias ainda representavam a vanguarda da investigação científica e um termo como “aparelho” – para tentar dar conta do psíquico – ainda hoje pode denotar algo de um mecanicismo que, no entanto, permanece estranho ao inédito das propostas de Freud.

E que inédito seria esse? Na perspectiva de 1896, na *Carta 52* endereçada a Fliess, Freud (1950[1896]/1996j) assim se manifesta:

Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (p. 281).

O inédito freudiano tem relação estrita com o que, futuramente, ele denominará de instâncias psíquicas e fará referência à tentativa de solucionar a complexa relação que uma dada representação poderá estabelecer com o psiquismo. Nesse momento de sua investigação, Freud já considerava que o material com o qual o psiquismo se relacionava não se referia incontornavelmente aos objetos como tais, mas com a representação desses objetos na dinâmica do psiquismo. Ainda assim, essa constatação da parte de Freud não solucionava o problema referente às várias inscrições desse objeto nas instâncias psíquicas propostas por ele.

É somente a partir de 1915, com o texto metapsicológico *O Inconsciente*, que Freud se vê em condições teóricas de solucionar o problema decorrente de se propor instâncias para o psiquismo. A noção de retranscrição da representação, proposta na *Carta 52*, torna-se um problema de inscrição da representação nas diferentes instâncias pelas quais a representação percorre. E no contexto da produção metapsicológica de 1915, esse problema decorre de se saber o que vem a ser o que Freud denomina por representação.

Essas duas noções aparecem relacionadas: representação e aparelho e, até se tornarem conceitos explicativos, vão gerar uma série de hipóteses sobre o funcionamento

³⁰ Cientistas propositores da considerada nova física ou física pós-newtoniana, que buscava relacionar as descobertas de Einstein com a teoria da relatividade e as novas descobertas da mecânica quântica.

do psiquismo. Isso porque o aparelho psíquico é um aparelho de representação, mas essa definição é puramente descritiva e não explica como de fato um dado sensorial se torna uma representação, nem tão pouco como essa representação percorre o que Freud denomina de instâncias: Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente.

A hipótese mais aceita seria a da duplicação da representação. É com essa hipótese que Freud (1915/1996m) trabalha no texto sobre o Inconsciente, em paralelo com a hipótese funcional. Esta última é muito mais próxima da tese defendida em 1891 em sua monografia sobre as afasias.

Freud (1891/2003) defendia que não se deveria fazer equivaler uma dada disfunção da fala e da linguagem a uma lesão precisamente localizada no cérebro, como apregoavam os neurologistas de sua época. Pois, tal como sua investigação sobre as afasias lhe permitiu elaborar, haveria uma resposta como um todo da parte do cérebro, ou seja, uma resposta sistêmica, já que ele responderia de forma solidária à lesão.

Rejeitamos portanto as hipóteses de que o aparelho da linguagem consista em centros distintos, separados por regiões corticais isentas de funções e além disso que as representações (imagens mnésicas) que servem para a linguagem estejam acumuladas em determinadas áreas corticais denomináveis centros. (Freud, 1891/2003, p. 37).

Esse é o primeiro passo para a proposta de um aparelho de linguagem, tal como Freud (1891/2003) o denominou, que antecederia um conjunto de formulações que fundamentaria a construção teórica do aparelho psíquico, assim como descreve Garcia-Roza (2008, p. 243): “o *aparelho de linguagem* de 1891 pode ser considerado como o primeiro esboço do que irá ser concebido como *aparelho neurônico* no *Projeto de 1895*, como *aparelho de memória* na Carta 52, e como *aparelho psíquico* no capítulo 7 de *A interpretação do sonho*.”

A noção de aparelho permanece em todas as formulações propostas por Freud e, conforme já foi dito, em todas elas é possível reconhecer a relação que o aparelho mantém com a representação. Afinal, o que vem a ser a representação e qual seria sua importância para a inteligibilidade do aparelho psíquico?

A primeira resposta se refere a reconhecer que, assim como a noção de aparelho psíquico adquire uma maior inteligibilidade no corpo da teoria psicanalítica na medida em que passa de simples noção descritiva para a proposta de um conceito explicativo, assim também ocorre com a noção de representação.

Em 1891, no texto sobre as afasias, a noção de representação é articulada para tentar dar conta do elemento mínimo do aparelho de linguagem que, a saber, seria a palavra.

Para a psicologia, a unidade da função de linguagem é a “palavra”, uma complexa representação que se apresenta composta de elementos acústicos, visuais e cinestésicos. Devemos à patologia o conhecimento desta composição: ela indica-nos de facto que no caso de lesões orgânicas do aparelho da linguagem se verifica uma desmontagem do discurso segundo esta composição. (Freud, 1891/2003, p. 42).

Fica claro que o interesse de Freud (1891/2003) nessa monografia é o de elaborar um conjunto de hipóteses que permitam defender uma noção de aparelho de linguagem que, por sua vez, torne possível uma explicação neurológica das perturbações da fala e da linguagem. Ao tomar a palavra como unidade mínima do aparelho de linguagem, Freud faz dela uma representação complexa para dar conta da complexidade do aparelho que, em sua concepção, responde de forma sistêmica às perturbações.

De modo que é possível destacar na monografia de 1891 algumas consequências para sua futura concepção da representação. A primeira se refere ao fato de Freud (1891/2003) descentrar o lugar da representação do centro da célula nervosa, o que implica em abandonar a hipótese da localização anatômica; uma segunda consequência seria a de que a representação não poderia ser dissociada das associações que ela compõe, ou seja, a representação e a associação responderiam por compor um mesmo processo na perspectiva do aparelho de linguagem. Ora, se essa composição não funcionar como uma simples resposta de tradução do dado da percepção em uma representação, então isso significa que a representação pode ser tomada como o resultado diferencial de duas outras associações, gerando assim uma significação.

Fazer o processo de significação derivar das associações entre representações é um passo fundamental para um conceito que fará toda a diferença para a psicanálise nascente: o conceito de realidade psíquica. Tal como foi descrito no primeiro capítulo desta dissertação, o modelo médico semiológico propunha uma noção de representação em que pesava a correspondência entre o objeto representado e o objeto posto no mundo exterior; em contrapartida, para a noção de aparelho de linguagem freudiano, essa correspondência seria menos importante do que a relação entre as associações, sendo a representação justamente o efeito destas relações. Em outros termos, o modelo médico semiológico se

ocupava em fazer corresponder palavras às coisas, enquanto a proposta freudiana fazia relacionar palavras com palavras.

Assim, ao invés da estrita correspondência com o mundo exterior, Freud (1891/2003) vai reconhecer no conceito de representação o resultado diferencial da relação entre as associações que estruturam o aparelho de linguagem. Nessa perspectiva, a noção de representação permite a Freud fazer a distinção entre representação-palavra (*Wortvorstellung*) e representação-objeto (*Objektvorstellung*). A primeira seria um complexo representativo fechado, sendo composto de representações simples, tais como a imagem acústica da palavra, a imagem motora e a imagem escrita. A segunda seria também um complexo representativo fechado, composto por imagens táteis, acústicas e visuais.

Cabe destacar que existem condições para a formação de uma representação-objeto, além das associações de objetos. Tais como as descritas acima, é necessário que haja ligação com a representação-palavra, pois é somente em razão dessa ligação que a representação-objeto assume sua inteligibilidade, ou seja, fora dessa ligação, a representação-objeto permanece tal como é, uma formação complexa, mas destituída de inteligibilidade própria. Pois, é a partir da relação entre representação-objeto e representação-palavra que o objeto adquire identidade, na mesma medida em que a palavra da representação-palavra adquire significação, como Garcia-Roza (2008, p. 245) descreve:

O termo representação-objeto não designa o referente ou a coisa, mas, na sua relação com a representação-palavra, designa o significado. A analogia entre a relação *Wortvorstellung/Objektvorstellung*, de Freud, e a relação Significante/Significado, que constitui a unidade do signo linguístico para Saussure, é irresistível.

Assim, por mais que a construção do objeto possa remontar as associações entre o conjunto de imagens visuais, acústicas ou táteis, sua inteligibilidade de objeto, tal como quantidade, qualidade, modo e relação, só se constitui na perspectiva do que estrutura a ligação entre representação-objeto e representação-palavra. Já em 1891, Freud propõe um esquema para ilustrar essa ligação:

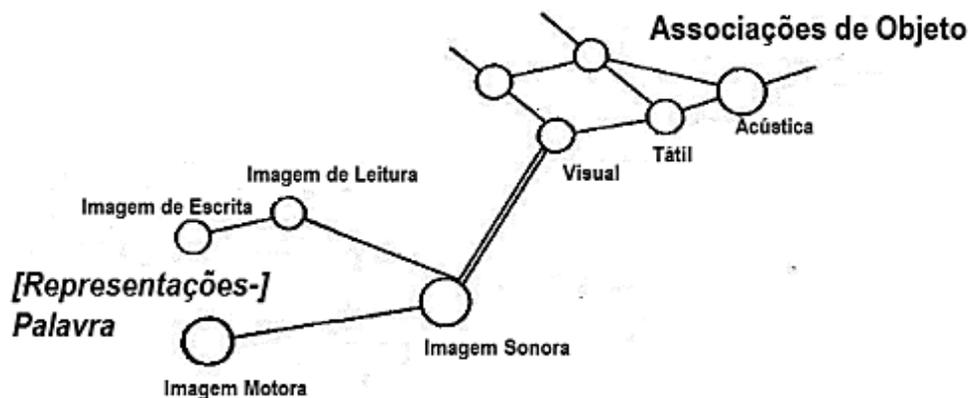


Figura 20: Associações de objeto
 Fonte: Freud, 1891/2003, p. 46

Nesse esquema, é possível identificar o ponto em que as associações de objeto se ligam à representação-palavra produzindo a representação-objeto. Essa ligação se dá em função da associação entre a imagem acústica da representação-palavra e a imagem visual da representação-objeto. E é importante destacar esse ponto de ligação porque, segundo Rabant (1996), esse é também o espaço por meio do qual o fantasma vem a se constituir: “Assim, a sonoridade verbal e manifestação escópica do objeto se encontram enlaçadas. Isso bastava para garantir a fantasia, que Freud definiu como articulação entre o visto e o ouvido.” (p. 47).

Entretanto, mesmo que o fantasma possa aparecer nesse espaço entre o verbal e o escópico, essa associação não é garantia para a complexidade de sua dinâmica, já que o fantasma se apresenta como formulação nuclear para a constituição da realidade psíquica. Em outras palavras, o fantasma é o acesso possível ao que se processa no aparelho psíquico.

Nessa perspectiva, duas perguntas podem organizar o que se pretende expor com relação à dinâmica do fantasma e a função do aparelho psíquico: 1) seria o fantasma somente um processo de representação de determinada quantidade de excitação que invade o aparelho psíquico? E 2) em que medida a função do aparelho psíquico pode ser compreendida sem o recurso da função do fantasma? É o que procuraremos responder na próxima seção.

3.5 O fantasma como superestrutura: o sujeito em catexia com o objeto

Ao se considerar o aparelho psíquico do modo como Freud o propõe, é admissível perceber que ele funciona organizando a dinâmica psíquica no sentido de protegê-la de

duas ordens de excessos – os que seriam provenientes de fora do corpo e os que seriam provenientes de dentro do corpo. Embora Freud chegue à conclusão de que os excessos provenientes da pulsão sejam mais exigentes, em razão de sua pressão constante, ambas as ordens de excesso demandam satisfação. Ocorre perceber é que essa demanda de satisfação – bem como seus paradoxos – está intrinsecamente relacionada com o fantasma.

Nessa perspectiva, cumpre notar a onipresença do fantasma³¹ no aparelho psíquico, e se a pulsão é uma radical exigência de satisfação que se exerce como força constante, então o fantasma se apresenta como a forma privilegiada de satisfação da pulsão, pelo fato de ser condição de formulação dos objetos próprios ao desejo e de simbolização da realidade exterior.

Nesse sentido, o que o fantasma representa é a possibilidade de satisfação da pulsão, mas segundo Lacan (1964/1998f, p. 158), “esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo de novo – a categoria do impossível”. E continua, “é justamente porque nenhum objeto de nenhum *not* [necessidade], pode satisfazer a pulsão” (p. 159). Lacan deixa claro que a pulsão não se satisfaz nos objetos, ela apenas os “contorna” (p.160), isso porque há um real em jogo na pulsão, que se configura como um impossível de ser satisfeito.

A insatisfação da pulsão é também uma constante pelo fato de não haver um objeto que possa lhe satisfazer plenamente. Segundo Freud (1912/1996r, p. 194) existe algo que “na natureza [da própria pulsão sexual] é desfavorável à realização da satisfação plena”. Nesse sentido, o aparelho psíquico parece ser comandado em primeira instância por um princípio de desprazer, mais do que pelo princípio de prazer, já que toda satisfação resulta parcial. Ocorre que neste regime de parcialidades, o fantasma produz os objetos próprios ao desejo e se associa ao prazer para fazer frente à exigência de satisfação absoluta e mortífera do gozo. Já que tanto o princípio de prazer quanto o fantasma estão no fundamento da articulação das distâncias em relação à Coisa, articulação que parcializa, mas torna possível a satisfação.

É desta forma que o prazer faz frente ao gozo pelo que se formula no fantasma; e é também desta forma que o fantasma se apresenta como possibilidade privilegiada de satisfação da pulsão, ao barrar o real do gozo produzindo objetos próprios ao desejo. Assim, se o que se realiza é o desejo e se o que se satisfaz é a pulsão, então o fantasma figura como a condição de realização do desejo e como a possibilidade privilegiada de

³¹ Os textos freudianos do período entre 1906 a 1911, denominados por Jorge (2010) de “ciclo da fantasia”, permitem reconhecer o caráter onipresente do fantasma no aparelho psíquico.

satisfação da pulsão – já que se articula ao princípio de prazer para fazer frente ao gozo. Tanto como condição, quanto como possibilidade, o fantasma confere ao aparelho psíquico a medida da realidade para o neurótico, por fazer a mediação entre o sujeito e a ordem simbólica.

No entanto, há algo que o fantasma não representa, algo que, ao invés de se dar a representar pelo fantasma, permanece como inassimilável por ele e, por consequência, pelo próprio aparelho psíquico. Trata-se do real.

O real é “o que é estritamente impensável”, é o impossível de ser simbolizado; o real é, por excelência, o trauma, o que não é passível de ser assimilado pelo aparelho psíquico, o que não tem qualquer representação possível. Por isso, o real é também aquilo que retorna ao mesmo lugar, já que o simbólico não consegue deslocá-lo, e o ponto de não-senso que ele implica se repete insistentemente enquanto radical falta de sentido. (Jorge, 2010, p. 11).

O que procuramos desdobrar dessa descrição é que *isso* que não se representa, causa. Pois seu caráter inassimilável perturba o modo de funcionamento do aparelho, impelindo-o a uma ação de defesa, que no caso da neurose, implica em recalcar o real traumático, sendo o fantasma fundamental o efeito imediato desse recalçamento primário. (Jorge, 2010).

De acordo com Jorge (2010), o que é primariamente recalçado é o real que “ao fundar o simbólico do inconsciente e da pulsão, instaura a fantasia fundamental.” (p. 73). Assim, na perspectiva do aparelho, o fantasma fundamental funciona como uma matriz psíquica implicada nos modos paradoxais de satisfação referentes à exigência radical e interminável da pulsão.

De outra forma, o fantasma é o efeito mais imediato de a pulsão não dispor de um objeto específico por meio do qual ela possa se satisfazer plenamente. O que, por sua vez, implica na elaboração, da parte do fantasma, de um constituinte interminável de objetos. Entretanto, nenhum objeto dispõe de recursos suficientes para ocupar o lugar da Coisa (*das Ding*), objeto impossível. Isso porque, na perspectiva do aparelho psíquico formulado por Freud (1895/1996o), *das Ding* é o objeto perdido, mas que, paradoxalmente, nunca foi de posse de nenhum sujeito. Essa condição de ser perdido sem nunca ter sido possuído, faz de *das Ding*, tal como Zizek (1999) permite conceber, algo como uma sombra sem objeto.

Essa sombra sem objeto é, por um lado, um vazio de determinações e, por outro, algo que excede a capacidade do aparelho psíquico em representá-la. É nesse sentido que Freud (1895/1996o) fornece elementos para se pensar que a posse da Coisa seria uma

suposição mítica da parte do sujeito, para tentar dar conta do inexprimível de sua condição. Tal como Andrès (1996, p. 85) permite considerar, “o sujeito atribui à Coisa o marco mítico em que se apoia todo o trabalho de seu aparelho psíquico.” Por sua vez, essa suposição da posse mítica da Coisa, disporia o sujeito numa infatigável busca por reencontrá-la. Seria como se algo tivesse se perdido, muito embora sua posse nunca tenha se verificado, senão a título de uma inarredável ficção.

Essa suposição é de fundamental importância para a proposta teórica de Freud, pois é a partir dela que se gera a busca interminável dos objetos que gravitarão em torno do vazio da Coisa; já que é em torno desse vazio que será formada a trama de representações que, de uma só vez, formarão a estrutura a partir da qual *das Ding* será deduzida como um objeto de satisfação absoluta e disporá a interminável articulação dos objetos que, no entanto, proporcionarão somente uma satisfação parcial.

Segundo Garcia-Roza (2008), a busca pela coisa é regida pelo princípio de prazer. Esse princípio rege o modo como a energia é transferida de uma representação para outra, o que Freud denomina de trilhamento (*Banhung*) ou facilitação. Esse trilhamento se forma em torno do vazio que é *das Ding*; na verdade, conforme já foi dito acima, *das Ding* é o efeito direto dessa trama, é o vazio gerado pela rede de trilhamentos regida pelo princípio do prazer em busca da Coisa perdida:

O que podemos dizer é que o aparato psíquico, tendo como referência a experiência de satisfação (*Befriedigungserlebnis*), produz uma ação específica cujo objetivo é reproduzir essa experiência, isto é, reencontrar *das Ding*, mas o que ele reencontra é inevitavelmente *die Sache*. (Garcia-Roza, 2008, p. 153).

Die Sache é a coisa no sentido de objeto, sendo o mais próximo que é possível chegar da Coisa. Para Freud (1895/1996o), *die Sache* é aquilo que se encontra toda vez que se busca *das Ding*, e o princípio de prazer em jogo em sua busca não é relativo ao fato de proporcionar a satisfação no nível de *das Ding*, mas ao contrário: o princípio de prazer está no fundamento da articulação das distâncias, é um princípio de coordenadas que visa justamente impedir a satisfação no nível de *das Ding*. Isso pelo fato de que *das Ding* não se localiza na dinâmica do aparelho psíquico, e por uma razão lógica: não se trata de algo que possa se representar. O paradoxo está no fato de, a despeito de sua irrepresentabilidade, *das Ding* se faz presentificar, mas de uma forma singular. *Das Ding* se presentifica como ausência.

Assim, o constituinte de objetos que gravitam o vazio da Coisa sinaliza sua presença como ausência, uma espécie de sombra sem objeto. Mas, segundo Garcia-Roza (2008, pp.153-154):

Algo no nível das *Vorstellungen*(ou dos significantes) sinaliza a coisa. Esse algo não é *uma* coisa, nem tampouco a própria Coisa disfarçada, travestida de objeto, mas um vazio que não pode ser preenchido adequadamente por objeto algum. É o que Lacan denomina “objeto *a*”. Este não é *das Ding*, mas o índice ou testemunha de *das Ding* como objeto perdido.

De forma sumária, a diferença entre *das Ding* e o objeto *a* se refere ao fato de que o primeiro é objeto da pulsão e, de forma mais específica, da pulsão de morte, enquanto o segundo é objeto do fantasma. Enquanto objeto da pulsão, *das Ding* só existe como um vazio de determinações, razão pela qual a satisfação em jogo na sua perspectiva é sempre parcial, pois está submetida à trama de objetos que circunscrevem sua presença ausente; trata-se de um objeto suposto pelo aparelho psíquico e em torno do qual a pulsão vai fixar seus representantes.

São esses representantes que, a rigor, serão chamados de objetos. Nesse sentido, o objeto que a pulsão visa para sua satisfação é *das Ding*, mas o que ela obtém é o objeto *a*. O que se torna possível perceber é que o fantasma está no fundamento do modo de operação do aparelho ao tornar possível, embora parcial, sua dinâmica de satisfação, pois, a partir da matriz psíquica constituída pelo fantasma fundamental, *das Ding* passa a ser um fantasma que, *a posteriori*, vem se sobrepor ao vazio concernido pela dinâmica de seus representantes.

Essa sobreposição do fantasma implica num modo de conformação do vazio na perspectiva da satisfação do sujeito. O que, por sua vez, está relacionado com o modo como o fantasma faz frente à Coisa como real. Tal como Lacan (1959-60/2008a) permite conceber na perspectiva do Seminário VII: “A Coisa é o que do real padece dessa relação fundamental, inicial, que induz o homem nas vias do significante, pelo fato mesmo de ele ser submetido ao que Freud chama de princípio do prazer.” (p. 164).

Conforme foi apresentado acima, os significantes (ou as representações), em sua articulação em torno da coisa, são submetidos ao princípio de prazer para que *das Ding* reste inalcançável. De acordo com Garcia-Roza (2008, p. 153): “a função do princípio de prazer não é a de tornar possível a satisfação relativa a *das Ding*, mas precisamente impedir que isto ocorra” e este impedimento é função do fantasma.

O fantasma, como formulação privilegiada de satisfação da pulsão, concerne ao sujeito nas coordenadas de satisfação por meio do objeto causa de desejo. De uma só vez, o fantasma estabelece as distâncias com relação à Coisa inalcançável, na mesma medida em que faz permanecer a Coisa na perspectiva do objeto *a*. Em outras palavras, o fantasma faz as vezes de uma promessa de uma satisfação absoluta, mas o que ele produz é sempre da ordem de uma satisfação parcial, que torna a implicar o sujeito no reencontro da satisfação primeira perdida desde sempre.

Em toda essa atividade, a função primária do fantasma é ainda de defesa, pois a satisfação absoluta levaria o aparelho psíquico ao colapso por haver uma descarga total da excitação. No entanto, ao garantir somente uma satisfação parcial, as coordenadas estabelecidas pelo fantasma mantêm o aparelho psíquico num estado de tensão mínima, o que, por sua vez, implica num estado de irreduzível insatisfação. Por essa razão, o fantasma é uma atividade constante e onipresente, já que a finalidade do aparelho giraria em torno da satisfação e seus paradoxos.

Ora, se a satisfação se refere à finalidade da dinâmica do aparelho psíquico, então o conjunto dos aspectos do que a torna possível poderia tornar mais inteligível a estrutura do aparelho, pois se a estrutura é parcial, por consequência, seu objeto também o é. Logo, todo o esquema relativo à produção da satisfação estaria concernido em torno dessa parcialidade, menos o fantasma. Isso não quer dizer que o fantasma fundamental não seja formulado como uma frase parcial, tal como Freud (1919/1996v) tornou possível antever a partir de uma frase a qual Lacan (1966-67/2008b) elevou à condição de axioma: “bate-se numa criança”. O fantasma fundamental é decorrente do caráter parcial da pulsão, sobretudo, é decorrente do fato de toda pulsão ser pulsão de morte, tal como Lacan (1964/1998f) nos permitiu reconhecer.

O fantasma fundamental é inamovível, no máximo uma reedição contínua de si mesmo, e o paradoxo da satisfação em jogo em sua formulação não pode ser compreendido somente no nível do princípio do prazer, pois sua formulação se refere justamente a uma resposta ao que excede a esse princípio. No entanto, isso significa afirmar que o fantasma fundamental se instaura como uma matriz psíquica por meio da qual toda a dinâmica posterior de produções psíquicas será formulada, tal como sonhos, devaneios, fantasias (no seu sentido consciente), sintomas, processos criativos, etc.

O fantasma fundamental é uma matriz psíquica derivada do recalque primário e tal como já foi exposto, o que foi recalcado é justamente o real do gozo. Se algo (como o real) foi recalcado é porque não se arranjava no espaço em formação do aparelho psíquico, de

modo que a condição de seu funcionamento – a dinâmica de satisfação – implicava na emergência de uma matriz psíquica capaz de fazer face ao real recalçado. Essa operação primária de recalçamento produz uma perda de gozo que se relaciona – por meio do fantasma fundamental – à produção da realidade. Mas, de que maneira? Por meio do ciframento do real do gozo, conforme descrito no capítulo 2. Mas isso implicaria em considerar que o fantasma não se formularia como condição primeira da realidade, mas justamente como aquilo que, *a posteriori*, responderia por sua fratura, ou seja, pelo encontro faltoso com o real.

Essa operação de ciframento está no fundamento do advento do sujeito do significante, a partir do ponto em que o significante do desejo da mãe é recalçado e substituído pelo significante do Nome do Pai. Segundo Jorge (2010, p. 240):

Tal operação é responsável pela extração do objeto *a* da realidade psíquica, produzindo simultaneamente o advento de um “pouco de realidade” [...] para o sujeito e a perda do gozo absoluto enquanto um real doravante inatingível. É nesse sentido que a fantasia é o princípio de realidade para Freud.

O fantasma está no fundamento do processo de produção da realidade por funcionar como uma formulação capaz de enquadrar o objeto *a* na sua dinâmica de relação com o sujeito. Pois, o objeto do fantasma é o objeto radicalmente perdido, que é proposto como solução para o objeto impossível: *das Ding*.

O objeto *a*, como objeto parcial, traduz a condição a qual foi submetido o real do gozo pelo efeito do recalque primário, a saber, ser gozo na condição de ser parcial. Esse gozo parcial é o que Lacan (1969-70/1992b) denomina de gozo fálico, o gozo submetido a uma operação de ciframento pelo aparelho psíquico.

Por consequência, é em função da parcialidade da satisfação em jogo no aparelho psíquico, que o fantasma vai ocupar um lugar matricial em seu modo de funcionamento. Mas, cabe destacar que o fantasma fundamental também sofrerá a ação do recalque, um processo de recalçamento posterior ao recalque primário, que, por essa razão, recebe o nome de recalque secundário. Segundo Jorge (2010, p. 72), o recalque secundário “está na base dos sintomas neuróticos, ele é, em última instância, o recalçamento da fantasia que foi instaurada pelo recalque primário”, enquanto o retorno do recalçado será o retorno do fantasma por meio do sintoma. O recalque do fantasma fundamental dispõe todos os seus posteriores avatares fantasmáticos ao regime do que lhes será mais fundamental, a saber, um modo de satisfação possível, que embora seja parcial, cabe ao fantasma articulá-la na

perspectiva de ser completa. É nesse sentido que, de acordo com Jorge (2010), todo fantasma neurótico é fantasma de completude amorosa.

Dessa forma, convém destacar a pertinência dos matemas propostos por Lacan (1960-61/1992a) na tentativa de formalizar o fantasma na histeria e na neurose obsessiva. No lugar da fórmula do fantasma fundamental ($\$ \diamond a$), Lacan formaliza: $\frac{a}{(-\phi)} \diamond A$, referindo-se ao fantasma histérico, ao que descreve como: “*a*, o objeto substituto ou metafórico, sobre alguma coisa que está escondida, a saber, *menos phi*, sua própria castração imaginária, em sua relação com o Outro” (p. 244).

Por sua vez, a formulação do fantasma na neurose obsessiva é a seguinte: $A \diamond \phi$ (*a*, *a'*, *a''*, *a'''*, ...), que poderia ser lida como a tentativa da parte do obsessivo em se oferecer como falo (imaginário) para tentar suprir a falta do Grande Outro, ou de outra forma, o sujeito ofereceria sua série infinita de objetos eróticos para tentar suturar o vazio do Outro. Como observa Miller (2002), com esse recurso específico de formalização do fantasma, Lacan pretendeu demonstrar que determinadas atitudes do sujeito são respostas singulares face à questão do desejo do Outro:

Cada estrutura clínica tem o que se pode chamar – e assim Lacan o chamou certa vez – sua própria ‘pantomima’, ou seja, sua própria estratégia ante a questão do desejo do Outro. Diferente no histérico e no obsessivo, essa resposta concreta é sua fantasia, no sentido mais amplo da palavra. Não no sentido da fantasia fundamental como resto da operação analítica, e sim a fantasia como sua maneira de ser. (p. 128).

Cumprido considerar que essas formulações são coextensivas da “estática da fantasia” (Lacan, 1962/1998e, p. 786), expressão utilizada por Lacan em seu texto *Kant com Sade*, para ilustrar o caráter de inércia relativo ao fantasma fundamental ($\$ \diamond a$). Tais formulações fantasmáticas específicas são coextensivas do fantasma fundamental, mas não por não ocuparem a mesma dimensão de tempo e espaço, mas por estarem implicadas na dinâmica do que torna contínuo o fantasma fundamental. São estratégias adotadas pelo sujeito frente à ininterrupta ameaça de castração, que justamente por ser ininterrupta, convoca o sujeito a responder no nível de uma formulação que lhe possa fazer face.

É nessa perspectiva que o fantasma neurótico é um enredo de união, de completude, de continuidade, etc. como é possível perceber na continuidade da série infinita de objetos do fantasma obsessivo: $A \diamond \phi$ (*a*, *a'*, *a''*, *a'''*, ...), ou na tentativa de completude no fantasma histérico ao se colocar a castração embaixo da barra: $\frac{a}{(-\phi)} \diamond A$.

É esse senso de completude decorrente do fantasma que se verifica na superestrutura proposta pelo esquema abaixo (Figura 21), no qual é possível perceber que, se a realidade é uma produção, então ela é efeito. Se a realidade é efeito, no sentido de produção, então ela visa à realização de algo. Mas o que a realidade realizaria? Levando a cabo as propostas da lógica do Inconsciente freudiano, aquilo que a realidade realiza é o desejo, mas cabe considerar que esse desejo é de alguma maneira impossível, mas não por ser inconsciente, infantil e indestrutível, e sim por fazer referência a um gozo e a uma satisfação absoluta. Como resultado dessa constatação, na dinâmica do aparelho psíquico formulado por Freud, a produção da realidade não pode ser desassociada da satisfação, e a função do fantasma nessa produção está em tornar contínua a satisfação. No nível do fantasma, a continuidade da satisfação implica na continuidade da própria percepção da realidade.

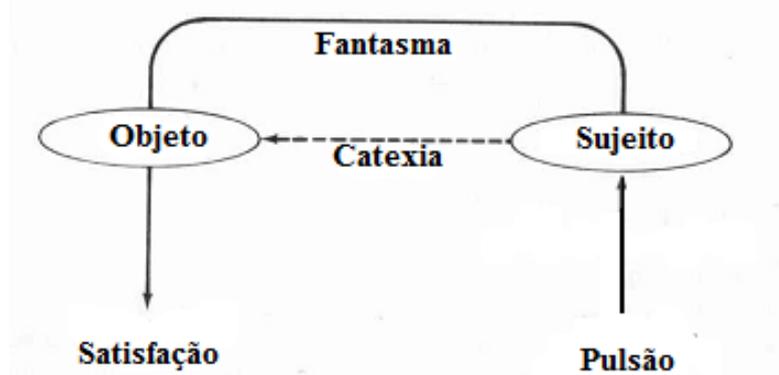


Figura 21: Os níveis de estruturação do aparelho psíquico
Fonte: Elaborado pelo autor.

No esquema acima, derivado do proposto por Cabas (2005), a pulsão ocupa a infraestrutura, a catexia ocupa a estrutura e o fantasma ocupa a superestrutura. No esquema proposto por Cabas e apresentado no Capítulo 2, a identificação ocupava o lugar que agora o sujeito barrado passa a ocupar. Nossa justificativa se organiza em torno do argumento que reconhece que o fantasma fundamental é um fantasma identificatório, como propõe Forbes (2012, p. 66) quando trata da “fantasia identificatória fundamental [como primeira] ficção do falo”, na tentativa de recobrir o real da castração. Disso decorre que no fantasma fundamental o que está em jogo é a relação narcísica com o objeto, que restará submetido à dinâmica descontínua da catexia, enquanto o fantasma como superestrutura faria referência ao que seria da ordem de uma estabilidade mínima da parte do objeto.

Cumprе destacar que esse argumento é menos uma proposta de reconhecimento de dois fantasmas, do que do caráter coextensivo do fantasma como superestrutura. E é um argumento que deriva da complexidade inerente à própria realidade no ponto em que ela é admitida como uma produção fantasmática contínua. Ocorre que esse esquema busca representar, de certo maneira, um modelo de aparelho psíquico capaz de relacionar de forma específica o fantasma na dinâmica do processo de produção da realidade e de construção do conhecimento.

No referido esquema, a relação da pulsão com a satisfação não é um processo que se dê de forma discreta (representada pelo traço descontínuo) como no caso da catexia, ou de forma direta (representada pelo traço contínuo), como no caso do sujeito e objeto no fantasma: a relação da pulsão com a satisfação é mediada. A falta de objeto específico da pulsão implicará que ela precisará do fantasma para se satisfazer. É dessa forma que, segundo Jorge (2010), do ponto de vista da satisfação, o fantasma se propõe como “uma atividade contínua que ocupa uma região considerável do aparelho psíquico.” (p. 12).

Mas, enquanto o fantasma representa a atividade contínua, a catexia representa uma atividade discreta e parcial de relação com o objeto; pois a catexia traduz o modo de relação do sujeito com o objeto, e o sujeito em sua passividade diante da força constante da pulsão sai em busca daquele objeto impossível para sua satisfação. De modo que a catexia representa a relação de investimento sempre parcial por ser narcisicamente determinada, razão pela qual todo objeto resta sobredeterminado.

Correlativamente, quanto à catexia, insistimos que se trata de uma relação descontínua; descontinuidades ou rupturas da vinculação libidinal com o objeto que corresponde a uma posição narcisista, fundando-nos, neste sentido, no pensamento de Freud, para quem toda catexia objetiva é um resto de catexia narcisista. (Cabas, 2005, p. 14).

Do ponto de vista do aparelho psíquico, a catexia descreve aquilo que o fantasma busca escamotear: que a satisfação é sempre parcial. Do ponto de vista da produção da realidade e da produção do conhecimento, o fantasma enquadra esse inexprimível de catexias sob o regime de um enredo no qual o sujeito passa a se reconhecer. De modo que, tanto a realidade quanto o conhecimento são resultados do enquadre formulado pelo fantasma, do contrário, restariam irredutivelmente parciais. E é a ação de enquadramento perpetrada pelo fantasma que traduz em continuidade aquilo que é por definição descontínuo. Mas com que finalidade todas essas operações ocorrem?

Na perspectiva da noção de aparelho psíquico, o que está em jogo no processo de produção da realidade é a produção de um objeto capaz de satisfazer a pulsão – mesmo que parcialmente – e esse objeto seria o recurso por meio do qual o aparelho psíquico tentaria “re-produzir” a experiência primária de satisfação. Nesse ponto, justifica-se recorrer a uma homologia capaz de orientar a especificidade do aparelho psíquico em sua relação com o fantasma, e do fantasma com relação ao conhecimento. Trata-se da homologia entre o aparelho psíquico proposto por Freud e retomado por Lacan e o que denominaremos de aparelho cognitivo a partir das propostas de Kant.

Já antecipando que parte das condições que sustentam essa homologia se refere à constatação do papel fundamental da linguagem na constituição dos dois aparelhos, sendo a referência mais clara em Freud (1891/2003) e Lacan (1953/1998d), mas nem tanto em Kant (1781/1997), fazendo-se necessário derivar de seu quadro de categorias um constituinte lógico de proposições (Russell, 2003) e juízos, além da referida alusão kantiana (Kant, 1781/1997) à inspiração lógica proposicional de Aristóteles, assentada num uso menos matemático que gramatical.

Outro argumento que atesta a homologia entre o aparelho psíquico freudiano e o aparelho cognitivo kantiano – e corrobora em partes nossa proposta – é defendido por Fulgêncio (2001), que parte de reconhecer uma certa equivalência entre as instâncias do aparelho psíquico freudiano (posterior a 1923) e as faculdades do que o autor também denomina de aparelho cognitivo kantiano:

Dentre estas proximidades vale a pena ressaltar que é possível fazer um paralelo entre as faculdades de nosso aparelho cognitivo conforme propostas por Kant (sensível ou intuitiva, entendimento e razão), e as três instâncias do aparelho psíquico freudiano da segunda tópica (Isso-Eu-Supereu). (Fulgêncio, 2001, *online* [nota número 10]).

Assim, postos os argumentos, partiremos em direção de reconhecer melhor como as funções dos aparelhos podem ser abordadas pelo expediente daquilo que produzem, em outras palavras, por sua finalidade. Sem, no entanto, incorrer no erro de fazer equivaler função com finalidade, mas antes reconhecendo que a finalidade é assegurada pela função. Em outras palavras, se conjecturamos que a satisfação é a finalidade do aparelho psíquico, admitiremos que é a função de defesa do fantasma que compõe o quadro de suas condições. Nesse sentido, a função é a operação própria de dada coisa que concorre para a finalidade ou realização do quadro maior no qual se encontra.

3.6 Uma máquina de transformar gozo em prazer

Na seção anterior, foram desenvolvidos alguns aspectos da relação entre o fantasma e o aparelho psíquico com vistas a tornar inteligível a função do fantasma no interior do aparelho. Esse passo foi importante para destacar a importância do argumento referente à diferença entre fantasma fundamental e seus derivados fantasmáticos. O primeiro seria uma matriz psíquica decorrente do recalque primário e o segundo seria decorrente do recalque secundário. O argumento se estende ao fato de o fantasma ser onipresente no espaço do aparelho que, segundo Freud (1940[1938]/1996g, p. 158) possuiria a característica “de ser extenso no espaço”.

Argumentamos ainda que, se o fantasma está intimamente relacionado com a dinâmica de satisfação do aparelho é pelo fato de se formular como um recurso privilegiado de satisfação da pulsão e, nesse sentido, ele representaria uma superestrutura dinâmica, da qual poderia ser inferida uma estrutura (nível das catexias e do fantasma fundamental) e uma infraestrutura (nível das pulsões). Todos esses níveis estruturais estão correlacionados em torno da finalidade do aparelho em se satisfazer mas, em razão do que o constitui, tal satisfação não seria absoluta. O que nos permitiu estender essa constatação para os outros planos de produção do aparelho, como a realidade e o conhecimento, que por esta razão restariam parciais, mas que em função do fantasma se resolveriam em formulações nas quais o sujeito se veria implicado num regime de continuidade narcísica com seus objetos, reforçando a ficção continuísta de si mesmo, este é o sentido do fantasma como superestrutura.

Mas, sob quais circunstâncias propor o fantasma como uma superestrutura do aparelho psíquico o colocaria em condição de ser relacionado com o aparelho cognitivo kantiano? E ainda: em que sentido seria possível propor uma correlação entre o fantasma como “index de significação absoluta” (Lacan, 1953/1998d) e o esquematismo transcendental kantiano?

O quadro das circunstâncias que parece atestar essa correlação se refere à possibilidade de fazer corresponder a superestrutura do fantasma à própria estrutura da realidade. Sobretudo ao se considerar a argumentação lacaniana que propõe ser a realidade “sustentada” pelo fantasma, como uma produção derivada do encontro faltoso com o real. Em outras palavras, se a realidade é “sustentada” pelo fantasma, no sentido de ser enquadrada por ele, então ao fantasma caberia a ação de mediar o que se formula como realidade.

Neste sentido, para a lógica de nossa argumentação tornou-se pertinente reconhecer uma diferenciação entre o fantasma fundamental – constituinte –, e o fantasma como uma superestrutura, da qual decorreria nosso senso de realidade sempre reeditando de alguma forma o fantasma fundamental que lhe serviria de matriz. Grande parte dessa diferenciação já foi apresentada na seção anterior, mas um aspecto que se torna importante reter se refere a reconhecer que essa diferenciação é menos conceitual do que didática e, a rigor, seria menos uma diferenciação do que uma constatação – sob outras designações – dos derivados do fantasma fundamental.

Nesta seção, trataremos das condições de possibilidade da correlação entre o aparelho psíquico e o aparelho cognitivo kantiano. Para tanto, destacaremos algumas especificidades de ambas as propostas. Estes elementos que serão elencados permitirão nosso avanço na verificação da homologia entre o fantasma e o esquematismo transcendental kantiano.

Conforme já foi proposto, argumentar que o fantasma seja uma superestrutura não implica em considerar que o fantasma fundamental o seja. Da forma como foi argumentado, a superestrutura é inferida da continuidade em vigência na produção da realidade ou na construção do conhecimento. Mas esse é um aspecto posterior no que se refere à dinâmica do aparelho.

De forma inicial, o fantasma fundamental pode ser suposto num momento posterior à fixação dos representantes da pulsão e de seu recalque, ou seja, de seu impedimento de ingresso na consciência, pois o fantasma estará envolvido na manutenção das coordenadas que irão dispor esses representantes num quadro de distâncias capaz de tornar possível a satisfação. Como resultado desta operação, é o fantasma que *aparelha* o psíquico à satisfação, sobretudo, por estar implicado nos modos de produção do objeto. Nas palavras de Safatle (2006, p. 199):

Não se trata apenas de afirmar que o fantasma indica a predominância do princípio de prazer na realidade psíquica. Lembremos que, para Lacan, o desejo é desprovido de todo procedimento natural de objetificação, o desejo é desejo de nada que possa ser nomeado. Neste sentido, afirmar que o fantasma produz um objeto capaz de satisfazer ou, como gostaria Lacan, de fazer o prazer próprio ao desejo, significa dizer que ele permite que o sujeito forneça uma realidade empírica a um desejo que, até então, era pura determinação negativa. Isto mostra como o fantasma é o único procedimento disponível ao sujeito para a objetificação do seu desejo.

Afirmar que o fantasma está no cerne da produção de objetos que serão dispostos para a satisfação do aparelho, não significa outra coisa que sustentar que esse

funcionamento só se dará às expensas de toda exigência em torno da satisfação pulsional, e claro, de seus impasses: inércias, constâncias e seu mais-além. Se, como descreve Garcia-Roza (2008, p. 84), “a função do aparato é ordenar esse caos de intensidades dispersas, transformá-las e tornar possível a ação específica a fim de evitar um acúmulo de tensão interna”, então, em que medida a função do fantasma se diferencia da função do aparelho psíquico?

Se ao aparelho psíquico cabe tratar o excesso pulsional na medida em que o representa na perspectiva do princípio do prazer, então o aparelho psíquico pode ser concebido do modo como Lima (2013, p. 196), o propõe: “como uma montagem defensiva para tratamento do gozo”, o que, por sua vez, não difere do que se considera como a principal função do fantasma, sobretudo se ele for tomado na perspectiva do que compõe o campo semântico do termo aparelho, tal como o de máquina, e é Miller (2002, p. 102) quem nos chama a atenção para este aspecto do fantasma: “parece-me então que é uma hipótese estritamente lacaniana a de que a fantasia é como uma máquina para transformar o gozo em prazer. Como uma máquina, digamos, para domar o gozo, pois o gozo, por seu próprio movimento, se dirige ao desprazer e não ao prazer”.

O fantasma seria tal como uma máquina que ao se efetuar na dinâmica do aparelho psíquico transformaria gozo em prazer, produzindo assim a realidade. É nessa perspectiva que, segundo Silva (1999, p. 47), “a ópera do fantasma é a criação da realidade”.

O que se percebe é que tanto o fantasma quanto o modelo de aparelho psíquico proposto por Freud ao longo de sua obra, estão associados ao processo de produção da realidade, seja pela via de transformar as excitações que invadem o aparelho em representações, seja relacionando linguagem e pulsão na dinâmica de um enredo capaz de funcionar como um esquema que determina o modo como essa realidade poderá vir ser conhecida.

Em toda sua obra, Freud não parou de avançar na proposta de um modelo de aparelho psíquico, e no seu texto inacabado de 1938, *Esboço de Psicanálise*, faz uma apresentação de um aparato em estrita analogia com máquinas capazes de ampliar a capacidade de percepção da realidade, propondo ser a realidade – a vida psíquica – uma função desse aparelho: “Presumimos que a vida mental é função de um aparelho ao qual atribuímos as características de ser extenso no espaço e de ser constituído por diversas partes – ou seja, que imaginamos como semelhante a um telescópio, microscópio, ou algo desse gênero.” (Freud, 1938 [1940]/1996g, p. 158).

O fato de Freud estender o campo de atuação do aparelho psíquico no espaço faz com que a noção de interno e externo seja repensada nos moldes do que o conceito de fantasma – a partir de Lacan (1966-67/2008b) –, permite ser proposto, a saber, como uma formulação que sustenta a realidade, por constituir o seu enquadre. A complexidade da realidade em jogo no fantasma adquire inteligibilidade a partir do recurso à topologia do *cross-cap*, tal como descrito pelo questionamento de Nasio (2011, p. 18):

Como entender que o que chamamos de fantasia não seja uma imagem no interior da economia psíquica do sujeito, mas um aparelho, uma edificação exposta, estendida na realidade, confundindo-se com ela? O fato de nos mostrar que o dentro e o fora são uma única e mesma coisa que dá valor ao *cross-cap*.

O *cross-cap* é proposto por Lacan (1966-67/2008b) como o objeto topológico capaz de representar a relação do sujeito com seu objeto, ou seja, um recurso topológico que funciona como a representação do fantasma no modo como ele se estende no espaço. O *cross-cap* é uma esfera pinçada, mas diferente de outros objetos topológicos, como a banda de *Möebius*, ele não pode ser reproduzido num espaço tridimensional. Mas sua representação no espaço bidimensional revela o que está em jogo quando se afirma que o fantasma produz a realidade por ser a condição de seu enquadre, já que a partir de um movimento de pinça, é criada uma divisão na esfera (a linha de sutura que marca a divisão da esfera) que passa a tornar contínua a relação entre dentro e fora. A realidade passa a ser *moebiana*, conforme é possível reconhecer na ilustração abaixo retirada do Seminário de 1966-67, *Logique du fantasme*:

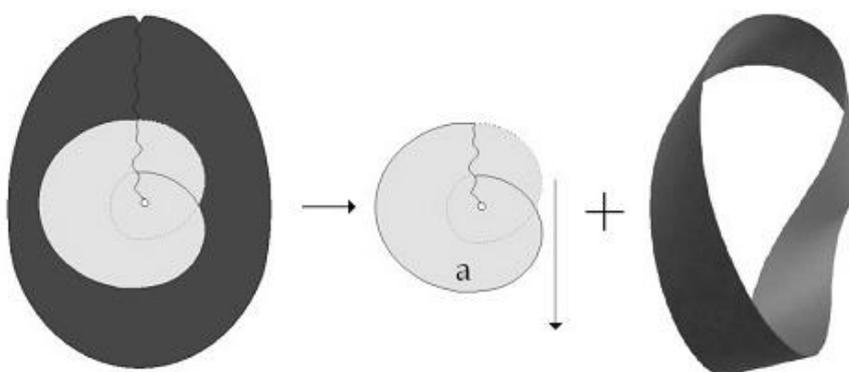


Figura 22: *Le cross-cap*
Fonte: Lacan, 1966-67, p. 97

Não avançaremos nos aspectos relativos à topologia do fantasma. Para a hipótese de nossa pesquisa, fez-se importante destacar da topologia do *cross-cap* este aspecto

moebiano da realidade, pelo fato de a realidade própria ao sujeito ser fundamentalmente fantasmática (Safatle, 2006), e por permitir considerar, junto com Lacan (1973/2003d) que, ao se realizar a topologia, mesmo assim ainda não se sai do fantasma. Talvez nessa direção, a proposta de Lacan de uma revisão da estética de Kant adquira uma inteligibilidade nova: “acaso, topologia, não és o passo, o *não-espaço* [*n'espace*] a que nos leva o discurso matemático, e que exige uma revisão da estética de Kant?” (Lacan, 1973/2003d, p. 473).

O que está em jogo nesse processo de revisão da estética transcendental de Kant? Qual a relação dessa revisão com a topologia? Evidentemente, essa questão possui várias possibilidades de articulação, mas para a proposta de nossa pesquisa, admitiremos que na topologia se encerra uma noção de tempo que se encontra ausente na proposta kantiana, a saber, o tempo recursivo ou *moebiano*, já identificado no vetor da fórmula do fantasma. Ocorre perceber que apesar de Kant trabalhar com a noção de *a posteriori*, ela não é funcionalmente simétrica à noção freudiana (*Nachträglich*) e lacaniana (*après-coup*) de *só-depois*. Conforme já demonstramos, essa noção de tempo não poderia ser linear, mas sim circular, ou ainda, torcida em sua circularidade. Lacan é muito claro nesse ponto, quando inicialmente propõe uma revisão da estética de Kant:

É assim que a estética kantiana é insustentável, pela simples razão de que ela é, para ele, fundamentalmente apoiada numa argumentação matemática que se funda no que poderíamos chamar de época geometrizar da matemática. E na medida em que a geometria euclidiana está incontestada, no momento em que Kant prossegue sua meditação, que é sustentável para ele que haja, na ordem espaço-temporal, certas evidências intuitivas. (Lacan, 1961-62/2003k, p. 164).

O tempo kantiano possui uma forma linear, tal como é possível derivar da proposta geométrica de Euclides, entretanto, segundo Calazans (2006, p. 275):

[...] hoje nós temos uma concepção do espaço riemanniano, topológico, que traz como consequência dúvidas sobre a conceituação da geometria euclidiana. O espaço riemanniano aparece tanto em função de impasses da geometria euclidiana quanto em função de produção de realidades que não existiam antes. Desse modo, temos, em vez de uma realidade dada ou de condições indubitáveis, um processo de objetivação que produz tanto novos fenômenos quanto novos problemas e teorias.

Assim, apesar de Lacan ter afirmado que a estética transcendental de Kant seria insustentável pelas razões de ser formulada nos termos de uma geometria não euclidiana, ele ainda retornará a esta problemática muitas vezes sem, contudo, propor algo de definitivo.

No Seminário 10, *A angústia*, Lacan recorre novamente à noção de estética transcendental para tentar dar conta da condição do objeto *a* como a presença de um vazio suscetível de ser preenchível por qualquer objeto. Nessa perspectiva, Lacan (1962-63/2005) reconhece que espaço e tempo não podem ser tomados como variáveis independentes, o que novamente vem reforçar seu argumento de que a estética kantiana se fundamentava em falsas bases.

Lacan (1962-63/2005) afirma que a estética transcendental é insuficiente para dar conta da especificidade do objeto *a*, porque o objeto *a* “é o resto, o resíduo, o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular, isto é, às leis da estética transcendental” (p. 50). Mas essa constatação não faz com que Lacan desconsidere a estética transcendental, ele somente pensa em reconstruir uma estética própria à experiência analítica. E Lacan começa por destituir o espaço das formas da estética transcendental. Assim, para Lacan (1962-63/2005, p. 308), o espaço “não é, em absoluto, uma categoria *a priori* da intuição sensível [isso porque, em sua concepção] o espaço faz parte do real.”

Essa afirmação se torna mais inteligível se contrastada com aquela a qual Lacan aproxima a topologia do real. O que implica em pensar o espaço como topológico. Ora, se Lacan retira o espaço das formas *a priori* da sensibilidade, como ele o faz funcionar na dinâmica do que torna possível sua apreensão? Ele o faz funcionar a partir do fantasma:

É essencial apreender a natureza da realidade do espaço como espaço tridimensional, para definir a forma assumida no estágio escópico pela presença do desejo, a saber, como fantasia. Trata-se de que a função da moldura, da janela, entenda-se, que tentei definir na estrutura da fantasia não é uma metáfora. Se a moldura existe, é porque o espaço é real. (Lacan, 1962-63/2005, p. 309).

É o fantasma que esquematiza o real como espaço e assim ele se localiza entre a dinâmica do sensível e do intelectível no sentido kantiano; o que, por sua vez, já seria suficiente para sustentar uma homologia entre o esquema transcendental kantiano e esquema fantasmático freudiano/lacanian, ressaltando que a homologia se refere a semelhanças estruturais, mas não necessariamente funcionais. Mas, antes de o fazermos, vamos descrever o modo como Freud pensava essa articulação, não no nível estrito de nossa questão, mas na perspectiva do que o pensamento kantiano suscitou em seu trabalho. E já que tratamos da noção de espaço a partir de Lacan, vamos partir de 1920 com o texto *Além do princípio de prazer* no qual Freud se posiciona com relação à categoria de tempo:

Em consequência de certas descobertas psicanalíticas, encontramos hoje em posição de empenhar-nos num estudo do teorema kantiano segundo o qual tempo e espaço são ‘formas necessárias de pensamento’. Aprendemos que os processos mentais inconscientes são, em si mesmos, ‘intemporais’. Isso significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente, que o tempo de modo algum os altera e que a idéia de tempo não lhes pode ser aplicada. Trata-se de características negativas que só podem ser claramente entendidas se se fizer uma comparação com os processos mentais conscientes. (Freud, 1920/1996e, p. 39).

Freud é preciso em sua colocação. Primeiro ele nos permite destacar que as formas kantianas são referentes ao sujeito da consciência ou, no mínimo, o sujeito hipotético com o qual trabalhamos no Capítulo 2. E segundo, Freud destaca o quanto é impraticável aplicar a noção de tempo cronológico da consciência aos processos do Inconsciente: “Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo.” (Freud, 1915/1996m, p. 192).

Cabe destacar que os termos “intemporal” e “atemporal”, possuem o significado de algo que não sofre a ação do tempo, mas nesse caso, cabe considerar que se trata de “um” tempo, o cronológico, ou o tempo da consciência. O que, por sua vez, não impede que o Inconsciente venha a sofrer a ação de uma temporalidade produzida pela ação de seus processos. É nesse sentido que Garcia-Roza (2008) afirma que seria possível falar de uma temporalidade no Inconsciente, mas ela seria derivada dos princípios e processos inconscientes e não de formas da sensibilidade derivadas de uma estética transcendental.

Na verdade, a tese da atemporalidade do *Ics* não deve ser tomada sem uma certa relativização. Não se trata de uma negação absoluta de uma temporalidade no *Ics*, mas sim de marcar sua diferença em relação ao conceito tradicional de tempo e sobretudo à temporalidade característica do sistema *Pcs/Cs*. A esse respeito bastaria lembrar que a própria idéia de aparato psíquico, compreendendo o *Ics* e o *Pcs/Cs*, é inseparável da idéia de *estruturas de retardamento* (*Verzögerung* ou *Verspätung*) como princípio de diferenciação do aparato psíquico. (Garcia-Roza, 2008, pp. 233-234).

Com a afirmação do caráter intemporal do Inconsciente, Freud se propôs demonstrar que os processos inconscientes não sofreriam o desgaste do tempo cronológico para assim poder destacar a indestrutibilidade do desejo Inconsciente. Em outras palavras, a temporalidade é algo que se deriva dos processos inconscientes, mas não é algo que afete o desejo. Garcia-Roza (2008) afirma que, em termos de tempo, a dificuldade é pensar o Inconsciente como uma instância atemporal, e para justificar seu argumento elenca vários indicadores do que seria essa temporalidade: “o conceito de *período*, as *estruturas de retardamento*, o conceito de *posterioridade* (*Nachträglich* e *Nachträglichkeit*), a

importância concedida à *repetição*, a *relação recalque primário* e *recalque secundário*, as noções de *inscrição* e de *retranscrição*”. (p. 234).

Esse argumento propõe consequências para todo o funcionamento do aparelho, o que dispõe que a cronologia que organiza a função da consciência seja precedida logicamente pela ação dos processos inconscientes. Novamente, temos uma antecipação lógica, em que a noção de tempo cronológico só é possível mediante o que se formula segundo a lógica do Inconsciente; e aqui o fantasma assume um papel fundamental, pois a ele competiria a regência dessa antecipação, já que seria o fantasma que disporia em coordenadas os objetos próprios ao desejo, e essas coordenadas estariam submetidas à temporalidade produzida pela dinâmica dos processos inconscientes.

Freud (1924/2004a) fala de uma temporalidade quando vai tratar dos limites referentes a se tomar prazer e desprazer como diminuição e aumento da tensão, respectivamente. Ele chama a atenção para o que seria uma característica qualitativa em meio ao fator quantitativo responsável pelo aumento ou diminuição da tensão e formula a hipótese de que “talvez seja o ritmo, o decurso temporal nas transformações, as elevações e as quedas da quantidade de estímulo, não o sabemos.” (p.106).

Essa “sequência temporal de mudanças” é referente ao desprazer concernente ao aparelho ou ao modo como o desprazer impele à mudança, ou ao prazer. Novamente temos a satisfação como a finalidade do aparelho, mas temos também a satisfação como um conceito explicativo capaz de dar conta da temporalidade Inconsciente como o resultado de processos para satisfazer a pulsão ou realizar o desejo.

Por consequência, se o desejo é indestrutível e não sofre a ação do tempo cronológico, nem por isso ele deixa de organizar em torno de si a dinâmica dos objetos postos e coordenados pelo fantasma. Se por razões de estrutura, o desejo está no fundamento dos processos inconscientes, sua inteligibilidade, no entanto, é posta pelo fantasma, pois conforme apresentamos no Capítulo 1, o desejo é uma operação negativa. Uma operação que indica a falta, enquanto o fantasma é uma operação positiva, que objetifica essa falta. É ao objetificar a falta que o fantasma se resolve como uma atividade que faz face ao real do gozo, traduzindo o real não como algo desejável, mas “antes de mais nada, o tempo durante o qual o desejado não surge.” (Juranville, 1987, p. 78).

Por consequência, a temporalidade derivada das propostas freudianas não só se difere das propostas kantianas, como lhe estabelece um conjunto de condições para se formularem. O tempo, tal como Kant (1781/1997) assim o propõe, e Lacan bem o observa, é um derivado geométrico euclidiano, motivo pelo qual resta desarticulado da dinâmica

prescrita pelo psíquico. Já o tempo freudiano é muito mais próximo daquilo que Lacan conseguira nele reconhecer como sendo de conformação *moebiana*. De outra forma, o tempo do fantasma não poderia ser tributário de uma recursividade capaz de fazer com que seu sujeito fosse efeito de um objeto, mesmo o objeto não aparecendo como elemento primeiro na fórmula ($\$ \diamond a$).

Existem ainda outros elementos chave da proposta kantiana, além do tempo e espaço, que foram alvo das considerações freudianas e lacanianas, e que nos cumprem destacar. Conforme já apresentamos, foi Kant quem chamou a atenção de Freud para que o condicionamento subjetivo da experiência não fosse desconsiderado. Porque do contrário, tomaríamos o percebido incognoscível como idêntico aos objetos da percepção. Freud percebe que esse condicionamento subjetivo é referente à unificação do diverso na percepção; e dessa forma, para Kant, o conhecimento seria efeito da atividade do sujeito cognitivo, ao passo que, para Freud, o conhecimento não deixaria de fazer referência a um sujeito disposto passivamente no circuito da exigência de satisfação da pulsão.

Assim, é importante destacar uma diferença entre Freud e Kant no que se refere à proposta do condicionamento subjetivo. Para Kant (1781/1997), a inteligibilidade da realidade é referente à operação da Razão que traduz a Coisa-em-si em termos de Coisa-para-o-sujeito. Em outras palavras, a Razão traduz o *noumenon* em *fenomenon*, sendo o fenômeno justamente o resultado do condicionamento subjetivo.

Para extrair consequências do condicionamento subjetivo, Kant (1781/1997) faz uma distinção entre Coisa e duas classes de objeto. Logo ele opera com três conceitos diferentes para dar conta da Coisa: *Ding*, *Gegenstand* e *Objekt*. *Ding* seria a Coisa indeterminada, diferente das condições de possibilidade que a conformariam na perspectiva de um objeto; *Gegenstand*, o objeto transcendental, como aquilo que na apercepção responderia pela possibilidade da coisa-em-si se tornar fenômeno-para-mim. Mas o próprio Kant (1781/1997), na *Crítica da Razão Pura*, atribui dois valores ao objeto transcendental. O primeiro é relativo à Coisa: “Que espécie de coisa em si mesma (objeto transcendental) seja a matéria é-nos sem dúvida, completamente desconhecido” (p. 366); e o segundo à apercepção transcendental:

O conceito puro deste objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conceitos é sempre identicamente X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objeto, isto é, uma realidade objetiva. Ora, este conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e, portanto, a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que

esse diverso está em relação com um objeto. Porém, esta relação outra coisa não é senão a unidade necessária da consciência, por conseguinte, também da síntese do diverso por meio dessa comum função do espírito, que consiste em o ligar numa representação. (Kant, 1781/1997, p. 110).

Assim, o objeto transcendental se propõe como condição de possibilidade para os objetos ditos empíricos, tal como Caygill (2000, p. 243) propõe: “a intuição dada ou *Gegenstand* é, pois, convertida num *Objekt* sob a condição da unidade da apercepção.”

Ora, essa proposta kantiana não é em nada similar à posição assumida por Freud em relação à Coisa. Freud afirma uma oposição entre ser e aparecer que situa-se na contramão do que estaria implicado pela distinção kantiana entre Coisa-em-si e objeto transcendental. Assim, enquanto Kant teoriza com o par de oposição Coisa-em-si e objeto transcendental, Freud parece inverter essa ordem operando com uma figura oxímora descrita por ele como “percebido incognoscível”.

O “percebido incognoscível” é menos uma forma não-sensível a espera de preenchimento do que um elemento sensível da experiência, mas que, no entanto, permaneceria sem conceito. Na perspectiva de Freud (1915/1996m), esse percebido incognoscível não parece responder pelo que Kant entende como Coisa-em-si (ou como substância-em-si-mesma-transcendente e resistente ao esforço categorial da subjetividade transcendental), nem pelo objeto transcendental kantiano. Pois, para Kant (1781/1997), o objeto transcendental – na perspectiva de ser tomado como apercepção transcendental – seria aquilo que no sujeito responderia pela possibilidade lógica de síntese *a priori* da sensibilidade.

É importante assinalar o quanto essa experiência fundamental consiste em uma espécie de percepção que recusa parcialmente as características racionalistas-idealistas da percepção segundo o modelo do subjetivismo kantiano, na medida em que não se trata simplesmente da capacidade da razão de conferir a unidade sensível do mundo. Este elemento “percebido incognoscível” não se harmoniza com o resto da experiência, ao contrário, trata-se de “alguma coisa” que ao mesmo tempo existe e não-existe, algo que contradiz justamente a categorização do mundo. Mas, tampouco ele está fora-do-mundo percebido como uma coisa-em-si para além da sensibilidade, ao contrário, a princípio ele somente existe justamente como inconsistência sensível no interior do mundo.

A essa inconsistência sensível, Kant (1781/1997) responde com a substancialização da Coisa-em-si, ou com a dinâmica própria da atividade do sujeito do conhecimento que,

no nível dos esquemas que traduzem a multiplicidade do sensível na unidade da razão, permanecem como não transparentes ao sujeito do conhecimento.

Aqui está a diferença entre o sujeito do desejo e o sujeito do conhecimento: enquanto o sujeito do conhecimento apela à substancialização da Coisa como forma de resposta àquilo que tenderia a permanecer sem conceito, o sujeito do desejo segue afetado pela Coisa. Conforme já foi apresentado, o sujeito do conhecimento é caracterizado pela atividade, enquanto o sujeito do desejo – o sujeito barrado – é marcado por ser um efeito.

É nesse sentido que aquilo que definimos como o aparelho cognitivo kantiano teria como agente o sujeito do conhecimento e o aparelho psíquico freudiano teria como agente o sujeito do desejo: um sujeito acossado pela pulsão e que busca a satisfação como modo de resposta aos imperativos da pulsão. Apesar de Kant não utilizar denominação de aparelho cognitivo, sua proposta pode ser apresentada nessa perspectiva, pois assim teremos um recurso de comparação importante para responder à questão relativa à possibilidade de o fantasma funcionar como um esquematismo transcendental. Para tanto, faremos uma apresentação sumária da proposta kantiana, com vistas somente a destacar o modo como o conhecimento é produzido pelo aparelho cognitivo proposto por ele.

3.7 O idealismo transcendental e o mito da empiricidade da Coisa

Conforme já foi descrito, Kant (1781/1997) escreve a *Crítica da Razão Pura* no intuito de solucionar um conjunto de questões, postas por um lado pelo racionalismo dogmático (para o qual o conhecimento seria produto da razão) e, por outro, pelo empirismo cético (para o qual o conhecimento seria produto da sensibilidade). O que Kant chama de Razão pura é o movimento da Razão por sobre si mesma, com a finalidade de descrever o conjunto das suas condições de possibilidade para o conhecimento, ou seja, Kant se interessava tanto pelos limites da Razão como pelo modo como a Razão conheceria as coisas da natureza e inclusive a si mesma.

Para tanto, Kant (1781/1997) parte de considerar duas formas de conhecimento: os que são oriundos da Sensibilidade e os que são oriundos do Entendimento. O que Kant faz é abordar criticamente tanto um quanto o outro. E ao estabelecer suas condições de possibilidade, termina por compor uma tábua de categorias lógicas por meio da qual o conhecimento poderia ser assim deduzido.

A partir da Sensibilidade, a faculdade das intuições, Kant (1781/1997) compõe o que ele denomina de estética transcendental. Na estética transcendental, existiriam duas

formas de apreensão dos objetos: o espaço e o tempo. O primeiro se relacionaria com o conjunto dos objetos em sua apresentação exterior, e o segundo faria referência ao modo como o objeto seria representado no interior, mas que também teria sua relação com a exterioridade. O importante a destacar aqui é que, tanto tempo quanto espaço não possuem realidades independentes, sendo somente formas puras da sensibilidade.

A estética transcendental produz intuições, assim, os objetos são conformados pela dimensão de tempo e de espaço, mas somente isso não seria suficiente para produzir o conhecimento. Seria necessário ainda relacionar esses objetos da intuição com as categorias do entendimento e, para tanto, Kant propõe a analítica transcendental.

Na analítica transcendental, os objetos da intuição são conformados por um conjunto de categorias capazes de localizar tais objetos na dinâmica do Entendimento. Essa localização se dá por meio da conformação que faz do objeto da apercepção (objeto submetido às formas de espaço e tempo) um fenômeno. É enquanto fenômeno que os objetos dados à Razão assumirão sua inteligibilidade no interior da Razão.

Kant (1781/1997) descreve o modo como o fenômeno é produzido a partir da aplicação das formas da Sensibilidade e do Entendimento, utilizando matéria e forma como exemplos: o objeto se torna a matéria do conhecimento, enquanto sua conformação no interior da dinâmica sensível e categorial se torna a forma. Assim, a matéria é o objeto dado *a posteriori*, enquanto a forma é a conformação posta *a priori*, pela razão, ou pelo aparelho cognitivo. Deste modo, existem formas de conhecimento *a posteriori* e *a priori*.

O conhecimento *a priori* produziria juízos analíticos, nos quais nenhum predicado seria acrescentado ao sujeito, pois o predicado já estaria nele contido (por exemplo, todos os corpos são extensos). Já o conhecimento *a posteriori* produziria juízos sintéticos, nos quais acrescentaria predicados novos ao sujeito (por exemplo, todos os corpos são pesados). De modo que todo juízo sintético seria relativo à experiência, do mesmo modo que os juízos analíticos lhes seriam anteriores. Nesse ponto, reside o inédito kantiano: os juízos sintéticos *a priori* (por exemplo, $7 + 5 = 12$), são juízos universais e necessários (*a priori*), na mesma medida em que operam com a contingência do objeto da experiência. Em outras palavras, são juízos universais, mas que ampliam nosso conhecimento ao fornecer novos elementos ao que foi anteriormente dado, como no caso do exemplo em que o conceito de 12 não poderia ser derivado nem do 7, nem do 5, mas da operação de adição entre ambos.

No entanto, segundo Kant (1781/1997), haveria ainda uma heterogeneidade entre as categorias do Entendimento e as formas da Sensibilidade. Nesse sentido, o que tornaria

possível a aplicação das categorias aos fenômenos? É em resposta a esse problema que Kant propõe seu esquematismo transcendental, que seria um produto da imaginação, mas sendo ainda assim distinta desta. Para tanto, Kant propõe que haveria três faculdades primárias da Razão que encerrariam em si as condições de possibilidade da experiência. Essas faculdades seriam

[...] os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*. Sobre elas se fundam 1) a *sinopse* do diverso *a priori* pelos sentidos; 2) a *síntese* do diverso pela imaginação; finalmente, 3) a *unidade* dessa síntese pela apercepção originária. Todas estas faculdades, têm, além de um uso empírico, um uso transcendental, que apenas se refere à forma e unicamente é possível *a priori*. Deste último falamos mais acima, *em relação aos sentidos*, na primeira parte; as outras duas faculdades vamos esforçar-nos por conhecê-las segundo a sua natureza. (Kant, 1781/1997, p. 95).

A partir da função de síntese pela imaginação Kant (1781/1997) propõe seu terceiro termo (sendo o primeiro e o segundo a Sensibilidade e o Entendimento) que seria “por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo” (p. 178). É a esse terceiro termo que Kant denomina de esquema transcendental, cuja função é permitir a aplicação das categorias aos fenômenos que “mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria.” (p. 178). Assim, o esquematismo seria derivado da diferença entre os conceitos e os fenômenos e seria o esquema que faria esta mediação.

E aqui caberia a pergunta: se o fantasma dispõe de condições para ser tomado como uma estrutura homóloga ao esquema transcendental de Kant, qual espécie de mediação lhe caberia? Em partes, essa pergunta já foi respondida no Capítulo 2 quando foi apresentada a função epistemológica do fantasma derivada do grafo do desejo. Cabe agora precisar o sentido dessa resposta diante do que qualifica a proposta kantiana. Para tanto, apresentaremos ainda alguns elementos que permitem destacar que a homologia posta entre o idealismo kantiano e o fantasma proposto por Freud e Lacan só fará sentido na perspectiva que salienta a diferença de suas funções.

Na perspectiva dessa diferença, continuaremos expondo ainda alguns elementos da proposta kantiana. De tal modo, para Kant (1781/1997), o conhecimento não seria somente efeito da conformação de dada coisa às formas da Sensibilidade e às categorias do Entendimento, pois restaria ainda certo descompasso referente à diferença inerente aos objetos dados à razão, à Coisa; e para superar os impasses referentes a essa

heterogeneidade, Kant propõe seu esquema transcendental, que seria por sua vez um esquema de condições de possibilidade do conhecimento.

Segundo Figueiredo (2005), dada a matéria do conhecimento, suas condições para se conformar como fenômeno não são dadas pela matéria mesma, mas pelo regime transcendental da razão: “aos olhos de Kant, a experiência é sempre estruturada, não por si mesma, mas pela razão, que, ao se aplicar à matéria que lhe é dada, reúne a diversidade de suas percepções segundo princípios e regras próprios” (p. 25).

Esse regime transcendental, no seu conjunto de relações entre matéria e forma, é o que Kant (1781/1997) denomina de razão, tal como se observa no gráfico abaixo:



Figura 23: Objeto do conhecimento
Fonte: Kant, 1781/2001, p. 52

No gráfico, a Razão aparece no topo (letra R). A razão tem como objeto o Entendimento, de modo que é ao Entendimento que a razão submete suas Ideias como Deus, Alma, Mundo, etc. É possível perceber que o processo de conhecimento, ou a produção do fenômeno, se refere à relação entre Entendimento e Sensibilidade. Essa relação se refere tanto aos objetos (matéria bruta, coisa dada) quando às Ideias da Razão. O que importa é o regime de determinação das formas da Sensibilidade em relação com os conceitos ou categorias do Entendimento.

Nesse gráfico, assim como no esquema do aparelho psíquico, o objeto cumpre ser o recurso por meio do qual ambos os aparelhos atingem (ou tentam atingir) sua finalidade. De modo que, assim como o aparelho cognitivo kantiano é movido pela finalidade de conhecer, o aparelho psíquico freudiano é movido pelo *télos*³² da satisfação, pois é essa distinção que qualifica os termos do debate acerca da noção de aparelho para os dois autores: para Kant, é o conhecimento que torna inteligíveis as condições da razão em sua relação com o mundo empírico, ao passo que, para Freud, o conhecimento é um dos resultados da organização interna do aparelho em se satisfazer.

A satisfação – e seu mais além – é o que condiciona a lógica interna do aparelho e não o contrário, de modo que, todo o quadro posterior de defesas são referências ao que Freud (1900/1996d), inicialmente, denominou de princípio de desprazer, o que, por sua vez, se relaciona com qualquer ocorrência que iniba a satisfação. Tal como Lacan (1964/1998f) propõe, o aparelho psíquico surge na dinâmica de um intervalo entre o recalque primário e a interpretação analítica, ou seja, o aparelho é um intervalo inteiramente dominado pela sexualização (ou busca de satisfação) do gozo, e este intervalo é o tempo determinado pela produção fantasmática.

Do ponto de vista do aparelho psíquico, a satisfação – e seu mais-além – cumpre ser, para Freud, o que o conhecimento é para o aparelho cognitivo kantiano. A satisfação e o conhecimento são a finalidade do que tornam possíveis suas propostas de aparelho psíquico e cognitivo, respectivamente. Assim, embora a homologia de um e outro aparelho seja possível, ela o é na medida em que se salvam as diferenças, ou seja, não se trata de identificar ou tomar um pelo outro, trata-se somente de se traçar um paralelo para assim tornar saliente a anterioridade da satisfação em detrimento do conhecimento. Zizek (1999) já alertava os riscos de essa homologia ser tomada como fato por si mesma: “Lacan está longe de ceder à atração de um curto-circuito teoricamente ilegítimo entre a problemática psicanalítica do inacessível objeto do desejo e a problemática epistemológica do objeto do conhecimento, de seu caráter impossível de ser conhecido.” (p. 45)³³.

³² *Télos*, termo grego que atesta a finalidade de dado procedimento. Segundo Chauí (2002, p. 512), “o *télos* é o que permite avaliar e determinar o valor e a realidade de alguma coisa”. Cabe destacar que a noção de finalidade aqui não se refere à noção aristotélica amplamente criticada (Pellegrin, 2010) de *teleologia* ou finalismo, não se trata de uma finalidade natural, mas sim do resultado de um conjunto de operações que, do ponto de vista da exposição de nosso argumento, confere uma inteligibilidade maior ao que é posto em relação: o aparelho psíquico freudiano e o aparelho cognitivo kantiano.

³³ *Lacan est loin de ceder à l'attrait d'un court-circuit théoriquement illégitime entre la problématique psychanalytique de l'inaccessible objet perdu du désir et la problématique épistémologique de l'objet de la connaissance, de son caractère inconnaissable.*

Esse curto-circuito teórico é ilegítimo pelo fato de se tratar de concepções de objeto irreduzivelmente distintas. Como algo dessa diferença já foi apresentada no Capítulo 2, seguiremos expondo a homologia proposta com fins de demonstrar a anterioridade lógica do fantasma referente à problemática do conhecimento e suas condições de possibilidade em ser tomado como um esquematismo transcendental.

Assim, temos um aparelho que busca se satisfazer (com todos os seus paradoxos) e outro que busca se conhecer. De certa forma, ambos se relacionam de forma diferente com a categoria de impossível, categoria fundamental para os processos que realizam.

Para Freud, esse impossível está relacionado com o objeto da satisfação, conforme já foi apresentado, trata-se de *das Ding*, a Coisa. A Coisa freudiana se formaliza na proposta lacaniana de objeto *a* (Garcia-Roza, 2008), e o fantasma aí se apresenta como efeito imediato de haver insatisfação, pois se *das Ding* é o objeto impossível, isso implica na já referida satisfação parcial.

Para Kant não é muito diferente, seu impossível se relaciona com a operação da proposta de seu aparelho cognitivo em produzir conhecimento: ao fazer a Coisa-em-si se determinar como Coisa-em-mim, algo resta indeterminado. Tanto na estética, quanto na analítica transcendental, Kant propõe localizar formas *a priori* do conhecimento, e são estas formas que irão compor o quadro de condições *a priori* para que o conhecimento ocorra. É a esse conjunto de organizações transcendentais que o objeto do conhecimento terá de se conformar para ser traduzido como fenômeno. E o que não é fenômeno?

Conforme já foi dito, a esse conjunto de coisas inapreensíveis, Kant denomina de Coisa-em-si (*Ding na sich*). Isso significa dizer que todo fenômeno seria o resultado de um conjunto de determinações da razão que, por este motivo, seria o resultado da Coisa-em-mim, ou seja, da Coisa conformada e determinada pelo regime transcendental do conhecimento. Já que o processo de conhecimento, para Kant, seria um processo de determinação da matéria pela forma, o fenômeno seria o resultado da Coisa conformada.

Assim, tanto para Kant, quanto para Freud, aquilo que resta é o que mantém o aparelho em movimento. Ou seja, assim como para Kant resta algo a se conhecer, para Freud resta algo a se satisfazer. Em outras palavras, tanto para Freud, quanto para Kant, a Coisa representa um impossível, mas um impossível capaz de ser considerado em sua dimensão de causa. Pois, se para Kant *das Ding* significa o objeto impossível do conhecimento – o incondicionado –, para Freud *das Ding* significa o objeto impossível da satisfação.

E de que forma a satisfação se relaciona com o conhecimento? Kant é bem objetivo nesse ponto, pois para o filósofo “tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição (com exceção do sentimento de prazer ou desprazer e a vontade, que não são conhecimentos) contém apenas simples relações.” (Kant, 1781/1997, p. 67). Assim, o prazer e o desprazer seriam algo da ordem do empírico, não podendo compor de forma estrita os quadros formais do conhecimento: “os conceitos morais não são inteiramente conceitos puros da razão, porque assentam sobre algo empírico (prazer ou desprazer).” (p. 569). Desse modo, a satisfação, para Kant, seria resultado, por exemplo, de um processo de conhecimento, como resolver uma problemática equação matemática. Enquanto para Freud, a satisfação marca o campo da possibilidade de se vir a conhecer, pois são referência a uma dimensão de experiências que são em muito anteriores ao sujeito do conhecimento kantiano.

Essa distinção (entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do desejo) já foi suficientemente trabalhada, mas convém retomar que o sujeito do qual Kant parte para pensar sua tábua de categorias, para compor seu aparelho cognitivo, se refere a um modelo de sujeito marcado pelo que torna possível seu intento em conhecer, a saber, sua consciência. Sendo que para o sujeito freudiano e lacaniano – o sujeito do inconsciente –, essa consciência resta estranha no quadro de sua ânsia por satisfação, por se referir mais a um efeito dessa ânsia do que qualquer forma de causa.

Nesse sentido, tal como foi apresentado no Capítulo 2, o sujeito com o qual Kant trabalha, é um sujeito hipotético, por se apresentar como inteiro (**S**), sendo que essa condição de inteireza para Lacan recebe a chancela de mítica, como na descrição raramente por ele utilizada como de “sujeito do gozo” (Lacan, 1966/2003b, p. 221). O sujeito hipotético kantiano não é o sujeito do gozo, é somente um sujeito insciente de sua condição de barrado, de dividido com relação a seu desejo. E aqui convém tratar da tese de Baas (1992) que procurou desenvolver uma teoria transcendental do desejo, o mesmo que buscamos verificar as condições de possibilidade com relação ao fantasma.

O que Baas (1992) propõe é algo como uma “crítica do desejo puro” (p. 26) que, em paralelo com as formas puras da intuição kantianas, proporia o desejo como uma faculdade pura, já que “não dependeria de nenhum objeto empírico” (p. 30). Muito embora Baas se ocupe mais com os impasses da moralidade em sua relação com a razão prática, a questão do desejo como esquematismo transcendental permanece como sua principal tese, já que implicaria em estabelecer as condições *a priori* da faculdade de desejar.

Bass (1992) reconhece que se faz necessário um elemento mediador para solucionar o problema relativo à síntese transcendental do *a priori* e do *a posteriori* ligados à sensibilidade. Ele destaca esses problemas nas três formulações em que se propôs a trabalhar: 1) a razão teórica, 2) a razão prática, e 3) a faculdade *a priori* de desejar. Para cada uma dessas formulações, Baas propõe um elemento formal mediador capaz de equacionar a síntese transcendental do *a priori* e do empírico. Desse modo, para a razão teórica, o elemento mediador seria o esquematismo do entendimento, para a razão prática seria típica da lei (no caso da moralidade) e para a faculdade *a priori* de desejar o elemento mediador seria o objeto *a* no fantasma.

Nesse sentido, de acordo com Baas (1992), o objeto *a* ocuparia “na estrutura do desejo, o lugar homólogo aquele do esquematismo na estrutura do conhecimento” (p. 45) e é nessa perspectiva que “o fantasma torna possível a síntese da faculdade *a priori* de desejar e do objeto empírico, síntese operada pelo *objeto a* em sua articulação ao sujeito barrado do desejo” (p. 46). Bass reconhece ser esse esquema o mesmo referente à síntese transcendental proposta na teoria kantiana do conhecimento:

Constatemos simplesmente, para confirmar esta homologia do esquematismo e do *objeto a*, que Lacan declara “inapreensível” o *objeto a* como causa do desejo, mais exatamente como Kant faz do esquema, enquanto que transcendental, que, sendo tudo necessariamente comprometido na relação do sujeito cognoscente com a experiência, não é contudo apresentável nesta experiência. O *objeto a* não é apresentável, ele não é figurável, há não ser no fantasma, e principalmente no fantasma sadiano (trata-se do fantasma e não da experiência) [...]. O *objeto a* é o esquema do desejo. Poder-se-ia mesmo reverter a fórmula: O esquema é o *objeto a* do conhecimento. Esta inversão significaria que tudo, no sujeito, está referido ao desejo como processo de universalização. (Baas, 1992, p. 49).

Contudo, Bass (1992) propõe uma homologia mais num sentido de fato do que num sentido relativo ao uso dessa homologia, o que, por sua vez, segundo Zizek (1999), esbarra numa perspectiva consideravelmente idealista; e o próprio Baas reconhece a pertinência dessa crítica, tanto é que faz referência a ela na ocasião da escrita de outro livro: “como legitimamente me criticou Slavoj Zizek, minha leitura de Lacan a partir da filosofia transcendental tendia a uma concepção de alguma maneira ‘idealista’ das teses psicanalíticas”³⁴ (Baas, 2008, p. 8). Posta a advertência, Baas assegura, no entanto, que suas propostas não estariam de todo superadas, mas antes passíveis de serem revistas.

³⁴ Como legitimamente me há reprochado Slavoj Zizek, mi lectura de Lacan a partir de la filosofía transcendental tendía a una concepción de algún modo “idealista” de las tesis psicoanalíticas.

Até vimos que determinados pressupostos são de fundamental importância para se estabelecer o alcance de dada função, ou seja, a função do aparelho cognitivo kantiano é, incontornavelmente, determinada pelo pressuposto de substancialização da Coisa; e que as implicações referentes à homologia com a lógica transcendental de Kant demanda constante demarcação da diferença inerente às funções. Na próxima seção, avançaremos na problemática referente à homologia entre fantasma e o esquematismo kantiano tendo em mente duas considerações: 1) que o esquematismo se refere a um gesto filosófico para dar conta de problemas referentes às condições de possibilidade do conhecimento e que, nesse sentido, o fantasma como homólogo ao esquema está implicado na dinâmica da construção do conhecimento; e 2) que a lógica transcendental de Kant é antecedida pela lógica do Inconsciente ou da Heteridade conforme denominamos no Capítulo 2.

3.8 Esquematismo transcendental: um pseudo-problema?

Ainda na perspectiva da necessária revisão de Baas, é que pensamos o fantasma como homólogo – semelhante estruturalmente, mas com funções diferentes – ao esquematismo transcendental kantiano, já que a proposta do referido autor de desenvolver uma teoria transcendental utilizando da conceituografia psicanalítica não é um gesto teórico isolado. Tal como já foi apresentado, Žizek (2006) também propõe uma homologia entre o esquematismo transcendental e o fantasma. Além de Žizek, Nasio (1988) e Safatle (2006) também propõem a pensar o fantasma como um esquematismo nos moldes de Kant. No entanto, se a proposta de Baas de desenvolver algo como uma “crítica do desejo puro” esbarra em dificuldades teóricas, é importante reconhecê-las.

Trataremos ao menos de duas dessas dificuldades. A primeira teria relação com o fato de não haver um *desejo puro*. Lacan (1964/1998f, p. 260) torna clara essa impossibilidade ao afirmar que “o desejo do analista não é um desejo puro”. A outra dificuldade enfrentada pela tese proposta por Baas já foi descrita e teria relação com o caráter idealista em jogo no esquematismo transcendental.

Por um lado, essa dificuldade do aspecto idealista tem relação com o objeto da analogia: o esquematismo transcendental kantiano é uma proposta irreduzivelmente idealista, ao ponto de não reconhecer a existência independente das formas tempo e espaço da Razão. Por outro lado, força a sustentar a análise dos objetos da experiência por uma epistemologia subjetivista, já que para o idealismo transcendental kantiano tanto as intuições quanto os conceitos seriam atividades do sujeito transcendental.

Nesse ponto, convém apresentar a posição de Žižek (1999) com relação aos limites da filosofia transcendental. Se Žižek é enfático ao reconhecer a importância da filosofia transcendental, afirmando que a filosofia moderna só teve início com a virada transcendental proposta por Kant, ainda assim ele é suficientemente coerente com sua leitura lacaniana, ao considerar que, no que tange à psicanálise “a limitação precede a transcendência”³⁵ (Žižek, 1999, p. 46). Lacan (1959-60/2008a), por sua vez, também se posiciona com relação ao caráter restritivo da proposta posta pelo idealismo que, se por um lado prescreve a atividade do sujeito como condição do conhecimento, por outro, se furta em reconhecer o ponto em que o psiquismo é marcado pelo selo da contingência, da singularidade e, sobretudo, da passividade:

Ao lado de Freud, os idealistas da tradição filosófica não são mais que bagatela, pois, no fim das contas, essa famosa realidade, eles não a contestam seriamente, eles a domam. O idealismo consiste em dizer que somos nós que damos a medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso. É uma posição reconfortante. A de Freud, aliás como a de todo homem sensato, é coisa bem diferente. (Lacan, 1959-69/2008a, p. 42).

Assim, a consideração posta sobre a limitação preceder a transcendência, tem ao menos dois desdobramentos importantes para o escopo de nossa argumentação. O primeiro é relativo ao que se tornou forçoso considerar a respeito da dinâmica dos processos psíquicos: a construção do modelo de aparelho psíquico proposto por Freud ao longo de sua obra é, em alguma medida, tributária de uma certa perspectiva materialista (Žižek, 2008a). Mas, para além dessa perspectiva, é possível reconhecer na descrição dos processos psíquicos propostos por Freud que uma lógica é derivada desse funcionamento e não o contrário, ou seja, a dinâmica dos processos prescreve uma limitação que é anterior ao regime transcendental.

A outra consideração se refere ao risco em jogo ao se abordar a relação entre o real e o significante, ou entre a Coisa pulsional e a lógica da representação a partir da lógica idealista kantiana, pois essa abordagem conduziria a um gesto teórico de substancialização do Real para dar conta dos impasses relativos a essas dicotomias. Dessa forma, a abordagem do real orientada pela epistemologia crítica kantiana nos determinaria o modo de concepção da Coisa fazendo-o equivaler “a plenitude do Em-si e o objeto transcendental como o modo de presença desta plenitude em nossa experiência – sob a máscara de seu

³⁵ *La limitacion precede La transcendence.*

oposto, um pensamento vazio desprovido de todo conteúdo intuitivo” (Zizek, 1999, p. 44).³⁶

Cabe dizer que tal abordagem produziria, por fim, uma ilusão transcendental da Coisa, o que descaracterizaria o resultado da homologia entre o fantasma e esquematismo transcendental. Como observa Zizek (1999), do ponto de vista epistêmico-transcendental,

A Coisa real não é um tipo de substância pré-existente, ‘educada’, ‘domesticada’ em seguida pelo simbólico? O *objeto a* não é ele um semblante do gozo perdido, isto é, isso que resta, no simbólico, do real perdido? É neste ponto que se decide a sorte de nossa compreensão de Kant e de Lacan: o real designa um núcleo duro substancial que precede e resiste à simbolização e simultaneamente, ele designa o resto, que é posto ou ‘produzido’ pelo processo de simbolização ele-mesmo. (p. 44).³⁷

O que Zizek (1999) assinala nessa passagem são os limites de concepção da epistemologia crítica de Kant por estar suficientemente orientada num único sentido que, nesse caso, é o de uma epistemologia subjetivista. O caráter subjetivista de sua proposta impede que o real seja concebido em sua condição irreduzivelmente paradoxal, tal como Zizek (1999) assim o descreve:

Entretanto, nos é necessário custe o que custar evitar conceber este resto como simplesmente secundário, como se tivéssemos primeiramente a plenitude do real e, em seguida, o processo de simbolização que evacua o gozo, mesmo que não inteiramente, pois ele deixaria por trás de si mesmo alguns resíduos, algumas ilhotas de gozo, os objetos *a*. Se sucumbimos a esta noção, nós perdemos o paradoxo do real lacaniano. A substância é uma miragem retroativamente chamada pelo excedente (*surplus*). (p. 44).³⁸

Nessa perspectiva, Zizek (1999) nos adverte o quanto a noção de objeto, no seu sentido fantasmático, não pode ser reduzida àquilo que resta de uma substância pré-simbólica que marca o caráter limitado e finito de nossa aparelhagem categorial. Mas ao contrário, o objeto, no seu sentido fantasmático, deveria ser abordado a partir de ser considerado como um elemento que produzira a ilusão transcendental de que existe um

³⁶ *La plénitude de l'em-soi et l'objet transcendental comme le mode de présence de cette plénitude dans notre expérience – sous le masque de son opposé, une pensée vide dépourvue de tout contenu intuitif.*

³⁷ *La Chose réelle n'est-elle pas une sorte de substance pré-existante “éduquée”, “domestiquée” ensuite par le symbolique? L'objet a n'est-il pas un semblant de la jouissance perdue, c'est-à-dire ce qu'il reste, dans le symbolique, du réel perdu? C'est en ce point que se décide le sort de notre compréhension de Kant et de Lacan: le réel désigne un noyau dur substantiel qui précède et réside à la symbolisation et simultanément, désigne le reste, qui est posé ou “produit” par le processus de symbolisation lui-même.*

³⁸ *Cependant, il nous faut à tout prix éviter de concevoir ce reste comme simplement secondaire, comme si l'on avait d'abord la plénitude du réel et ensuite, le processus de symbolisation qui évacue la jouissance, bien que passivement, car il laisserait derrière lui quelques résidus, quelques îlots de jouissance, les objets a. Si l'on succombe à cette notion, on rate le paradoxe du réel lacanien: il n'y a pas de substance de jouissance sans qu'il n'y ait d'abord le surplus de jouissance.*

real pré-simbólico esperando ser simbolizado. Esse objeto seria o paradoxo de uma espécie de sombra sem objeto que, por sua vez, nos incita a conceber que ela teria sido projetada por um objeto.

É dessa forma que Zizek (1999) afirma que a limitação precede a transcendência, pois em sua concepção, o que verdadeiramente existe é “o campo fenomenal e sua limitação, enquanto que *das Ding* não é nada mais que um fantasma que *a posteriori* vem preencher o vazio do objeto transcendental” (p. 45).³⁹ Ou seja, não é simplesmente a questão do fantasma que é importante, mas o fato de termos que pensar a sua função não somente do ponto de vista lógico, mas também temporal: a atuação do fantasma e logo de seu objeto – na realidade – é temporalmente derivada, *a posteriori*. O fantasma não é uma condição primeira da realidade, mas aquilo que *a posteriori* responde por sua fratura.

Mas o que poderia responder por ser o *a priori*, ou a condição primeira da realidade? Na perspectiva desta investigação, Safatle (2006) responde que seria o desejo. Mas como resposta à proposta de Baas (1992), Safatle propõe que o objeto *a* funcionaria como um esquematismo quase transcendental: “a posição de causa dá ao objeto a uma função de matriz quase-transcendental de constituição do mundo dos objetos do desejo” (p. 204). E por funcionar como “uma matriz quase-transcendental que constitui o mundo dos objetos do desejo do sujeito, o fantasma poderá ser um ‘index de significação absoluta’” (p. 204).

Mas Safatle (2006) também abre espaço para se poder propor a questão do esquematismo transcendental de forma direta, ao descrever a lógica do Imaginário lacaniano: “grosso modo, podemos dizer que, para Lacan, o Imaginário é um gênero de esquema de categorização espaço-temporal que funcionaria através da subsunção do diverso da intuição sensível à imagem” (Safatle, 2006b, p. 171). Se formos considerar o fantasma como o imaginário capturado por um certo uso do significante, tal como proposto por Lacan (1957-58/1999) no Seminário 5, então a aproximação fica mais patente, muito associada ao que Safatle nos permite reconhecer: “o objeto *empírico* aparece necessariamente como *objeto submetido à engenharia do Imaginário e à lógica do fantasma*” (Safatle, 2006, p. 71).

O fantasma seria assim, tal como proposto por Lacan (1967/2008h), algo como uma tela, como um recurso de enquadramento, que funcionaria como janela para o real. Evidentemente, é possível reconhecer nessas funções algo que corresponda a um esquema,

³⁹ *Est le champ des phénomènes et sa limitation, tandis que das Ding n'est rien qu'un fantôme qui, a posteriori, vient remplir le vide de l'objet transcendantal.*

mas não um esquema no sentido estrito do proposto por Kant em seu idealismo transcendental. Seria um esquematismo *ao modo de* e não *como* o de Kant.

Essa diferenciação marca o uso do conceito e permite que Žizek (1997) estabeleça a relação entre o esquematismo transcendental e o fantasma dizendo que: “a fantasia não só realiza um desejo de forma alucinatória: em vez disso, sua função é mais parecida com o “esquematismo transcendental” kantiano – uma fantasia que constitui nosso desejo e que propõe suas coordenadas, o que equivale a dizer literalmente que ela: ‘nos ensina a desejar’” (Žizek, 1997, p. 17)⁴⁰. Nesse ponto, Žizek é claro ao descrever a função de mediação do fantasma no seu sentido de operar como um esquema transcendental:

A fantasia faz a mediação entre a estrutura simbólica formal e a positividade dos objetos que encontramos na realidade, fornece um “esquema” de acordo com o qual certos objetos positivos podem funcionar como objetos do desejo, enchendo os lugares vazios abertos pela estrutura simbólica formal. Para colocar de forma simplificada: a fantasia não significa que, quando desejo um bolo de morango e não posso tê-lo, fantasio em comê-lo; Pelo contrário, o problema é: *como sei que desejo um bolo de morango em primeiro lugar?* E é isto o que a fantasia me diz. (p. 17).⁴¹

Conforme já foi apresentado, Žizek (1997) segue propondo essa comparação em muitas de suas obras, mas sempre tendo em mente a posição psicanalítica frente à Coisa, o que o impede de tomá-la como uma substância, fazendo com que sua abordagem do transcendental posto por Kant seja precedido pela limitação e o fantasma possa ser tomado como índice de significação absoluta sem, contudo, corresponder par a par com o que é prescrito pelo esquematismo kantiano.

Por fim, cabe destacar que a problemática relativa ao fantasma responder por ser um esquematismo transcendental talvez seja, como questiona Žizek (2006), um pseudo-problema. Segundo o filósofo esloveno, Kant incorreu em certa tautologia, ao demonstrar, por um lado, que a experiência do sujeito já estava desde sempre estruturada por categorias, e por outro, por relacionar a experiência sensível às categorias, para assim tentar solucionar o problema de como seria possível se aplicar as categorias à experiência

⁴⁰ *The first thing to notice that fantasy does not simply realize a desire in a hallucinatory way: rather, its function is similar to that of kantian ‘transcendentalschematism’: a fantasy constitutes our desire, provides its co-ordinates; that is, it literally ‘teaches constitutes our desire’.*

⁴¹ *Fantasy mediates between the formal symbolic structure and the positivity of the objects we encounter in reality –that is to say, it provides a ‘schema’ according to which certain positive objects in reality can function as objects of desire, filling in the empty places opened up by the formal symbolic structure. To put it in somewhat simplified terms: fantasy does not mean that when I desire a strawberry cake and cannot get it in reality, I fantasize about eating it; the problem is, rather: how do I know that I desire a strawberry cake in the first place? This is what fantasy tells me.*

do sujeito. Zizek identifica nesse gesto o possível caso de um pensador que se deixou enredar num falso-problema.

Mas a esse questionamento, Zizek (2006) acrescenta que a proposta do esquematismo é inevitável, e para que seja reconhecida como tal bastaria que considerássemos o paralelismo entre o esquematismo transcendental como o recurso capaz de operar a mediação entre as categorias e a experiência por um lado, e por outro, o fantasma como o recurso capaz de operar a mediação entre a ordem simbólica e a realidade em Lacan. Nesse sentido,

o enigma da fantasia é estritamente homólogo do enigma do esquematismo: se a nossa experiência da realidade está sempre-já estruturada pela ordem simbólica, se nunca é dada na sua pura “inocência” pré-simbólica (dado que, como tal, seria a experiência, não da *realidade*, mas do real impossível), então, opor a nossa experiência da realidade à ordem simbólica e levantar o problema da “aplicação” da rede simbólica à realidade significa embarcarmos num pseudo-problema artificial, que engendrou a si próprio... (Zizek, 2006, p. 246).

Que a função do fantasma seja de mediação não resta dúvida, também não há dúvida de que a homologia proposta com o esquematismo transcendental kantiano lança nova luz sobre essa mediação, isso por permitir destacar aquilo que Lacan já identificava no seu Grafo do desejo em que o fantasma funcionaria como um amboceptor, como uma formulação capaz de relacionar a lógica do sentido com a lógica da heteridade. Em outras palavras, o fantasma faria a mediação do ponto de incoerência da ordem simbólica: a castração do Grande Outro, com a castração do próprio sujeito, propondo como objeto dessa relação o Grande Outro, no ponto em que ele é insubjetivável, o qual passa a ser representado pelo objeto *a*, referência do ponto de opacidade da ordem simbólica e, portanto, causa de desejo no sujeito, por se ver confrontado no espaço de sua própria falta com a pergunta: que tipo de objeto sou eu aos olhos do Outro? Sendo que a resposta é a reiteração do fantasma, que assim passa a ser o correlato da síntese das experiências que o sujeito possa vir a ter com seus objetos.

Assim, se a ordem simbólica for pensada enquanto o *a priori* do sujeito no sentido em que o *desejo é desejo do Outro*, então o fantasma seria uma operação de mediação requerida pela defectividade inerente a esta ordem. Essa mediação seria transcendental somente no sentido de fazer referência ao enquadramento da realidade derivado da função do fantasma, e essa mediação seria homóloga ao esquematismo kantiano somente em função do que é possível fazer derivar do fantasma em termos de antecipação lógica.

Mas não somente isso, em termos de antecipação lógica, o próprio regime transcendental de Kant poderia ser repensado, pois, para Lacan, a perspectiva na qual o fantasma se encerra teria como *a priori* a própria ordem simbólica, mas não no sentido que poderia valer para Kant como um sistema de ordenação lógico, seria mais que isso. Seria algo que antecederia o sujeito, mas de forma radical, antes mesmo de ele ser concebido. Em outras palavras, o Grande Outro lacaniano é preexistente ao sujeito, se a lógica transcendental (mesmo com seu mérito de avançar de alguma maneira além dos limites da contradição) não prescinde do sujeito cognoscente, a lógica da heteridade só implica o sujeito na medida em que este faz valer – por reconhecer anteriormente em si a castração – o alcance mesmo daquilo que o qualifica como campo do Grande Outro: a falta. E é nesse ponto que entra o fantasma como correlato no sujeito da possibilidade de subjetivar esta falta.

Desse modo, a partir de todo o conjunto de considerações que esta pesquisa permitiu elencar, esperamos ter tido condições de responder às duas perguntas condutoras de nossa investigação: 1) é possível falar de conhecimento no campo do gozo? E 2) quais seriam as implicações do fantasma para a teoria do conhecimento? Essas duas questões comportaram a fecundidade de se desdobrar em muitas outras, mas, de forma geral, foi a esse par de questões que esta pesquisa se constituiu em torno. Nossa hipótese permaneceu circunscrevendo todo o panorama do encontro travado com muitos autores e linhas de pensamento. Mas de forma geral, a hipótese “o fantasma é a função que torna possível o conhecimento no campo do gozo”, pôde ser validada no âmbito do debate entre psicanálise e teoria do conhecimento.

Mesmo um campo tão heterogêneo quanto o campo do gozo, adquiriu uma inteligibilidade mínima pelo recurso do fantasma enquanto hipótese abdutiva, o que, por sua vez, permitiu reconhecer na estrutura do fantasma algo mais do que a satisfação ligada ao imaginário ou uma encenação imaginária de um trauma vivido pelo sujeito. Como resultado de nossa investigação, julgamos ter avançado o suficiente em nossa argumentação para dispor de condições de responder de forma suscita às questões postas acima da seguinte maneira: 1) o fantasma é um recurso psíquico que sustenta e enquadra a realidade e assim é capaz de responder pela construção do conhecimento no campo do gozo e 2) em relação à proposta lógica da teoria do conhecimento, o fantasma constitui aspectos de sua condição de possibilidade ao funcionar como um recurso que a antecipa logicamente.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de investigação desta dissertação girou em torno de uma hipótese abdutiva, e mesmo quando passamos a pensar essa hipótese na plataforma lógica da heteridade, fizemos questão de destacar que as noções de tempo postas como injunções na plataforma lógica das identidades não funcionaria de todo para dar conta das consequências de nossa argumentação. Ocorre que esta investigação tentou permanecer fiel aos desdobramentos de uma hipótese retroativa, o que, por sua vez, implicou em, por vezes, sustentar argumentos de forma elíptica. Com isso, incorremos no risco de perder a objetividade linear fundamentada numa lógica que prescreve tempos específicos para a apresentação dos argumentos.

Aceitamos o risco e julgamos ter apresentado a dinâmica de nossa hipótese no espaço recursivo que ela implicava. Somente dessa maneira foi possível fazer as passagens de uma função a outra do fantasma, na mesma medida em que o articulávamos à teoria do conhecimento para destacar os descentramentos teóricos implicados pela consideração de um conceito derivado da clínica psicanalítica.

Nesse sentido, o que foi alcançando com o trabalho de articulação entre o campo do conhecimento e o campo do gozo pode ser localizado na ampliação do conceito de fantasma. Essa ampliação não implicou em uma subversão do conceito, mas nos dispôs na trilha demarcada pela subversão proposta por Lacan de sua leitura do conceito de fantasia em Freud.

Subversão no sentido de reconhecer um núcleo extimado naquilo que se figurava como a formulação mais íntima do universo psíquico do neurótico. Para tanto, a fantasia se traduziu em fantasma, já que demarcava também uma região de inércia própria ao funcionamento do psíquico. Mas, se por um lado, a inércia de sua formulação tornava legítimo reconhecer o caráter parcial de toda satisfação, por outro, essa inércia se tornou um ponto fixo e descontínuo incapaz de ser reconhecido como tal.

Ora, se a realidade se formula como um processo descontínuo e parcial, ela ainda assim é percebida e sentida pelo sujeito da consciência no âmbito de uma continuidade. O mesmo pode ser dito com relação ao conhecimento.

A articulação do fantasma na perspectiva da produção do conhecimento permitiu reconhecer que realidade e conhecimento respondem por se remeter às mesmas condições de possibilidade. A fórmula do fantasma tornou possível destacar os limites das fórmulas

da teoria do conhecimento no que se refere à própria produção do conhecimento e, por decorrência, da produção da própria realidade.

De forma esquemática, no primeiro capítulo, nosso percurso buscou recuperar a noção de realidade psíquica para poder avançar com o conceito de fantasma, já que partilhava do pressuposto freudiano de que a fantasia estaria intimamente implicada na construção da realidade psíquica por compor a constituição de seu centro de atividade. Da proposta freudiana até a releitura lacaniana na qual o fantasma figura como uma janela para o real, o fantasma se apresenta como um ponto de torção por meio do qual a realidade se desdobra.

Esse desdobramento faz referência, por um lado, à apropriação lacaniana das categorias de imaginário e simbólico para dar conta da noção de fantasma e, por outro, tem relação com a dualidade lacaniana entre real e realidade. Para Lacan, a realidade passa a responder por uma formulação que é sobreposta ao real do gozo, ao real sem sentido, algo da ordem do traumático e que permanece irredutivelmente alheio ao esforço interminável de simbolização.

Se a realidade responde por ser uma formulação que se sobrepõe ao real que lhe escapa, então essa realidade responde por ser o fantasma, já que o fantasma é uma formulação de sentido mínimo para se opor ao sem sentido do real. Assim, a dualidade freudiana de uma realidade interior e outra exterior é relida por Lacan na perspectiva de uma síntese metodológica: a realidade seria o fantasma e a este se oporia o real.

Se o fantasma é uma formulação, então ele faz referência à ordem simbólica. Trata-se de uma pergunta endereçada ao Outro da ordem simbólica, na mesma medida em que se constitui como uma resposta. Trata-se de algo como uma retórica do fantasma: uma pergunta como resposta. Em outras palavras, o fantasma é uma pergunta, “o que quer o Outro de mim?”, na mesma medida em que é uma resposta: a posição assumida pelo sujeito frente ao que ele reconhece como sendo a demanda do Outro. O fantasma prescreve assim que tipo de objeto é o sujeito frente ao olhar do Outro.

No segundo capítulo, buscamos analisar a função do fantasma e, diante do que foi exposto no primeiro capítulo, o fantasma poderia ser traduzido como uma forma de defesa. Sua função primária seria esta: uma defesa contra o real, mas o fantasma seria uma defesa na medida em que produziria uma realidade no lugar de onde esta não havia, ou seja, o fantasma é uma formulação sobreposta ao real, e funciona como uma tela protetora contra suas invasões. Nesse sentido, se a realidade pudesse ser articulada ao conhecimento, então, até este momento, a função do fantasma seria uma forma de conhecimento. Em outras

palavras: o conhecimento também seria uma forma de defesa contra o encontro faltoso com o real.

Trabalhamos a conceituação do campo do conhecimento para precisar a diferença mínima entre o que é da ordem do sentido e o que lhe escapa. Nessa perspectiva, identificamos aquilo que seria da ordem de uma paixão pelo sentido, ou seja, o sentido como defesa contra o real iria perfazer o itinerário das propostas teóricas no âmbito da história do pensamento. A paixão pelo sentido seria a paixão pela visão antropomórfica figurada como conhecimento. Apesar de tudo, a paixão resta como argumento de apelação a um modelo de Razão incapaz de lhe dar ouvidos e, na perspectiva desse modelo, as visões de mundo são formuladas como teoria do conhecimento.

Nesse ponto, apresentamos as noções de sujeito e objeto propostos pela teoria do conhecimento. Dispomos tais noções em fórmulas e as comparamos com a fórmula do fantasma. Passando pelo racionalismo e empirismo até o criticismo, concluímos que a verdade do objeto para a teoria do conhecimento não permite reconhecer suas condições de possibilidade por não considerar sua dimensão de atividade, sua dimensão de real.

O sujeito do fantasma é efeito, resta barrado em função de sua relação com o significante. É um sujeito dividido (\$) que, por sua vez, é anterior ao sujeito do conhecimento, indiviso (S). O objeto do fantasma (*a*) conserva seu fundamento inquietante e causante, enquanto o objeto da teoria do conhecimento é um objeto posterior ao advento do sujeito da consciência.

Ocorre que tanto no nível do sujeito, quanto do objeto, a fórmula do fantasma revela alcances lógicos que são anteriores ao formulado pela teoria do conhecimento. É possível então reconhecer que a saída kantiana de seu sono dogmático não impediu que a investigação pelo conhecimento mergulhasse em outra espécie de sono: o sono antropológico, ou seja, se o dogmatismo da tradição deixou de ser problema por ter sido escrutinado pelo regime da crítica kantiana, ainda assim, a formulação proposta não deixou de ser determinada por uma visão antropomórfica da realidade. De forma que se torna possível reconhecer a formulação de uma paralaxe cognitiva no que se refere aos *ismos* explicativos das correntes da teoria do conhecimento.

Em meio a essa paralaxe, o conceito fantasma desponta propondo uma articulação inédita entre o campo do sentido e o campo do gozo, e assim temos uma nova descrição da função do fantasma; trata-se de uma função epistemológica, por tornar possível a articulação entre campos distintos.

No terceiro capítulo, investigamos a estrutura fantasma ou a realidade como o que é possível conhecer. Avançamos na análise da fórmula do fantasma buscando extrair consequências da dinâmica vetorial da lógica do fantasma, para tanto, foi preciso descrever a subversão posta por essa proposta vetorial em relação a unilateralidade vetorial das funções bijetoras. Pois o vetor de uma função bijetora perfaz um percurso linear, seja no tempo, seja no espaço.

Foi preciso extrair as consequências da dinâmica vetorial em suas implicações com o tempo. Destacando noções de tempo alheias à proposta da lógica das identidades, um tempo recursivo, que implica na retroação de determinado efeito por sobre sua causa. Essa análise demandou a descrição da noção de função em matemática e de uma exposição sumária da teoria dos conjuntos. Pois, se o fantasma agora respondia por ser uma função epistemológica, seria necessário descrever em que medida a noção de função lhe caberia.

Desse modo, postos como conjuntos, tanto sujeito/objeto, quanto desejo/gozo, são articulados por uma função que dispõe de uma lógica vetorial capaz de fazer retroagir um conjunto por sobre o outro, tal como ocorre no grafo do desejo em que é possível fazer dos vetores que cortam o grafo uma banda de moëbius e assim tornar evidente não somente que a continuidade vetorial é proposta pelo fantasma, mas que a retroação também é garantida por sua lógica.

Destacar que esse modo de operação está formalizado na fórmula do fantasma só amplia o alcance do argumento que defende que o conceito de fantasma opera como função epistemológica, 1) por implicar uma antecipação lógica por sobre os elementos correlacionados à produção do conhecimento pela teoria do conhecimento e 2) por funcionar como um amboceptor, ou seja, como uma função de articulação entre o que é da ordem do sentido e o que é da ordem do gozo.

Admitimos poder demonstrar a hipótese fantasma na perspectiva da lógica das identidades, para tanto, incorremos em certa subversão dessa lógica por tentar acomodar um teórico da envergadura de Peirce em meio a ela. Nessa perspectiva, a hipótese fantasma pareceu funcionar satisfatoriamente no plano de uma lógica da descoberta como uma hipótese abdutiva:

- d) Há o real do gozo (ele é mortífero e impossível de ser simbolizado);
- e) Se a hipótese fantasma fosse validada, o real seria admissível;
- f) Logo, há razões para se considerar que a hipótese fantasma seja válida.

De forma corrente, essa hipótese foi argumentada da seguinte maneira: há o real do gozo, dele deriva um vetor único e mortífero, que Freud denominou como pulsão de morte. Do real nada se pode saber, ele é incognoscível. Mas, desde que algo se formule por sobre o real, se sobrepondo a ele, é possível do real deduzir efeitos, pois o real é o que causa. Por consequência, o fantasma se articula como hipótese abduziva por propor o real como causa e por inferir “disso” que causa uma explicação.

Ao apresentar a plataforma da lógica das identidades, foi possível reconhecer alguns dos seus limites, assim como reconhecer que operar de forma lógica não se refere a outro procedimento que submeter o dado investigado aos princípios formulados por determinado campo lógico. No âmbito da dissimetria entre a lógica das identidades e a lógica da alteridade, coube apresentar os elementos dessa lógica outra.

Essa apresentação permitiu considerar que as condições de possibilidade que fundamentam esse modo de funcionamento lógico derivam do modo de funcionamento do psiquismo. Modo esse que Freud soube muito bem reconhecer. Assim, partindo da noção de aparelho psíquico freudiano, buscamos descrever o modo como sua articulação com o fantasma produz a realidade.

Para tanto, foi preciso analisar de que forma o fantasma pode ser proposto como uma máquina capaz de transformar gozo em prazer. Nesse sentido, destacamos do fantasma fundamental um derivado que lhe é coextensivo, mas que, no entanto, funciona como correlato da realidade no ponto em que ela pode ser sentida como uma formulação contínua. Trata-se do fantasma como superestrutura. Em outras palavras, trata-se do fantasma como retorno do recalçamento do fantasma fundamental, do fantasma no ponto em que o associamos ao conhecimento e à produção da realidade.

A associação do fantasma com o aparelho psíquico freudiano permitiu ainda outra possibilidade de articulação, a que procurou associar este ao dito aparelho cognitivo kantiano com a finalidade de verificar a possível homologia entre o esquematismo transcendental kantiano e a função de mediação do fantasma entre o sujeito e a ordem simbólica.

Organizamos nosso argumento em torno do que seria a finalidade do aparelho psíquico e a finalidade do aparelho cognitivo kantiano sem, contudo, incorrer no que seria um curto-circuito teoricamente ilegítimo que procuraria tornar simétrica a problemática do aparelho freudiano – o impossível da satisfação – e a problemática do aparelho kantiano – o impossível em jogo no conhecimento.

Essas problemáticas não são simétricas, não partem dos mesmos pressupostos, nem chegam à mesma conclusão com o postulado de seus impossíveis. Para Freud, o impossível da satisfação faz menção à constituição mesma do aparelho psíquico que se funda em torno de uma sombra sem objeto: a Coisa (*das Ding*). Já para Kant, o impossível tem um correlato no plano numênico, ou seja, a Coisa-em-si kantiana existe, sendo sua impossibilidade decorrente dos limites de tradução fenomênico da parte do sujeito do conhecimento.

É importante salientar que nosso argumento que procura destacar a satisfação como a finalidade do aparelho psíquico, o faz tendo em mente que a satisfação é decorrente da insatisfação. Em outras palavras, a satisfação faz menção ao fantasma por esse se apresentar como a forma privilegiada de satisfação da pulsão. Sendo uma formulação capaz de produzir um objeto próprio ao desejo.

Se o que se realiza é o desejo e se o que se satisfaz é a pulsão, então o fantasma figura como a condição de realização do desejo e como a possibilidade privilegiada de satisfação da pulsão. Tanto como condição, quanto como possibilidade, o fantasma confere ao aparelho psíquico a medida da realidade para o neurótico, por fazer a mediação entre o sujeito e a ordem simbólica. E é nesse sentido que ele pode ser tomado como homólogo ao esquematismo transcendental kantiano.

O alcance dessa homologia propõe mais consequências para a teoria do conhecimento do que até então pudemos propor. Pois a noção de *a priori* e todo o regime de uma lógica transcendental deverá ser deslocado para o regime de uma ordem simbólica que, no entanto, é anterior ao sujeito do conhecimento.

E não se trata somente dessa anterioridade que prescreve os limites do recurso simbólico do sujeito, mas sim de uma dupla anterioridade: a que remete ao real, como ponto de inconsistência da ordem simbólica e o da ordem simbólica erigida por sobre essa falha constitutiva, já que real.

O campo do conhecimento irá se haver com este real e o traduzirá por um regime simbólico que, no entanto, não conservará sua dimensão inassimilável e inquietante. Já o fantasma irá dispor de um lugar de causa para essa dimensão. Se, por ventura, ela recebe o nome de um objeto, é só para demarcar o ponto no qual a ordem simbólica (A) não pode ser plenamente subjetivada e, portanto, resta como pequeno *a*.

Considerar esses aspectos irracionais – para citar as matemáticas – foi o que permitiu ao conceito de fantasma contribuir para a teoria do conhecimento no âmbito da investigação da produção do conhecimento e de suas condições de possibilidade,

formulando-se como uma hipótese passível de ser demonstrada na perspectiva de uma função epistemológica entre o campo do sentido e o campo do gozo.

Referências Bibliográficas

- Abbagnano, N. (2007a). Hipótese. In N. Abbagnano. *Dicionário de Filosofia* (pp. 500-502). São Paulo: Martins Fontes.
- Abbagnano, N. (2007b). Realidade. In N. Abbagnano. *Dicionário de Filosofia* (pp. 831-834). São Paulo: Martins Fontes.
- Andrès, M. (1996). Coisa. In P. Kaufmann. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 84-85). Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Aristóteles. (2006). *Metafísica*. Bauru: Edipro.
- Aristóteles. (2010). *Órganon*. Bauru, SP: Edipro.
- Assoun, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Baas, B. (1992). *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Baas, B. (2008). *El cuerpo del delito: la comunidad em deuda*. Buenos Aires: Del Signo.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Badiou, A., & e Cassin, B. (2013). *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Birman, J. (2003). *Freud e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Breuer, J., & Freud, S. (1996). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: Comunicação Preliminar. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 2, pp. 37-53). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1893).
- Cabas, A. (2005). *Curso e discurso na obra de Jacques Lacan*. São Paulo: Centauro.
- Capra, F. (2006). *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix.
- Calazans, R. (2006). Psicanálise e ciência. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 9(2), 273-283. Recuperado em 30 junho, 2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000200008&lng=en&tlng=pt.10.1590/S1516-1498200600020008.
- Calazans, R., & Neves, T. I. (2010). Pesquisa em Psicanálise: da qualificação desqualificante à subversão. *Ágora*, 13(2), 191-205. Recuperado em 12 janeiro, 2013, de <http://www.scielo.br/pdf/agora/v13n2/v13n2a04.pdf>
- Cardoso, M. J. d’E. (2012). Peirce, Lacan e a questão do signo indicial. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 15(1), 165-178. Recuperado em 18 julho, 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982012000100011&lng=en&tlng=pt.10.1590/S1516-14982012000100011.

- Carvalho, O. (2006). *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Caygill, H. (2000). *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Chalmers, A. F. (1993). *O que é ciência, afinal?* São Paulo: Brasiliense.
- Chauí, M. (2002). *Introdução à história da filosofia: volume 1: dos pré-socráticos a Aristóteles* (2a ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Checchinato, D. (2007). *Psicanálise de pais: criança, sintoma dos pais*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Clastres, G. (1990). Ato neurótico e ato perverso. *Revista Folha*, Salvador, (32), jan./jun., 03-16.
- Conté, C. (1996). Grafo. In P. Kaufmann. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 224-235). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Correas, C. (2010). Prólogo. In I. Kant. *Lógica*. Buenos Aires: Corregidor.
- Costa, N. (1980). *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Darmon, M. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Descartes, R. (2005). *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes.
- Doumit, E. (1996). Lógica. In P. Kaufmann. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 297-315). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Doxiadis, A., & Papadimitriou, C. (2010). *Logicomix: uma jornada épica em busca da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Dunker, C. I. L. (2002). *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta.
- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Euclides. (1944). *Elementos de geometria*. São Paulo: Edições Cultura.
- Eves, H. (2011). *Introdução à história da matemática*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Figueiredo, V. (2005). *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Fonsêca, L. P. (2011). Fantasma: raízes imaginárias e desdobramentos na clínica. *Théorie psychanalytique*. Recuperado em 15 janeiro, 2013, de http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Theorie_psychanalytique/Fantasma_raizes_imaginarias_e_desdobramentos_na_clinica
- Forbes, J. (2012). *Inconsciente e responsabilidade – Psicanálise do século XXI*. Barueri, SP: Manole.
- Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Frege, G. (1978). *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix.
- Freud, S. (1996a). A divisão do ego no processo de defesa. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 289-296). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1940[1938]).
- Freud, S. (1996b). Achados, ideias, problemas. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 317-318). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1941[1938]).
- Freud, S. (1996c). A Negativa. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 261-269). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1925).
- Freud, S. (1996d). A Interpretação dos Sonhos. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 5). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1900).
- Freud, S. (1996e). Além do Princípio de Prazer. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 11-75). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (1996f). Análise Terminável e Interminável. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 223-270). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1937).
- Freud, S. (1996g). Esboço de Psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 151-221). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1940[1938]).
- Freud, S. (1996h). Esboços para a “Comunicação Preliminar” de 1893. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 187-196). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1940-41[1892]).
- Freud, S. (1996i). Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess – Carta 69. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 309-311). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1950[1892-99]).

- Freud, S. (1996j). Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess – Carta 52. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 281-287). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1950[1892-99]).
- Freud, S. (1996k). Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 231-244). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1911).
- Freud, S. (1996l). O Estranho. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 233-273). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1919).
- Freud, S. (1996m). O Inconsciente. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 163-222). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (1996n). O Mal-estar na Civilização. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 65-148). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1930 [1929]).
- Freud, S. (1996o). O Projeto para uma Psicologia Científica. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 333-454). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1950[1895]).
- Freud, S. (1996p). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 121-133). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1912).
- Freud, S. (1996q). Sobre as teorias sexuais das crianças. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 187-204). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1908).
- Freud, S. (1996r). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 181-195). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1912).
- Freud, S. (1996s). Totem e Tabu. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 11-163). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1913[1912-13]).
- Freud, S. (1996t). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 117-231). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1905).
- Freud, S. (1996u). Um Estudo Autobiográfico. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 20, pp. 9-78). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1925[1924]).

- Freud, S. (1996v). Uma Criança é Espancada. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 191-218). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1919).
- Freud, S. (1996x). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 143-153). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1917).
- Freud, S. (2003). *A Interpretação das Afasias*. Lisboa: Edições 70. (Obra original publicada em 1891).
- Freud, S. (2004a). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud. *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. 3, pp. 103-115). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S. (2004b). O Recalque. In S. Freud. *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. 1, pp. 175-193). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2004c). Pulsões e Destinos da Pulsão. In S. Freud. *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. 1, pp. 133-173). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2006). Além do princípio de prazer. In S. Freud. *Obras psicológicas de Sigmund Freud - Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. 2, pp. 123-198). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1920).
- Fulgêncio, L. (2001). Comentários críticos das referências textuais de Freud a Kant. *Psicologia USP*, 12(1), 49-87. Recuperado em 15 agosto, 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000100004&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-65642001000100004.
- Garcia-Roza, L. A. (2003). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Garcia-Roza, L. A. (2004). Brentano e a representação-objeto. In L. A. Garcia-Roza. *Introdução à metapsicologia freudiana: sobre as afasias (1891); O projeto de 1895* (6a ed., pp. 55-59). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2008). *Introdução à metapsicologia freudiana: volume 3: artigos de metapsicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2009). *Freud e o inconsciente* (24a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gobry, G. (2007). *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hessen, J. (2000). *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ide, P. (2000). *A arte de pensar*. São Paulo: Martins Fontes.

- Inwood, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Jorge, M. A. C. (1988). *Sexo e discurso em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Julien, P. (1993). *O retorno a Freud de Jacques Lacan: a aplicação do espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Julien, P. (2003). *Psicose, perversão, neurose: a leitura de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Kant, I. (1988). *Prolegômenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1993). *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Obra original publicada em 1800).
- Kant, I. (1997). *Crítica da razão pura* (4a ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Obra original publicada em 1781).
- Kneale, W. C., & Kneale, M. (1962). *O desenvolvimento da lógica* (3a ed.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto-EDUERJ.
- Lacan, J. (1966-67). *Séminaire, livre 14: Logique du fantasme*. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>>.
- Lacan, J. (1985a). *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1954-55).
- Lacan, J. (1985b). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1972-73).
- Lacan, J. (1987). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. (Obra original publicada em 1932).
- Lacan, J. (1992a). *Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1960-61).
- Lacan, J. (1992b). *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1969-70).
- Lacan, J. (1993). *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1974).

- Lacan, J. (1998a). A ciência e a verdade. In J. Lacan. *Escritos*. (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1965).
- Lacan, J. (1998b). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In J. Lacan. *Escritos*. (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1958).
- Lacan, J. (1998c). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In J. Lacan. *Escritos*. (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1958).
- Lacan, J. (1998d). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan. *Escritos*. (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1953).
- Lacan, J. (1998e). Kant com Sade. In J. Lacan. *Escritos*. (pp. 776-803). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1962).
- Lacan, J. (1998f). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1964).
- Lacan, J. (1998g). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1960).
- Lacan, J. (1999). *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1957-58).
- Lacan, J. (2002). A terceira. In J. Lacan. *Cadernos Lacan* (v.2). Porto Alegre: Publicação não comercial da APPOA. (Obra original publicada em 1974).
- Lacan, J. (2003a). A lógica da fantasia. In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 323-328). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1969).
- Lacan, J. (2003b). Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In J. Lacan. *Outros Escritos*. (pp. 219-223). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1966).
- Lacan, J. (2003c). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In J. Lacan. *Outros Escritos*. (pp. 350-358). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1967).
- Lacan, J. (2003d). O aturdido. In J. Lacan. *Outros Escritos*. (pp. 449-497). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1973).
- Lacan, J. (2003e). O engano do sujeito suposto saber. In J. Lacan. *Outros Escritos*. (pp. 329-335). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1967).

Lacan, J. (2003f). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1938).

Lacan, J. (2003g). Prefácio a *O despertar da primavera*. In J. Lacan. *Outros Escritos*. (pp. 557-559). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1974).

Lacan, J. (2003h). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 248-264). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1967).

Lacan, J. (2003i). Talvez em Vincennes... In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 316-318). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1975).

Lacan, J. (2003j). Radiofonia. In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1970).

Lacan, J. (2003k). *Seminário, livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Obra original publicada em 1961-62).

Lacan, J. (2005). *Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1962-63).

Lacan, J. (2008a). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1959-60).

Lacan, J. (2008b). *Seminário, livro 14: a lógica do fantasma*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Obra original publicada em 1966-67).

Lacan, J. (2008c). *Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1968-69).

Lacan, J. (2012). *Seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1971-72).

Lima, C. (2013). Corpo e sinthoma: tratamento do gozo em Freud e Lacan. *Estilos da Clínica*, 18(1), 180-198. Recuperado em 18 março, 2014, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282013000100012&lng=pt&tlng=pt.

Locke, J. (1999). *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural.

Lukasiewicz, J. ([s.d]). *Sobre o Princípio da Contradição em Aristóteles*. Recuperado em 26 março, 2013, de file:///C:/Users/Daniela%20Couto/Downloads/lukasiewiczcontar istoteles.pdf

Mandil, R. ([s.d]). A psicanálise e os modos contemporâneos de identificação. *Opção Lacaniana on line*. Recuperado em 20 março 2014, de <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n4/pdf/artigos/RAMIdenti.pdf>

- Maritain, J. (2001). *Elementos de filosofia 2: a ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal)*. (13a ed.). Rio de Janeiro: Agir.
- Martins, F. (2002). *O complexo de Édipo*. Brasília: Editora UNB.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (1999). *Elementos de biologia lacaniana*. Belo Horizonte: Editora da Escola Brasileira de Psicanálise/MG.
- Miller, J.-A. (2002). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Miller, J.-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Milner, J.-C. (2006). *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Nagel, E., Newman, J., & Guinsburg, G. (1973). *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva.
- Nasio, J.-D. (1988). *A criança magnífica da psicanálise: o conceito de sujeito e objeto na teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J.-D. (1993). *Psicossomática: as formações do objeto a*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J.-D. (2007). *A fantasia: o prazer de ler Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J.-D. (2011). *Introdução à topologia de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Newton-Smith, W. H. (2005). *Lógica: um curso introdutório*. Lisboa: Gradiva.
- Nietzsche, F. (2007). *O livro do filósofo*. São Paulo: Escala.
- Peirce, C. S. (2010). *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- Pellegrin, P. (2010). *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (1996). *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Platão. (1972). Sofista. In Platão. *Diálogos* (pp. 135-203). São Paulo: Abril Cultural.
- Plebe, A., & Emanuele, P. (1992). *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Queiroz, J. (2004). *Semiose segundo C. S. Peirce*. São Paulo: EDUC.

- Quinet, A. (2002). O ato psicanalítico e o fim de análise. In A. Quinet. *As 4+1 condições da análise* (9a ed., pp. 95-110). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2003). O *Wunsch* do sonho. In A. Quinet. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma* (2a ed., pp. 63-85). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2004). *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise* (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2009). A política do analista e a causa analítica. In A. Quinet. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas* (pp. 25-41). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2011). *Teoria e clínica da psicose* (5a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rabant, C. (1996). Aparelho. In P. Kaufmann. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 45-52). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rosenfeld, A. (1976). *Texto/contexto*. (3a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998a). Fantasia. In E. Roudinesco, & M. Plon. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 223-226). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998b). Imaginário. In E. Roudinesco, & M. Plon. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 374-378). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998c). Inconsciente. In E. Roudinesco, & M. Plon. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 374-378). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998d). Real. In E. Roudinesco, & M. Plon. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 644-646). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998e). Simbólico. In E. Roudinesco, & M. Plon. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 714-715). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Russell, B. (2003). *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein* (3a ed.). Rio de Janeiro: Ediouro.
- Russell, B. (2007). *Introdução à filosofia da matemática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.
- Safatle, V. (2009). *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- Santaella, L. (1983). *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense.

- Sampaio, L. (2000). *Lógica ressuscitada – sete ensaios*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Silva, L.-O. T. (1999). *Freud, Lacan: o desvelamento do sujeito*. Porto Alegre: Ed. Age.
- Silva, A. (2006-07). *Metamorfoses do conceito de abdução em Peirce. O exemplo de Kepler*. Dissertação de mestrado, Universidade de Lisboa. Portugal.
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia Lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Souza, E. (1996). Repetição, compulsão à. In P. Kaufmann. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (pp. 448-457). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Teixeira, A. (2013). *Ciência e delírio - XVIII Jornada da EBP-MG*. Recuperado em 26 outubro, 2013, de <https://dl.dropboxusercontent.com/u/71316212/JMG/RELAT%C3%93RIO%20EIXO%204%20-%20CI%C3%84NCIA%20E%20DEL%C3%8DRIO.pdf>
- Vernant, J.-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vieira, M. A. (2001). *A Ética da Paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Vieira, M. A. (2003). Da realidade psíquica ao real – Jacques Lacan e a realidade psíquica (ou “mais-além do princípio do entardecer”). *Pulsional revista de psicanálise*, 16(174), 56-60. Recuperado em 12 abril, 2011, de http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Marcus_Andre_Vieira_Da_realidade_ao_real.pdf
- Viola, D., & Vorcaro, A. (2011). A verdade e o engodo do desejo na leitura do seminário A angústia de Jacques Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 14(1), 77-93. Recuperado em 27 outubro, 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982011000100006&lng=en&tlng=pt.
- Zizek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Zizek, S. (1997). *The plague of fantasies*. New York, Verso.
- Zizek S. (1999). *Subversions du sujet: psychanalyse, philosophie, politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Zizek, S., & Daly, G. (2006). *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes.
- Zizek, S. (2006). *As Metástases do gozo: seis ensaios sobre a Mulher e a Causalidade*. Lisboa: Relógio D'Água.

Zizek, S. (2008a). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo.

Zizek, S. (2008b). *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

Zizek, S. (2011). *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo.