



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Débora Ramos de Oliveira

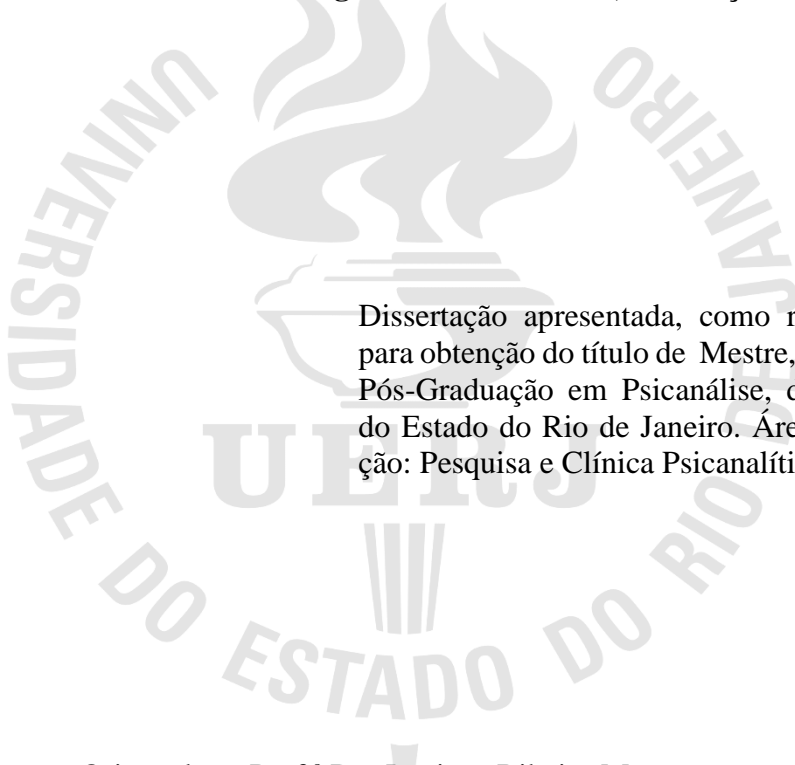
**Decifra-me ou te devoro: os enigmas da sexualidade, a criança e o saber**

Rio de Janeiro

2023

Débora Ramos de Oliveira

**Decifra-me ou te devoro: os enigmas da sexualidade, a criança e o saber**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica Psicanalítica.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra Luciana Ribeiro Marques

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

O48 Oliveira, Débora Ramos de  
Decifra-me ou te devoro: os enigmas da sexualidade, a criança e o saber/  
Débora Ramos de Oliveira. – 2023.  
142 f.

Orientadora: Luciana Ribeiro Marques.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Crianças – Teses. 3. Sexualidade – Teses. I.  
Marques, Luciana Ribeiro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
de Psicologia. III. Título.

br CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Débora Ramos de Oliveira

**Decifra-me ou te devoro: os enigmas da sexualidade, a criança e o saber**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica Psicanalítica.

Aprovada em 01 de setembro de 2023.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Luciana Ribeiro Marques (Orientadora)

Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Rosane Braga de Melo

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2023

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Luciana Ribeiro Marques, pelo aceite do projeto, pela disponibilidade ao longo do trabalho, bem como pelo rigor teórico e pelas valiosas contribuições que ultrapassam o escopo dessa pesquisa.

Aos membros que aceitaram compor minha banca de qualificação e de defesa, professor Marco Antonio Coutinho Jorge, pelos preciosos seminários que deram sustentação ao curso da pesquisa e à professora Rosane Braga de Melo, pela leitura crítica e minuciosa, imprescindível para a continuação e revisão do trabalho.

Às colegas do grupo de orientação, Priscila Mählmann, Andrea Ferioli, Renata Sales, Karina Andrade, Daniela Veloso e Aldine Marinho pelas trocas calorosas, mesmo em tempos tão difíceis, como foram os da pandemia.

À Maria Tereza Rabelo, orientadora e preceptora de residência, pela aposta em meu desejo de pesquisa, fundamental para a formalização de dois e intensos longos anos de trabalho.

Às colegas de residência, Gabriela Mota, por compartilhar céu azul e Belchior em meio a dias exaustivos, Camilla Baratto, por desde cedo furar o meu “saber”, Alícia Curado, pelos almoços diários recheados de inquietações e Geovanna Carvalho, pela transferência de trabalho.

Aos amigos, Caio Tavares, por possibilitar o encontro UNIFESP-UERJ, Georgiano Santos, pela presença em minha vida acadêmica e pessoal, Daniela Ribeiro, pela disposição nas conversas sobre psicanálise, Mariana Oliveira, pelo laço tão fortemente construído e Ana Carolina Novais, pelos quatorze anos de amizade.

À minha família, em especial à minha mãe Lúcia, ao meu pai Luiz Gonzaga, ao meu irmão Fábio, ao meu primo Gustavo, à minha tia Lígia, ao meu tio Elson e a minha avó Maria, que sempre estiveram ao meu lado.

À minha analista Tatiana Vidotti, por me possibilitar a construção de um saber singular.

“Tia, fale comigo, tenho medo porque está muito escuro”. A tia deixa escapar: “De que adianta? Você não pode me ver de qualquer maneira”. Ao que a criança respondeu: “Não importa, há mais luz quando alguém fala”

*Sigmund Freud, 1905/1992, p. 205*

## RESUMO

OLIVEIRA, Débora Ramos de. *Decifra-me ou te devoro: os enigmas da sexualidade, a criança e o saber*. 2023. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) — Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

O presente estudo visa refletir sobre a constituição do saber na criança, considerando a relação entre saber e sexualidade. Para isso, perpassamos pelos discursos sobre a infância ao longo da história, indicando os diferentes momentos em que campos como a medicina, a psicologia e a pedagogia vieram fundar uma concepção de infância calcada no ideal de fragilidade, rumo a um suposto desenvolvimento final, harmônico e adaptativo. Segundo tal pressuposto, a criança é aquela que não sabe e que não deseja saber – sobre a existência, a sexualidade e a morte. Em uma direção contrária, Freud, desde o início de sua obra, lança luz sobre a questão da infância, atribuindo à criança uma posição frente ao saber e, com isso, subvertendo o cientificismo e o senso-comum. A partir da criação de dois conceitos fundamentais da psicanálise, como pulsão [Trieb] e inconsciente [Unbewusste], Freud subverte a noção de infância, bem como de saber e sexualidade. Diante dos enigmas que emergem da relação com o Outro, a criança questiona e constrói teorias, posição que Freud elevou ao estatuto de um “pequeno lógico”.

Palavras-chave: Criança. Saber. Sexualidade. Freud. Lacan.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Débora Ramos de. *Decipher me or I'll devour you: the enigmas of sexuality, child and knowledge*. 2023. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) — Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The present study aims to reflect about the constitution of the knowledge in the child, considering the relationship between knowledge and sexuality. In this regard, we go through the discourses on childhood throughout history, indicating the different moments in which fields such as medicine, psychology and pedagogy came to found a conception of childhood based on the ideal of fragility, towards a supposed final development, harmonious and adaptive. According to this assumption, the child is the one who does not know and does not wish to know – about existence, sexuality and death. In the opposite sense, Freud, since the beginning of his work, sheds light on the issue of childhood, assigning the child a position in relation to knowledge and, thus, subverting scientism and common sense. From the creation of two fundamental concepts of psychoanalysis, such as drive [Trieb] and unconscious [Unbewusste], Freud subverts the notion of childhood, as well as knowledge and sexuality. Faced with the enigmas that emerge from the relationship with the Other, the child questions and weaves theories, a position which Freud elevated to the status of a “little logician”.

Keywords: Child. Knowledge. Sexuality. Freud. Lacan.



## RÉSUMÉ

OLIVEIRA, Débora Ramos de. *Déchiffre-moi ou je vous dévore: les énigmes de la sexualité, de l'enfant et du savoir*. 2023. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) — Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Cette étude vise à réfléchir sur la constitution du savoir chez l'enfant, en considérant la relation entre le savoir et la sexualité. Pour ce faire, nous parcourons le discours sur l'enfance à travers l'histoire, en indiquant les différents moments où les domaines tels que la médecine, la psychologie et la pédagogie en sont venus à fonder une conception de l'enfance basée sur l'idéal de la fragilité, vers un supposé développement finale, harmonieux et adaptatif. Selon ce présupposé, l'enfant est celui qui ne sait pas et ne veut pas savoir – sur l'existence, la sexualité et la mort. À l'inverse, Freud, dès le début de son œuvre, éclair la question de l'enfance, en attribuant à l'enfant une position par rapport au savoir et, subvertissant ainsi le scientisme et le sens commun. En créant deux concepts fondamentaux de la psychanalyse, tels que la pulsion [Trieb] et l'inconscient [Unbewusste], Freud subvertit la notion d'enfance ainsi que de savoir et de sexualité. Face aux énigmes qui émergent de la relation à l'Autre, l'enfant s'interroge et construit des théories, position que Freud élève au rang de "petit logicien".

Mots-clés: Enfant. Savoir. Sexualité. Freud. Lacan.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>DA INFÂNCIA AO INFANTIL: O QUE É UMA CRIANÇA?.....</b>	<b>11</b>
1.1	A construção de uma fantasia de infância.....	12
1.2	O lugar da alteridade na constituição do sujeito.....	26
1.3	A descoberta da sexualidade infantil.....	39
<b>2</b>	<b>DE QUE SABER SE TRATA PARA A PSICANÁLISE?.....</b>	<b>57</b>
2.1	Freud e o saber.....	58
2.2	O mito em Freud.....	72
2.3	O mito em Lacan.....	87
<b>3</b>	<b>SABER E SEXUALIDADE: O QUE O OUTRO QUER DE MIM?.....</b>	<b>97</b>
3.1	A dialética do desejo.....	98
3.2	Fantasia de desejo: a fantasia em Freud.....	113
3.3	Lacan e o matema da fantasia.....	123
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>132</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>135</b>

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A presente dissertação expõe uma pesquisa acerca da pulsão de saber [*Wissstrieb*] na teoria psicanalítica, visando refletir sobre a constituição do saber na criança, a qual Freud, desde o princípio, atrelou aos enigmas da sexualidade. O desejo pelo tema iniciou-se com a prática clínica em um hospital oncopediátrico, lugar por excelência do discurso médico, que diante da angústia daquilo que o saber protocolar<sup>2</sup> não consegue responder, endereça ao psicanalista a pergunta: o que uma criança pode saber? Tal questão produziu incessantes questionamentos que impulsionaram a escrita deste trabalho, sendo eles: O que é uma criança? De que se trata o saber para a psicanálise? Como se constitui a relação da criança com o saber?

Frente à escassez de material sobre o tema, a pesquisa acadêmica foi a solução encontrada para investigar rigorosamente a teoria psicanalítica criada por Sigmund Freud e os seus postulados sobre a sexualidade infantil e o saber, os quais dão suporte ao conceito de pulsão de saber. Objetivando responder a construção desses termos em psicanálise, demos início a nossa pesquisa partindo do princípio de que a infância não é um evento natural, mas uma construção historicamente datada.

No capítulo dois, *Da infância ao infantil: o que é uma criança?*, vemos que os estudos realizados pelo historiador Philippe Ariès refutaram a ideia de que a infância é uma etapa inata da vida, rapidamente ultrapassada, em direção a um suposto desenvolvimento final. A criança, ao modo como a concebemos hoje, é um produto discursivo da Modernidade, forjada a partir do ideal de um ser inocente, frágil e, sobretudo, livre de sexualidade. Segundo tal pressuposto, a criança é aquela que não sabe e que não deseja saber – sobre a existência, a sexualidade e a morte. Em uma direção contrária, Freud, desde o início de sua obra, atribui à criança uma posição frente ao saber, subvertendo o cientificismo e o senso-comum. Diante dos enigmas, a criança constrói teorias, posição que Freud elevou ao estatuto de um “pequeno lógico”.

Em nosso terceiro capítulo, nomeado *De que saber se trata para a psicanálise?* avançamos a pesquisa adentrando no trajeto da noção de saber ao longo da obra freudiana, com o intuito de mostrar que, para Freud, saber não é sinônimo de conhecimento intelectual, uma

---

<sup>1</sup> Nesta dissertação utilizamos a obra de Freud editada pela *Amorrorrtu*, por considerarmos a melhor tradução de seus textos, originalmente escritos em alemão. Desse modo, recorreremos à livre tradução do espanhol ao português.

<sup>2</sup> O saber protocolar em questão trata-se de *guidelines* ou diretrizes, que são desenvolvidas de modo sistemático por especialistas com o objetivo de orientar os profissionais de medicina na tomada de decisões. Na rotina hospitalar, torna-se cada vez mais comum a formulação de *guidelines* para lidar com questões subjetivas, como é o caso de *guidelines* de comunicação de más notícias.

vez que a noção de inconsciente [*Unbewusste*] comporta o paradoxo de “um saber que não se sabe”. Embora em alguns momentos seja perceptível os ecos do ideal Iluminista no pensamento freudiano, como por exemplo, na aposta do esclarecimento [*Aufklärung*] sexual à criança como manejo clínico, Freud, desde o princípio, se aproximará da antropologia para construir uma metapsicologia distinta da racionalidade médica hegemônica. Não à toa, as teorias sexuais infantis são equiparadas à estrutura lógica dos mitos, uma vez que ambas são tentativas de tratar, via palavra, o impossível.

Por fim, em nosso quarto capítulo, *Saber e sexualidade: O que o Outro quer de mim?*, discutimos a dimensão erótica responsável pelo despertar do saber, considerando o enlaçamento entre desejo e cadeia significante. Para a psicanálise, o desejo é sem substância, resto que emerge do fato de sermos falantes. Nesse sentido, a fantasia, como um saber inconsciente, busca responder ao enigmático desejo do Outro com o qual o sujeito desde cedo se depara. A fantasia é, assim, uma costura significante, que alinhava, via saber, a não inscrição da diferença sexual.

## 1 DA INFÂNCIA AO INFANTIL: O QUE É UMA CRIANÇA?

No presente capítulo pretendemos percorrer a historicidade do conceito de infância até chegarmos à noção de infantil, contribuição original do discurso psicanalítico que subverte a noção de indivíduo moderno a partir do deslocamento do registro cronológico para o registro lógico do inconsciente. Para isso, pesquisaremos a construção do lugar da criança na Modernidade, como centro da família nuclear burguesa e pilar do capitalismo até então em ascensão. O ideal desenvolvimentista, sustentado por diversos campos do saber como a pediatria, a psicologia e a pedagogia, influenciou uma série de interpretações equivocadas da obra freudiana, que culminaram talvez no maior desvio teórico da teoria psicanalítica: a concepção evolutiva do conceito de pulsão, cujo desdobramento é a redução da psicanálise a uma técnica voltada a fins adaptativos.

O primeiro subcapítulo inicia-se com a definição de criança e sua contextualização histórica. Esse percurso parte de uma não particularidade reservada à infância, como na Idade Média, até o momento que a infância torna-se objeto de estudo e intervenção de diferentes discursividades, com o advento da Idade Moderna. A entrada do significante infância no universo sociocultural do século XVII deu-se a partir de uma exclusão inédita: a de sua própria sexualidade, isto é, da dimensão erótica da alteridade na constituição subjetiva.

No segundo subcapítulo, pesquisamos o lugar concedido por Freud à alteridade na constituição subjetiva a partir daquilo que foi conceitualizado como complexo do próximo [*Nebenmensch*], que marca a especificidade do homem em relação ao animal. Nessa investigação, encontramos que, desde o início do pensamento freudiano, há uma subversão da lógica do indivíduo autônomo, forjado em si mesmo, à medida que Freud destaca que o desamparo primordial é constitutivo ser-humano. Isso se dá em razão de que o recém-nascido, em virtude de sua prematuridade, depende fundamentalmente de uma alteridade para sobreviver. É, portanto, do encontro entre o corpo-carne e o significante que o sujeito é fundado, ato irredutivelmente simbólico, mas que deixa restos no real, uma vez que algo sempre escapa à linguagem.

No terceiro subcapítulo, exploramos a torção teórica que Freud promove à noção de infância, bem como à de sexualidade, em 1905, com a publicação dos *Três ensaios da teoria sexual*. A referida obra apresenta-nos o conceito de pulsão, um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, segundo Lacan, com o qual Freud realiza um corte epistemológico na ciência da época por ampliar a noção de sexualidade para além dos genitais. Além disso,

apresentamos o conceito de pulsão de saber [*Wisstrieb*], objeto privilegiado desta dissertação, ao qual Freud veicula, de modo inédito, saber e sexualidade.

### 1.1 A construção de uma fantasia de infância<sup>3</sup>

A infância, tal como a concebemos hoje, não é uma etapa natural da vida como comumente se acredita, muito pelo contrário, ela é fruto de um longo processo histórico que teve início no século XIII e se consolidou no século XVII, juntamente à ascensão da família moderna. Em virtude disso, muitos pesquisadores têm se debruçado sobre a historiografia da infância, sendo ela mesma motivo de divergências. A principal questão que se coloca para os estudiosos da área é: a infância trata-se de uma construção social? Ou, além disso, é um estágio evolutivo da vida? (BRAGA, 2015). Em nossa leitura, utilizaremos como ponto de partida a obra inaugural sobre o tema, *História social da criança e da família*, publicada originalmente pelo historiador francês Philippe Ariès na década de 60, cuja relevância mostra-se inegável em razão de seu caráter precursor e paradigmático.

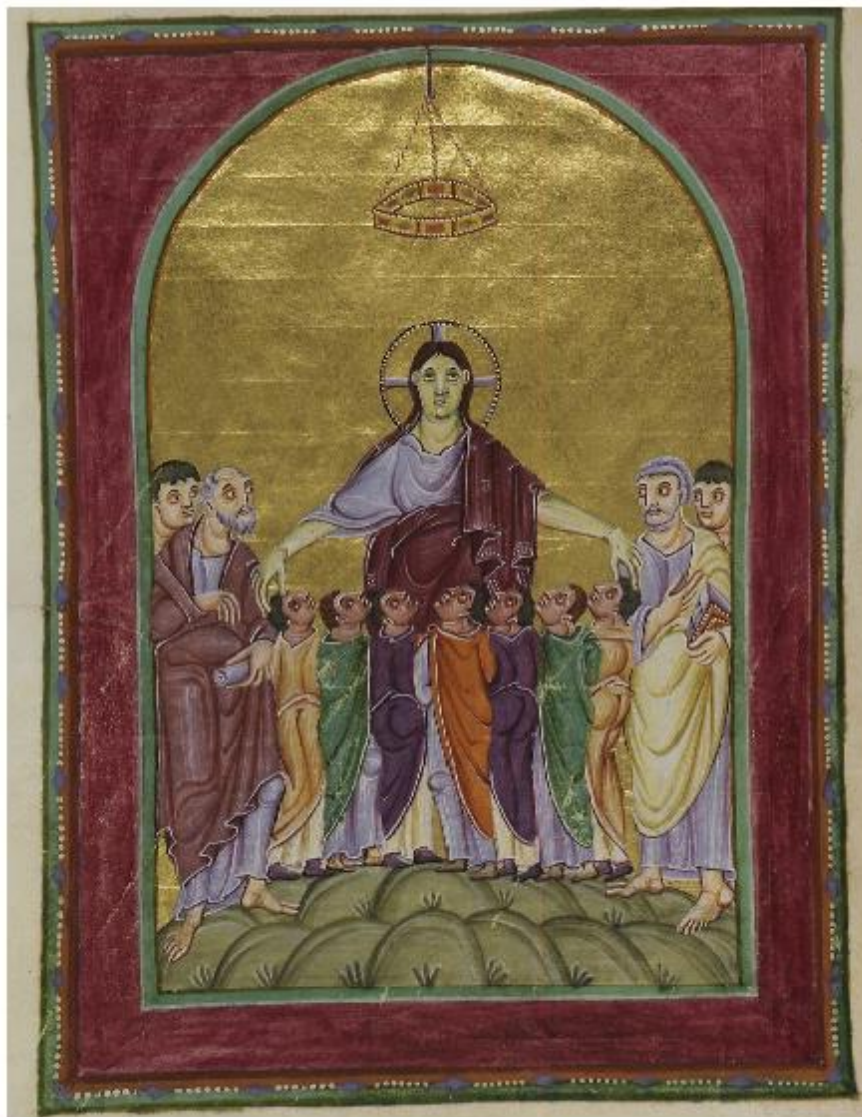
Segundo Ariès, a divisão da vida a partir da categoria idade – entendida como sinônimo de mensuração precisa e com validade legal – é um produto das civilizações técnicas<sup>4</sup>. O autor afirma que, embora seja possível rastrear alguma inscrição do item nascimento nos registros paroquiais do século XVI, foi somente no século XVIII que os costumes absorveram essa exigência, “com a exatidão ou a consciência de exatidão que um Estado moderno exige de seus funcionários de registro civil” (ARIÈS, 1986, p. 30). Em épocas medievais, a divisão da vida baseava-se em outros critérios, como os ciclos da natureza – movimento dos planetas, mudança das estações –, e seus estágios correspondiam mais a funções sociais do que a etapas cronológicas, uma vez que os altos índices de mortalidade interrompiam rapidamente o seu curso. Por conseguinte, não existia um lugar particular reservado à infância e o sentido da palavra *enfant* – criança – permaneceu amplo e inexato até o século XVII.

---

<sup>3</sup> “Fantasia de infância” é uma noção proposta por Ana Laura Prates Pacheco (2012) em sua obra *Da fantasia de infância ao infantil na fantasia*, que diz respeito à construção histórica ocidental que postula a criança como um ser em desenvolvimento.

<sup>4</sup> Aqui, o autor refere-se às transformações das técnicas de produção iniciadas com a Revolução Industrial, que foram responsáveis por grandes mudanças na economia, na lógica do trabalho e no estilo de vida da humanidade. Naquele momento da história, nota-se a emergência do conceito de identidade civil, cuja função é a classificação precisa dos cidadãos, segundo seu nome, sexo e data de nascimento.

Com base em uma análise da arte medieval, Ariès mostra que até o século XII não havia representação para a infância. A criança era retratada em escala reduzida, como um homem em miniatura, um anão. Para ilustrar a questão, o historiador cita uma miniatura ottoniana, exposta no Evangelário de Otto III do século XI, cujo tema é a famosa passagem bíblica na qual Jesus pede que se permita vir a ele as criancinhas. Na pintura mencionada, vemos que o artista reproduz alguns homens em torno de Cristo, todos em tamanho menor, sem nenhum traço ou expressão que remeta a alguma especificidade da infância:



**Figura 1** – Evangelário de Otto III, Munique, século XI.

Em outra obra do final do século XI, cuja temática é o milagre de São Nicolau, as crianças ressuscitadas pelo Santo também não apresentam nenhum traço particular capaz de

marcar uma diferença: “Isso faz pensar também que no domínio da vida real, e não mais apenas de uma transposição estética, a infância era um período de transição, logo ultrapassado, e cuja lembrança também era logo perdida” (ARIÈS, 1986, p. 52).



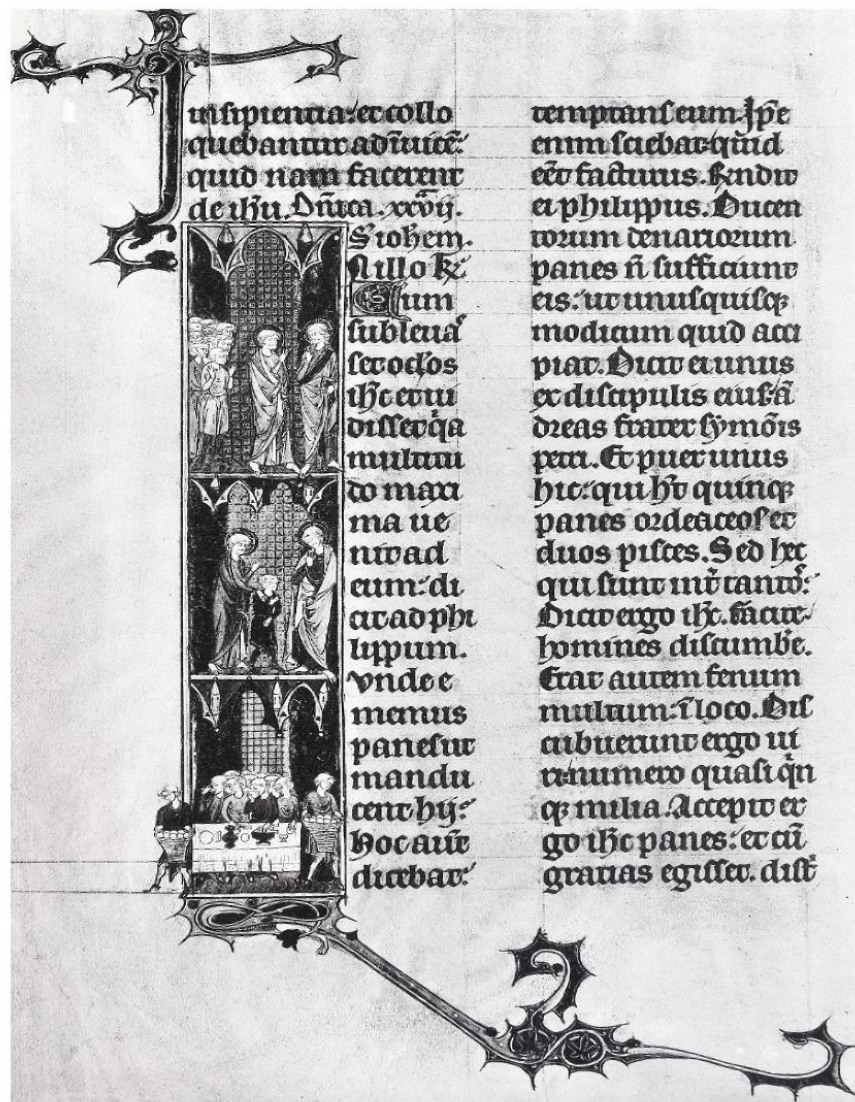
**Figura 2** – Vida e milagre de São Nicolau, França, século XI.

Em relação aos trajes, Ariès aponta para a inexistência de uma distinção baseada no critério idade durante o Antigo Regime, onde o principal contraste dava-se em razão da desigualdade entre as classes sociais. A preocupação em diferenciar crianças e adultos por suas vestimentas surgiu apenas ao final do século XVI, o que de algum modo evidencia a evolução do sentimento de infância: “Esses hábitos, que distinguem o traje das crianças do traje dos adultos, revelam uma nova preocupação, desconhecida da Idade Média, de isolar as crianças, de separá-las através de uma espécie de uniforme” (ARIÈS, 1986, p. 75).



Do mesmo modo, brincadeiras e jogos também eram compartilhados entre adultos e crianças, sem nenhuma distinção. Durante a Idade Média, as brincadeiras possuíam estreita relação com as cerimônias religiosas comunitárias, estando muito distante da especialização contemporânea do brincar infantil. Um exemplo citado é a ambiguidade do objeto boneca, que antes de se tornar produto voltado à infância, servia como instrumento da feitiçaria. Já as festas, que tinham grande importância na antiga sociedade, contavam com a participação ativa da criança, principalmente em cerimônias tradicionais (ARIÈS, 1986).

Com isso, vemos que foi somente no século XIII, período de intensificação cristã dos costumes, que a definição de infância começou a se aproximar do atual significado que lhe atribuímos, uma vez que o cristianismo reconhecia na criança uma alma também imortal. Ariès cita outra cena bíblica, dessa vez retratada no Evangeliário de Sainte-Chapelle do século XIII, na qual Jesus multiplica os pães ladeado de um homenzinho, não deixando dúvidas de se tratar de uma criança:



**Figura 3** – Evangeliário de Sainte-Chapelle, França, século XIII.

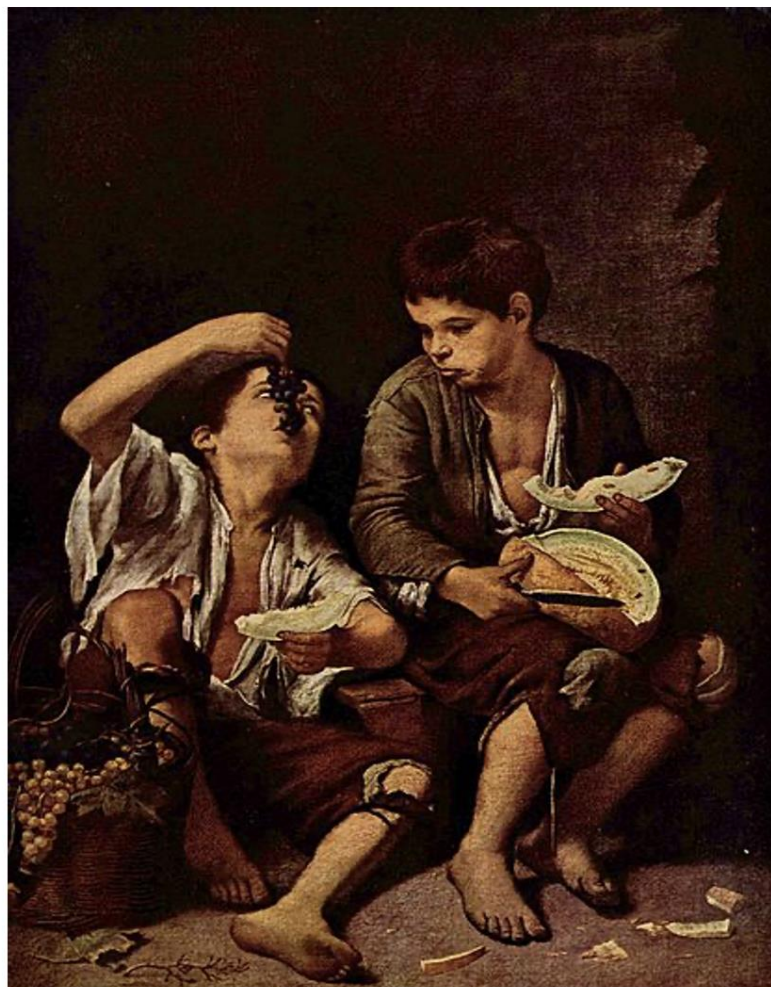
Naquela época, a iconografia religiosa apresentava três tipos de crianças: a criança anjo, com “traços redondos e graciosos” (ARIÉS, 1986, p. 52), o menino Jesus, “modelo ancestral de todas as crianças pequenas” (ARIÉS, 1986, p. 53), e a criança nua, com seu sexo escondido por um cueiro, representando a “alegoria da morte e da alma” (ARIÉS, 1986, p. 53). No entanto, embora a imagem da criança tenha adentrado às representações artísticas, tais pinturas não apresentavam a criança ao seu modo, mas sim, uma infância sagrada, ilustrada sob a ótica do cristianismo:



**Figura 4** – Virgem dos anjos, Pere Serra, Espanha, século XIV.

Nos séculos seguintes – XV e XVI –, a representação da infância tornou-se habitual na iconografia leiga, principalmente em pinturas anedóticas e cenas de gênero, que retratavam um cotidiano no qual crianças e adultos compartilhavam os mesmos espaços, mas cada qual com sua especificidade. Em relação às efígies funerárias, foi somente no século XVI que o retrato da criança apareceu pela primeira vez: “Afora as efígies funerárias, os retratos de crianças isoladas de seus pais continuaram raros até o fim do século XVI” (ARIÈS, 1986, p. 60). Ariès enfatiza que, naquele momento da história, a criança teve o seu lugar definitivamente afirmado, juntamente à ascensão do sentimento de família. A mudança de atitude em relação à infância foi tamanha que no século XVII a criança começou a ser retratada sozinha ou no centro da organização familiar: “Um novo sentimento da infância havia surgido, em que a criança, por

sua ingenuidade, gentileza e graça, se tornava uma fonte de distração e de relaxamento para o adulto, um sentimento que poderíamos chamar de ‘paparicação’” (ARIÈS, 1986, p. 158).



**Figura 5** – Meninos comendo uva e melão, Bartolomé Esteban Murillo, Espanha, século XVII.

Segundo Ariès, a “paparicação” surgiu como consequência de um movimento de privatização da vida comum, que recolheu a família dos espaços públicos para a esfera doméstica. A infância, nesse contexto, passou a despertar um novo sentimento dentro da família, que voltava seus olhares especialmente para a criança pequena, em busca de diversão ou distração que esta pudesse proporcionar. Com isso, a família burguesa em formação descobriu um novo interesse pelo corpo, fala e hábitos da criança em seus primeiros anos, como é possível observar em uma carta de 1672, escrita por Madame Sévigné<sup>5</sup> sobre sua neta:

---

<sup>5</sup> Madame Sévigné (1626-1696), nobre marquesa e escritora francesa, cujas cartas são modelos do gênero literário epistolar.

Nossa menina é uma belezinha. É morena e muito bonita. Lá vem ela. Dá-me um beijo lambuzado, mas nunca grita. Ela me abraça, me reconhece, ri para mim e me chama só de *Maman* (em vez de *Bonne Maman*). Eu a amo muito. Mande cortar seus cabelos, e ela agora usa um penteado solto. Esse penteado é feito para ela. Sua tez, seu pescoço e seu corpinho são admiráveis. Ela faz cem pequenas coisinhas: faz carinhos, bate, faz o sinal da cruz, pede desculpas, faz reverência, beija a mão, sacode os ombros, dança, agrada, segura o queixo: enfim, ela é bonita em tudo o que faz. Distraio-me com ela horas a fio (SÉVIGNÉ, 1672 apud ARIÈS, 1986, p. 68).



**Figura 6** – A Sagrada Família com um passarinho, Bartolomé Esteban Murillo, Espanha, século XVII.

Conforme a criança conquistava um lugar privilegiado na nova organização familiar, a infância tornava-se cada vez mais objeto de interesse e intervenção da Igreja e do Estado, ambos com uma preocupação inédita de preservar sua moralidade através de proibições e recomendações. Ariès lembra que data-se dessa época – início do século XVII –, o aparecimento da mais imperativa lei moral, cuja exigência é a abstenção de qualquer referência à sexualidade na presença da criança. Naquele período, verifica-se o advento de uma reforma dos costumes responsável pela disciplinarização da sociedade burguesa, que tinha como um de seus principais mandatos a noção de inocência infantil. Tal concepção, herdeira de uma tradição

que remonta a Gerson<sup>6</sup>, apresentava como proposta um novo tipo de disciplina, na qual previa a vigilância e o isolamento da criança:

De fato, foi nessa época que se começou realmente a falar na fragilidade e na debilidade da infância. Antes, a infância era mais ignorada, considerada um período de transição rapidamente superado e sem importância. Essa ênfase dada ao lado desprezível da infância talvez tenha sido uma consequência do espírito clássico e sua insistência na razão, mas acima de tudo foi uma reação contra a importância que a criança havia adquirido dentro da família e dentro do sentimento da família (ARIÈS, 1986, p. 138).

Desde então, brincadeiras e gestos da antiga sociabilidade passaram a ser vistos como indecentes por uma vasta literatura moral e pedagógica que tinha como objetivo a disciplina. Ao final do século XVII, nota-se uma verdadeira proliferação de produções literárias cujo principal interesse era a psicologia da criança, uma vez que para corrigi-la era preciso primeiramente conhecê-la. A educação infantil foi elevada à principal preocupação da época, seguindo princípios como vigilância constante, correção e aplicação de castigos corporais. De acordo com Ariès, tal concepção foi uma reação crítica aos excessos do sentimento da infância que irrompeu no interior da família – a “paparicação” –, onde a criança era tomada como um brinquedo a serviço dos caprichos dos adultos:

Esses moralistas haviam-se tornado sensíveis ao fenômeno outrora negligenciado da infância, mas recusavam-se a considerar as crianças como brinquedos encantadores, pois viam nelas frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar. Esse sentimento, por sua vez, passou para a vida familiar (ARIÈS, 1986, p. 163-164).

Com isso, os colégios ganharam uma nova e fundamental configuração: se na Idade Média podiam ser frequentados por diferentes faixas etárias, na Modernidade, tornaram-se espaços restritos à infância e à juventude, atuando como principal instrumento de isolamento e disciplina. Ao final do século XVII, a escola substituiu definitivamente o aprendizado que a criança extraía de seu contato direto com os adultos e passou a se constituir como o lugar privilegiado de preparação para a entrada no mundo dos mais velhos. A criança escolar fez-se, então, distinta das outras: “A criança bem-educada seria preservada das rudezas e da imoralidade, que se tornariam traços específicos das camadas populares e dos moleques. Na França, essa criança bem-educada seria o pequeno burguês” (ARIÈS, 1985, p. 185).

---

<sup>6</sup> Jean Charlier de Gerson (1363-1429), importante teólogo e educador do século XV que, através de suas observações da infância, constatou que as práticas sexuais infantis eram generalizadas e, por este motivo, a criança precisaria ser preservada.

Por fim, conclui-se que ao final do século XVI e início do século XVII, dois sentimentos distintos da infância foram despontados: o primeiro, oriundo da vida doméstica e do sentimento de “paparicação”, e o segundo, produto do saber moral e pedagógico, que tinha como principal alicerce a ideia de inocência infantil e preservação da criança. É este último que Prates Pacheco (2012), em sua leitura da obra de Ariès, nomeia como “fantasia de infância”, que pode ser definida como:

[...] Uma das ideias mais amplamente assimiladas pelo imaginário contemporâneo e, acrescenta-se, com o respaldo do cientificismo vigente: a de que a infância é uma fase da vida nitidamente distinta e, mais ainda, uma fase em que o ser humano ainda não está completamente pronto (PRATES PACHECO, 2012, p. 45).

Badinter (1985), em sua tese sobre o mito do amor materno, lembra que o aparecimento de tal mito é concomitante ao reinado da criança no universo familiar. Assim como Ariès, a autora considera que as trocas afetuosas entre mãe e filho tornaram-se alvo do combate pedagógico e teológico, campos que as qualificavam moralmente condenáveis. Badinter cita a obra de J. L. Vives<sup>7</sup>, que em seus textos denunciava duramente as carícias e os mimos que as mães ofertavam aos filhos, entendidas por ele como prazeres que estragavam a criança e a tornava viciosa: “As delícias são o que mais debilita o corpo; por isso, as mães perdem os filhos, quando os amamentam voluptuosamente” (VIVES, 1542 apud BADINTER, 1986, p. 57). É interessante que, segundo Badinter, Vives, assim como outras figuras importantes daquele período, não se posicionava contra a amamentação, muito pelo contrário, defendia vigorosamente o aleitamento materno. A questão que se colocava era em relação à amamentação em seu aspecto voluptuoso, posto que, de acordo com esses pensadores, esta poderia ser produtora de prazer para a mãe e, também, para a criança.

Além da preocupação moral, Donzelot acrescenta o interesse econômico como fator decisivo para os olhares voltados à infância. A criança foi eleita como pilar estratégico do desenvolvimento do capitalismo em construção, uma vez que nela estava projetado o ideal de futuro, o “homem do amanhã”. Através de tecnologias políticas, o Estado passou a investir na vigilância do corpo infantil, o que teve como consequência o florescimento de uma vasta bibliografia sobre a conservação das crianças, elaborada por médicos e homens da lei, com o objetivo de reduzir os índices de mortalidade e assegurar força de trabalho às tarefas nacionais. Conservar a infância implicava uma reorganização das tarefas educacionais, nas quais foram incorporadas as práticas médicas por meio da elaboração de conselhos dirigidos às famílias

---

<sup>7</sup> Juan Luis Vives (1493-1540), consagrado pregador espanhol do século XVI.

acerca dos cuidados com a criança que, com o tempo, se tornaram imperativos. Assim, nascia no interior familiar uma poderosa aliança entre o médico, representante do saber, e a mãe, eleita como guardiã do lar, com o seguinte propósito:

Liberar ao máximo a criança de todas as constrações, de tudo que entrave sua liberdade de movimentos, o exercício do corpo, de modo a facilitar o mais possível o crescimento de suas forças, protegê-la ao máximo dos contatos que possam feri-la (perigo físico) ou depravá-la (perigos morais, das histórias de fantasmas ao raptó sexual), portanto, de desviá-las da linha reta de seu desenvolvimento (DONZELOT, 1980, p. 24).

A sexualidade da criança tornou-se, então, um importante aspecto a ser gerido pelo saber médico, que intervinha diretamente na organização doméstica do lar. Tal cenário diluiu-se de forma progressiva durante o século XIX, momento em que a medicina retirou-se do espaço privado e passou a ocupar o espaço público, como representante de um dispositivo de prevenção de doenças sociais que elegeu a sexualidade como um negócio de Estado (DONZELOT, 1980).

Na mesma direção, Foucault salienta que, naquele período histórico, houve uma verdadeira expansão da produção de saberes sobre a infância, sendo o corpo da criança parte estratégica de um dispositivo maior, o da sexualidade. Segundo o autor, uma das principais características das sociedades industriais modernas foi ter restringido o sexo à sua função reprodutiva e condenado à “afirmação de inexistência” (FOUCAULT, 1988, p. 10) todas as manifestações que lhe escapavam, ou seja, a sexualidade não foi somente reprimida como frequentemente se acredita, mas inscrita, de forma excessiva e prolixa, em uma determinada gramática que coloca em relevo “um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro” (FOUCAULT, 1988, p. 13). Um exemplo citado por Foucault é o modelo arquitetônico dos colégios do século XVIII que, através da configuração de seus dormitórios, camas e regulamentos, tratava sistematicamente daquilo que pretendia negar, a sexualidade da criança:

A partir do século XVIII, o sexo das crianças e dos adolescentes passou a ser um importante foco em torno do qual se dispuseram inúmeros dispositivos institucionais e estratégias discursivas. É possível que se tenha escamoteado, aos próprios adultos e crianças, uma certa maneira de falar do sexo, desqualificada como sendo direta, crua, grosseira. Mas, isso não passou da contrapartida e, talvez da condição para funcionarem outros discursos, múltiplos, entrecruzados, sutilmente hierarquizados e todos estreitamente articulados em torno de um feixe de relações de poder (FOUCAULT, 1988, p. 32).

De acordo com Foucault, os séculos XVIII e XIX foram responsáveis pelo desenvolvimento de tecnologias políticas que passaram a dominar, contabilizar e modificar a



sexualidade, fazendo com que tudo o que fugisse à modalidade monogâmica, heterossexual e adulta fosse condenado como algo “contra-a-natureza” (FOUCAULT, 1988, p. 39). Desse modo, a masturbação infantil passou a ser combatida pela medicina como uma perigosa epidemia a ser erradicada: “[...] o corpo da criança vigiada, cercada em seu berço, leito ou quarto por toda uma ronda de parentes, babás, serviçais, pedagogos e médicos, todos atentos às mínimas manifestações de seu sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 94).

A infância transformou-se, assim, em alvo de uma “pedagogização do sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 99), tecnologia herdeira dos métodos formulados pelo cristianismo, mas que firmou-se como um aparato inteiramente novo em virtude de sua ordenação dar-se em torno do saber médico – não mais a carne e o pecado cristão, mas sim, o organismo e a normalidade imposta: “O poder do pai todo-poderoso, a quem era atribuído direito de vida e morte em relação aos filhos é, aos poucos, substituído pelo biopoder e pelas técnicas políticas” (PRATES PACHECO, 2012, p. 87). Tal tecnologia, por meio de práticas que propunham a cura, a correção e a explicação de todas as manifestações do corpo da criança, produziu um modelo específico de infância, sustentado em um ideal que compreende a criança como um indivíduo frágil e em desenvolvimento, que precisa ser educado e protegido, sobretudo, das ameaças de sua própria sexualidade (FOUCAULT, 1988).

Aqui, é importante destacar que, à medida que esse campo de estudos avançou, a infância deixou de ser compreendida de um modo irredutivelmente unívoco, haja vista que frente às desigualdades de certos marcadores sociais, como classe, gênero e raça, fez-se necessária a ampliação da noção de infância, considerando a multiplicidade da experiência humana no tempo das infâncias (KATZ, 2019). Segundo a antropóloga Clarice Cohn, crianças existem em todos os lugares, o que não existe é uma experiência universal de infância, “porque não há imagem produzida sobre a criança e a infância, ou pela criança, que não seja, de algum modo, produto de um contexto sociocultural e histórico específico” (COHN, 2005, p. 50). Todavia, ressaltamos que o destaque dado às formulações de Ariès, no que se refere às crianças que respondem àquilo que uma cultura e uma sociedade trazem como representação de infância – ou seja, a um ideal social banhado pelo narcisismo parental – nos parece ir ao encontro da criança sobre a qual Freud se debruçou no início do século XX, aquela cujo lugar na dinâmica familiar é o de *Sua majestade, o bebê* (FREUD, 1914/1992).

Com base no que foi discutido até o momento, bem como seguindo o raciocínio de Clastres, podemos considerar que a infância desvela mais um significante do que um marcador biológico situável, significante este tributário de uma lógica maior, a lógica do indivíduo, cujo objetivo é produzir adultos convenientes e aprimorados. O ideal de “pessoa grande”, sobre o

qual os discursos oriundos da Modernidade operam é, como qualquer ideal, inatingível, além de não servir de referência para a clínica e pesquisa psicanalítica: “Não há pessoa grande, como não há pulsão genital acabada, nem relação sexual” (CLASTRES, 1991, p. 136). Do mesmo modo, Sauret enfatiza que a eleição da infância como uma etapa da vida individual é um desdobramento dos ideais da Revolução Francesa, fundados a partir da razão. Portanto, a aspiração de um indivíduo livre, maior e responsável, encontra-se consistentemente sustentada na forjada oposição entre infância e vida adulta. Com isso, a infância torna-se lugar privilegiado para a aplicação de certa ortopedia discursiva e “a criança é oferecida pés e mãos atados [sic] aos especialistas da ciência e da educação” (SAURET, 1998, p. 13).

Segundo a análise de Birman, o culto ao indivíduo é um desdobramento da extensão da lógica do mercado ao espaço social. Nesse contexto, a noção de indivíduo equipara-se a uma pequena empresa, pensada em termos de autonomia, autogestão e autorresponsabilidade, valores que pressupõe a exclusão radical da alteridade do horizonte psíquico. Assim, o indivíduo é concebido como aquele que não se divide e que, portanto, funda-se em si mesmo, caminhando de forma linear em direção ao seu pleno desenvolvimento. Birman ainda considera que, dentro dessa modalidade discursiva, as neurociências e as terapias cognitivo-comportamentais são designadas como estratégias privilegiadas, uma vez que almejam “trazer de volta rapidamente o indivíduo para a performance e para o exercício da autonomia, num coquetel bem-temperado voltado para a elevação da autoestima” (BIRMAN, 2010, p. 44).

Vale lembrar que Lacan, ao fazer uma referência ao teórico do desenvolvimento humano Jean Piaget, qualifica como “erro piagético” (LACAN, 1964/2008, p. 203) o pressuposto de que a criança seria portadora de um discurso egocêntrico, do qual estaria excluída a alteridade:

A criança, nesse famoso discurso que podemos registrar num gravador, não fala para si, como dizem. Sem dúvida, ela não se dirige a outro se utilizarmos aqui a repartição teórica que se nos deduz da função do *eu* e *tu*. Mas é preciso que outros estejam lá [...]. Esse discurso egocêntrico é *para bom entendedor* (LACAN, 1964/2008, p. 204).

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan elucida qual definição de sujeito se dá a partir das formulações freudianas, considerando que a descoberta do inconsciente produziu uma verdadeira subversão na noção de sujeito moderno (LACAN, 1960/1998). Vale pontuar que, se Lacan fala em subversão, é justamente porque o sujeito da psicanálise não exclui o sujeito da ciência, muito pelo contrário, pois é do sujeito da ciência moderna, pensado a partir de sua matriz cartesiana, que Freud fundamenta sua formulação de sujeito.

O sujeito subvertido em questão – o sujeito cartesiano, inaugurado no século XVII com o nascimento da ciência moderna – é tomado como um sujeito autônomo, consciente de si, orientado pela razão e capaz de produzir representações a respeito dos objetos que lhe são externos. Tal concepção tem como pressuposto essencial a oposição sujeito/objeto. Lacan, portanto, sustenta que Freud rompeu com a epistemologia cartesiana ao se dirigir às históricas não a partir de um método observacional que as tomava como objeto, mas sim, de uma suposição de que o saber encontrava-se do lado delas, à medida em que lhes possibilitara a palavra. Este é o corte instaurado pela psicanálise, um “passo copernicano” (LACAN, 1960/1998, p. 810), fundamentalmente assentado em uma dialética entre sujeito e objeto, que destituiu o indivíduo do centro. Por esse motivo, Lacan realiza uma crítica severa a certas vertentes da psicanálise calcadas na ideia de um pretense eu autônomo, cujo fim é o sucesso adaptativo.

No interior do campo psicanalítico, Prates Pacheco afirma que a ideia de “A Criança”, tomada como um conjunto universo – lógica que pressupõe um saber para toda criança –, influenciou diferentes interpretações da obra freudiana, responsáveis por verdadeiros desvios teóricos. Dentre eles, o que mais se destaca é, sem dúvidas, a concepção evolutiva do conceito de pulsão, que vai ao encontro do referencial de apaziguamento do *American way of life*. Criou-se, assim, uma divisão entre psicanálise de adultos e crianças, como se para a última fossem necessários métodos e técnicas específicas:

Poderíamos dizer que, enquanto alguns priorizaram “o infantil”, como conceito correlato ao de fantasia inconsciente, outros privilegiaram “a infância” enquanto fase da vida na qual ocorre o desenvolvimento sexual que, posteriormente, será recalado (PRATES PACHECO, 2012, p. 94).

Seria a psicanálise um saber a mais sobre a infância, levando em consideração a descoberta freudiana da sexualidade infantil? Freud, já em 1908, enfatizava que sua proposta nunca foi a de elaborar uma teoria sobre as diferentes fases do desenvolvimento, mas sim, inaugurar uma abordagem radicalmente nova, que toma o infantil como elemento estruturante do inconsciente: “Por isso, não articulei minha exposição seguindo épocas sucessivas da infância, mas sintetizei o que em diferentes crianças entra em vigor ora mais cedo, ora mais tarde” (FREUD, 1908/1992, p. 188). Com base nisso, Prates Pacheco (2012) alerta para os riscos de, como psicanalistas, tomarmos a criança a partir do significante “infância”, posto que tal significante sustenta-se em um ideal pedagógico que se distancia da ética psicanalítica, na

qual está incluída o sujeito do inconsciente, e este não tem idade, não se desenvolve, amadurece ou envelhece.

## 1.2 O lugar da alteridade na constituição do sujeito

De forma avessa à concepção de infância produzida pelo discurso da ciência, a qual, a partir da reflexão de autores como Clastres (1991), Sauret (1998) e Birman (2010), conseguimos veicular à lógica do indivíduo moderno que engendra a si mesmo, Freud, desde o início de sua obra, atribuiu um lugar central à alteridade na constituição do sujeito, considerando que o desamparo primordial é marca indelével da espécie humana. O bebê, ao vir ao mundo, encontra-se em estado de prematuridade, o que o faz depender absolutamente da ação específica do próximo [*Nebenmensch*] para sobreviver. Essa é a tese central desenvolvida no *Projeto de psicologia*, manuscrito freudiano que nos servirá de orientação neste subcapítulo, uma vez que apresenta o aparelho psíquico proposto por Freud, ainda em 1895, e que foi retomado por Lacan em seu seminário sobre a ética (LACAN, 1959/1997).

Com base nas descobertas clínicas feitas no campo das neuroses, Freud (1950 [1895]/1992) afirma que, tanto na histeria quanto na neurose obsessiva, existem representações de excessiva intensidade quantitativa, como conversões, descargas e substituições. A partir disso, propõe uma compreensão dos processos psíquicos em termos de quantidades, levando em consideração que os neurônios são partículas materiais que descarregam e transformam energia. Com o *Projeto*, Freud possuía duas ambições: 1. introduzir na teoria dos processos psíquicos uma abordagem quantitativa e 2. extrair do funcionamento psicopatológico o que poderia vincular-se ao funcionamento psíquico normal.

Quanto à ambição freudiana de uma psicologia como ciência natural [*Naturwissenschaft*], e não do espírito [*Geisteswissenschaft*], Garcia-Roza nos traz um dado interessante: na tradição filosófica alemã, o termo espírito [*Geist*] vincula-se à temporalidade e à consciência, opondo-se, assim, à natureza [*Natur*], cujo fundamento é o espaço. Em virtude disso, a discussão sobre a psicologia ser uma ciência do espírito ou da natureza permeava os debates da época. Curiosamente, no mesmo ano em que Freud rascunhava seu *Projeto*, Wilhelm Dilthey publicava um ensaio situando a psicologia no campo das ciências do espírito, pois, segundo o autor, a operação da psicologia se daria por meio de conexões de sentido e compreensão, método que Garcia-Roza qualifica como “um obscuro processo pelo qual o

sujeito do saber faz-se um com o objeto (o próximo), uma espécie de união substancial fundada na ideia de comunidade espiritual” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 73).

Pontuar o contexto histórico no qual Freud estava inserido mostra-se relevante para lembrarmos que foi em oposição ao idealismo alemão, ou seja, em uma atmosfera positivista e cientificista, que sua formação intelectual aconteceu, inicialmente como médico neurologista. No entanto, Garcia-Roza salienta que, embora o *Projeto* adote um modelo emprestado da física, o aparelho psíquico elaborado por Freud não se orienta por bases experimentais, muito menos converge com as descobertas da histologia da época, sendo, sobretudo, um aparelho de natureza hipotética:

O Projeto não é, portanto, uma tentativa de explicação do funcionamento do aparelho psíquico em bases anatômicas, mas, ao contrário, implica uma recusa da anatomia e da neurologia da época, e a conseqüente elaboração de uma “metapsicologia” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 81).

No início do *Projeto*, Freud apresenta um aparelho psíquico regido pelo princípio de inércia, cuja tendência é a descarga de grandes quantidades externas (Q) em neurônios motores, até que seu nível seja reduzido a zero. Entretanto, a hipótese de tal princípio mostra-se insuficiente quando as quantidades em questão se originam do próprio organismo, ou seja, quantidades psíquicas (Qn), como é o caso da fome e da sexualidade, que igualmente precisam ser descarregadas. De forma contrária aos estímulos provenientes do exterior, não é possível escapar dos estímulos endógenos, pois estes colocam o ser-humano em um “estado de urgência da vida”<sup>8</sup>, fazendo com que, desde o início, sua sobrevivência esteja subordinada à ação específica do próximo. Sendo assim, o aparelho psíquico abandona sua tendência inicial à inércia e passa a conservar um estoque de Qn no menor nível possível, “e com isso é gerado dentro do sistema o impulso que sustenta toda atividade psíquica. Temos notícias desse poder como a *vontade*, o retorno das pulsões” (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 362).

A teoria do princípio de constância faz com que Freud conceba o aparelho psíquico composto por diferentes neurônios, ligados substancialmente entre si, que conduzem e descarregam excitações, de modo com que cada neurônio possa estar investido ou não de determinada Qn. Inicialmente, Freud distingue duas classes de neurônios: o sistema *fi* ( $\Phi$ ) e o sistema *psi* ( $\Psi$ ), estando o primeiro a serviço da recepção de estímulos exógenos e o segundo de estímulos endógenos. O sistema  $\Phi$  é composto por neurônios permeáveis, ou seja, neurônios

---

<sup>8</sup> *Die Not des Lebens*, segundo Lacan, não é uma mera necessidade vital, mas algo “infinitamente mais forte. Alguma coisa que quer. [...] A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida” (LACAN, 1959/1997, p. 60).

que permitem a livre passagem de  $Q_n$ , mas não a armazenam, permanecendo no mesmo estado anterior após a passagem de excitação. Já o sistema  $\Psi$  é portador de memória<sup>9</sup>, e nele existem resistências que se opõem à descarga, impedindo que um neurônio retorne ao seu estado anterior quando a excitação é cessada:

O que caracteriza a memória é precisamente o fato de que a diminuição das resistências oferecidas por certas barreiras de contato “facilitam” o percurso em determinadas direções e não em outras, o que dá lugar à repetição dos percursos facilitados (GARCIA-ROZA, 1991, p. 41).

Ambos os sistemas –  $\Phi$  e  $\Psi$  – são protegidos por telas de terminações nervosas que os impedem de um contato direto com o mundo exterior e, conseqüentemente, de receber grandes quantidades externas. No caso do sistema  $\Psi$ , o afastamento é ainda maior em virtude de seu contato indireto com o mundo externo. Todavia, tais mecanismos podem vir a falhar, como ocorre na experiência da dor, que irrompe elevada  $Q$  nos neurônios  $\Psi$ , assim como em  $\Phi$ , transformando-a em “o mais imperativo de todos os processos” (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 351). Ao se debruçar sobre os aspectos da dor, Freud se depara com um problema relativo à qualidade, característica fundamental da consciência. Para responder à etiologia das qualidades perceptivas, que não se reduzem a um mero aspecto quantitativo, Freud introduz um terceiro sistema de neurônios, o sistema ômega ( $\omega$ ), que fornece à  $\Psi$  os signos de qualidade, bem como de realidade. Com o sistema  $\omega$ , Freud conclui que os neurônios não transmitem apenas  $Q_n$ , mas também uma dimensão de período.

Além da transmissão de qualidades sensoriais, o sistema  $\omega$  também é responsável pela indicação de sensações prazerosas e desprazerosas, posto que ambas dizem respeito a uma diferenciação de quantidades. Prazer e desprazer, portanto, correspondem à irrupção de um quantum de excitação no aparelho psíquico que fica alheio a qualquer ligação, sendo o primeiro uma diminuição dessa quantidade, e o segundo, uma elevação. Entretanto, se apenas o quantum de excitação fosse responsável pela produção de prazer-desprazer, Garcia-Roza atenta para o fato de que assim não seria possível explicar determinadas situações nas quais o aumento de tensão causaria sensações prazerosas, como é o caso da excitação sexual:

---

<sup>9</sup> É importante ressaltar que a memória que o sistema  $\Psi$  conserva não possui nenhum caráter qualitativo, posto que tanto  $\Psi$  como  $\Phi$  lidam apenas com quantidades: “[...] não devemos confundir essa ‘memória neuronal’ com a memória tal como é entendida pela psicologia. Não se trata da memória consciente, mas da capacidade do tecido nervoso de ser alterado de forma permanente, contrariamente a uma matéria que permitisse a passagem da energia e retornasse ao seu estado anterior” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 94).

Foi a teoria da sexualidade que obrigou Freud não apenas a admitir que um aumento de excitação pode ser vivido como prazeroso, como também a articular dor e prazer de uma forma não mutuamente exclusiva (GARCIA-ROZA, 1991, pp. 142-143).

Em relação ao funcionamento do aparelho psíquico, Freud lembra que o sistema  $\Psi$  está exposto às quantidades provenientes do próprio organismo que, de forma distinta do instinto animal, não cessam jamais, “e nisso reside a *mola pulsional* do mecanismo psíquico” (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 360). Em virtude do bebê ser incapaz de suspender sozinho os estímulos endógenos, pode-se afirmar que a condição constitutiva do ser-humano é o desamparo, o que o torna dependente da ação específica promovida pelo próximo para abolir a excitação interna. O bebê, ao sentir fome, descarrega seu desconforto em vias motoras através do grito, que a princípio, não possui qualquer endereçamento, uma vez que é apenas o resultado de uma propensão à descarga. Sendo assim, o grito constitui-se como a primeira forma de comunicação humana, pois é a partir dele que o próximo pode executar uma ação específica – no caso, prover o alimento – capaz de aliviar o mal-estar advindo do organismo do bebê. Essa troca, muito precoce, eleva o próximo a um lugar fundamental na constituição subjetiva, o que Freud conceitualizou como a experiência do *Nebenmensch*, ou complexo do próximo:

Nesse caso, a abolição do estímulo só é possível mediante uma intervenção que elimine provisoriamente, no interior do corpo, a descarga de Qn, e isso exige uma alteração no mundo externo (fornecimento de alimento, aproximação do objeto sexual) que, como *ação específica*, só pode ser produzida por caminhos definidos. Inicialmente, o organismo humano é incapaz de realizar essa ação específica. Isso ocorre mediante *ajuda alheia*, quando uma pessoa experiente percebe o estado da criança pela descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga assume, portanto, importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1950 [1895]/1992, pp. 362-363).

Garcia-Roza acrescenta:

Se um recém-nascido premido pela fome chora e agita os braços e as pernas, essas respostas motoras não são eficazes para a eliminação do estado de estimulação na fonte corporal. Essa conduta, considerada em si mesma, é ineficaz para a obtenção do alimento; no entanto, em se tratando do recém-nascido humano, ela se insere num outro registro, o da comunicação por sinais, e aparece como demanda, demanda ao Outro, deixando de ser um mero *behavior* ineficaz para se constituir numa forma de introdução do sujeito na ordem simbólica. O choro é ouvido pelo próximo como demanda, e na medida em que essa demanda é atendida, ela passa a fazer parte da troca simbólica, especificamente humana (GARCIA-ROZA, 1991, p 130).

Lacan, em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, também faz uma importante menção à “comunicação mental” (LACAN, 1938/2003, p. 29) na constituição do sujeito, conceito introduzido para marcar a especificidade do homem em relação ao animal.

Quanto ao último, a sobrevivência da espécie encontra-se vinculada a padrões instintivos que são reproduzidos para assegurar o desenvolvimento da cria. Já no caso do humano, algo distinto acontece, visto que a linguagem possibilita outro tipo de transmissão, que se dá no seio da família. Essa transmissão, ao estabelecer uma continuidade psíquica entre gerações, insere uma nova dimensão de realidade para o homem. Desse modo, a família humana caracteriza-se por sua estrutura predominantemente cultural, na qual os mais velhos ocupam certa função em relação aos mais novos, isto é, a família rege os processos fundamentais da constituição do sujeito e, com isso:

[...] transmite estruturas de comportamento e de representação cujo funcionamento ultrapassa os limites da consciência. Assim, ela estabelece entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental (LACAN, 1938/2003, p. 31).

Vale pontuar que Lacan, naquela época, ainda não fazia uso da linguística, bem como não contava com as ideias desenvolvidas por Claude Lévi-Strauss, já que seu trabalho fora publicado antes de *As estruturas elementares do parentesco*. Mas, como enfatiza Miller, o que Lacan nomeia como cultura, no contexto sua obra, pode ser lido como uma referência ao simbólico<sup>10</sup>:

O conceito do simbólico falta, mas da boa maneira, ou seja, percebe-se que ele é evocado de todas as formas possíveis. Nesse texto, é essencial a ideia de que no homem não achamos naturais a necessidade e o instinto, mas sim que, em uma dimensão outra, a da cultura, eles sejam remanejados. Evidentemente, isso não é formulado a partir do Outro, ainda não está dito que toda mensagem essa comunicação suposta mental se forma no lugar do Outro, embora já esteja articulada, de modo perfeitamente claro, uma dominação do fator cultural (MILLER, 2006, p. 3).

Com isso, podemos concluir que a comunicação anunciada tanto por Freud quanto por Lacan diz respeito a uma transmissão simbólica que acontece via família, como é o caso da aquisição da língua, que não à toa é chamada de língua materna (LACAN, 1938/2003). Em *Nota sobre a criança*, Lacan (1969/2003) destaca que a função da família, irredutivelmente simbólica, ultrapassa a satisfação de necessidades, visto que se relaciona à transmissão de um desejo não anônimo. Essa transmissão, responsável pela constituição do sujeito é, portanto, anterior a qualquer processo do chamado desenvolvimento psíquico do bebê.

---

<sup>10</sup> A teoria do real, simbólico e imaginário é um eixo epistemológico do ensino de Lacan, elaborada para esclarecer os desvios da descoberta freudiana, principalmente em relação à constituição da realidade humana, cujo condicionamento se dá pelo enodamento entre esses três registros, ou seja, a realidade se constitui de modo RSI, sendo que nenhum registro se sobrepõe aos demais (FARIA, 2019).



Em *O Seminário, livro II*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan formaliza que a transmissão simbólica a qual se refere se dá em termos de um primeiro significante vindo do Outro, lugar da linguagem, cujo efeito é o advento de um sujeito: “Mas por este fato mesmo, isto é, antes era nada senão um sujeito por vir – se coagula em significante” (LACAN, 1964/2008, p. 194). Dessa maneira, o campo do sujeito articula-se ao campo do Outro, dialeticamente, à medida que “o Outro é o lugar em que se situa a cadeia significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito” (LACAN, 1964/2008, p. 200). Assim, a ação específica realizada pelo próximo, que Freud conceitualiza de modo surpreendente ainda em 1895, atravessa simbolicamente o vivente, sendo o “*ato de fundação do sujeito*, [...] no qual sujeito e outro comparecem” (BERTA, 2012, p. 96).

Retornando ao texto do *Projeto*, Freud (1950 [1895]/1992) postula que a totalidade desse evento – o encontro de um organismo prematuro com o próximo que realiza a ação específica – constitui uma vivência de satisfação, pela qual é originada um trilhamento entre duas imagens mnêmicas: a da descarga pela ação específica e a do objeto para o qual se dirige a busca de satisfação. Quando o estado de urgência ou de desejo reaparece, uma representação do objeto é reativada, transformando sua presença em alucinação. Com isso, para descarregar a tensão proveniente do acúmulo de quantidades endógenas, a satisfação é adiada e o bebê passa a investir em uma lembrança do objeto – não um objeto real, mas uma representação-fantasia –, o que conseqüentemente provoca sensações desprazerosas, já que o objeto não está presente na realidade. Como inicialmente o aparelho psíquico – ainda com seu eu em constituição – é incapaz de diferenciar um objeto da realidade de um objeto alucinado, a sobrevivência do bebê encontra-se fundamentalmente suspensa ao próximo:

Se tudo correr bem, a criança não tem, pois, nenhum meio de distinguir entre o que é a da ordem da satisfação fundada na alucinação do princípio, ligada ao funcionamento do processo primário, e a apreensão do real que a preenche e satisfaz efetivamente. Logo, trata-se de que a mãe ensine, progressivamente, a criança a submeter-se às frustrações e ao mesmo tempo a perceber, sob a forma de uma certa tensão inaugural, a diferença que existe entre a realidade e a ilusão. Esta diferença só pode se instalar pela via da desilusão, quando, de tempos em tempos, a realidade não coincide com a alucinação do desejo (LACAN, 1956/1995, p. 34).

Para abordar a questão da falta do objeto, “mola da relação do sujeito com o mundo” (LACAN, 1956/1995, p. 35), Freud diferencia o processo primário do processo secundário, que funcionam respectivamente sob o princípio de prazer e o princípio de realidade. O processo primário diz respeito ao investimento de desejo capaz de produzir a alucinação do objeto, ao passo que o processo secundário se relaciona aos investimentos do eu que inibem o processo

primário, ou seja, um outro aparelho que entra em jogo para tratar da ausência do objeto, retificando essa tendência alucinatória. Há uma organização no sistema  $\Psi$  – o eu –, cuja função é inibir a descarga de  $Q_n$  quando o objeto está ausente, com base na indicação que o sistema  $\omega$  faz dos signos da realidade: “É então a inibição pelo eu que fornece um critério para distinguir entre percepção e lembrança” (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 371). Essa indicação da realidade é, inclusive, o que permite o bebê a se dirigir à ação específica através da reserva de energia para um grito mais diretivo e orientado, “isto é, onde havia apenas excitações dispersas, ausência completa de organização psíquica, caos, uma organização teve lugar” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 148).

Desse modo, princípio de prazer e princípio de realidade só existem em uma relação dialética, na qual o primeiro se realiza de modo irrealista, ao passo que o segundo possui um outro funcionamento, que “implica a existência de uma organização ou de uma estruturação diferente e autônoma, condicionando que o que ela apreende pode ser, justamente, fundamentalmente diferente daquilo que é desejado” (LACAN, 1956/1995, p. 14). Tal oposição refere-se menos a uma função psicológica e mais a uma experiência ética, uma vez que o que está em jogo é a relação do homem com o real<sup>11</sup>, ou seja, o objeto em questão não se trata de um objeto encontrado, mas sim, a ser reencontrado, marcando sua dimensão de perda. Assim, o aparelho psíquico apresentado por Freud é essencialmente sustentado no conflito, “um aparelho que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (LACAN, 1956/1995, pp. 39-40).

Embora ao longo do *Projeto* Freud busque apresentar uma diferença consistente entre um objeto da percepção e um objeto alucinado, o problema da constituição da realidade para o sujeito atravessou toda sua obra, sendo que “a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade” (LACAN, 1959/1997, p. 62). A noção de realidade para a psicanálise, portanto, não corresponde a uma concepção mítica ou materialista, cujo pressuposto é uma realidade primitiva e anterior ao funcionamento simbólico, pois, é somente por meio da linguagem que a realidade se apresenta para o sujeito: “Desde que existem aí

---

<sup>11</sup> Segundo Faria, conceitos como pulsão, angústia e gozo fizeram com que Lacan se deparasse com os limites da própria linguística, voltando-se à matemática, especialmente à lógica e à topologia, para abordar o que escapa à linguagem. O real, como impossível de ser simbolizado, não é apenas um resto que fica alheio a qualquer representação, posto que “esse resto tem função de causa da própria estrutura que a linguagem empresta ao inconsciente” (FARIA, 2019, p. 20). Isto é, o real atua como causa, tanto dos impasses do simbólico, quanto das miragens do imaginário.

significantes que funcionam, os sujeitos estão organizados em seu psiquismo pelo jogo próprio desses significantes” (LACAN, 1956/1995, p. 49).

Com isso, Freud (1950 [1895]/1992) introduz um elemento não localizável, o neurônio “a”, nomeado por ele como “a Coisa”, *das Ding*, que se mantém constante enquanto os outros neurônios, “b” e “c”, variam. Retomando este importante conceito abandonado por Freud, Lacan inicia *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, contextualizando que “a coisa”, na língua alemã, é um termo ambíguo, que tanto diz do conflito entre os homens passado à ordem simbólica [*die Sache*], quanto ao que está fora da linguagem, ao mesmo tempo em que a funda [*das Ding*]: “A Coisa só se apresenta a nós na medida em que ela acerta na palavra, como se diz *acertar na mosca*. No texto de Freud, a maneira pela qual o estranho, o hostil aparece na primeira experiência da realidade para o sujeito humano é o grito” (LACAN, 1959/1997, p. 71).

Considerando que a primeira apreensão da realidade se dá através do próximo, primeiro e mais importante objeto para o falante – objeto de satisfação e hostilidade –, algo desse encontro entre o corpo-carne e a alteridade escapa, resta no real:

É aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*. Fórmula totalmente surpreendente na medida em que articula energicamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade. [...] O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*. [...] Essa é uma divisão original da experiência da realidade (LACAN, 1959/1997, pp. 66-67).

Nessa direção, *das Ding* é um furo, uma ausência, um fora-do-significado, em torno do qual as representações se organizam e que leva o sujeito a um primeiro exterior a partir de seu próprio interior. É o Outro absoluto e pré-histórico, um estranho que pode ser hostil, mas que orienta, sobretudo, o desejo: “O mundo freudiano, ou seja, da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade” (LACAN, 1959/1997, p. 68). A partir de *das Ding*, o sujeito é lançado a uma busca incessante do objeto, impossível de ser encontrado, posto que este é fundamentalmente perdido: “Esse é o fundamento do princípio da repetição em Freud, e teremos de voltar a ele. A essa *spezifische Aktion* faltará sempre alguma coisa” (LACAN, 1959/1997, p. 56). Assim, a mãe, como primeiro Outro, é quem ocupa o lugar de *das Ding* – ocupa, mas não o é –, o que eleva o incesto ao desejo mais fundamental. Portanto, a lei do incesto situa-se em relação a *das Ding*, ou seja, a essa busca pelo reencontro, impossível, do objeto: “O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem” (LACAN, 1959/1997, p. 85)

Para tratar daquilo que excede à linguagem, Freud, ainda em seu *Projeto*, mantém suas hipóteses quantitativas e discorre sobre a gênese da sintomatologia histérica, nos apresentando como exemplo o sujeito que chora diante de A – o que já revela um investimento excessivo em A –, mas que não sabe dizer o porquê. Somente ao longo de um processo de análise o sujeito pôde descobrir que A ocupa o lugar de B, verdadeiro motivo do pranto e que, por isso, B está recalcado: “Aqui, o símbolo substitui por completo a *coisa*” (FREUD, 1950 [1895]/1992), p. 397). Na compulsão histérica, há um deslocamento da quantidade que está em B para A, mas, apesar de recalcado, B não deixa de apresentar traços de memória no sistema  $\Psi$ . A formação de símbolos é, por conseguinte, um tipo particular de movimentação de Qn, responsável pela sintomatologia histérica: “Toda compulsão corresponde a um recalque, e a todo esforço excessivo dentro da consciência, uma amnésia” (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 397). Logo, o recalque incide sobre representações que despertam no eu sensações desprazerosas, sendo tais representações de origem sexual.

Freud, então, nos traz um fragmento do caso Emma Eckstein para esclarecer sobre o trauma, sua principal hipótese para a etiologia das neuroses. Emma é uma jovem paciente cuja compulsão é a impossibilidade de entrar sozinha em lojas. Durante sua análise, ela traz uma lembrança de quando tinha doze anos e avistou dois vendedores que riram no momento de sua entrada no estabelecimento. Emma, até então, acreditava que o riso dos vendedores dava-se em virtude da roupa que vestia na ocasião, e acrescenta que sentiu-se atraída sexualmente por um deles. Ao longo dos atendimentos, ela traz à lembrança uma segunda cena, dessa vez de quando tinha apenas oito anos e foi tocada por um homem – o proprietário da loja em que estava –, por cima da roupa, em seus genitais. Emma culpava-se por retornar ao estabelecimento e sentia-se responsável pelo ocorrido. Na discussão do caso, Freud considera que há uma relação de contingência entre as duas cenas, e que o riso dos vendedores na cena I<sup>12</sup> a fez lembrar de uma outra cena, a cena II<sup>13</sup>, até então recalcada: “A lembrança desperta (coisa que naquele momento era incapaz de fazer) uma liberação sexual que se transforma em angústia” (FREUD, 1950[1895]/1992), p. 401). A partir disso, podemos compreender o vínculo associativo entre as duas cenas: vendedores – riso – roupas – liberação sexual. Desses elementos, somente o significante “roupa” penetrou à consciência, provocando uma falsa conexão entre os demais.

---

<sup>12</sup> A cena I foi primeiramente lembrada e contada a Freud, mas em termos cronológicos, ocorreu posteriormente à cena II

<sup>13</sup> A cena II, embora relatada a Freud posteriormente, foi a primeira cena a acontecer na vida da paciente, quando ainda era criança.

Assim, Freud chega ao importante conceito de trauma sexual, que diz respeito a uma temporalidade retroativa entre duas cenas, sendo que a segunda determina a primeira:

Invariavelmente se descobre que é recalçada uma recordação que só com *efeito retardado (a posteriori)* tornou-se traumática. A causa disso é o retardo da puberdade em relação ao restante do desenrolar do indivíduo (FREUD, 1950 [1895]/1992, p. 403).

Na conferência *Angústia e vida pulsional*, Freud (1933[1932]/1992) apresenta uma formulação mais debulhada sobre o trauma, ao articular o traumático a uma excitação libidinal não completamente dominada pelo eu, um excesso não metabolizado pelo princípio de prazer. Acrescentando a essa perspectiva uma leitura sob a ótica lacaniana, podemos entender que o trauma é, por excelência, a própria entrada do sujeito na linguagem, uma vez que para constituir-se como tal, o sujeito encontra-se subordinado à irrupção de um real sexual fruto de seu encontro com o próximo que, mesmo não sendo passível de simbolização, deixa resquícios. Como lembra Caldas, é a partir do encontro com *das Ding*, como o primeiro interior excluído, que o trauma se mobiliza, fixando a repetição ao redor de um ponto: “O trauma, então, não é facilmente localizável. Ele guarda, em relação à linguagem e ao corpo, a posição êxtima de uma experiência vivida fora de si” (CALDAS, 2015, p. 6).

Assim, como Freud (1906[1905]/1992) já vinha trabalhando em textos anteriores como *Meus pontos de vista sobre o papel desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses*, a ênfase ao trauma sexual é realocada para o sexual traumático, ou, em outras palavras, o sexo, ele próprio, é traumático, já que para a espécie humana está posto, de partida, um não-saber fundamental que se liga ao fato de sermos seres de linguagem, e não de instinto.

Considerando que as primeiras experiências sexuais são intraduzíveis, Freud (1940[1938]/1992), em *Compêndio de psicanálise*, ratifica que, como nos primeiros anos o eu encontra-se inacabado, há um fracasso em operações que *a posteriori* tornam-se de seu domínio, como é o caso da proteção que realiza diante do aumento de uma excitação impossível de ser dominada pelo aparelho psíquico. Nessa mesma direção, Soler enfatiza a relação entre trauma e desamparo, pois ambos estão referidos ao encontro com uma excitação insuperável: “Como se contém uma excitação normalmente? A excitação é contida, diz Freud, por meio dos rodeios do discurso. Isto é, a excitação é contida derivando-a de representação em representação” (SOLER, 2021, p. 56). No que tange à “excitação insuperável” citada por Soler, Freud afirma que esta provém da mãe, a primeira sedutora que, através de seus cuidados e palavras, erogeneiza o corpo do bebê, dando-lhe um verdadeiro banho de linguagem:

O primeiro objeto erótico da criança é o seio nutriz materno; o amor se engendra apoiado nessa necessidade de nutrição satisfeita. É certo que no começo a criança não distingue o seio de seu próprio corpo, e quando tem que ser separado do corpo, levado para “fora”, com frequência a criança sente falta disso, toma consigo, como “objeto” uma parte do investimento libidinal originalmente narcísico. Esse primeiro objeto se amplia na figura da mãe, que não somente nutre, mas também cuida, e provoca na criança outras sensações corporais, tanto prazerosas, como desprazerosas. *No cuidado do corpo, ela se torna a primeira sedutora da criança* (FREUD, 1940[1938]/1992, p. 188, grifo nosso).

De acordo com Berta, Freud se esforça ao máximo para extrair as consequências da primeira cena sexual infantil que, devido a um excesso irrepresentável, produz seus efeitos *a posteriori*. A psicanalista retoma o termo impressão [*Eindruck*], bastante mencionado ao longo da obra freudiana, e afirma que: “A impressão, como seu nome o diz, imprime no aparelho uma intensidade que terá de ser inscrita para que possa participar da memória inconsciente” (BERTA, 2012, p. 45). Em seguida, articula-o a outro termo, cunhagem [*Prägung*] traumática, sendo este último mais próximo da noção de imagem do que de significante, já que Freud o utiliza para falar das cenas traumáticas desveladas em casos como o *Homem dos lobos*. Vale ressaltar que no caso em questão, há um resto de satisfação que se deu pelo olhar, resto este que não se vincula a uma teoria psicológica da percepção, mas sim, a “pensamentos inconscientes que têm de ser reproduzidos em imagens” (BERTA, 2012, p. 94). No entanto, embora haja uma referência ao imaginário<sup>14</sup>, o conceito de cunhagem traumática não se reduz a este, considerando a enodamento entre os três registros:

O que nos interessa por enquanto é frisar que a *Prägung* é uma noção que refere: ao imaginário, ao traumático, ao não inscrito. Garcia-Roza entende que a *Prägung* “revela a permanência de algo que não foi inscrito no inconsciente, mas que

<sup>14</sup> A importância da imagem na constituição subjetiva atravessou toda a obra lacaniana. Em *Complexos Familiares*, Lacan (1938/2008) apresenta uma noção de sujeito a partir da articulação entre imago e complexo. A imago, como o próprio conceito indica, liga-se diretamente à imagem, ou seja, a uma representação visual que adquire valor simbolicamente. Isso se dá pelo fato de que, apesar do bebê vir ao mundo com atraso de muitas funções vitais, como a dentição e a marcha, a espécie humana possui uma maturação precoce da visão, sentido responsável pelo direcionamento do primeiro interesse afetivo do *infans*, que é o rosto humano. Assim, Lacan situa que o conflito psíquico inaugural desdobra-se da cena do desmame, que fixa, representa e funda a imago materna no psiquismo. Além dessa imago primordial, que é a do seio materno, Lacan também destaca a importância da imagem na constituição psíquica a partir do estágio do espelho, momento caracterizado pelas rápidas transformações no sistema nervoso que não são acompanhadas com a mesma velocidade pelo desenvolvimento físico. Com isso, o bebê reconhece o outro como objeto a ser investido, de modo fundamentalmente imaginário, ou seja, a estrutura da imago do outro liga-se à estrutura de seu próprio corpo – percebido como fragmentado e despedaçado –, o que faz com que a percepção da forma do semelhante institua uma unidade psíquica. O bebê, então, passa a reconhecer sua imagem refletida no espelho e a investir libidinalmente seu próprio corpo, fenômeno que também constitui a sua realidade: “Seja como for, é através do semelhante que o objeto, assim como o eu, se realiza” (LACAN, 1938/2003, p. 51). Dito isso, cabe destacar que é como significante que a imagem aparece no discurso – significante “lobo” no caso do *Homem dos lobos* –: “É como significante que a imagem entra em jogo em seu diálogo, e é como significante que ela representa alguma coisa. [...] É sempre com relação a uma outra dessas imagens que cada uma delas assume seu valor cristalizante, orientador, que ela penetra o sujeito em questão, a saber, a criança pequena” (LACAN, 1956/1995, p. 42).

permaneceu como pura intensidade, memória de pura impressão e não o traço que a representa” (1995/2000, v. 3, p. 55). Porém, considera que não se trata da ordem imaginária, mas que é uma irrupção do real. Temos a possibilidade de pensar as relações do real com o imaginário, na perspectiva da teoria borromeana, de Lacan, que possibilitem outro entendimento da questão (BERTA, 2012, pp. 45-46).

Ainda em sua tese, Berta destaca a articulação entre trauma e fantasia, afirmando a intrínseca relação do trauma com o sintoma e com a pergunta pelo desejo, isto é, com a estruturação da fantasia. O trauma, embora não seja passível de tradução, produz uma impressão em virtude de sua intensidade que, mesmo permanecendo isolada como a Coisa, realiza uma fixação pulsional. Trata-se de um afeto que, apartado do complexo de representações, fica disponível para ser investido em uma ficção – realidade psíquica, fantasia. A autora ainda ressalta que o conceito de trauma é central para psicanálise, pois em seu entorno orbitam questões como sexualidade, causalidade, estrutura e temporalidade: “O trauma é o cisto da neurose, o corpo estranho, êxtimo. Ele é uma hipótese que permitiu pensar o aparelho psíquico, as estruturas clínicas e a clínica psicanalítica” (BERTA, 2012, p. 55).

Para Berta, há uma confusão frequente entre psicanalistas contemporâneos, quando estes afirmam que a teoria do trauma foi substituída pela teoria da fantasia, o que, de fato, nunca aconteceu, posto que desde o princípio Freud se preocupou em teorizar a relação entre trauma e sexualidade. O valor de verdade da cena traumática está, portanto, na estrutura da fantasia, que constitui a realidade psíquica: “A oposição entre trauma e fantasia é uma falácia, uma vez que a narrativa de um trauma exige uma posição do narrador. Assim sendo, para um psicanalista a cena discursiva é a única cena onde ele poderá operar” (BERTA, 2012, pp. 4-5). Nesse sentido, o raciocínio de Berta sustenta-se na compreensão do trauma em sua ação póstuma, seu efeito *a posteriori*, tão mencionado por Freud ao longo de seu ensino<sup>15</sup> e ilustrado com o paradigmático caso de Emma Eckstein:

Propõe-se uma leitura que inclui a *Prägung* (impressão) traumática como uma impressão a ser localizada num litoral anterior a toda inscrição da representação. O traumático é a falta de transcrição e de tradução de uma impressão, a qual, a condição de ter sido elidida, pressiona. Dita impressão hiper-intensa pode ser vinculada como uma teoria do afeto, entendido, por Freud, como um quantum de energia, qual seja, um valor econômico do aparelho psíquico (BERTA, 2012, p. 24).

Portanto, para a psicanálise, o estatuto do trauma distingue-se da definição da ciência psicológica, que o concebe como um transtorno, passível de ser localizado, prevenido e curado.

---

<sup>15</sup> Segundo Chevet (2009 apud BERTA, 2012), o termo *nachträglich*, cujo significado é “*a posteriori*”, atravessou toda a obra freudiana, sendo possível contabilizar um repertório de 160 citações, que estão presentes desde as chamadas publicações psicanalíticas.

Tal campo pressupõe o trauma como um acontecimento externo ao sujeito, e seu tratamento se daria pela via de uma reorganização cognitiva com fins de eliminar as formações do inconsciente (CALDAS, 2015). Soler acrescenta que o discurso contemporâneo nomeia como traumático todo evento exógeno que assola o sujeito de forma repentina, algo que tem, por essência, sua exclusão da cena. Para o discurso psicanalítico, a subversão é total:

Bem, aqui há implicações éticas desde o início, porque se é algo acidental, que vem de fora, o sujeito não pode ser pensado como responsável, mas se for uma fantasia, então sua implicação subjetiva, como se diz, vai ser diferente (SOLER, 2021, p. 47).

Em relação à teoria do trauma, Soler considera que, embora esta tenha passado por diferentes momentos na obra de Freud, há algo que se mantém, “o trauma sexual alojado no coração do inconsciente” (SOLER, 2021, p. 21). Os desdobramentos da elaboração freudiana do trauma são muitos, dentre os quais destacamos o deslocamento do tempo cronológico para o tempo lógico, “no qual o infantil é tratado como o lugar da Outra cena inconsciente” (PRATES PACHECO, 2006, p. 56). A infância, portanto, não diz respeito a um período do desenvolvimento humano a ser rememorado em análise, como se existisse uma realidade factual pronta a ser desvelada. O que interessa ao psicanalista é o infantil, isto é, aquilo que resta do encontro do *infans* – aquele que não fala – com o significante (PRATES PACHECO, 2006).

Desde o *Projeto*, Freud subverte a lógica do indivíduo autônomo, fundado em si mesmo, ao sublinhar que a própria sobrevivência do filhote humano encontra-se suspensa à relação com o próximo, que como bem vimos, constitui o sujeito ao mesmo tempo que lhe escapa. Como bem sinaliza Rinaldi, o sujeito só se constitui por meio de uma alteridade radical, pressuposto que rompe de vez com o binarismo indivíduo *versus* sociedade ou psicologia individual *versus* psicologia social: “O sujeito humano está, portanto, na virada freudiana, indelevelmente marcado pela relação com o outro e, por isso, ele afirma que o desamparo inicial é a ‘fonte primordial de todos os motivos morais’” (RINALDI, 1996, p. 47). Com Lacan, essa alteridade radical é, por fim, formalizada em termos éticos, levando em consideração que a única universalidade possível é a do desejo em suas “origens paradoxais” (LACAN, 1959/1997, p. 15), pensamento que vai na contramão de toda reflexão moral fundada a partir do ideal.



### 1.3 A descoberta da sexualidade infantil

No início do século XX, Freud publica seus *Três ensaios da teoria sexual*, obra na qual descortina a sexualidade infantil, subvertendo a própria noção de infância até então compartilhada: “Resulta evidente que não se requer a sedução para despertar a vida sexual da criança, e que esse despertar pode produzir-se também na forma espontânea a partir de causas internas” (FREUD, 1905/1992, p. 173). Naquele período, a principal preocupação de Freud consistia em explicar a etiologia do fator sexual nas neuroses, cuja suposição inicial estava relacionada a um trauma vivenciado de forma factual pela criança, um trauma como um acontecimento externo a ela.

A escrita dos *Três ensaios* marca uma virada teórica no pensamento freudiano, anunciada desde a célebre carta 69<sup>16</sup> a Fliess, pois consolida a teoria da fantasia em detrimento da teoria da sedução, uma vez que é reconsiderada a ênfase dada à sedução por parte do adulto na formação dos sintomas neuróticos, passando-se a privilegiar a fantasia inconsciente do sujeito, ou seja, os efeitos *a posteriori* das impressões<sup>17</sup> infantis (FREUD, 1906[1905]/1992). No entanto, é importante pontuar que Freud nunca abandonou completamente sua teoria da sedução, posto que, até o final de sua obra, foi enfatizado o papel da mãe como a primeira sedutora do bebê:

[...] Aqui a fantasia toca o terreno da realidade, pois foi efetivamente a mãe que, em decorrência das necessidades do cuidado corporal, provocou sensações prazerosas nos genitais, e talvez até os tenha despertado pela primeira vez (FREUD, 1933[1932]/1991 p. 112).

Apesar das manifestações sexuais na infância serem apontadas pela literatura científica da época, tais apontamentos eram apresentados como exceções ou degenerações, o que, segundo Freud, dava-se em virtude da amnésia infantil, operação que faz com que o adulto não se lembre de seus primeiros anos de infância, de forma análoga à amnésia histérica. Não é uma negligência qualquer ou um esquecimento ocasional, posto que tal amnésia evidencia o recalque que incide sobre o infantil da sexualidade:

<sup>16</sup> “Já não acredito mais em minha *neurótica* [teoria das neuroses]” (FREUD, 1950 [1897]/1992, p. 301). É com esta afirmação que Freud indaga a recorrência dos abusos relatados por suas pacientes histéricas, constatando não haver indício de uma realidade comum e factual no inconsciente, ou seja, as cenas de sedução do pai sobre a menina tratavam-se de fantasias.

<sup>17</sup> Conforme salientamos no subcapítulo anterior, a noção de impressão em Freud refere-se a uma falha de transcrição e tradução: “A impressão está mais próxima da ‘*Prägung*’ (cunhagem) traumática do que do significante” (BERTA, 2012, p. 45).

Em minha opinião, a amnésia infantil, que transforma a infância de cada indivíduo em um tempo anterior, por assim dizer *pré-histórico*, e lhe oculta o começo de sua própria vida sexual, é a responsável de que não se tenha dado valor ao período infantil no desenrolar-se da vida sexual (FREUD, 1905/1992, p. 159).

A partir de uma análise minuciosa das publicações<sup>18</sup> médicas do século XIX, que se debruçavam sobre as chamadas aberrações sexuais, Freud (1905/1992) retoma o conceito de sexualidade utilizado pelas ciências biológicas para, assim, subvertê-lo. De acordo com o paradigma biológico, o ser humano, de modo semelhante aos animais, possui necessidades de cunho sexual, as quais eram compreendidas sob a ótica instintual. Na mesma direção, o senso comum considerava – e, talvez, ainda hoje muitos considerem – que a sexualidade encontrava-se estritamente ligada à maturação genital, sendo inexistente na infância e irrompendo apenas na puberdade, com uma meta e um objeto bastante definidos: a união genital entre os sexos. Freud toma como ponto de partida o próprio discurso da ciência que classificava e, portanto, reconhecia os muitos casos de desvios quanto ao objeto e à meta sexual, como as inversões e as perversões, para questionar o destino normativo atribuído à vida pulsional. Como salienta Rosane Melo: “Se a meta sexual dentro da moral sexual dominante é a reprodução, então, diz Freud, todo ato sexual presentifica as aberrações, pois nele encontramos metas sexuais preliminares, marca indelével da sexualidade infantil” (MELO, 2018, p. 25).

Em seu primeiro ensaio, intitulado *As aberrações sexuais*, Freud (1905/1992) apresenta a inversão, classificada pela medicina como um indício inato de degeneração nervosa e caracterizada pela eleição do mesmo sexo – ou de ambos – como objeto sexual. Ao indagar o seu caráter patológico, deslocando a leitura para um viés antropológico, pelo qual considera-se a presença da inversão em outros momentos da história como algo de extremo valor cultural, Freud tece críticas à atribuição de um caráter inato à sexualidade, pois admiti-lo seria uma explicação reducionista de que a pulsão sexual se ligaria a um objeto específico desde o princípio. Do mesmo modo, questiona a concepção que postula a inversão como algo adquirido, tendo em vista que diferentes pessoas podem vivenciar o mesmo evento sem que isso implique em uma equivalente escolha de objeto. Assim, desnaturaliza a ligação entre pulsão sexual e objeto, afrouxando essa relação.

Mais adiante, em seu texto metapsicológico sobre a pulsão, Freud localiza o objeto como “o mais variável na pulsão, não estando originalmente ligado a ela, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de possibilitar a satisfação” (FREUD, 1915/1992, p. 118). Como bem

---

<sup>18</sup> As publicações citadas são de Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock Ellis, Schreck-Notzing, Löwenfeld, Eulenburg, I. Bloch e M. Hirschfeld.

lembra Glória Sadala<sup>19</sup>, o objeto da pulsão pode ser qualquer objeto, mas não um objeto qualquer. Nenhum objeto, portanto, é capaz de possibilitar a satisfação visada pela pulsão, uma vez que é característico do circuito pulsional o contorno do objeto.

Ainda nos *Três ensaios*, Freud, após tecer uma crítica à patologização da chamada inversão, chega à perversão, igualmente classificada como degeneração pelo saber médico e cuja principal característica consistiria no desvio relativo à meta sexual, ou seja, à satisfação obtida por meio da união genital. Tal como no caso da inversão, Freud interroga o discurso da ciência, fazendo um paralelo com o ato sexual tido como normal, que raramente se reduz aos genitais, posto que atividades que envolvem outras regiões do corpo também são elevadas ao estatuto de meta, como o olhar e o toque. Nesse contexto, as perversões são definidas como “*transgressões* anatômicas em relação às zonas do corpo destinadas à união sexual”, (FREUD, 1905/1992, p. 136), bem como “*demoras* nas relações intermediárias com o objeto sexual, relações que normalmente ocorreriam com rapidez em direção à meta sexual final” (FREUD, 1905/1992, p. 136), características que podem ser encontradas em qualquer estrutura neurótica, ou na vida sexual infantil:

Em nenhuma pessoa sã faltaria, em sua meta sexual normal, algum ingrediente que poderia ser chamado de perverso, e essa universalidade bastaria por si só para mostrar o quão inadequado é usar o nome de perversão de forma reprobatória. No campo da vida sexual, justamente, encontram-se dificuldades particulares, insolúveis até o momento, quando se pretende traçar um limite nítido entre o que é mera variação dentro da amplitude fisiológica e os sintomas patológicos (FREUD, 1905/1992, p. 146).

Com o estudo das perversões, Freud constata que elas evidenciam, como nenhuma outra psicopatologia médica, a participação psíquica na vida pulsional, tendo em vista que a pulsão sexual precisa lutar contra determinadas resistências – vergonha, asco, dor, horror – para atingir sua meta. Como essas resistências não estão inteiramente edificadas no início da infância, Freud afirma que a criança possui uma disposição perverso polimorfa, o que significa que a organização sexual infantil é composta por pulsões parciais que circulam pelas mais variadas partes do corpo, se afastando das funções que servem à conservação da espécie: “É instrutivo que sob a influência da sedução, a criança pode transformar-se em um perverso polimorfo, sendo descaminhada a praticar todas as transgressões possíveis” (FREUD, 1905/1992, p. 173).

---

<sup>19</sup> Comunicação oral coletada durante aula “Os quatro conceitos fundamentais”, ministrada no dia 08/03/2022 ao Curso de Extensão “Fundamentos e atualidades da clínica psicanalítica”, do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro.

É, portanto, tomando a criança como um perverso polimorfo, que Freud se interessa pelo desenrolar da sexualidade infantil, até o momento de seu desenlace. Tal pressuposto enuncia a subversão freudiana da concepção de sexualidade, como também de infância, efetivada a partir da introdução do paradigma pulsional. Nesse contexto, a pulsão é definida como um conceito limítrofe entre o psíquico e o corporal, “a agência representante psíquica de uma fonte de estímulos intrasomática em contínuo fluir; isso a diferencia do estímulo, que é produzido por excitações singulares provenientes de fora” (FREUD, 1905/1992, p. 153). Com base nisso, Freud indica as três características fundamentais da sexualidade infantil: “Esta nasce apoiando-se em uma das funções corporais importantes para a vida, ainda não tem objeto sexual, pois é *autoerótica*, e sua meta sexual se encontra sob o domínio de uma *zona erógena*” (FREUD, 1905/1992, pp. 165-166).

De acordo com Marco Antonio Coutinho Jorge, a publicação dos *Três ensaios* realizou uma verdadeira torção teórica no embate científico da época – inato *versus* adquirido – ao propor uma terceira via; corte epistemológico que Freud produziu ao introduzir o conceito de pulsão sexual. Logo, o paradigma pulsional nos indica que a proposta freudiana consistia na ampliação da noção de sexualidade, o que é claro, não deixou de produzir resistências à psicanálise. Quanto a isso, Coutinho Jorge comenta:

Diga-se desde já que a ampliação do conceito de sexualidade baseou-se na concepção freudiana de sexualidade infantil – objeto de investigação do segundo ensaio –, que, situada como perverso-polimorfa, constituiu a ponte entre a sexualidade dita normal e a patológica ou perversa. É com ela que Freud, matando dois coelhos de uma só cajadada, poderá dizer não simultaneamente às teorias que abordam os aspectos congênitos, inatos, como a da degenerescência, e as que abordam os aspectos adquiridos, como a relativa ao trauma sexual (COUTINHO JORGE, 2010, pp. 22-23).

Em seu retorno a Freud, Lacan elege a pulsão como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e relembra a historicidade do termo *Trieb*, que não foi inventado e muito menos escolhido ao acaso, posto que o conceito freudiano de pulsão é contrário à concepção instintual, orgânica e evolutiva. Ancorado em uma perspectiva linguística, Lacan lembra que Freud, ao falar sobre o sadismo e o masoquismo, situa a pulsão a partir do verbo – ver, ser visto e se fazer ver –, ou seja, em termos de voz ativa, passiva e reflexiva, que articulam o sujeito ao campo do Outro: “É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão” (LACAN, 1964/2008, p. 175). Em virtude da pulsão não possuir sempre o mesmo ritmo, ela pode ser compreendida como uma montagem ao estilo surrealista, composta por quatro elementos descontínuos – impulso [*Drang*], fonte [*Quelle*], objeto [*Objekt*] e meta [*Ziel*] – que questionam a própria noção de satisfação:

A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante (LACAN, 1964/2008, p. 163).

Segundo Luciana Marques, a descontinuidade desses quatro elementos aponta o real em jogo no circuito pulsional. A pulsão trata-se de um conceito elaborado por Freud para abordar aquilo que escapa à linguagem, ao mesmo tempo que a causa. Por esse motivo, só temos notícias da pulsão pela palavra, ainda que seu acesso seja limitado, posto que o que está em questão é o “impossível da relação sexual” (MARQUES, 2016, p. 60). Tal pressuposto pode ser melhor elucidado através da desmontagem que a autora faz dos quatro elementos pulsionais, elementos que nada têm de natural, muito pelo contrário, trazem consigo a falta de correspondência entre o desejo humano e o encontro com o objeto.

Seguindo os passos de Freud e de Lacan, Marques retoma a pulsão como um impulso [*Drang*] constante, que parte de uma fonte [*Quelle*] corporal erógena, cuja estrutura é a de um furo. Esse furo, inclusive, é que o faz com que o impulso emane constantemente, sem interrupções. O caráter incessante da pulsão indica a impossibilidade de um objeto [*Objekt*] que a obstrua, bem como a de uma satisfação total visada pela meta [*Ziel*]:

Daí, deduz-se que a satisfação pulsional não pode vir de outro lugar senão da própria circularidade da pulsão, da insistência presente em seu retorno e seu recomeço, uma espécie de “se acertar”, tal como Freud diz sobre o modelo ideal de autoerotismo: uma boca que se beija a si mesma (MARQUES, 2016, p. 65).

Como a sexualidade infantil é regida por pulsões parciais que não estão a serviço da função reprodutiva ou do primado genital, a excitação sexual emerge de outras fontes, as chamadas zonas erógenas. Levando em consideração a relação do bebê com o Outro e, portanto, a linguagem que incide sobre determinadas áreas do corpo, podemos compreender as zonas erógenas como um efeito da ação do Outro sobre as bordas orificiais, que adicionam ao organismo um corpo pulsional (LACAN, 1964/2008). Desse modo, as zonas erógenas não são qualquer parte do corpo, mas orifícios marcados por sua relação de troca com o exterior, o que caracteriza sua estrutura de borda. A partir disso, Freud destaca a boca e o ânus como duas zonas erógenas por excelência. Ambas ocupam um lugar privilegiado na organização sexual infantil e mais tarde servirão à criança como suporte para a construção de suas teorias sobre a origem dos bebês: estes seriam concebidos pela boca e expelidos pelo ânus, da mesma maneira que as fezes (FREUD, 1905/1992). A essas, Lacan (1963/2005) acrescenta as pálpebras e os ouvidos.

Tendo em vista que as zonas erógenas são “pontos evanescentes onde o interior encontra o exterior” (MARQUES, 2016, p. 64), nos aproximamos da função do objeto. Esse, por ser o elemento mais variável do circuito pulsional, como já destacado, a pulsão sexualiza, criando um elo especialmente estreito por meio de uma fixação (FREUD, 1915/1992). Assim, é em articulação com uma zona erógena que Freud conceitualiza o objeto na economia pulsional: “[...] pode-se admitir que, de certo modo, por efeito de linguagem – que advém com a intervenção do Outro – A pulsão, ao isolar a borda erógena, se beneficia da anatomia. De que modo? Tornando o objeto um objeto erótico” (MARQUES, 2016, p. 68).

Dessa maneira, os objetos das pulsões parciais – objeto oral, anal, escópico e invocante – são objetos eleitos a ocupar esse lugar de vazio, posto que não existe objeto capaz de proporcionar uma completa satisfação pulsional: “O objeto é instrumento para mascarar, enfeitar o fundo fundamental de angústia que caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo” (LACAN, 1956/1995, p. 21).

Ao que diz respeito ao objeto oral, Freud (1905/1992) considera que a atividade sexual encontra-se apoiada na ingestão de alimentos, uma vez que a amamentação é o principal meio de sobrevivência do bebê. Garcia-Roza chama a atenção para o termo “apoio” utilizado por Freud, que “designa a relação que as pulsões sexuais mantêm originalmente com as funções vitais que lhes fornecem uma fonte orgânica, uma direção e um objeto” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 99). Não se trata apenas do apoio da criança na mãe, mas o da pulsão sexual em uma função somática vital, a amamentação<sup>20</sup>.

Ao mesmo tempo que o ato de amamentar sacia a fome, os cuidados maternos erogeneizam o corpo do bebê, provocando sensações prazerosas que não se reduzem à satisfação de uma necessidade, apesar de se apoiarem nela. Isso mostra que a atividade sexual infantil nasce apoiada em uma função voltada à preservação vital, mas que a ultrapassa, devido

---

<sup>20</sup> Como lembra Coutinho Jorge, naquele momento da teoria, em que Freud caminhava para estruturar seu primeiro dualismo pulsional – que opunha a pulsão sexual à pulsão de autoconservação –, o termo apoio [*Anlehnung*] era evocado para falar do apoio da pulsão sexual na pulsão de autoconservação, como é o caso do prazer extraído na mucosa oral a partir de uma atividade vital, como a amamentação. Com o avanço da psicanálise, a pulsão de autoconservação deixa de ser considerada de ordem pulsional, pois encontra-se referenciada ao campo da necessidade, no qual existem objetos de satisfação preestabelecidos, como é o caso do objeto alimento para a necessidade fome: “Pode-se até dizer, ao contrário, que longe de as pulsões sexuais virem a se apoiar naquelas de autoconservação, são estas que, na verdade, se apoiam naquelas: a especificidade do humano implica precisamente que o funcional seja subvertido de modo constante pelo pulsional” (COUTINHO JORGE, 2005, p. 48).

as zonas erógenas serem um campo de ação recíproca [*Gemeinsamkeit*]<sup>21</sup>. Dessa maneira, Freud salienta que quando o seio materno não estiver mais presente, o bebê buscará repetir em seu próprio corpo a sensação prazerosa, o que pode ser observado no ato de chupar ou sugar com fruição, que é sem finalidade nutritiva e pelo qual o recém-nascido substitui de forma autoerótica – com seus lábios, dedos – um objeto externo – o seio materno. Portanto, o autoerotismo tem como efeito a produção de um profundo estado de relaxamento, pois o bebê reencontra, pela via da alucinação, um prazer já experimentado, ainda que de forma mítica:

São tomados como objeto de sucção uma parte dos próprios lábios, a língua, um lugar da pele que está ao alcance – até o dedão do pé. Ao mesmo tempo surge uma pulsão de agarrar que geralmente se manifesta por puxões rítmicos simultâneos do lóbulo da orelha e a apreensão de uma parte do corpo de outra pessoa (quase sempre de sua orelha) para o mesmo fim. A ação de sugar com fruição cativa completamente a atenção e leva ao adormecimento ou mesmo a uma reação motora em uma espécie de orgasmo. Não é incomum que a sucção com fruição seja combinada com a fricção de certos locais sensíveis do corpo, como o peito ou os genitais externos. Por essa via, muitas crianças passam da sucção para a masturbação (FREUD, 1905/1992, p. 163).

Partindo das formulações freudianas, Lacan (1964/2008) avança e, no que se refere ao objeto oral, adverte que não se trata do alimento, mas sim, do seio, em sua função de desmame, compreendido como o paradigma do objeto *a*<sup>22</sup>. Como no momento da lactação o bebê encontra-se colado ao corpo da mãe e seu aparelho psíquico ainda não é capaz de estabelecer uma diferenciação entre o seu próprio corpo e o mundo externo, o desmame ganha uma importância crucial na constituição subjetiva, pois é à medida que essa cola se dissolve que o sujeito pode encontrar as vias para se constituir como tal, separando-se do seio que, até então, era uma parte de si.: “[...] esse órgão que é muito mais que um objeto, que é o próprio sujeito – de algo que serve de suporte, de raiz para o que, num outro registro, foi chamado de desamparo” (LACAN, 1963/2005, p. 340).

---

<sup>21</sup> Aqui Freud refere-se ao conflito psíquico destacado em seu primeiro dualismo pulsional, cuja hipótese era a de que a pulsão mantinha, ao mesmo tempo, uma relação com uma função vital e com uma função sexual, sendo esta última produtora de prazer. Tal pressuposto encontra-se mais bem explorado no texto *A perturbação psicogênica da visão segunda a psicanálise*, no qual Freud (1910b/1992) sustenta a existência de uma dupla função de um órgão, cuja servidão é a dois senhores. Um exemplo disso são os olhos, que serviriam tanto ao ato de enxergar quanto ao prazer de olhar, aspecto que foi reformulado ao longo do desenvolvimento teórico psicanalítico, como bem destacado por Lacan: “Mesmo que vocês ingurgitem a boca – essa boca que se abre no registro da pulsão – não é pelo alimento que ela se satisfaz, é como se diz, pelo prazer da boca” (LACAN, 1964/2008, p. 165).

<sup>22</sup> Segundo Costa-Moura e Costa-Moura, o objeto *a*, objeto por excelência da psicanálise, subverte o quadro usual das relações sujeito/objeto a partir da própria definição do que seria um objeto: trata-se de um objeto localizado atrás do sujeito, e não à sua frente; objeto como causa, e não objeto para o qual o desejo se dirige através de uma pretensa intencionalidade. Desse modo, o objeto *a* liga-se a uma perda constitutiva que se dá em virtude do “corte irreduzível que o significante faz incidir no corpo” (COSTA-MOURA; COSTA-MOURA, 2011, p. 228). Trata-se do objeto em sua dimensão de negatividade, que se distancia da ideia de um objeto autônomo, positivo e dado desde sempre.

Além do objeto oral, Freud (1905/1992) também afirma que o objeto anal serve como apoio para o desenrolar da sexualidade infantil, visto que a massa fecal é interpretada pela criança como uma continuidade de seu corpo, o que eleva o conteúdo intestinal a um importante valor simbólico. Através do controle das fezes, movimento que inicialmente produz estímulos masturbatórios, a criança apresenta uma posição diante da demanda dos cuidadores – obediência/desobediência – e, com isso, passa a conhecer a ambivalência da vida sexual. Essa ambivalência, por conseguinte, ocorre em termos de passividade e atividade, respondendo ou não à demanda feita pelo Outro, já que é somente a partir da puberdade que a polaridade da vida sexual corresponde ao masculino ou ao feminino<sup>23</sup> (FREUD, 1923/1992).

É importante ressaltar que a entrada do objeto anal não corresponde a um estágio evolutivo do objeto oral e que, apesar do excremento estar integrado a uma função de troca, isso não basta: “A passagem da pulsão oral à pulsão anal não se produz por um processo de maturação, mas pela intervenção de algo que não é do campo da pulsão – pela intervenção, o reviramento da demanda do Outro” (LACAN, 1964/2008, p. 177). Ou seja, a demanda do Outro comanda o abandono do objeto fezes em uma refinada dialética que coloca em jogo a retenção e a liberação, “de modo que não há perda desse objeto sem que isso implique, de imediato, uma dialética por relação a satisfazer o Outro” (COSTA-MOURA; COSTA-MOURA, p. 231).

Em relação ao objeto olhar, Freud (1905/1992) chama a atenção para o fato de que, com o avanço civilizatório, o corpo tornou-se cada vez mais um elemento a ser escondido, despertando, assim, a curiosidade escópica, cuja base é o desejo de desvelar o que está oculto. É interessante que o elo entre o escópico e o desejo é muito bem ilustrado na obra freudiana através da mitologia. Além do clássico mito de Édipo, que arrancou seus próprios olhos por desejar saber demais, Freud (1910b/1992) também cita o mito de Talião, que condenou à cegueira aquele que contrariou sua ordem e decidiu olhar para a esposa que ele mesmo castigara com a pena de desfilarem nua pelas ruas de Conventry. Com isso, é destacada a diferença entre os olhos, órgãos responsáveis pelo sentido da visão, e o olhar, campo pulsional.

Seguindo esse raciocínio, Lacan (1957/1995) acrescenta que a função da roupa na dinâmica do desejo não é a de simplesmente esconder o que se tem – a *pudenda*, ou os órgãos genitais –, mas, sobretudo, o que não se tem, ou seja, a falta de objeto. Esse pressuposto fará com que, mais adiante, Lacan (1963/2005) destaque a dimensão real do olhar que, diferente da imagem especular, cuja característica é uma *gestalt* que não deixa restos, se aproxima de uma

---

<sup>23</sup> No texto *A organização genital infantil*: uma interpolação com a teoria da sexualidade, Freud (1923/1992) esclarece que no desenrolar sexual infantil a oposição se dá entre sujeito *versus* objeto (momento oral), ativo *versus* passivo (momento anal), fálico *versus* castrado (momento fálico).



mancha no campo visual ou do branco do olho de um cego. Portanto, o olhar, como objeto *a*, objeto causa do desejo, refere-se àquilo que é invisível aos olhos humanos, como bem ressaltado por Quinet (2002), pois não se trata de um objeto do mundo sensível, passível de representação, mas de um objeto puramente evanescente, inapreensível, que melhor representa a falta de consistência do objeto *a*, tal como o objeto voz, que veremos mais adiante.

Ao retomar o *Schaulust* – prazer em ver e ser visto, central na relação voyeurista-exibicionista –, Lacan nos lembra que Freud, ao falar do olhar, inicialmente o abordou pelas vias da perversão, estrutura clínica na qual o olhar apresenta uma configuração particular, mas que, nem por isso, a ela fica restrito, posto que é característico da pulsão o funcionamento perverso-polimorfo: “O que é que se passa no voyeurismo? No momento do ato do voyeur onde está o sujeito, onde está objeto?” (LACAN, 1964/2008, p. 178). Logo, o olhar não se reduz a um atributo visual do sujeito, que a este pertenceria, uma vez que pelo olhar o sujeito é causado em seu desejo. Isso aponta o caráter fundamentalmente ambíguo da pulsão escópica, pois o que está em jogo é um dar-se a ver, dinâmica que produz uma verdadeira torção na posição sujeito/objeto na cena. Nesse caso, o olhar torna-se o próprio objeto, objeto que por seu estatuto de perdido, é reencontrado pela introdução do outro. Dessa maneira, a pulsão escópica evidencia que não é o objeto que sustenta o desejo, mas sim, a fantasia:

Até aí, o que é que o sujeito procura ver? O que ele procura ver, saibam bem disto, é o objeto enquanto ausência. O que o voyeur procura e acha é apenas uma sombra, uma sombra detrás da cortina. Aí ele vai fantasiar não importa que magia de presença, a mais graciosa das mocinhas, mesmo que do outro lado haja apenas um atleta peludo. O que ele procura não é, como se diz, o falo – mas justamente sua ausência, donde a preeminência de certas formas como objetos de sua pesquisa. O que se olha é aquilo que não se pode ver (LACAN, 1964/2008, p. 179).

Tal como o olhar, o objeto voz também possui um caráter puramente evanescente, emergindo daquilo que escapa à linguagem, ou seja, daquilo que resta da demanda na relação com o Outro. Marques recorda que, para o humano, não existem objetos da necessidade, somente objetos da demanda e do desejo, uma vez que a pulsão subverte qualquer relação que seja de ordem natural. No caso do objeto oral – o seio, ou mais propriamente o seio do desmame –, trata-se de um objeto que o bebê demanda ao Outro, para além de qualquer necessidade. Já a entrada do objeto anal é marcada por um momento de inversão da demanda, em que o Outro passa a demandar algo do bebê. Desse modo, o objeto oral e anal são objetos fundamentalmente da demanda, que surgem a partir da instituição do simbólico. Vale lembrar que a própria condição para o nascimento do sujeito é que, no campo do Outro, emerja um significante capaz de nomear o desprazer inicial experienciado pelo *infans*, como já discutido anteriormente:

Suponhamos que ela [a mãe] interpretou o choro do *infans* como fome e, portanto, lhe ofereceu leite. Se o bebê aceitou o leite, mamou e parou de chorar, ele também aceitou o significante e o introjetou. Essas marcas da tensão geradas pela necessidade e pelo objeto que trouxe satisfação, irão, posteriormente, se ligar aos demais significantes oferecidos à criança, formando uma cadeia (MARQUES, 2016, pp. 66-67).

Todavia, apesar do Outro ser inicialmente dotado de consistência, oferecendo um sentido e um objeto capaz de apaziguar o desconforto, a ele é impossível um saber absoluto sobre o que se passa com o bebê. A falta de correspondência entre o que o bebê almeja e o que o Outro, de fato, oferece, marca a existência de uma fenda entre o que é procurado e o que pode ser alcançado. É, então, nesse resto que se dá entre a necessidade e a demanda que o desejo comparece, surgindo nos intervalos da operação significante e, com isso, ratificando a incompletude constitutiva do humano:

A incompletude, ou essa falha que Lacan ressalta, está dada para o humano na origem, tanto pela precariedade do significante, que vem do Outro e é incapaz de dizer tudo, quanto pela marca da falta do objeto que, a priori, está perdido (MARQUES, 2016, p. 68).

Sendo assim, podemos afirmar que o que escapa à inscrição simbólica é o próprio sujeito, “como sujeito do inconsciente, que está repleto de desejos que lhe são estranhos, embora íntimos, gerando a questão: *che vuoi?*” (MARQUES, 2016, p. 70). Com isso, nos aproximamos de outro objeto que não se apoia na relação de demanda: a voz, objeto do desejo, perdido desde sempre, que se apresenta de modo enigmático a partir daquilo que cai da demanda na relação com o Outro.

Lacan, ao tratar da pulsão invocante, afirma que a linguagem também é transmitida pela voz, isto é, o sujeito se constitui por significantes vindo do Outro – “Tu és!” – que, além de serem articulados em uma cadeia, são emitidos e vocalizados. No entanto, a voz, como objeto *a*, não se reduz à fonetização, posto que seu aspecto fundamental relaciona-se a um ponto mudo do discurso – um ruído, um silêncio ou um grito –, ou seja, a “um resto em torno no qual gira o drama do desejo” (LACAN, 1963/2005, p. 267). A entrada do sujeito no simbólico, portanto, deixa ecos no real, que são próprios à função significante.

Conforme Vivès nos lembra, na primeira experiência mítica de satisfação, o objeto voz já comparece, quando o Outro supõe uma demanda ao grito do bebê, interpretando-o. A partir disso, o *grito puro* transforma-se em *grito para*. Todavia, há uma diferença fundamental entre demanda e invocação, já que a demanda coloca o sujeito em posição de total submissão ao Outro, seja para lhe responder ou não, ao passo que a invocação retira essa dependência. Não

se trata de uma demanda endereçada a um outro disponível, mas, de uma suposição que “uma alteridade possa advir de onde o sujeito, pura possibilidade, seria chamado a vir a ser” (VIVÈS, 2009, p. 331). Assim, a voz materna, ao enlaçar o *infans*, manifesta um desejo não anônimo, convocando o sujeito a existir.

O objeto voz, portanto, é o objeto da pulsão invocante, palavra que vem do latim *invocare* e significa chamamento, apelo. No circuito da invocação – chamar, ser chamado e se fazer chamar –, o *infans*, inicialmente, encontra-se submetido ao apelo do Outro, o que o possibilita, posteriormente, também apelar, ao se descobrir desejante. Nesse sentido, o objeto voz implica o par presença-ausência, posto que emerge do reconhecimento do Outro e de sua falta. Para ilustrar esse aspecto, Vivès destaca os dois tempos do circuito da invocação: 1. No primeiro, há uma produção de sentido que o Outro confere ao grito do *infans*: “Torne-se!”, chamado que possibilita as vias para o sujeito constituir-se; 2. Já no segundo, marcado pela entrada do Outro, o *infans* é introduzido na fala, encontro que faz com que a materialidade e o imediatismo do objeto vocal sejam perdidos para sempre, ou seja, há uma passagem à posição invocante, sustentada pela palavra. Todavia, a passagem de um tempo ao outro não ocorre de forma natural, é preciso que, frente à continuidade da voz materna, que se mescla ao grito do *infans*, emerja um ponto surdo, para que, assim, o sujeito possa advir.

Com isso, podemos concluir que a pulsão – em seus níveis oral, anal, escópico e invocante – é sempre parcial, o que amplia a noção da sexualidade para além dos genitais, sendo possível afirmar que “não há primazia da pulsão genital” (MARQUES, 2016, p. 43). Todavia, embora Freud tenha desvinculado, de forma inédita na literatura, o sexual do genital, não significa que ele tenha considerado a criança livre de excitações nessa região, como é suposto pelo discurso hegemônico. Segundo Freud, a mãe, ou aquele que realiza os cuidados de higiene corporal do bebê, no momento da lavagem, limpeza ou fricção, inevitavelmente produz determinadas excitações, que despertam a criança para a atividade masturbatória:

Em primeiro plano está a influência da sedução, que trata a criança como objeto sexual prematuramente e a fazer conhecer, em circunstâncias de forte impressão, a satisfação das zonas genitais, que ela, então, é geralmente obrigada a renovar pela masturbação (FREUD, 1905/1992, p. 173).

Como o desenvolvimento do aparelho genital da criança não caminha em conjunto com as moções sexuais infantis, a busca pela satisfação dar-se-á de outros modos. Tal incompatibilidade marca a passagem para um outro tempo, o tempo de latência, no qual a excitação sexual não é de forma alguma interrompida, muito pelo contrário, apenas dirigida

para outros fins, como os de cunho sublimatório, por exemplo. Outro desdobramento possível do período de latência é a formação reativa, mecanismo pelo qual são edificados os chamados diques psíquicos, como vergonha, asco e ideais estéticos e morais, que buscam eliminar as sensações que, pela introdução do recalque, tornaram-se desprazerosas. Não à toa, Freud atribui ao ato de educar o estatuto de impossível, pois “a sexualidade torna a criança ineducável” (FREUD, 1905/1992, p. 162).

Em uma seção acrescentada em 1915 aos *Três Ensaio*s, Freud (1905/1992) chama a atenção para uma pulsão que lança a criança para a pesquisa, não uma pesquisa teórica, mas sim, relacionada aos enigmas da vida sexual. Em seus primeiros anos, a criança exhibe seu corpo, sem ressalvas, principalmente a zona genital. Movida pela curiosidade, ela também sente prazer em olhar – tanto os próprios genitais quanto os dos pares –, o que indica que a pulsão de saber é um derivado da pulsão escópica. Quinet (2002) nos traz o interessante dado de que, desde a Filosofia Antiga, o olhar comparece como causa do saber. Não à toa, em grego, a palavra teoria – do verbo *théorein* –, significa o ato de ver, contemplar, examinar. Assim, podemos compreender a pulsão escópica como a matriz pulsional do saber, como também aponta Magalhães:

A *Witβtrieb* de Freud – a pulsão de saber – constitui o sujeito do inconsciente, passando de *Schautrieb* – pulsão de ver (escópica) para *Witβtrieb* – pulsão de saber. Isto quer dizer que a criança passa de uma curiosidade sexual à curiosidade intelectual, à *episteme* (MAGALHÃES, 2013, p. 213).

Por essa razão, Freud considera que:

A pulsão de saber não pode incluir-se entre os elementos pulsionais elementares, nem subordinar-se de maneira exclusiva à sexualidade. Sua ação corresponde, por um lado, a uma maneira sublimada de apoderamento, e, por outro, trabalha com a energia da pulsão escópica. No entanto, seus vínculos com a vida sexual são de particular importância, pois através da psicanálise descobrimos que a pulsão de saber das crianças recai, de uma forma inesperadamente precoce e com intensidade inesperada, sobre problemas sexuais, e talvez ainda seja despertado por eles (FREUD, 1905/1992, p. 176-177).

É, portanto, com o pequeno Hans, caso príncipes de psicanálise com crianças, que Freud desenvolve mais a fundo a articulação teórica entre pulsão de saber e sexualidade, ao afirmar que: “A curiosidade sexual do nosso Hans não admite dúvida alguma; e ela o transforma em um investigador, permitindo-lhe alguns corretos discernimentos conceituais” (FREUD, 1909/1992, p. 10). Embora nosso objetivo não seja aprofundar nas particularidades referentes ao tratamento do garoto, é interessante sublinhar o modo como Freud elevou a pesquisa sexual

do menino ao estatuto de um lógico, que “teve desde muito cedo a experiência de que todo saber é um fragmento e que em cada estágio permanece um resto não solucionado” (FREUD, 1909/1992, p. 83). Com isso, Freud sustenta a existência de um saber na criança, posição que vai na contramão dos discursos que postulam a infância como um período de debilidade<sup>24</sup>, o que é possível de ser verificado com as inúmeras questões que os pequenos endereçam aos adultos, cuja finalidade é contornar a única pergunta que não pode ser feita: “Por que há sexualidade e não nada?”<sup>25</sup>.

Em *O esclarecimento sexual da criança*, carta pública dirigida ao médico Moritz Fürst, Freud elege a sexualidade como uma das “coisas dignas de serem sabidas” (FREUD, 1907/1992, p. 120), embora a curiosidade sexual jamais possa ser plenamente satisfeita e permaneça para sempre como um enigma: “A curiosidade da criança nunca alcançará um alto nível se em cada estágio da aprendizagem encontrar a satisfação correspondente” (FREUD, 1907/1992, p. 121). Em virtude de a criança ser capaz de todas as atividades de ordem amorosa, com exceção ao intercuro genital, o interesse pelos enigmas da vida sexual é manifesto desde os primeiros tempos. Na tentativa de responder tais enigmas, a criança se empenha a construir teorias que acabam sendo edificadas de forma solitária, pois representam uma primeira tentativa de apoderamento, por meio da linguagem, do efeito traumático da sexualidade:

A mera existência de teorias sexuais infantis deve ser considerada como paradigmática do não-senso do real ligado à relação sexual: a criança inventa teorias porque lhe falta o saber instintivo sobre o sexo. Ademais, cumpre assinalar que tais teorias pretendem preencher o furo, a falta de inscrição do Outro sexo e sustentar, a seu modo, a existência da relação sexual (COUTINHO JORGE, 2010, pp. 54-55).

Freud (1908/1992) dedicará um trabalho exclusivamente para abordar questões *Sobre as teorias sexuais infantis*, o qual inicia com a provocação de que se pudéssemos olhar de uma perspectiva externa para a vida humana no planeta Terra, provavelmente o que mais despertaria nossa atenção seria a existência de dois sexos que, apesar de suas semelhanças, preservam, sobretudo, uma diferença<sup>26</sup>. No entanto, o problema da diferença sexual não é o ponto de partida da pesquisa sexual da criança, mas sim, “de onde vêm os bebês?”, enigma que não passa despercebido aos “penetrantes olhos da criança” (FREUD, 1908/1992, p. 191), e que coloca

<sup>24</sup> ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

<sup>25</sup> Comunicação oral coletada durante a conferência “Lien social, pornographie et adolescence”, ministrada por Éric Bidaud, no dia 21/05/2021, ao II Ciclo Internacional Interuniversitário de Psicanálise, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>26</sup> Em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, Freud (1925/1992) enfatiza que em determinado momento da constituição subjetiva a irredutível diferença anatômica entre os sexos é posta no centro da significação que a criança vai dar ao seu encontro com a falta.

questões sobre sua existência, seu lugar no desejo do Outro, tal como o enigma da Esfinge de Tebas, do mito Édipo rei.

Como lembra Prates Pacheco (2010), é desse primeiro encontro com o obscuro desejo do Outro, que se apresenta sob o modo do enigmático *Che vuoi?*, que emerge no sujeito o desejo de saber. Conforme também ratifica Melo, há, portanto, desde muito cedo, uma “centelha de querer saber do infante” (MELO, 2014, p. 439), que o faz realizar elucubrações acerca dos enigmas da vida e da sexualidade, “um saber que diz respeito ao real, e que ao mesmo tempo é enigma, enigma para o sujeito. Enigma presentificado pelo inconsciente, decifrável, cujo sentido veicula toda problemática da relação do sujeito com o Outro” (MELO, 2014, p. 445). Segundo Lacan, é em referência aos enigmas do desconhecido desejo da mãe, como o primeiro Outro, que o interesse teórico-sexual na criança é despertado:

Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?* [...] O desejo do Outro, é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os *porquês?* da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um *por que, será que você me diz isso?* Sempre re-suscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto (LACAN, 1964/2008, p. 209).

A partir dos enigmas da sexualidade, a criança formula teorias, que não se originam ao acaso, mas sim, do fato de que a pulsão sexual é regida pela linguagem e não pelas leis da biologia, isto é, o sujeito se constitui pela relação com o Outro, lugar da palavra (COUTINHO JORGE; TRAVASSOS, 2018). Embora tais teorias não correspondam à realidade factual, “cada uma delas contém um fragmento de verdade, são análogas neste aspecto às chamadas soluções ‘geniais’ que os adultos tentam dar para os problemas do universo cuja dificuldade supera o intelecto humano” (FREUD, 1909/1992, p. 192). As teorias sexuais infantis são, portanto, linhas de saber que a criança edifica diante da falta de um saber instintual sobre o sexo: “[...] as teorias sexuais da criança com seus mal-entendidos principais, que consistem, diz Freud, especialmente, no fato de que a criança não tem nenhuma noção, nem da vagina, nem do esperma, nem da geração. Esta é sua falha essencial” (LACAN, 1956/1995, p. 51).

Segundo Freud (1908/1992), a primeira teoria elaborada pela criança atribui um pênis a todos os seres humanos, desconsiderando, sobretudo, a ausência do órgão masculino na mãe. No caso do menino, ainda que ele chegue a ver o genital feminino, sua posição é a de “driblar” a percepção [*doblegar a la percepción*], a partir da suposição de que há um pênis – pequeno e em desenvolvimento – na mulher, posicionamento que, posteriormente, foi nomeado como

desmentido, e tornou-se o fundamento de importantes investigações teóricas<sup>27</sup>. Já a menina, apesar de não possuir o órgão sexual masculino, compartilha a mesma compreensão, o que tem como efeito a irrupção de um sentimento de prejuízo e inveja, que muitas vezes aparece em falas que expressam seu desejo de ser um menino, desejo cuja pretensão é remediar uma falta constitutiva<sup>28</sup>. De todo modo, a teoria da universalização do pênis é formulada em razão da lógica que rege a percepção naquele momento da constituição subjetiva, cujo princípio é estabelecer classificações que determine uma diferença.

O desconhecimento da vagina, portanto, lançará a criança à elaboração de uma segunda teoria, cujo pressuposto é o de que os bebês nasceriam pelo ânus, evacuados como as fezes. Já a terceira teoria desponta quando a criança presencia um fragmento do ato sexual dos pais, interpretando-o como violento e sádico (FREUD, 1908/1992). Bidaud<sup>29</sup> lembra que, para Freud, o primeiro testemunho que a criança faz da relação sexual dos pais ocorre de forma auditiva: a criança é atraída por um barulho, um ruído vindo do quarto dos pais, que faz com que ela se dê conta que a porta que antes estava aberta, agora se fecha. A partir disso, a criança chega à concepção sádica do coito, ou seja, fantasisticamente, ela compreende o ato sexual como uma imposição de força de uma pessoa sobre a outra, o que de algum modo busca reproduzir em suas brincadeiras de luta e combate:

Por mais que seja diverso o comportamento posterior da criança em relação à satisfação da curiosidade sexual, podemos supor uma conduta inteiramente uniforme para a sua primeira infância e acreditar que nesse tempo elas trabalharam com o máximo zelo para descobrir o que os pais faziam juntos, e de onde, então, vêm as crianças (FREUD, 1908/1992, pp. 200-201).

No escrito sobre Leonardo da Vinci, Freud chama à atenção a representação de certas deusas nos hieróglifos dos antigos egípcios, como a deusa materna Mut, que era retratada com uma cabeça de arbutre, símbolo essencialmente fálico, responsável por unir à figura da mãe

---

<sup>27</sup> Conforme nota explicativa da *Amorrortu*.

<sup>28</sup> Mais adiante, ao se deparar com os enigmas da sexualidade feminina, Freud (1925/1992) afirmará que a descoberta da diferença anatômica produz efeitos psíquicos distintos a cada um dos sexos. No caso da menina, a castração é consumada, posto que ela não possui, em seu corpo, uma imagem que possa vir a ocupar o lugar de representante fálico. Já no caso do menino, detentor desse valioso representante fálico na imagem do corpo – o pênis –, o encontro com a castração coloca-se de modo distinto, não sendo castração constatada, mas, ameaça de castração. Talvez isso explique por que Freud, em 1908, tenha enfatizado que as teorias sexuais infantis são construções edificadas frente ao temor de castração, posição que, segundo ele, melhor corresponde ao desenrolar sexual infantil masculino.

<sup>29</sup> Comunicação oral coletada durante a conferência “Lien social, pornographie et adolescence”, ministrada por Éric Bidaud, no dia 21/05/2021, ao II Ciclo Internacional Interuniversitário de Psicanálise, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

características da potência viril masculina, “como estava presente na primeira representação que a criança formou do corpo de sua mãe” (FREUD, 1909/1992, p. 91).

Em relação às elaborações freudianas acerca da lógica classificativa que rege inicialmente a percepção da criança – quem tem ou não tem o pênis? –, Lacan avança e afirma que o falo não é o pênis como órgão, embora este, tornando-se uma imagem ereta, possa vir a ser um representante fálico que, em seu estado de detumescência, aponta para a castração. É importante lembrar que os *Três Ensaio*s não foi uma obra escrita em um só fôlego, sendo revisitada por Freud conforme os avanços de sua teoria, dentre os quais destacam-se a introdução do momento fálico, que se deu somente em 1923, com *A organização genital infantil*, bem como a noção de narcisismo, que ocorreu após a publicação de *Introdução ao Narcisismo*, em 1914. Portanto, foi somente com a noção de narcisismo que Freud pôde articular o fascínio do sujeito pela imagem à sua teoria da sexualidade, tal como destacado por Lacan:

[...] No plano imaginário, só existe uma única representação primitiva do estado, do estágio genital – o falo como tal. O falo não é o aparelho genital masculino em seu conjunto, é o aparelho genital masculino com exceção de seu complemento, os testículos por exemplo. A imagem ereta do falo é o que é fundamental aí. Só existe uma. Não há outra escolha senão uma imagem viril ou a castração (LACAN, 1956/1995, p. 49).

Logo, a premissa fálica é o que dará suporte às teorias sexuais infantis, sendo possível afirmar que tais teorias são construções edificadas pela criança quando confrontada com a falta: “A castração – situada imaginariamente como a falta de pênis – é inicialmente negada e, *em determinado momento, re-significada* pela criança como tal” (FARIA, 2021, p. 41). Durante a premissa fálica, portanto, não há a dialética colocada pelo par presença-ausência: o que existe é somente a presença, cuja equivalência psíquica se apresenta sob a forma da universalidade do pênis (FARIA, 2021).

Seja como for, o que Freud busca destacar, no contexto de seu pensamento, é que o falo ocupa um lugar privilegiado na relação entre a mãe e a criança, pois, para a mãe, a criança não é somente a criança, mas um representante fálico, posição com a qual a criança inicialmente se identifica em virtude de seu completo assujeitamento ao Outro materno. Todavia, em um primeiro tempo, a criança nada disso sabe, pois tal acesso só se dará após a simbolização da falta. Com base nesse pressuposto, Lacan (1956/1995) irá desenvolver em *O Seminário, livro 4*: a relação de objeto, a tese de que a relação mãe-criança não se trata de uma relação dual, mas sim, de uma relação intermediada pelo falo. Faria (2016) sublinha que o destaque dado por



Lacan ao falo como elemento terceiro nessa relação aparentemente dual insere uma nova perspectiva: a do enigma do desejo materno.

Embora no texto *Sobre as teorias sexuais infantis* Freud não mencione uma única vez a palavra fantasia, Coutinho Jorge sinaliza que é disso que se trata, “mais do que isso, de fantasias onipresentes no universo infantil” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 54). A relação entre teorias sexuais infantis e fantasia é indicada por Freud (1905/1992) em uma nota de 1920 acrescentada aos *Três Ensaio*s, na qual ele afirma que as fantasias da puberdade dão continuidade à investigação sexual abandonada na infância. Já no artigo sobre da Vinci, Freud (1910a/1992) acrescenta que tais fantasias são construídas a partir do que permaneceu incompreensível durante os primeiros anos, evidenciando o que há de mais precioso na vida psíquica. A puberdade seria, assim, o momento em que o infantil da sexualidade retorna, lançando o sujeito a uma busca pela resposta sobre a verdade em jogo no ato sexual.<sup>30</sup>

Interessante notar que, em nossa pesquisa pelo termo “pulsão de saber” – e sua variação “pulsão de investigar” – na obra freudiana, encontramos seu principal desenvolvimento conceitual<sup>31</sup> nos textos de 1905 a 1910, período que Coutinho Jorge (2010) nomeou como “ciclo da fantasia”<sup>32</sup>, um dos momentos mais frutíferos do arcabouço psicanalítico. É também notável que com a descoberta da sexualidade infantil e do não-senso introduzido com a noção de pulsão sexual, Freud imediatamente tenha se dedicado a teorizar a estrutura da fantasia, que nada mais é que uma mediadora desse encontro com o real, conforme ressaltado por Lacan:

Se foi possível mais tarde, numa certa orientação de análise, reconhecer nas fantasias um valor organizador, foi na medida em que não se supunha uma harmonia preestabelecida, uma conveniência natural do objeto ao sujeito (LACAN, 1956/1995, p 52).

Com o conceito de fantasia, Freud pôde articular inconsciente e pulsão, uma vez que na fantasia trata-se de uma construção – tecida com palavras e imagens – que emoldura a falta de sentido do sexual, dando-lhe um roteiro, um objeto, que torna possível o laço social. Desse modo, saber e sexualidade são conceitos que se entrelaçam na teoria psicanalítica, o que,

---

<sup>30</sup> Comunicação oral coletada durante a conferência “Lien social, pornographie et adolescence”, ministrada por Éric Bidaud, no dia 21/05/2021, ao II Ciclo Internacional Interuniversitário de Psicanálise, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>31</sup> Os textos que fazem referência à pulsão de saber/pulsão de investigar são: *Três ensaios da teoria sexual* (1905), *O esclarecimento sexual da criança* (1907), *Sobre as teorias sexuais infantis* (1908), *Análise da fobia de uma criança de cinco anos* (1909) e *Uma recordação infantil de Leonardo Da Vinci* (1910), e neles podem ser encontrados sua principal estruturação conceitual. Outros textos também mencionam o termo, como *A predisposição à neurose obsessiva* (1913), *Conferências de introdução à psicanálise* (1915-1916) e *A história de uma neurose infantil* (1918), nos quais Freud articula pulsão de saber à organização sádico-anal.

<sup>32</sup> O ciclo da fantasia compreende o período de 1906 a 1911, sucedendo a teoria da sexualidade infantil elaborada nos *Três ensaios* (COUTINHO JORGE, 2010).

segundo Coutinho Jorge, acontece em razão de um elemento comum entre ambos: o impossível do real. Tanto ao simbólico quanto ao pulsional — referidos respectivamente ao inconsciente e ao sexual —, falta um significante e um objeto. A partir desse núcleo compartilhado, que é o real, o inconsciente é definido como um saber não-todo, estruturado em torno de um ponto de não-saber, ou seja, da “*diferença sexual que se recusa ao saber*” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 65).

De acordo com Prates Pacheco, a fantasia é um conceito que sustenta a relação do sujeito com o objeto: “Lá onde não há referência na realidade, lá onde falta o saber sobre a não existência da relação sexual o sujeito cria o objeto, positivando a falta que o constitui” (PRATES PACHECO, 2006, p. 60). Como o vivente encontra-se estruturalmente assujeitado ao significante, a fantasia pode ser definida como uma produção de linguagem, uma tentativa de o sujeito escrever — através de uma montagem do simbólico e do imaginário — o impossível, isto é, aquilo que resta de seu encontro com a linguagem. Assim, frente ao confronto com esse resto — para o qual não há inscrição simbólica —, o sujeito constrói sua fantasia, cuja pretensão é tentar dar um sentido ao não-senso sexual.

## 2 DE QUE SABER SE TRATA PARA A PSICANÁLISE?

Neste capítulo, pesquisaremos a trajetória do termo saber no interior da obra freudiana, o que traz à luz a própria relação de Freud com o saber, evidenciando seus avanços e embaraços, característicos da pesquisa em psicanálise. Com a publicação de *A interpretação dos sonhos*, Freud formalizará em termos teóricos a descoberta do inconsciente [*Unbewusste*], cuja tradução é “um saber que não se sabe”. Nessa direção, Freud se aproximará da antropologia para equiparar a estrutura do saber constituído pela criança à lógica dos mitos, à qual destaca-se Édipo rei. Assim, as teorias sexuais infantis, tal qual a lógica mítica, são consideradas tentativas de tratamento, via simbólico, ao impossível.

No primeiro subcapítulo, realizaremos um excursão sobre o termo saber ao longo de toda obra freudiana, que, inicialmente, aparece em sua dimensão de negatividade, o não saber das históricas, e da aposta de Freud de que sim, havia um saber ao lado do sujeito. Desde os primórdios da técnica psicanalítica, Freud buscava um saber na cena inconsciente, a Outra cena, todavia, em alguns momentos, resvalava no esclarecimento [*Aufklärung*] sexual como manejo clínico, eco da influência Iluminista em seu pensamento. Apesar disso, Freud, em nenhum momento deixará de reformular sua teoria para conservar seus ideais, o que fica evidente com a publicação de *Mais além do princípio de prazer*, obra na qual é atestada os próprios limites do saber, bem como do tratamento psicanalítico, uma vez que algo escapa ao simbólico, permanecendo no registro do real.

No segundo subcapítulo, nos debruçaremos sobre o lugar concedido à mitologia no pensamento freudiano, considerando que a lógica mítica possibilitou com que Freud avançasse em direção à formulação de uma metapsicologia distinta da racionalidade científica de seu tempo. Com Freud, exploraremos os mitos de Édipo rei, da Horda Primeva e de Narciso para discutir o registro da dimensão universal da experiência subjetiva.

No terceiro subcapítulo pretendemos explorar a tese lacaniana do mito individual do neurótico, que possibilitou consideráveis avanços no campo psicanalítico a partir do diálogo com a antropologia. Frente ao enigmático desejo do Outro, o neurótico produz um saber singular, responsável por estruturar sua própria realidade psíquica: a fantasia.

## 2.1 Freud e o saber

Conforme mencionado em nota de rodapé no subcapítulo anterior, o termo pulsão de saber/investigar aparece na obra freudiana a partir da publicação dos *Três ensaios da teoria sexual*, obra na qual Freud formaliza teoricamente o conceito de pulsão, bem como os desdobramentos no que tange à relação entre saber e sexualidade. Todavia, ao ampliarmos nossa pesquisa utilizando apenas o termo saber, podemos encontrar referência a esta palavra – e suas variações, como curiosidade e investigação – desde a chamada pré-história da psicanálise.

A primeira aparição do termo saber data de 1892, em um texto intitulado *Esboços para comunicação preliminar*. No trabalho citado, Freud propõe apresentar, dogmaticamente, suas concepções sobre a histeria elaboradas junto a Breuer. Logo de partida, Freud supõe que o trauma esteja na etiologia dos ataques histéricos, mas, em 1892, ainda não havia elaborado uma teoria consistente sobre o traumático. Ainda assim, a sexualidade é apontada como o âmago do trauma. Freud, então, apresenta uma breve definição do trauma psíquico, momento no qual o termo saber aparece pela primeira vez, só que referido ao “não querer saber” da histeria em relação às impressões traumáticas:

Todas são impressões que não conseguiram encontrar uma descarga adequada, seja porque os doentes, por medo de dolorosas lutas mentais, *não quiseram saber nada de como processá-las*, seja pelo puritanismo ou algumas circunstâncias sociais (como caso de impressões sexuais), ou finalmente porque essas impressões foram recebidas em estados onde o sistema nervoso foi incapaz de processar (FREUD, 1940-41 [1892]/1992), p. 190, grifo nosso).

Dando continuidade à sua tese, Freud e Breuer publicam *Estudos sobre a histeria*, obra na qual são reunidos cinco casos clínicos com vistas a ilustrar as concepções teóricas anunciadas anteriormente. Em todos os casos – com exceção ao de Anna O., cujo tratamento foi conduzido por Breuer<sup>33</sup> – o termo saber pode ser encontrado, só que, curiosamente, em referência à posição de “não querer saber” presente na histeria após o despertar da hipnose, ou, em outros termos, ao “*curioso estado em que se sabe algo e ao mesmo tempo não se sabe*” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 134, grifo nosso). Vejamos alguns recortes.

---

<sup>33</sup> Na realidade, o termo saber aparece no caso em questão, só que articulado a outro significado, como sinônimo de se ter domínio sobre um assunto, mais especificamente, quando Anna passa a falar apenas em inglês, embora alegasse não saber o idioma.

Caso Emmy Von N.: Emmy, ao ser hipnotizada, narrava cenas horripilantes das quais afirmava nada saber quando acordava: “Assim, seu comportamento durante o estado de vigília é dirigido pelas experiências que teve no sonambulismo, das quais, na vigília, *acredita nada saber*” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 78, grifo nosso). Freud, por sua vez, estava convencido de que sim, Emmy sabia, e se mostra cada vez mais interessado em interrogá-la: “Eu me habituara a lhe dizer então: — «Pense você mesma, logo descobrirá», e, após refletir um pouco, ela conseguia me dar a informação solicitada” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 116).

Caso Lucy R.: na direção desse tratamento, Freud preferiu não utilizar a hipnose, uma vez que Lucy não entrava facilmente em estado de sonambulismo. Desse modo, Freud decide dar continuidade ao caso utilizando uma nova técnica, que consistia na colocação de sua mão sobre a fronte da paciente enquanto lhe dizia que assim que a retirasse uma ideia súbita lhe viria à mente, sendo esse o material que ambos procuravam. Ao longo dos atendimentos, Lucy revela uma questão que, até aquele momento, encontrava-se fora de seu comércio associativo, a saber, seu amor pelo patrão:

— «Mas se você sabia que amava o patrão, por que não me disse?». — «*É que eu não sabia, ou melhor, não queria saber*; queria tirar isso da minha cabeça, não pensar nunca mais nele, e ainda acho que nos últimos tempos eu havia conseguido» (FREUD, 1893-1895/1992, pp. 133-134, grifo nosso).

Caso Katharina: caso de uma jovem de 18 anos, o qual, inclusive, aparece articulado ao termo “curiosidade sexual nos adolescentes” no índice alfabético da *Amorrortu*. Nele, Freud discorre sobre sua hipótese do trauma estar na base da etiologia histórica, considerando que impressões que não manifestaram qualquer efeito sobre a criança, adquirem valor traumático quando, em um segundo momento – marcado pela entrada na puberdade –, a compreensão da vida sexual se abre para o adolescente, ou seja, quando há uma significação retroativa das cenas, como já discutido: “A causa do isolamento não é, como no caso 3 [caso Lucy], a vontade do Eu, mas *a ignorância do Eu, que ainda não sabe o que fazer das experiências sexuais*” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 148, grifo nosso).

Caso Elisabeth Von R.: na condução desse caso, Freud decidiu utilizar o método de escavação, que consistia na remoção das dores conversivas da paciente através da fala<sup>34</sup>. A

<sup>34</sup> Coutinho Jorge sinaliza a insistência freudiana em invocar a fala de suas pacientes, mesmo quando ainda utilizava a hipnose. Ao longo dos quatro casos clínicos relatados, é possível perceber o crescente interesse de Freud em trazer o sintoma corporal para o regime da palavra, o que teve como consequência a criação de um novo saber: “Essa virada ocorre com frequência nas análises, na medida em que surge aqui o *desejo do psicanalista* através de uma de suas mais importantes traduções na prática analítica: a insistência de que haja análise. O desejo do analista se associa com o desejo do analisando, e não com a resistência. [...] *O analista sabe que o sujeito sabe (inconscientemente) sem saber (conscientemente) que sabe*” (COUTINHO JORGE, 2017, p.45, grifo nosso).

aposta freudiana era que a questão de Elisabeth estava localizada em camadas psíquicas mais profundas, tal como uma cidade soterrada. De acordo com a escuta de Freud, as dores de Elisabeth possuíam estreita relação com o amor que sentia pelo marido de sua irmã. Quando esta veio a óbito, Elisabeth foi tomada por pensamentos que revelavam este desejo, o que imediatamente tornou-se fonte de conflito para ela. As representações relativas a esse amor, portanto, transformaram-se em um saber segregado, um “corpo estranho” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 179) em relação ao restante da vida psíquica:

Na época em que a tomei em tratamento, já se havia consumado a *segregação – de seu saber* – do grupo de representações referidas a esse amor; acredito que de outro modo, nunca haveria concordado com o tratamento; a resistência que, ela repetidamente opôs à reprodução de cenas de efeito traumático correspondia, na verdade, à energia com a qual a representação irreconciliável tinha sido impelida para fora da associação (FREUD, 1893-1895/1992, p. 171, grifo nosso).

Com base nos quatro fragmentos clínicos, podemos notar que, embora Freud ainda não houvesse formalizado o conceito de inconsciente e transposto do método da hipnose – cuja base é a sugestão – para o da associação livre – que tem como princípio a transferência –, desde o início de sua clínica há um reconhecimento da divisão do sujeito histérico que, naquele momento, era compreendida como uma “cisão da atividade psíquica” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 237). Em *Sobre a psicoterapia da histeria*, texto do mesmo período histórico, Freud enfatiza que seu interesse é tornar sabido<sup>35</sup> [*Gewusst*] aquilo que as histéricas afirmavam não saber, através da eliminação de resistências que impediam o acesso a determinadas lembranças. O conteúdo supostamente esquecido, portanto, permanecia indisponível ao Eu, mas, nem por isso, deixava de ser conservado na memória, uma vez que estava “ali pronto e em correta e boa ordem” (FREUD, 1893-1895/1992, p. 292).

Em suas *Primeiras Publicações Psicanalíticas*, Freud continua a sustentar seu interesse pela posição de “nada saber” (FREUD, 1893/1992, p. 20) da histeria, o que aparece em um obituário escrito poucos dias após a morte de Charcot. Nesse trabalho, Freud eleva seu mestre ao estatuto de um descobridor, que se ateu a questões que desafiavam o saber científico da época, qualificado por ele como racionalista. Freud, então, se questiona sobre o porquê de uma paciente histérica afirmar nada saber sobre a causa de um afeto, levantando a hipótese de um processo psíquico correspondente. É importante lembrar que, até aquele momento, Freud ainda não havia desenvolvido uma teoria do recalque, o que parece se encaminhar no texto *Sobre o*

---

<sup>35</sup> Conforme nota da *Amorrortu*, o termo “sabido” [*Gewusst*] aparece somente na primeira edição. Nas versões posteriores, o “sabido” torna-se “consciente” [*Bewusst*], troca bastante inapropriada para o contexto da frase, segundo os editores.

*mecanismo do esquecimento*, no qual é afirmado que a função da memória não é ser propriamente um arquivo aberto:

Metade do segredo da amnésia histérica é desvendado ao dizermos que *as pessoas histéricas não sabem o que não querem saber*; e o tratamento psicanalítico, que se esforça por preencher tais lacunas da memória no decorrer de seu trabalho, leva-nos à descoberta de que a tarefa de resgatar essas lembranças perdidas enfrenta certa resistência, que tem de ser contrabalançada por um trabalho proporcional a sua magnitude (FREUD, 1893/1992, p. 287, grifo nosso).

A partir da leitura das primeiras publicações freudianas podemos considerar que o saber entra na psicanálise pela posição de “não querer saber” da histérica e pela aposta de Freud de que, sim, elas sabiam. Segundo Berta, existe uma relação estreita entre saber e trauma, pois, o aparelho psíquico proposto por Freud conta com a concepção de trauma e sua temporalidade escandida, fazendo com que, desde o princípio, o pai da psicanálise buscasse um saber nas lembranças, ou, mais especificamente, na cena inconsciente, que ainda estava sendo gestada em termos teóricos: “*Sabe sim! Você sabe!* [...] [O que] inclui a questão da causa e do saber, isto é: desse modo em que se constrói um saber – que se demonstra finalmente *insu* (insabido). Um saber do insabido está em causa em cada cena analítica” (BERTA, 2012, p. 32).

Já Bernardo Tanis, ao articular a noção de tempo e memória na clínica psicanalítica, considera que Freud, no começo de sua obra, orientava-se por um paradigma anamnésico, o que o conduziu, mesmo que por um período, a apostar na possibilidade de recuperação das lembranças traumáticas ao modo como elas haviam ocorrido. A noção de tempo, portanto, era a de um tempo reversível, um passado possível de ser completamente evocado. Segundo a perspectiva do autor, é somente quando Freud reorganiza sua teoria pulsional, que a dimensão memória-tempo-evocação pôde ser reformulada:

De modo que só é possível compreender a transformação do paradigma anamnésico em Freud se o situarmos em relação à articulação tempo-memória na singularidade da repetição transferencial. [...] O modelo linear da memória cedeu lugar a um modelo muito mais complexo, em que a possibilidade de simbolização ganha muito mais espaço e importância que a de evocação (TANIS, 2021, p. 182-183).

Aqui, a relação de Freud com o saber nos parece fundamental, já que, sua hipótese inicial era a de que bastaria trazer à memória aquilo que as histéricas afirmavam não saber para que o tratamento fosse concluído. Em nota da edição brasileira *Autêntica*<sup>36</sup>, os comentaristas chamam

---

<sup>36</sup> *Amor, sexualidade, feminilidade* (2019).

à atenção a influência Iluminista<sup>37</sup> no pensamento freudiano, que pode ser ilustrada pela aposta de Freud no esclarecimento<sup>38</sup> [*Aufklärung*] como manejo clínico. Esclarecer, significa lançar luz sobre algo que foi recoberto por alguma obscuridade. Segundo os editores, o ideal Iluminista produziu ecos por toda a obra freudiana, uma vez que Freud nunca rompeu por completo com o espírito científico de seu tempo<sup>39</sup>. De todo modo, Freud retomará a conflituosa relação que o neurótico tece com o saber no texto *Sobre o início do tratamento*, assim como o problema do esclarecimento sexual em *Análise terminável e interminável*, que serão discutidos mais adiante. Em nossa perspectiva, Freud, ao se propor adentrar na complexa relação da neurose com o saber, discutirá uma outra lógica, que não a positivista, considerando o impossível atrelado ao saber e à verdade.

Em 1900, Freud realizará uma virada teórica em seu pensamento, com a publicação de *A interpretação dos sonhos*, obra na qual formaliza a descoberta do inconsciente ao afirmar que o sonho revela um saber passível de tradução, no caso, um saber inconsciente: “Então devemos confessar que, no sonho, sabíamos e lembramos de algo que foi roubado da nossa capacidade de memória de vigília” (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 38). Após o período do “não querer saber” histérico – de 1893 até 1889 – e da aposta freudiana de que, sim, ali havia um saber, Freud, então, se dedica a esboçar uma teoria que justifique o tipo de saber por ele escutado em sua clínica. Essa obra é carregada de passagens que enfatizam o “saber imediato no sonho” (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 136), mas, também, o desafio de transmitir esse saber à comunidade científica a qual Freud se endereçava: “O melhor que és capaz de saber, não pode contar aos meninos” [*Das beste, was du wissen kannst, darfst du den Buben doch nicht sagen*]<sup>40</sup> (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 160).

No livro dos sonhos ainda é possível encontrar as primeiras referências ao apetite de saber e às teorias sexuais infantis, que serão aprofundadas em obras posteriores. Nele, Freud cita o sonho de um rapaz, que trouxe à memória algumas lembranças infantis. No sonho em questão, o jovem estava hospedado em um hotel e, ao se dirigir até o quarto que acreditava ser o seu, se depara com uma mulher e suas filhas, despidas e prontas para dormir. Naquele momento, o rapaz relata uma lacuna no sonho e, logo em seguida, complementa dizendo que

<sup>37</sup> O Iluminismo foi um dos principais movimentos intelectuais do século XVIII, que apontava a razão como principal fonte para tratar questões políticas, morais e religiosas. Sua influência foi tamanha, que o século XVIII ficou conhecido como o Século das Luzes.

<sup>38</sup> *O esclarecimento sexual da criança* (FREUD, 1907/1992); *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (FREUD, 1909/1992).

<sup>39</sup> Essa afirmação é feita por Lacan (1966/1998) em *A ciência e a verdade*.

<sup>40</sup> Segundo nota da *Amorrortu*, essa citação de Goethe é uma das favoritas de Freud, a qual ele volta a mencionar em cartas para Fliess, como também no final de sua vida, quando recebeu o próprio prêmio Goethe.



precisou lutar contra um homem que tentou o expulsar do quarto. O sonhador se esforça para recordar tais lacunas, mas em vão. Somente após certo tempo, ele lembra “a verdade de que aquilo que ele estava procurando já se encontrava em seu poder, em seu comentário sobre a parte obscura do sonho” (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 337). As lacunas do sonho, portanto, eram os próprios genitais femininos:

As “lacunas” eram os orifícios genitais das mulheres que estavam indo dormir; e “alguma coisa está faltando” descrevia o espectro principal dos órgãos genitais femininos. Quando menino, ele foi consumido pelo apetite de saber [*Wissbegierde*]<sup>41</sup>, de ver os genitais de uma mulher, e então ele ainda estava inclinado a acreditar na teoria sexual infantil que atribui à mulher a posse do membro masculino (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 337).

No ano seguinte, em *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud apresenta a relação entre apetite de saber e diferença sexual, com base no relato de uma recordação que um homem faz de seu quinto ano de vida. A lembrança em questão era de uma cena na qual estava sentado no jardim junto à tia, a quem solicitou ajuda sobre como diferenciar as letras *m* e *n*, já que tinha dificuldade para estabelecer tal distinção. Segundo a tia, a dessemelhança entre as letras dava-se em razão do *m* possuir um pedaço a mais que o *n*. Entretanto, essa recordação só adquiriu significado posteriormente, “quando se mostrou apta a *representar simbolicamente outro apetite de saber do menino*” (FREUD, 1901/1992, p. 53, grifo nosso), ou seja, sua curiosidade sobre a diferença sexual.

De acordo com Coutinho Jorge, esse momento da obra freudiana compõe um segmento nuclear<sup>42</sup>, marcado pela abundante produção sobre a linguagem e sua relação com as formações do inconsciente – sonhos, chistes e atos falhos –, ou seja, os fenômenos limítrofes que haviam sido descartados do interesse científico da época e relegados às práticas obscurantistas. O inconsciente descoberto por Freud, portanto, trata-se de um saber que desvela a verdade do sujeito, mesmo à contragosto do eu. Não à toa, o termo alemão que designa o inconsciente [*Unbewusste*] literalmente significa insabível, isto é, “um saber que não se sabe” (COUTINHO JORGE, 2017, p. 66).

Mas, é em 1905, com a publicação do caso *Dora*, que notamos uma maior exploração teórica da relação entre saber e sexualidade. Segundo Freud, Dora fazia muitas perguntas relacionadas à vida sexual, as quais buscava satisfazer com a leitura de enciclopédias cujos

<sup>41</sup> Apetite de saber [*Wissbegierde*] que, nos *Três Ensaio*s, se transformará em pulsão de saber [*Wisstrieb*].

<sup>42</sup> Coutinho Jorge nomeia como “ciclo do inconsciente” o período da obra freudiana compreendido entre 1900 e 1905, no qual destacam-se textos como *A Interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (COUTINHO JORGE, 2017).

temas eram a gravidez, o parto e a virgindade. Freud chega até essa conclusão por meio da escuta dos termos anatômicos que Dora utilizava em seus relatos, como por exemplo, a palavra alemã *Vorhof*, vocábulo médico que designava a região genital feminina, estando fora do acesso aos leigos. A suspeita freudiana era que Dora “devia ter extraído seu conhecimento de livros, e não de livros populares, mas de *tratados de anatomia ou de uma enciclopédia, o refúgio habitual dos jovens consumidos pela curiosidade sexual*” (FREUD, (1905[1901]/1992), p. 88, grifo nosso).

Freud, então, se pergunta qual a fonte do conhecimento secreto de Dora, o que, inicialmente, relaciona a uma preceptora que lia livros de conteúdo sexual para ela. Com o desenrolar do caso, Freud chega até a Sra. K., que despertara a curiosidade de Dora por representar os enigmas da feminilidade: “Era bastante notável que ela [Dora] soubesse de todas essas coisas chocantes, e nunca quisera saber de onde as sabia” (FREUD, (1905[1901]/1992, p. 105). As muitas perguntas que Dora fazia, portanto, foram interpretadas como derivadas tardias das perguntas ligadas ao apetite de saber sexual infantil. Na condução do caso, Freud se atenta, desde o princípio, a não transmitir nenhuma informação do âmbito sexual à Dora, uma vez que buscava verificar sua premissa de que havia um saber no sujeito, ainda que fragmentário e anamnésico: “Não corremos o risco de corromper uma garota inexperiente; quando *no inconsciente não há conhecimento dos processos sexuais*, também não se produz nenhum sintoma” (FREUD, (1905[1901]/1992), p. 44, grifo nosso).

Ainda em 1905, a tese apresentada nos *Três ensaios da teoria sexual* lança um novo paradigma à teoria psicanalítica com a formalização do conceito de pulsão sexual. Nessa obra, Freud escreve um capítulo inteiramente dedicado à investigação sexual infantil, apresentando, pela primeira vez, o termo pulsão de saber [*Wisstrieb*], cuja principal referência é o enigma proposto pela esfinge, do mito Édipo rei. Segundo Freud, a gênese do despertar da pulsão de saber encontra-se no enigma da origem, com o qual a criança se ocupa inicialmente: “Em uma roupagem deformada, que facilmente é possível desfazer, esse é também o enigma que a Esfinge de Tebas propõe” (FREUD, 1905/1992, p. 177).

A partir de 1906, Freud, munido do conceito de inconsciente e pulsão, se dedicará a desenvolver teoricamente o conceito de fantasia, momento nomeado por Coutinho Jorge (2010) como “ciclo da fantasia”, que perdurou até 1911. Naquele período, Freud voltava sua atenção a obras literárias, como em *O delírio e os sonhos na Gradiva de Jensen*, na qual aproxima o fazer poético da psicanálise, uma vez poeta e analista trabalham com o mesmo objeto, ainda que por métodos diferentes. O saber que os poetas chegam, portanto, é equiparado ao saber acessado pelo psicanalista, um saber cuja manifestação se dá via sonhos, chistes e atos falhos.

Freud, então, considera que os poetas, através de suas obras, criam fantasias, que podem ser decompostas como uma história clínica: “Mas os poetas são aliados valiosos e seu testemunho deve ser estimado, pois geralmente sabem uma infinidade de coisas entre o céu e a terra cuja existência nem sonha nossa sabedoria acadêmica<sup>43</sup>” (FREUD, (1907[1906]/1992, p. 8).

Nos anos seguintes – de 1907 a 1909 –, há uma frutífera produção sobre a relação da criança com o saber, presentes nos textos *O esclarecimento sexual da criança*, *Sobre as teorias sexuais infantis* e *Análise da fobia de um menino de cinco anos*. Aqui, daremos destaque especial ao artigo *Sobre as teorias sexuais infantis*, no qual Freud considera que a questão que impulsiona a criança à atividade intelectual e de pesquisa – de onde vêm os bebês? – produz ecos em muitos enigmas da mitologia. Logo, a típica configuração do pensamento infantil aproxima-se da lógica dos mitos, lendas e fábulas. Nessa obra é perceptível que o que está em jogo para Freud é o estatuto da verdade, pois, embora as teorias sexuais infantis não correspondam à realidade factual, seu valor encontra-se no fato de que estas são tentativas de representar, simbolicamente, o impossível da sexualidade. Assim, é nesse momento da constituição subjetiva que, segundo Freud, a criança experienciará sua primeira “divisão psíquica” (FREUD, 1908/1992, p. 191), uma vez que tais teorias – cujo pressuposto é a universalidade do pênis – entram em choque com a norma vigente no mundo dos adultos. A partir desse conflito inaugural, desenrola-se o complexo nuclear da neurose<sup>44</sup>.

Nos anos posteriores, Freud se debruçará sobre a clínica da neurose obsessiva, estrutura que possui uma relação com o saber diferente da histeria, até então estudada. Em 1909, Freud publicará o caso do *Homem dos ratos*, no qual conta a história de um jovem com vasta formação intelectual, cuja procura pela psicanálise se deu após a leitura de *Psicopatologia da vida cotidiana*, texto que o fez acreditar que as associações de palavras ali apresentadas eram semelhantes ao seu trabalho mental. Já nos primeiros atendimentos, o jovem traz informações detalhadas sobre sua sexualidade, o que, segundo Freud, contrastava com sua vida sexual extremamente empobrecida. O paciente também relata uma lembrança de quando tinha cinco anos de idade e pediu para tocar os genitais de sua governanta, o que foi autorizado por ela: “Desde então, fiquei com *uma curiosidade ardente, atormentadora, para ver o corpo feminino*” (FREUD, 1909/1992, p. 129, grifo nosso). A partir dessas associações, o *Homem dos ratos* pôde se lembrar de sua primeira ereção, que havia ocorrido aos seis anos de idade, e que o fez imediatamente ir se queixar para a mãe. Naquele momento, o menino passou a suspeitar que a

---

<sup>43</sup> Alusão aos famosos versos de Hamlet, ato I, cena 5.

<sup>44</sup> Segundo nota da *Amorrortu*, é nesse contexto que Freud utiliza pela primeira vez a expressão “complexo nuclear da neurose”, que mais tarde equivalerá ao termo complexo de Édipo.

intumescência possuía relação direta com seus pensamentos e curiosidade, chegando à conclusão de que seus pais sabiam o que ele pensava. O paciente atribui a esse conflito o começo de seu sofrimento: ao mesmo tempo que desejava ver garotas nuas, temia que seus pensamentos pudessem fazer com que alguma coisa, de fato, acontecesse. Em razão disso, buscava evitá-los.

Com base nesse relato clínico, Freud afirma que a criança, sob o domínio da pulsão escópica, possui um desejo insaciável de ver e ser vista, o que, inicialmente, não possui o menor caráter obsessivo. É somente quando o eu coloca-se em oposição ao campo pulsional, ou seja, quando o eu reconhece o desejo como algo alheio, que a questão torna-se um conflito tipicamente obsessivo: “Vale dizer: uma pulsão erótica e uma revolta contra ela; um desejo (ainda não obsessivo) e um temor (já obsessivo) que o contraria; um afeto penoso e um esforço para ações defensivas: o inventário da neurose está completo” (FREUD, 1909/1992, p. 131). Mas, além disso, há outra particularidade na neurose obsessiva, algo da ordem de uma “formação delirante” (FREUD, 1909/1992, p. 131), que é a fantasia do sujeito de que seus pensamentos podem ser ouvidos: “«Declaro meus pensamentos sem ouvi-los» soa como uma projeção para o exterior de nossa suposição de que ele tem pensamentos sem saber nada deles: como uma percepção endopsíquica do recalado” (FREUD, 1909/1992, p. 131).

Freud, então, traz importantes considerações teóricas acerca da diferença do mecanismo do recalque na histeria e na neurose obsessiva. Na primeira, o afeto transforma-se em sintoma, fazendo com que as ocasiões recentes relacionadas ao adocimento sucumbam ao esquecimento, assim como ocorreu como as vivências infantis. Por sua vez, na neurose obsessiva, há certa preservação de memória, que impede que as cenas infantis sejam completamente esquecidas:

Aqui o recalque utilizou outro mecanismo, mais simples, na verdade; em vez de esquecer o trauma, subtraí-lhe o investimento de afeto, de modo que na consciência resta apenas um conteúdo de representação indiferente, considerado insignificante (FREUD, 1909/1992, p. 154).

Para diferenciar ambos os mecanismos, Freud indica que a histérica tem a sensação de que algo foi esquecido há muito tempo, enquanto o obsessivo, acredita sempre ter sabido sobre aquilo, embora desse saber ele tenha retirado o investimento afetivo:

É preciso então admitir que na neurose obsessiva há duas classes de saber e de ter notícias: e com igual direito pode-se afirmar que *o neurótico obsessivo tanto «tem notícias» de seus traumas quanto «não tem notícias» deles. Na verdade, tem notícias deles na medida em que não os esqueceu, mas não tem notícias deles uma vez que não discerne seu significado.* Na vida normal também não sucede de outro modo. Os

garçons que costumavam servir o filósofo Schopenhauer no restaurante que frequentava o “tinha notícias”, em determinado sentido, numa época em que era desconhecido em Frankfurt e outros lugares, mas não no sentido que hoje ligamos ao “ter notícias” de Schopenhauer (FREUD, 1909/1992, pp. 154-155, grifo nosso).

No ano seguinte, Freud, possivelmente orientado pelo seu interesse na neurose obsessiva, publicará *Uma lembrança infantil de Leonardo da Vinci*, trabalho marcado por numerosas referências ao saber, no qual pode ser encontrado uma das principais estruturas conceituais acerca da pulsão de saber. Além do lado artístico, Freud admirava o espírito científico de da Vinci, que se voltava ao ramo das ciências naturais. Segundo a análise freudiana, Leonardo tornara-se pintor e escultor em razão do precoce despertar da pulsão escópica em seus primeiros anos, cujo destino transformou-se em pulsão de saber. Todavia, diversos estudos biográficos apontam que da Vinci, durante sua vida, expressava considerável rejeição à sexualidade: “Ele não tinha feito nada além de *transformar sua paixão em ímpeto para saber*; dedicou-se à pesquisa com a tenacidade, a perseverança e a profundidade que derivam da paixão” (FREUD, 1910a/1992, p. 70, grifo nosso).

Com isso, Freud apresenta os três possíveis destinos à pulsão de saber, sendo eles: inibição, compulsão neurótica e sublimação. No caso da inibição, o apetite de saber tem o mesmo destino da sexualidade, o que pode, inclusive, limitar a atividade intelectual do sujeito por toda a vida, principalmente quando combinado à prática religiosa. Já no caso da compulsão neurótica, a intelectualidade substitui a satisfação sexual, proporcionando prazer e angústia, ao modo da sexualidade propriamente dita. O caráter sexual da pesquisa retorna, de modo distorcido, como ruminação compulsiva, sexualizando o pensamento e fazendo com que a atividade intelectual nunca tenha fim, assim como o caráter interminável da pesquisa sexual infantil. E por último, a sublimação, destino mais raro e elevado, segundo Freud, uma vez que escapa aos últimos dois. Nesse caso, a libido furta-se ao recalque e é sublimada em apetite de saber desde o princípio. Tal destino não possui relação com a neurose, posto que “está ausente o vínculo aos complexos originários da pesquisa sexual infantil, e a pulsão pode desenvolver livremente sua tarefa a serviço do interesse intelectual” (FREUD, 1910a/1992, p. 75).

No caso de da Vinci, Freud considera que sua relação com o saber pode ser situada “na vizinhança desse tipo neurótico que designamos como «obsessivo»” (FREUD, 1910a/1992, p. 122), uma vez que diversos estudos biográficos indicavam que Leonardo possuía significativa inibição sexual, enquanto destinava seu interesse para a pesquisa, cujo caráter apontava certa “«ruminação obsessiva» dos neuróticos” (FREUD, 1910a/1992, p. 122). Em *A predisposição à neurose obsessiva* (1913a/1992), Freud, ao falar da primazia do sadismo e do erotismo anal

nesse tipo de estrutura, acrescenta que, na neurose obsessiva, a pulsão de saber tem como função a substituição do sadismo, posto que o saber é um produto sublimado da pulsão de apoderamento, quando esta é elevada ao plano intelectual.

Entre 1912 e 1913, Freud publicará uma de suas mais ambiciosas obras, *Totem e Tabu*<sup>45</sup>, na qual aproxima a teoria psicanalítica da antropologia social, com vistas a apresentar sua tese sobre a universalidade do drama edípico. Buscando responder à questão da origem da cultura e das instituições, Freud recorre à primazia da palavra e da narrativa para afirmar que, assim como a criança pequena, os povos originários foram impulsionados a criar a primeira cosmovisão da humanidade, o animismo, a partir do apetite especulativo de saber, este somado à necessidade prática de apoderamento do mundo: “[...] o animismo era para o homem primitivo algo natural e evidente por si {*selbstgewiss*}; *ele sabia como são as coisas do mundo: são como eles as percebia*” (FREUD, (1913[1912-13]/1992, p. 94). Nessa direção, Freud aproxima as típicas teorias sexuais infantis das primeiras realizações teóricas da humanidade:

Mas, penso que, facilmente, no tocante à psicologia dos povos que permaneceram no estágio animista, pode muito bem suceder o mesmo que com a vida psíquica das crianças, que nós, adultos, não mais compreendemos, e é por isso que subestimamos tanto sua riqueza e sutileza (FREUD, 1913[1912-13]/1992, pp. 101-102).

Nos anos que se seguem, Freud, após já ter estabelecido uma consistente definição do aparelho psíquico, se dedicará a escrever artigos sobre a técnica, embora nenhum de seus trabalhos deixe de produzir reflexões sobre o método psicanalítico. Esse período, definido por Coutinho Jorge como o “ciclo da técnica”, corresponde aos textos desenvolvidos entre os anos 1912 e 1915, que apresentam de forma ordenada e sistematiza conceitos como associação livre, transferência e repetição: “Ao suceder o ciclo da fantasia na produção freudiana, o ciclo da técnica [...] expressa a compreensão cabal que Freud obtivera do aparelho psíquico estudando longamente a fantasia em todas as suas dimensões” (COUTINHO JORGE, 2017, p. 65).

Em *Sobre o início do tratamento*, Freud, ao questionar sobre o tempo adequado de uma análise, considera que esta não deve ser prolongada sem necessidades, pois, é encargo do analista tornar sabido aquilo que o paciente acredita não saber: “O paciente não sofre por não saber e não entender, e não é um dever torná-lo sabido [*wissend*] o mais rápido possível, ou seja, quando o médico mesmo se torna?” (FREUD, 1913b/1992, p. 141). Freud, então, realiza

---

<sup>45</sup> Segundo Coutinho Jorge (2017), *Totem e Tabu* compõe o segmento da obra freudiana voltado a uma profunda reflexão sobre a cultura humana, bem como a direcionamentos éticos da clínica psicanalítica. Vale ressaltar que *Totem e Tabu* é o único trabalho pertencente a este escopo que é anterior a 1920, e sob o qual dedicaremos uma reflexão mais detalhada no próximo subcapítulo.

um breve excuro sobre o significado do termo saber [*Wissen*] e do mecanismo de cura na história da psicanálise:

É verdade que nos primórdios da técnica analítica atribuímos grande valor, numa atitude intelectualista de pensamento, ao saber do paciente sobre o que ele havia esquecido, e dificilmente distinguimos entre o nosso saber e o dele (FREUD, 1913b/1992, p. 141-142)

Além disso, Freud relembra que, no início de sua prática, era comum que buscasse informações sobre o trauma infantil com familiares, acreditando que depois que este passasse ao conhecimento do paciente, a cura estaria efetivada. Todavia, o pai da psicanálise logo se deu conta da fragilidade de tal manejo, uma vez que o paciente continuava a agir como se nada soubesse, mesmo que algo lhe fosse comunicado: “Como pode ser que o paciente, agora conhecendo sua vivência traumática, ainda se comportava como se não soubesse mais que antes? (FREUD, 1913b/1992, p. 142). Para ilustrar o impasse, Freud cita o caso da uma jovem histérica, cujo tratamento foi conduzido por ele. No caso em questão, a mãe, logo de partida, trouxe informações sobre vivências homossexuais que a filha esquecera, e as quais acreditava ter grande influência em seus ataques. O pai da psicanálise, ao repetir o relato da mãe para a garota, percebeu que esta reagia com um novo ataque histérico e, posteriormente, a informação era esquecida:

Não havia dúvida de que a paciente apresentava uma resistência muito violenta a um saber que lhe era imposto; por fim simulou estupidez e perda total de memória, para se proteger das minhas comunicações. *Foi então necessário remover, do fato de saber em si, a importância que lhe foi atribuída, e colocar o acento sobre as resistências que havia sido a causa de não saber, e que ainda estavam dispostas para protegê-lo.* O saber consciente era, sem dúvida, impotente diante dessas resistências, mesmo quando não era novamente expulso. Para a chamada “psicologia normal” permanece inexplicável o comportamento surpreendente do paciente, que consegue unir um saber consciente com o não saber. Para a psicanálise, a partir de seu reconhecimento do inconsciente, não há nenhuma dificuldade; mas, por outro lado, o fenômeno descrito constitui um bom suporte para a concepção que aborda os processos psíquicos a partir de uma diferenciação topográfica (FREUD, 1913b/1992, p. 142, grifo nosso).

A partir de então, o termo “saber” nos textos freudianos parece fazer maior referência à própria relação de Freud com o saber, ou seja, à posição que o analista ocupa em relação ao saber, marcada principalmente pela passagem do método da sugestão para o da associação livre. Em *Novos caminhos da terapia psicanalítica*, discurso proferido no V Congresso Psicanalítico Internacional realizado em Budapeste, Freud continua a discorrer sobre a prática analítica, sendo o último trabalho puramente técnico da época, segundo nota de James Strachey. Ao se dirigir à plateia, Freud inicia sua fala ressaltando que, desde o início, sua posição é a de admitir

imperfeições na teoria psicanalítica, o que o levou, inclusive, a realizar modificações em sua própria técnica: “Vocês sabem que nunca nos orgulhamos de possuir um saber ou uma técnica completos e concluídos; hoje, como sempre, estamos dispostos a admitir as imperfeições do nosso conhecimento” (FREUD, 1919 [1918] /1992, p. 155).

Já em *Mais Além do princípio de prazer*, trabalho publicado após vinte e cinco anos de elaboração teórica, Freud se depara com os limites da clínica psicanalítica, posto que nem todo conteúdo recalçado é passível de ser tratado simbolicamente, via interpretação. Antes de recordar, o paciente repete “um fragmento da vida sexual infantil, ou seja, do complexo de Édipo e suas ramificações, e invariavelmente se desenrola (é encenado) no campo da transferência, isto é, da relação com o médico” (FREUD, 1920a/1992, p. 18). Soler considera que, naquele momento de sua obra, Freud caminhava “em direção ao real” (SOLER, 2021, p. 53), uma vez que anuncia a primazia da compulsão à repetição, ou seja, daquilo que não pode ser contido por meio do discurso. A psicanalista reitera que Freud, ao falar da neurose de transferência, traz algo impressionante sobre a infância:

[...] ele evoca os infortúnios da infância e enumera primeiro a busca de satisfação pulsional que fracassa e deixa seu rastro no sentimento indelével de inferioridade, e anuncia um destino de fracasso no início da vida (SOLER, 2021, p. 57).

Ainda em *Mais Além*, Freud retoma considerações sobre o primeiro florescimento sexual infantil, pontuando que este sempre esteve destinado à dissolução [*Untergang*], o que se dá em virtude da própria incompatibilidade entre o desejo e o desenvolvimento físico da criança. A partir disso, Freud enfatiza que, desde o princípio, a relação da criança com o saber é fragmentária e incompleta, posto que “a investigação sexual, que colidiu com a barreira do desenvolvimento corporal da criança, não obteve conclusão satisfatória, daí a queixa posterior: «Não posso realizar nada, nada funciona para mim»” (FREUD, 1920a/1992, p. 20). Quanto a essa passagem, Soler sinaliza o destaque de Freud para “o impossível” (SOLER, 2021, p. 58), seja porque existe Lei, seja porque existe um corpo não totalmente preparado para satisfazer o desejo ou a curiosidade infantil:

[...] na transferência vamos assistir à repetição de todas essas dores da origem, a repetição será animada pelas mesmas pulsões da origem e não vão levar a nada, de fato, não haviam levado a nada na infância, e não vão levar a nada na transferência, quer dizer, não vão levar a nenhuma satisfação da ordem do prazer (SOLER, 2021, pp. 58-59).



Todavia, é pela palavra que é possível tratar do real. E é nesse sentido que Freud, no mesmo ano, publicará uma breve – porém frutífera – carta que recebeu da mãe de uma menina de apenas quatro anos, na qual é acentuada a relação da criança com o simbólico a partir dos enigmas da sexualidade. A criança em questão, norte-americana, causa espanto em sua mãe ao afirmar saber sobre o nascimento dos bebês. A garota ainda acrescenta que sabe de muitas outras coisas, como por exemplo, que as árvores crescem na terra [*in the ground*] e que Deus cria o mundo [*make the world*]. Com base nisso, Freud considera que há uma passagem da primeira afirmação para a segunda: “A menina quer dizer: «Eu sei que as crianças crescem na mãe», e expressa esse saber, não de modo direto, mas simbólico, substituindo a mãe pela Mãe Terra” (FREUD, 1920b/1992, p. 261). Além disso, Freud pontua que a terceira afirmação relaciona-se às anteriores, posto que introduz a participação do pai nos enigmas da origem.

Em um de seus últimos trabalhos, *Análise terminável e interminável*, Freud retoma a questão do esclarecimento sexual à criança, ressaltando que este tipo de transmissão, fundamentalmente pedagógica, tende ao fracasso em razão dos próprios limites do saber<sup>46</sup>: “Dessa vez, a experiência dá uma resposta inequívoca. O resultado esperado não se produz. O paciente ouve, sim, a mensagem, mas não há eco algum. [...] Aumentamos seu saber, mas sem alterar nada nele” (FREUD, 1937/1992, p. 236). Longe de Freud classificar essa modalidade de comunicação como prejudicial ou supérflua, o que o pai da psicanálise sustenta é que seu efeito é superestimado:

As crianças passam a saber algo que antes ignoravam, mas não têm utilidade para o novo conhecimento que receberam. Estamos convencidos de que elas não estão prontas para sacrificar tão rapidamente aquelas teorias sexuais – quase diríamos, naturais – que se formaram de acordo com sua organização libidinal imperfeita e dela são dependentes: o papel da cegonha, a natureza da relação sexual, a forma como as crianças vêm ao mundo. Ainda muito tempo após terem recebido o esclarecimento sexual, elas se comportam como os primitivos a quem o cristianismo foi imposto, que continuam a adorar secretamente seus velhos ídolos (FREUD, 1937/1992, p. 236).

Já em *Compêndio de psicanálise*, encontramos menção ao termo “saber” no momento que Freud fala da clínica psicanalítica com neuróticos, apresentando uma nítida distinção entre a posição do psicanalista e a do confessor secular: “Mas a diferença é grande, pois *não apenas queremos ouvir dele o que ele sabe e que esconde dos outros, mas também deve nos dizer o que não sabe*” (FREUD, 1940[1938]/1992, pp. 175-175, grifo nosso). Segundo Freud (1940[1938]/1992), a regra fundamental da psicanálise, portanto, não é a comunicação

---

<sup>46</sup> É nesse contexto que Freud afirma que analisar, educar e governar tratam-se de três impossíveis.

intencional produtora de alívio imediato, mas sim, a associação livre, que traz à tona um saber inconsciente, qualificado pelo eu como irrelevante, desagradável e até mesmo absurdo.

## 2.2 O mito em Freud

Conforme nos lembra Domiciano, desde o princípio da clínica psicanalítica, Freud concedeu um lugar privilegiado à mitologia – em especial ao mito de Édipo Rei<sup>47</sup> –, uma vez que a lógica do mito possibilitou a elaboração de uma metapsicologia distinta da racionalidade psiquiátrica hegemônica. Em sua tese, o autor expõe a presença do referencial antropológico ao longo de toda obra freudiana, em mitos como o de Narciso, da Horda Primeva, de Moisés etc., que serviram como suporte para a construção de uma metapsicologia orientada para o registro da dimensão universal da experiência subjetiva. Além da constante evocação às tragédias gregas, Freud, no início de seu pensamento, também referenciava pesquisas históricas e sociais, em textos como *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim*, de 1886, o que mostra seu interesse pela descrição de fenômenos e tratamentos<sup>48</sup> presentes em outras épocas e culturas:

O poder mágico das palavras [...] é considerado por Freud como um *fato* que convoca o saber da clínica psicoterapêutica a tomá-lo como objeto e a retirar daí benefícios para a técnica e tratamento psicopatológico (DOMICIANO, 2021, p. 35).

Em seu sentido original, o termo mito – do grego *mythos* – traz umas das concepções gregas de “palavra”, não a palavra como discurso científico – *logos* – ou a palavra articulada a uma narrativa indireta sobre as origens de uma pessoa ou comunidade – *epos* –, mas sim, “a palavra posta em ato, em discurso” (DOMICIANO, 2021, p. 24). O mito possui uma particularidade temporal em relação às outras duas modalidades de palavra, configurando-se como “uma narrativa de tempos imemoriais, uma narrativa contada antes ou depois que

---

<sup>47</sup> A primeira menção de Freud à mitologia ocorreu em 1897, em uma carta a Fliess (carta 71), na qual o pai da psicanálise evoca a tragédia sofocliana para tratar de dramas universais da humanidade. Segundo Domiciano, naquele momento, Freud já anunciava a estrutura daquilo que viria a conceitualizar como complexo de Édipo: “O Édipo, portanto, no interior da particularidade de um drama historicamente datado, revelaria uma dimensão universal que transcende o local e o tempo em que foi registrado, uma dimensão que uniria os antigos gregos, cada um e todos os homens” (DOMICIANO, 2021, p. 46).

<sup>48</sup> A referência às modalidades de cura realizadas em outras culturas relaciona-se ao tema da hipnose e da sugestão, estando pouco presente na obra de Freud quando tais técnicas são substituídas pela associação livre. Todavia, as descrições históricas de casos psicopatológicos permaneceram intocadas ao longo de todo pensamento freudiano (DOMICIANO, 2021).

qualquer pessoa pudesse testemunhar e que, por sua vez, responde por um evento que ressoa na estrutura presente e permanente do mundo” (DOMICIANO, 2021, p. 24).

O mito, portanto, é uma narrativa cujo registro se dá no próprio ato fala, mas que, ao mesmo tempo, impõe regras estruturais que se mantém independente da pessoa que o recita. E é justamente pela preservação de um sistema lógico, composto por leis e regras próprias, que um mito ultrapassa qualquer limite histórico ou geográfico. O mito, ao atar o universal ao particular, fornece um tratamento simbólico a conflitos e tensões humanas impossíveis de serem articuladas senão pela palavra:

[...] Segundo Freud, o valor uniforme das narrativas acerca da origem ou do fim da existência, seja na esfera individual, seja na coletiva, não se inscreve por uma simbólica transcendental, mas sim, pela tentativa de dar respostas a conflitos universais a partir de elementos historicamente apropriados. [...] Os mitos, em Freud, individuais ou coletivos, por mais plurais que sejam, convergem em tratar de algum assunto especial. Eles falam dos temas que reenviam o homem à sua divisão fundante: o sexual e a morte, cujo ponto de articulação se encontra na temática da filiação (DOMICIANO, 2022, p. 53).

Para entendermos melhor o lugar da mitologia no interior da obra freudiana, é preciso lembrar que o recurso ao mito se deu em razão da exigência de uma fundamentação teórica que justificasse uma clínica que se pretendia científica, ou seja, uma metapsicologia que postulasse a universalização necessária à experiência de todos os homens, mas que, ao mesmo tempo, rompesse com o modelo hegemônico de ciência da época. Como enfatiza Christian Dunker, os fenômenos clínicos também obedecem a uma estrutura de linguagem, e é por esse motivo que Freud nomeou aquilo que escutava como:

[...] *mitos* individuais neuróticos, *romances* familiares, *teorias* sexuais infantis, *fantasias* de desejo ou *devaneios* histéricos [...]. *Mitos, romances, teorias, fantasias e devaneios* são gêneros de discurso e modalidades de narrativa, construídos e organizados de forma lógica em casos clínicos. Essa é a base ou a semiologia sobre a qual a psicanálise pretende se justificar como um saber transmissível, público, coletivo e que aspira a seus próprios critérios de cientificidade (DUNKER, 2021, p. 16).

Desse modo, o recurso à mitologia permitiu Freud articular dramas subjetivos – dimensão particular – a narrativas compartilhadas coletivamente – dimensão estrutural –, sem que com isso a psicanálise fosse transformada em um saber unívoco e profetizador. O apelo freudiano inicial à tragédia de Édipo e, posteriormente, a publicação de *Totem e Tabu*, atestam “a necessidade de que tal universal se faça no campo simbólico” (DOMICIANO, 2021, p. 61), isto é, “o mito em sua lógica adquire papel central para analisar a inscrição de um sujeito no sistema socio-simbólico da linguagem” (DOMICIANO, 2021, p. 61).

Nos quatro ensaios que compõem *Totem e Tabu*, o mito encontra sua expressão máxima, uma vez que Freud anuncia sua própria mitologia para formalizar a universalidade do drama edipiano frente à questão da filiação: “Neste livro tentei descobrir o sentido originário do totemismo a partir de seus traços infantis, dos indícios que emergem no desenrolar de nossas próprias crianças” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 8). Freud, então, irá partir da análise de lendas, fábulas e mitos deixados por povos originários, para extrair de tais produções o traço comum com a vida psíquica dos neuróticos.

No primeiro ensaio, intitulado *O horror ao incesto*, Freud apresenta o modo de vida de aborígenes australianos que, apesar de possuírem crenças e hábitos distintos dos da cultura ocidental, conservam uma lei que nos é comum: a proibição do incesto. Nessas sociedades, em vez da organização social ser regulada por meio da religião, o que prevalece é um sistema regido pelo totemismo, no qual as divisões ocorrem segundo um totem, isto é, cada clã é nomeado de acordo com um animal, geralmente comestível, que exerce ao mesmo tempo a função de perigo e proteção.

O totem, portanto, é transmitido hereditariamente, pela linhagem materna, e representa um ancestral partilhado por todos do clã. Em razão disso, este não deve ser morto ou ter sua carne comida. Assim, aqueles que descendem de determinado totem, formam uma família, cuja lei fundamental é a proibição da união sexual em seu interior: “Em quase todos os lugares onde o totem governa, há também a lei de que membros do mesmo totem não tenham relações sexuais entre si [...]. É a exogamia, ligada ao totem” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, pp. 12-13). Segundo Freud, o animal totêmico é um representante do pai tirano, que gozava de todas as mulheres, provocando a revolta de seus filhos, que o assassinaram. Nesse ato, há uma substituição do pai morto pelo pai simbólico, cujo efeito é o estabelecimento de uma lei que possibilita o laço social:

Os nomes de parentesco que dois australianos dão um ao outro, portanto, não indicam necessariamente sua relação de sangue, como deveria ser de acordo com nosso uso linguístico; eles designam laços sociais, ao invés de laços físicos. Nós temos uma aproximação a esse sistema classificatório entre as crianças, quando são levadas a chamar os amigos de seus pais de “tio” ou “tia”, ou, em sentido figurado, quando falamos de “irmãos em Apolo” ou “irmãs em Cristo” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 16).

Já no segundo ensaio, *O tabu e a ambivalência das moções de sentimento*, como o próprio título indica, Freud discorre sobre o ambíguo significado do termo tabu, que tanto diz do sagrado, quanto do perigoso, do proibido e do inquietante, provocando simultaneamente veneração e horror. Desse modo, o tabu encontra sua expressão em proibições e restrições, que

se diferenciam das religiosas, uma vez que sua origem é desconhecida. Com isso posto, Freud afirma que o tabu de outros povos e culturas, caracterizado por proibições e rituais, se aproxima do funcionamento da neurose obsessiva, que acredita veementemente que a transgressão de algo ocasionará uma tragédia: “Tudo que conduz o pensamento até a coisa proibida, que provoque um contato de pensamento, é tão proibido como o contato corporal direto. No tabu encontramos essa mesma extensão” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 35).

Em suma, os sintomas obsessivos se assemelham aos costumes do tabu em razão de: 1. sua origem desconhecida, 2. seu temor do contágio pelo proibido, 3. seu deslocamento para outros objetos, 4. seus atos cerimoniais que provém das proibições. Ou, em outras palavras, ambos são marcados pela presença de um conflito entre a lei e o pulsional, respondendo simultaneamente “tanto a um desejo quanto ao seu oposto, ou estando predominantemente a serviço de uma das duas tendências opostas” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 43).

De acordo com Freud, um sistema totemista é regido pelas duas principais proibições do tabu: não matar o animal totêmico e não ter relações sexuais com mulheres do mesmo clã. Com isso, o psicanalista vienense conclui que estas correspondem aos mais poderosos desejos humanos, de modo similar aos desejos infantis – relativos ao pai e a mãe – que compõem o núcleo de cada neurose. Seguindo esse raciocínio, Freud considera que o estudo sobre o tabu possibilita uma melhor compreensão acerca da gênese da consciência moral [*Gewissen*], definida como “aquilo que se sabe com a máxima certeza [*am gewissesten weiss*]” (FREUD, 1912/1993, p. 73). Nesse sentido, a consciência moral – uma das facetas do supereu – se origina da própria ambivalência afetiva original, que tem como solo o conflito entre dois desejos opostos.

No capítulo seguinte, *Animismo, magia e onipotência dos pensamentos*, Freud afirma que a lógica mítica se baseia em pressupostos animistas, isto é, na concepção de mundo compartilhada por povos originários, a qual transfere para objetos do mundo exterior características que lhe são familiares, de modo a tratar simbolicamente aquilo que é desconhecido: “O animismo é um sistema de pensamento; ele não só fornece a explicação de um fenômeno singular, mas também permite conceber o universo como uma unidade, a partir de um único ponto” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 81). A visão animista ou mitológica, portanto, compõe o conjunto das três visões de mundo da humanidade, junto à ciência e à religião:

Entre elas, a primeira criada, o animismo, é talvez a mais rica em consequências e a mais exaustiva, pois explica plenamente a essência do universo. Essa primeira visão de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. Não faz parte do nosso propósito

mostrar o quanto disso ainda pode estar presente na vida moderna, seja desvalorizada, em forma de superstição, seja viva, como base da nossa linguagem, crença e filosofia (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 81).

A partir disso, Freud considera que o animismo – como primeiro sistema cosmológico da humanidade – foi criado a partir do apetite de saber do homem somado à sua necessidade de apoderamento do mundo, ao modo como faz a criança pequena em seu contato inicial com a linguagem. Também é importante lembrar que outra característica do sistema de pensamento animista é a onipotência que o homem atribui a si mesmo, de forma similar ao investimento libidinal que a criança dirige ao seu próprio eu durante o narcisismo<sup>49</sup>.

Para Freud, o animismo é considerado a primeira teoria completa do universo, a primeira cosmovisão ou, ainda, o primeiro sistema de pensamento da humanidade. Em paralelo com a interpretação dos sonhos, o pai da psicanálise relembra que interpretamos de dia aquilo que sonhamos à noite, e que muitas vezes nos parece estranho, desconexo e confuso. É pela elaboração secundária, portanto, que um novo sentido é produzido, visando eliminar a falta de nexos, coerência e ordenamento característico do sonho. Além dos sonhos, Freud aponta que tais sistemas também são fabricados nas fobias, delírios e pensamentos obsessivos, com vistas a rearranjar o material psíquico para uma nova meta:

A elaboração secundária do produto do trabalho do sonho é um excelente exemplo da natureza e dos requisitos de um sistema. Uma função intelectual, em nós, exige unificação, encadeamento e inteligibilidade de todo material da percepção ou do pensamento de que se apodera, e não hesita em estabelecer um vínculo incorreto quando, por circunstâncias particulares, não consegue apreender o correto (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 98).

No quarto e último ensaio, *O retorno do totemismo na infância*, Freud faz uma analogia entre a relação que os povos originários mantêm com os animais e a relação da criança com os mesmos. Para a criança, o animal é considerado um semelhante, muitas vezes até mais que o adulto, que lhe é um enigma. Assim, é com os animais que, em um primeiro momento, a criança pode satisfazer sua curiosidade sexual, cuja fonte é a família humana. Todavia, esse vínculo de proximidade pode se romper, fazendo com que a criança apresente uma fobia de determinada espécie, assim como ocorreu com o pequeno Hans. Segundo Freud, a zoofobia é um quadro clínico comum na infância, que melhor representa o complexo nuclear da neurose, a saber, o complexo de Édipo. Por isso, pode ter qualquer animal como objeto.

---

<sup>49</sup> Aqui vemos referência a outro mito, o mito de Narciso, que será explorado mais adiante.

Rosane Melo<sup>50</sup> lembra que a fobia de Hans eclodiu após uma série de perdas que conduziram a criança à angústia: perda do lugar de filho único, perda de uma casa que servia de referência e, principalmente, perda da ilusão de ser o objeto de satisfação da mãe. No contexto do caso, o sintoma fóbico, como formação substitutiva, permitiu um enquadramento para a angústia, pois o que dava medo agora estava fora e poderia ser nomeado: os cavalos. Mas ao que se relacionava a angústia de Hans? Com Freud vemos que, no fundo, a angústia da criança desponta no momento que surge a possibilidade de separação do Outro primordial, onipotente, que, neste caso é a mãe:

Hans (aos três anos e nove meses) acordou de manhã chorando e, a mãe tendo-lhe perguntado por que chorava, respondeu: «Quando eu dormia, pensei que você estava longe e que não tinha mais mamãe para fazer carinho». Portanto, um sonho de angústia. Algo semelhante eu já havia notado, no verão em Gmunden. À noite, na maioria das vezes, ele ia para a cama em um clima muito sentimental, e uma vez falou algo como: «Se eu não tivesse nenhuma mamãe, se você fosse embora», não lembro as palavras exatas. Infelizmente, quando ele estava com esse humor elegíaco, sua mãe sempre o acolhia em sua cama (FREUD, 1909/1992, p. 22).

Quando Hans se pergunta pelo desejo do Outro e este desejo recai sobre ele mesmo, há um empuxo para ocupar esse lugar. Todavia, por meio de um sonho de angústia, o menino é confrontado com a impossibilidade de manter-se na posição de objeto materno, experimentado “o desamparo de não mais bastar” (LACAN, 1957/1995, p. 233). Como o pai da criança se mostrava inoperante simbolicamente para dialetizar a situação, Hans, o tempo todo, cria recursos para garantir sua posição desejante naquela família, como o sonho em que um guarda realiza a função do pai proibidor, ou mesmo o próprio cavalo totêmico, objeto de sua fobia, que pode ser compreendido como um substituto do pai simbólico:

A novidade que descobrimos na análise do pequeno Hans foi o fato, importante em relação ao totemismo, que em tais condições a criança desloca uma parte de seus sentimentos do pai para um animal (FREUD, 1913[1912-13]/1992, pp. 131-132).

Nesse sentido, o sintoma fóbico de Hans é uma escansão, uma placa giratória, que possibilitou um tempo para a criança se posicionar frente ao desejo do Outro. No caso em questão, vemos que à medida em que o tratamento psicanalítico criou condições para que Hans falasse do que podia cair – ele mesmo da posição de objeto de completude da mãe –, a fobia foi cedendo e a criança pôde voltar a sair às ruas.

---

<sup>50</sup> Comunicação oral coletada durante a aula “Caso Hans: fobia”, ministrada no dia 25/04/2022 ao Curso de Extensão “Fundamentos e atualidades da clínica psicanalítica”, do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro.

Posto isso, Freud afirma que para o neurótico o pai assume o lugar de animal totêmico: “Os próprios primitivos dizem isso, e onde o sistema totêmico ainda permanece em vigor, designam o totem como seu ancestral e pai primordial” (FREUD, 1912/1992, p. 134). Assim, os dois principais mandamentos do totemismo – não matar o totem e não ter relações sexuais com a mulher do mesmo totem – correspondem aos dois crimes cometidos por Édipo, bem como aos dois desejos basilares da criança – matar o pai e tomar a mãe como esposa –, que compõe o núcleo da neurose: “Em outras palavras, nos parece plausível que o sistema totêmico resultou das condições do complexo de Édipo, tal como a zoofobia do ‘pequeno Hans’” (FREUD, 1912/1992, p. 134).

Orientado pela pergunta “o que é um pai?”, Freud recorre à cerimônia do banquete totêmico, caracterizada pelo sacrifício do animal que representa o totem, cuja morte possibilitaria a identificação dos membros do clã com ele, bem como entre si. Nesse ritual, após o sacrifício, o animal tem sua carne, sangue e ossos devorados, de modo com que cada um o incorpore. Eis o mito da Horda Primeva, que Freud resgata de Darwin para responder ao enigma da origem da cultura. Segundo a hipótese freudiana, o laço social funda-se a partir do pacto entre os irmãos contra um pai tirano, que reservaria para si o acesso a todas as mulheres da tribo. Logicamente, esse tipo de organização nunca existiu de forma factual, trata-se de uma narrativa que busca estabelecer o ato<sup>51</sup> de origem das instituições sociais:

O violento pai primordial era de fato o arquétipo invejado e temido de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo, consumaram sua identificação com ele, cada um se apropriando de uma parte de sua força. O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração de lembrança daquele ato memorável e criminoso com o qual tantas coisas começaram: organizações sociais, restrições éticas e religião (FREUD, 1913[1912-13]/1992, pp. 142-143).

Assim, Freud conclui que os sentimentos ambivalentes que dominavam os irmãos da Horda Primeva muito se assemelham aos da criança pequena em relação ao pai, ou melhor, ao que persiste do infantil em cada neurose, se constituindo como a dimensão filogenética do complexo de Édipo:

No complexo de Édipo se conjugam os primórdios da religião, da ética, da sociedade e da arte, em plena harmonia com a constatação da psicanálise de que esse complexo se constitui o núcleo de todas as neuroses (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 158).

---

<sup>51</sup> Freud cita a tragédia Fausto, de Goethe, para ilustrar a questão: “«No princípio foi o ato»” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 162).



Como já mencionado, a referência ao mito de Édipo atravessou toda a obra freudiana, tendo sua primeira aparição em 1897, em uma carta a Fliess. Nessa carta, Freud endereça questões de sua autoanálise, definida por ele como o aspecto mais essencial de sua clínica, pois é que o que lhe permitia avançar teoricamente. A partir da recordação de uma babá de infância, Freud chega a um sonho no qual sua mãe ocupa o lugar central. Embora o próprio Freud considere que suas lembranças possuíam um caráter inconclusivo e até mesmo confuso, ali ele já extrai aquilo que nomeia como o “único pensamento com valor universal” (FREUD, 1950 [1897]/1992, p. 307), a saber, “a paixão pela mãe e o ciúme do pai [...] como um evento universal do início da infância” (FREUD, 1950 [1897]/1992, p. 307), tal como apresentado no mito grego de Édipo Rei:

Mas a saga grega captura uma compulsão que cada qual reconhece porque há um registro de sua existência dentro de si. Cada um dos ouvintes, foi uma vez, em germe ou na fantasia, um Édipo como esse, e ante a realização do sonho aqui transposto para a realidade objetiva, ele recua, espantado, com toda a quantidade de recalçamento {esforço de despejo e representação} que separa seu estado infantil do seu estado atual (FREUD, 1950 [1897]/1992, p. 307).

Vamos ao mito<sup>52</sup>:

O mito de Édipo é uma obra literária e teatral narrada por Sófocles (2019) por volta de 430 a.C., que conta a trágica história de uma predição que recai sobre uma linhagem familiar. Tudo tem início com Laio, pai de Édipo, que ainda na juventude nutria uma paixão por Crísipo, filho de Pêlops. Em uma revolta contra Laio, Pêlops imputou-lhe o castigo de morrer sem deixar descendentes. Após um tempo, Laio se casa com Jocasta e é advertido pelo oráculo a não ter filhos, posto que se os tivesse, o filho o mataria. Apesar disso, Laio ignora a previsão do oráculo e engravida Jocasta, que dá à luz a um menino. Ao nascer, o bebê é abandonado no monte Citerón, com seus pés perfurados e amarrados. A intenção de Laio era que o filho morresse naquela região e com isso ele pudesse escapar da predição do oráculo.

Todavia, a criança, que recebe o nome de Édipo em virtude de seus pés inchados – *Oidípous*, em grego, significa literalmente “pés inchados” – é recolhida por alguns pastores e entregue ao rei Pôlibo e sua esposa Mérope, que não possuíam filhos e escolheram criar Édipo como príncipe. Já na maioridade, Édipo se questiona sobre sua origem e dirige-se ao oráculo de Apolo em busca de respostas. Este anuncia que Édipo estava predestinado a matar seu pai e casar-se com sua mãe. Desesperado, ele decide fugir, pois até aquele momento, acreditava ser

---

<sup>52</sup> A síntese aqui apresentada baseia-se na tragédia de Sófocles, traduzida diretamente do grego pela editora Zahar.

filho de Pôlibo e Mérope. Em sua fuga, Édipo encontra Laio e, em um confronto repentino, acaba o matando sem saber que este era seu pai.

Ao chegar a Tebas, Édipo se depara com uma região assolada por uma grande catástrofe. Logo na entrada da cidade havia uma Esfinge que vinha devorando os tebanos, incapazes de decifrar seu enigma. Como Édipo é o único que consegue responder corretamente o enigma, é coroado rei de Tebas, casando-se com Jocasta, sua mãe, e governando por muito tempo em harmonia. No entanto, os deuses, revoltados com a desobediência de Laio ao oráculo, decidem jogar uma peste sobre a cidade, dizimando seus habitantes. Com isso, Édipo solicita a seu cunhado Creonte que vá até Delfos consultar novamente o oráculo, em busca dos fatos que motivaram o castigo. Com o retorno de Creonte, Édipo é informado da existência de dois crimes pelos quais vai se descobrindo responsável – o assassinato de Laio, seu pai, e a relação incestuosa com Jocasta, sua mãe. Tomado pelo horror daquilo que cometeu sem saber, Édipo fura seus olhos e foge da pátria.

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900[1899]/1992) traz novamente à cena a tragédia edípica como o drama universal da vida psíquica infantil, tecida a partir da relação ambígua com os pais. De acordo com a leitura freudiana, no romance familiar, a mãe ocupa o lugar de primeiro objeto de amor da criança, e o pai, objeto de hostilidade, uma vez que interdita o acesso à mãe. Aqui, é interessante pontuar que a Esfinge, que propõe o enigma fatal aos transeuntes de Tebas, é um monstro dotado de cabeça de mulher e, por vezes, seios, que pode ser interpretado como o representante do enigma do desejo materno: “Decifra-me ou te devoro”. Não à toa, em grego, a palavra Esfinge provém verbo *sphínguein*, que significa apertar, envolver, comprimir, sufocar (BRANDÃO, 1986).

Além desse aspecto, Freud ainda ressalta a importância do enredo do mito edípico, cuja estrutura é a de uma “revelação progressiva e engenhosamente retardada” (FREUD, 1900[1899]/1992, p. 270), que sublinha o contraste entre o destino e a vontade humana, de modo semelhante ao trabalho psicanalítico:

Como Édipo, vivemos na ignorância dos desejos que ofendem a moral e que a natureza nos imputou, e depois da revelação, todos nós queríamos desviar os olhos das cenas de nossa infância (FREUD, 1900[1899]/1992, pp. 271-272).

Todavia, o termo complexo de Édipo só aparecerá na obra freudiana em 1910, momento em que Freud (1910c/1992) afirma que os traços característicos do amor masculino, tais como competição, ciúme, obsessão e salvamento, derivam de uma única fonte, a saber, da fixação infantil à constelação materna. Nesse contexto, a particular escolha de objeto feita pelos homens

é considerada uma substituta da mãe, com a importante ressalva de que “algo insubstituível que atua no inconsciente manifesta-se pela decomposição numa série infinita; infinita porque todo substituto deixa de proporcionar a satisfação desejada” (FREUD, 1910c/1992, p. 163). Aqui, Freud traz como exemplo a insaciável curiosidade infantil, cuja única pergunta a ser feita não chega a expressar-se em virtude dos próprios limites da linguagem.

Em 1924, Freud finalmente formalizará o conceito de complexo de Édipo como “o fenômeno central do período sexual da primeira infância” (FREUD, 1924/1992, p. 181), diferenciando o curso da sexualidade no menino e na menina, antes desta ser sucumbida ao período de latência. Inicialmente, tanto o menino quanto a menina acreditam ser o único objeto de amor da mãe, até o momento que a ilusão de completude se desfaz, fazendo com que a própria impossibilidade da paixão edípica destine o complexo de Édipo à sua queda. Em outro tempo, a diferença sexual anatômica produz consequências psíquicas, dando diferentes destinos ao complexo de Édipo de ambos os sexos.

No desenrolar da sexualidade masculina, o pênis, como imagem ereta que representa o falo, adquire um valor central. É comum que nos primeiros anos o menino manifeste frequente atividade masturbatória, chegando a, inclusive, manipular seu órgão na presença de adultos. Todavia, para impedir que o jogo de exibição continue, os adultos costumam ameaçar cortar essa preciosa parte de seu corpo, o que só adquire significação a posteriori [*nachträglich*]<sup>53</sup>, quando o menino vê os genitais femininos e, com isso, passa a contar com a possibilidade de castração. Assim, a partir da angústia de castração, o menino sai do Édipo, privilegiando o interesse narcísico no genital em detrimento do investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse processo, ocorre uma dessexualização e sublimação das moções sexuais infantis, o que tem como consequência a preservação do órgão e a suspensão de sua função, iniciando o momento de latência:

Se a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo deve custar o pênis, então pela força instalará um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito geralmente ganha a primeira dessas forças; o eu da criança se afasta do complexo de Édipo (FREUD, 1924/1992, p. 184).

Surge, então, a questão: como o complexo de Édipo se desenrola na menina?, o que, de acordo com Faria, aparece como um enigma desde as primeiras publicações psicanalíticas:

---

<sup>53</sup> Quanto a isso, Freud (1924/1992) destaca outras duas perdas de partes importantes do corpo — a perda do seio, com o desmame, e a separação do conteúdo intestinal —, que “só-depois” podem ser significadas, quando é instituída a angústia de castração.

[...] Somente no caso do complexo de Édipo do menino que a passagem do pulsional à cultura (evidenciada pelos efeitos da interdição do incesto decorrentes do complexo de castração) aparece de forma clara, permanecendo essa mesma passagem um tanto obscura no caso da mulher (FARIA, 2021, p. 48).

No mesmo texto, *A dissolução do complexo de Édipo*, Freud, ao falar do desenrolar da sexualidade feminina – Édipo, supereu e latência – considera este mais desafiador e complicado, já que a menina não possui, em seu corpo, uma imagem que sirva de bússola ao desejo, como é o caso do menino com o pênis. Aqui, novamente, Freud destaca a diferença anatômica, que não poderia deixar de produzir consequências psíquicas. A ênfase à diferença acontece em razão da primazia da pulsão escópica nos primeiros anos, que atrai a criança para a morfologia do corpo humano. Ao contrário do menino, cujo pênis se configura uma zona erógena, a menina inicialmente tem seu clitóris – e não a vagina – como fonte de investimento libidinal. Só que, ao comparar essa parte de seu corpo com a do garoto, a menina se dá conta de que saiu perdendo [*zu kurz gekommen*<sup>54</sup>], mas que logo será recompensada. A hipótese feminina, portanto, é a de que ela já teve um genital grande e completo, porém o perdeu: “Assim se produz essa diferença essencial: a menina aceita a castração como fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade da consumação” (FREUD, 1924/1992, p. 186).

Como, então, acontece a saída feminina do complexo de Édipo se, no caso da menina, a angústia de castração [*kastrations-angst*], que incide no narcisismo do órgão, parece estar excluída? O problema da perda para a menina é colocado sob outra perspectiva: ao contrário do menino, ela não teme a perda do pênis, mas sim, a perda do amor. Dado que no psiquismo nenhuma renúncia se dá sem uma tentativa de restituição, a menina substitui simbolicamente o desejo do pênis – *penisneid* – pelo desejo de ter um bebê – *peniswunsch* –, este vindo como um presente de seu pai. Como tal desejo se mostra impossível, o complexo de Édipo vai aos poucos sendo sucumbido, mas não completamente, pois há um resto que persiste, relativo à uma irrestrita exigência de amor. Todavia, o deslizamento da libido para uma nova posição – diferente do menino, a menina se desloca da mãe, primeiro objeto, para o pai, seu novo objeto de amor – traz importantes particularidades ao Édipo feminino.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud relembra que, se em um primeiro tempo o menino recusa [*verleugnet*] a percepção da falta do pênis materno, a menina, logo de partida, “sabe que não o tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925/1992, p. 271), o que a coloca em uma relação espinhosa com a mãe. Em virtude dessa

---

<sup>54</sup> A tradução da expressão alemã é, literalmente, “saiu curto demais”.

ferida narcísica, a ligação terna com a mãe é afrouxada, pois a menina atribui a ela a responsabilidade por trazer ao mundo uma criança sem pênis, órgão especialmente valorizado nesse período do desenrolar infantil. A menina, tomada por acentuado ciúme, acredita que há outra criança, supostamente mais amada. Com isso, a mãe torna-se também objeto de hostilidade, e o pai, objeto de amor. A libido feminina, então, vai se deslocando da inveja do pênis, que a mãe não deu, para o desejo de bebê, com base na equação simbólica pênis  $\cong$  criança.

A partir da década de 30, Freud se debruçará mais atentamente à questão da sexualidade feminina, embora esta permaneça uma incógnita até o final de sua obra, “como se tivesse sido sucumbida a um recalque particularmente implacável” (FREUD, 1931/1992, p. 228). A essa altura da teoria freudiana, qualquer tentativa de correspondência<sup>55</sup> entre os sexos é posta de lado, uma vez que é lançada luz sobre a primitiva relação mãe e filha, que coloca à menina a desafiadora tarefa de viragem de objeto: “A compreensão sobre a história pré-edípica da menina tem o efeito de surpresa semelhante à descoberta, em outro campo, da civilização minoico-micênica por trás da grega” (FREUD, 1931/1992, p. 228).

Segundo Freud, no complexo de Édipo da menina há duas passagens fundamentais: a primeira, relativa à mudança de objeto – da mãe como objeto primordial para o pai –, e a segunda, à de zona erógena – do clitóris para a vagina. No que toca à relação com a mãe, Freud considera que não há um abandono do objeto de fato, posto que por trás da intensa ligação com o pai, há um elo primário e exclusivo com a mãe, que inclusive determina os futuros investimentos libidinais da menina. Em razão desse deslizamento, a bissexualidade psíquica aparece de modo mais cristalino na mulher, pois o curso de sua sexualidade, desde o princípio, oscila entre os modos de satisfação ativo e passivo da libido. Dessa posição bipartida derivam-se três saídas: o afastamento da sexualidade de modo geral, a persistência na reivindicação pelo pênis e a saída propriamente feminina, que toma o pai como objeto de amor: “Portanto, o complexo de Édipo na mulher é o resultado final de um longo desenrolar [...] e, inclusive, muito frequentemente, não é absolutamente superado pela mulher” (FREUD, 1931/1992, p. 232).

Assim, Freud considera que a hostilidade da menina em direção à mãe não é fruto do complexo de Édipo, mas apenas é reforçada por este, já que sua origem advém de um período anterior, no qual a menina afasta-se da mãe como objeto originário e dirige-se ao pai, a partir do desejo de pênis negado. Portanto, o afastamento que a menina tem da mãe se dá por efeito de uma posição fundamentalmente insatisfeita, condenada à decepção que, em seguida, é

---

<sup>55</sup> Nesse contexto, Freud expõe nitidamente sua rejeição ao termo complexo de Electra, que busca resgatar uma suposta simetria da conduta de ambos os sexos.

substituída pela hostilidade. Aqui, o rancor desempenha um importante papel no desligamento da menina em relação à mãe, levando em consideração que quanto mais amor a criança tem pelo objeto, mais sensível ela estará aos impedimentos advindos deste:

Seja como for, ao final dessa primeira fase de ligação com a mãe, emerge, como o mais intenso motivo para se afastar dela, a reprovação por não tê-la concebido com um genital correto, isto é, por tê-la parido como mulher (FREUD, 1931/1992, p. 235).

Com isso, Freud (1933[1932])/1992) ratifica que a ligação da menina com a mãe atravessa todos os momentos da sexualidade infantil – oral, anal e fálico –, assumindo as características de cada um. Na oralidade, a fonte dos sentimentos hostis apoia-se na reivindicação de que a mãe deu pouco leite, o que é interpretado como falta de amor. Em conexão com o impedimento oral, a menina vai se sentindo cada vez mais prejudicada, o que pode expressar-se na regressão de seu domínio sobre as fezes. Todavia, o mais significativo impasse ocorre quando a mãe barra a criança de dar continuidade à masturbação infantil, que fora despertada por sua própria sedução nos cuidados com o corpo do bebê. Todos esses fatores – fantasias de abandono, decepções e impedimentos – contribuem para o afastamento da menina da mãe como objeto, só que, como já pontuado, apenas isso não basta, pois o mesmo ocorre com o menino. Segundo Freud (1933[1932])/1992), a menina desliza para o pai em razão de seu ódio pela mãe, uma vez que atribui a ela a responsabilidade pela privação de um órgão orientador do desejo feminino.

De todo modo, a tragédia edípica ilustra que a história da civilização é uma repetição da própria história do sujeito, como descrito por Freud em *Totem e Tabu*: “O sistema totêmico resultou das condições do complexo de Édipo” (FREUD, 1913[1912-13]/1992, p. 133). Ao levarmos essa frase às últimas consequências, considerando os dois grandes tabus trabalhados por Freud em *Totem e Tabu* – o tabu do incesto e o tabu da morte –, chegamos ao cerne do que é o complexo de Édipo: para além da sexualidade infantil, há algo muito mais arcaico relacionado ao fato de que em todas as civilizações a criança é tomada como objeto de gozo do Outro. Afirmar que o sistema totêmico resultou do complexo de Édipo – e não o contrário – nos permite olhar para essa verdade insuportável e intolerável. Eis o verdadeiro incesto: o potencial de destruição que há da geração anterior com a criança, tomada como objeto de gozo.

Tanto o mito de Édipo quanto o da Horda Primeva, exemplificam o conflito basilar sob o qual a subjetividade se constitui, a saber, o caráter perverso polimorfo da sexualidade e a ordem social estabelecida, cuja articulação se faz pelo eu.

Aqui, é importante pontuar que Freud, ao falar da formação do eu, recorre a outra narrativa mítica, dessa vez, ao mito de Narciso, que possui uma de suas mais célebres versões formalizadas no livro III, da obra *Metamorfoses*<sup>56</sup>, do romano Ovídio. De acordo com a mitologia, Narciso era filho de Cesifo, deus do lago, e da ninfa Liríope, que logo em seu nascimento consultou Tirésias para saber se o belo bebê teria uma vida longínqua, ao que o profeta respondeu que só aconteceria se Narciso não chegasse a ver a si mesmo. Quando tinha dezesseis anos, Narciso, após rejeitar muitas moças e moços que o desejavam, é condenado pela deusa Nêmesis – divindade da vingança – a um triste fim: amar com intensidade e não poder possuir a pessoa amada. É assim que o jovem, de acentuada beleza, ao caminhar pelas margens de um rio, viu, de repente, sua imagem refletida, sem saber que era de si que se tratava. A imagem espelhada nas águas cristalinas imediatamente causou enorme fascínio e apaixonamento, levando Narciso a se contemplar até o momento de sua morte:

Quem és? Vem cá! Rapaz sem par, por que me iludes?  
 Aonde vais sem mim? Em beleza e idade  
 somos pares, e até mesmo as ninfas me amaram.  
 Esperança me dás com teu semblante amigo;  
 quando te estendo os braços, teus braços me estendes;  
 quando rio, sorris; sempre vejo em ti lágrimas,  
 se lacrimejo, e ao meu aceno tu assentes;  
 e, pelo movimento de teus belos lábios,  
 colho palavras que aos ouvidos não me vêm.  
 Esse sou eu! Sinto; não me ilude a imagem dúbia.  
 Ardo de amor por mim, faço o fogo que sofro.  
 Que faço? Rogo ou sou rogado? A quem rogar?  
 Quero o que está em mim; posse que me faz pobre.  
 Oh! Se eu pudesse separar-me de meu corpo!  
 Desejo insólito: querer longe o que amamos!  
 Já a dor me tira a força, resta-me de vida  
 pouco tempo e na minha mocidade expiro (OVÍDIO apud CARVALHO, 2010, pp.  
 103-104).

Em 1914, Freud resgata o termo narcisismo da literatura médica para conceitualizar o investimento pulsional dirigido à formação do eu, elevado ao estatuto de objeto sexual. Em um primeiro momento, marcado pelo autoerotismo, as pulsões buscam satisfação de modo polimórfico e disperso, o que vai se alterando progressivamente com a instituição do narcisismo, tempo no qual as pulsões elegem o eu como objeto privilegiado da libido. Com a reformulação do conceito de eu, Freud avança em relação ao seu primeiro dualismo pulsional

---

<sup>56</sup> A versão do mito aqui consultada compõe o trabalho de conclusão de pós-doutoramento de Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, apresentado à Universidade de São Paulo, que consiste na tradução poética, verso a verso, dos cinco primeiros livros da obra de Ovídio. Segundo Carvalho, *Metamorfoses* trata-se de uma narrativa sobre corpos em transformação, que não apenas narra a contínua mutação de todas as coisas, mas, sobretudo, atualiza de modo sublime “a natureza metamórfica da linguagem” (CARVALHO, 2010, p. 10).

– pulsão sexual *versus* pulsão de autoconservação – e considera, naquele período, a primazia de um único tipo de pulsão, a sexual. Se o eu é um objeto a ser sexualizado pela pulsão, ele não existe *a priori*, logo, o eu precisa ser formado. Conforme Marques, Alberti e Mählmann destacam com Dunker, a utilização do termo formação – e não constituição – para abordar a função do eu diz respeito à própria lógica à qual o eu responde, “uma lógica que dá forma” (MARQUES, ALBERTI e MÄHLMANN, 2022, p. 508) ao que antes era não unificado.

Segundo Freud (1914/1992), casos de doenças graves ou até mesmo hipocondria ilustram como o corpo humano é fundamentalmente erógeno, composto por regiões que podem ser em maior ou menor grau investidas sexualmente, já que acometimentos desse tipo revelam como o sujeito perde o interesse pelo mundo externo, passando a dirigir a si mesmo o investimento libidinal. Nesse contexto, a tese freudiana é a de que a formação do eu articula-se intrinsecamente à questão da imagem do corpo, que por efeito de linguagem, transforma o corpo-carne em corpo pulsional: erotização que o leva a adquirir uma unidade. O eu, portanto, é produto de um ato psíquico, oriundo do encontro entre o narcisismo parental e o narcisismo do bebê, que a partir daí, passa a ser objeto privilegiado da libido (MARQUES, ALBERTI e MÄHLMANN, 2022). Aqui, é importante pontuar que o narcisismo do bebê corresponde ao próprio narcisismo dos pais, que conferem ao filho significantes relacionados às suas próprias histórias, com base no lugar que um dia acreditaram ocupar no desejo do Outro, o de *Sua majestade, o bebê*:

Deve [a criança] cumprir os sonhos, os desejos não realizados de seus pais; tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, casar-se com um príncipe como tardia compensação para a mãe. No ponto mais espinhoso do sistema narcisista, a imortalidade do eu, que a força da realidade persegue duramente, ganhou sua segurança refugiando-se na criança. O amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetal revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora (FREUD, 1914/1992, p. 88).

Nessa direção, Soler (2021) relembra que o narcisismo, de forma contrária ao que supõe o senso-comum, não se reduz ao amor pela própria imagem, uma vez que o que o determina é uma função identitária – que caminha com o outro, mas que é, sobretudo, cravada no olhar do Outro –, cujo primeiro veículo é o registro do visível. A função primária da imagem, portanto, é alienante, podendo até mesmo ser mortal, como no caso do mito de Narciso. Com isso posto, a autora considera que o que se pode depreender do mito de Narciso é a tentativa de racionalização do engano fatal da unidade imaginária e da indiferença com o Outro, posto que Narciso não endereça à imagem refletida um saber, como na célebre frase “Espelho, espelho,



meu, diga-me...”, na qual o espelho é tomado como um espelho falante, suposto saber, capaz de articular o visível ao campo simbólico.

De todo modo, o que buscamos salientar nesse capítulo é que, a partir do debate com a antropologia, Freud resgata o mito de Édipo – nó central da teoria psicanalítica – para esboçar uma metapsicologia que articulasse o particular da clínica ao universal da estrutura: “A antropologia é uma espécie de antídoto de base para evitar a incorporação do equívoco empirista, que fez a psicanálise advogar-se uma espécie de teoria universal do desenvolvimento infantil” (DUNKER, 2021, p. 15). Para a psicanálise, o conceito do complexo de Édipo, como um momento organizador da sexualidade infantil, é nodal, posto que descreve as funções materna e paterna na constituição do sujeito, bem como a posição deste frente às figuras parentais (FARIA, 2021). Desse modo, o recurso freudiano ao mito não se restringe ao seu modelo mais conhecido, o mito edipiano. Há, além de outros, o mito de Narciso, que ilustra o momento do ato psíquico que funda o eu.

Embora nas sociedades contemporâneas o mito seja associado, pejorativamente, a uma historieta fantasiosa que escapa a qualquer lógica ou rigor científico, a narrativa mítica está longe de ser fortuita, uma vez que se encontra subordinada a regras de funcionamento que a faz preservar as mesmas características em diferentes tempos históricos e regiões geográficas (DOMICIANO, 2021). É em razão disso que, no interior da teoria psicanalítica, o mito possui um lugar fundamental, não apenas como recurso que possibilita a compreensão dos diferentes momentos da constituição subjetiva, mas, como lembra Dunker, como suporte para a tese lacaniana de que o mito, como “gramática de reconhecimento que se efetiva na linguagem” (DUNKER, 2021, p. 18), equivale à própria neurose e, possivelmente, à sua redução máxima, a fantasia, responsável pela coordenação dos sintomas e dos sonhos nessa estrutura.

### **2.3 O mito em Lacan**

Com o intuito de retomarmos o lugar da mitologia no pensamento freudiano, uma vez que “o mito figura como uma fonte ímpar de reflexão e inspiração para Sigmund Freud elaborar suas teorias acerca do funcionamento psíquico” (AZEVEDO, 2004, p. 8), este subcapítulo localiza o mito como um recurso da teoria psicanalítica que baliza dois principais desdobramentos: a lógica mítica, indicada por Freud a partir da história de Édipo – que possibilitou a universalização necessária para a construção de sua metapsicologia – e a

formalização da noção de estrutura, como acréscimo cunhado por Lacan a partir de seu importante diálogo com a antropologia de Lévi-Strauss, cujo pressuposto é o de que a estrutura neurótica se constitui de forma mítica (DOMICIANO, 2021): “O mito desponta em seu projeto como um campo privilegiado de análise, a partir do qual grandes avanços são realizados no que concerne à formalização da noção de estrutura” (DOMICIANO, 2021, p. 177).

De acordo com Domiciano (2021), desde os primórdios do ensino lacaniano, o ideário estrutural esteve articulado à noção de mito, sendo o mito elevado a um estatuto privilegiado que possibilitou a noção de estrutura avançar teoricamente, marcando a primazia da ordem simbólica na experiência analítica. Na mesma direção, Coutinho Jorge (2005) sinaliza que o apelo de Lacan ao mito evidencia o primado simbólico na constituição do sujeito, que insiste em presentificar, via linguagem, uma verdade impossível de ser toda dita: “[...] o mito só faz dar um contorno poderoso ao fato estrutural, de forma a torná-lo mais visível” (COUTINHO JORGE, 2005, p. 143).

A abordagem lacaniana de análise dos mitos, apresentada em abril de 1957, é herdeira do método de análise dos mitos de Lévi-Strauss, publicado dois anos antes no *Journal of American Folklore*. Esse método, cuja base é o estruturalismo, tem como proposta a ordenação dos elementos de uma narrativa mítica, dando-lhe, primeiramente, certa sequência e sentido. Todavia, a repetição de determinados elementos adiciona uma complexidade à análise, fazendo com que a ordenação não seja apenas em uma linha, mas em linhas superpostas, que se distribuem horizontal e verticalmente, como em uma partitura. Seguindo esse pressuposto, a advertência lacaniana é que se evite compreender um caso rapidamente, pois um mesmo elemento pode representar diferentes pontos ou personagens da história: “Esta é uma questão de método. É preciso que se esforcem, como Freud lhes recomenda expressamente em dois pontos da observação, por não compreender de imediato” (LACAN, 1957/1995, p. 283). Posto isso, Lacan se debruçará em dois casos freudianos – Hans e Homem dos ratos – para equiparar a lógica mítica ao sistema de funcionamento significante.

Em *O mito individual do neurótico*, conferência proferida em 1952, Lacan apresenta sua definição de mito que, mais adiante, dará as bases para aquilo que será conceitualizado como lógica simbólica. A partir da releitura de um caso de neurose obsessiva publicado por Freud em 1909, o caso do Homem dos ratos, Lacan demonstra a função da lógica mítica no determinismo dos sintomas do neurótico, ou, em outras palavras, que a realidade na neurose possui a estrutura de um mito individual.

Segundo Lacan, os conflitos narrados por Ernst Lanzer, paciente que ficou conhecido como o Homem dos ratos, consistiam em mitos intimamente ligados a certas relações

fundamentais, a saber, a uma série de problemas e questões de gerações passadas, no caso, a geração de seus pais. Vale lembrar que o título do caso provém de uma fantasia de suplício responsável por conduzir o sujeito ao encontro de Freud, cujo conteúdo era a introdução de um rato no orifício anal do supliciado por meio de métodos artificiais. Lacan recorda que, de acordo com a interpretação freudiana, o Homem dos ratos, ao ouvir sua própria fantasia, entrou em “um estado de horror fascinado” (LACAN, 1952/2008, p. 11), o que atualizou sua neurose, bem como o colocou em angústia. Aqui, a fantasia é definida como pilar fundamental da teoria do “determinismo de uma neurose” (LACAN, 1952/2008, p. 11), o que no contexto da obra lacaniana pode ser lido como a teoria do determinismo significante (DOMICIANO, 2021).

Para Lacan, o caso do Homem dos ratos é paradigmático em virtude de sua simplicidade, posto que nele encontra-se manifesto as relações fundamentais em jogo na estrutura neurótica, ou seja, a constelação familiar original que antecede e determina o próprio advento do sujeito. No relato em questão, o pai é acompanhado por certa desvalorização, tanto em sua carreira de suboficial militar, quanto em sua vida conjugal, considerando que o casamento foi para ele um meio de subsistência. O prestígio, segundo Lacan, estava ao lado da mãe. Dentre as diversas brincadeiras entre o casal, uma não passou despercebida aos ouvidos do pequeno Ernst Lanzer: a acusação feita pela esposa à paixão que o marido nutria, antes do casamento, por uma moça pobre, porém bonita. Embora em tom cômico, o caráter repetitivo da brincadeira marcou de forma definitiva os futuros dramas da criança. Além disso, outro elemento importante para a composição do mito familiar de Lanzer era o gasto excessivo que o pai mantinha com jogos. Durante o trabalho de suboficial, o pai chegou a gastar todo dinheiro que lhe fora confiado pelo seu ofício, passando a dever não apenas finanças, mas também a honra à carreira militar. Em virtude disso, um amigo se dispôs a emprestar a quantia necessária para sanar a dívida, só que, em razão de circunstâncias da vida, o pai nunca pôde quitar esse débito.

Com base nessa vinheta, Lacan afirma que a constelação familiar do Homem dos ratos é relatada “fragmento por fragmento” (LACAN, 1952/2008, p. 12), sem que ele consiga estabelecer qualquer nexos com suas questões atuais. Freud, todavia, rapidamente se dá conta que os elementos iniciais da narrativa eram significativos e, por isso, poderiam fornecer a chave de leitura para a história do sintoma. Segundo a hipótese freudiana, o desencadeamento da crise deu-se no momento que o conflito mulher rica *versus* mulher pobre atualizou-se na vida do sujeito, assim como ocorrera com seus pais: “O que de fato se vê numa visão panorâmica da observação é a estrita correspondência entre esses elementos iniciais da constelação subjetiva e o desenvolvimento último da obsessão fantasística” (LACAN, 1952/2008, p. 13). A partir disso, o Homem dos ratos passa a fazer construções cada vez mais complexas, que muito se

aproximam da lógica delirante. Trata-se de “um roteiro impossível de seguir” (LACAN, 1952/2008, p. 14).

Embora neste trabalho nosso objetivo não seja adentrar nas particularidades clínicas da neurose obsessiva, consideramos importante uma breve historicização dos conflitos narrados pelo Homem dos ratos, com vistas a dar continuidade ao raciocínio que Lacan segue para construir sua tese sobre o mito individual do neurótico.

Segundo Freud (1909/1992), as ideias obsessivas de Lanzer despontam no momento que a questão do casamento se impõe para ele. Lanzer possuía uma prima distante chamada Gisela, a quem estava destinado ao matrimônio. Todavia, a família de Gisela não possuía prestígio financeiro, o que condicionava o casamento à aprovação de Lanzer em um concurso público, ou, segundo suas ideias obsessivas, à herança herdada pela morte de seu pai. Outro aspecto importante é o envolvimento de Lanzer com uma garçonne durante as paradas militares em que ele participava como jovem tenente. Todavia, o conflito que leva Lanzer a endereçar suas questões a Freud decorre da escuta de um ato de suplício com ratos, narrado pelo capitão M. Impressionado pela cena, Lanzer é invadido pela ideia obsessiva de que a tortura poderia acometer tanto seu pai quanto Gisela, o que de fato seria impossível, uma vez que seu pai já estava morto, assim como tal modalidade de castigo tinha pouca probabilidade de ser aplicada a uma mulher.

Esse momento inicial de crise tem como desdobramento um pico máximo de angústia, que orbitava em torno da questão da dívida. Tudo começou quando Lanzer perdeu seus óculos, fato que aconteceu no mesmo dia em que lhe foi relatado o suplício. Após o ocorrido, Lanzer solicita a reposição, que imediatamente é feita via correio. Entretanto, o mesmo capitão que havia lhe contado sobre o suplício informa a Lanzer que este possuía uma dívida com o tenente A, responsável pelo serviço de encomendas, o que é elevado ao estatuto de dever pelo neurótico obsessivo. Caso não pagasse o valor, Lanzer tinha a convicção de que o suplício com ratos aconteceria com Gisela ou com seu pai. Surge, assim, um imperativo que contradiz o movimento inicial de não pagar a dívida. Mais adiante, Lanzer se dá conta de que o tenente A não é mais o responsável pelos assuntos financeiros do correio, mas sim, o tenente B. Apesar disso, Lanzer respondia ao imperativo de pagar o tenente A. Após muitas elucubrações, Lanzer chega à conclusão de que sua dívida era, na verdade, com a senhora dos correios, e não com o tenente B ou A, simples funcionários: “Até o momento em que vem se confiar aos cuidados de Freud, o sujeito ficará num estado de angústia *máxima*, perseguido por um desses conflitos tão característicos da vivência dos obsessivos” (LACAN, 1952/2008, p. 14).

De acordo com Lacan, o pequeno roteiro fantasístico do Homem dos ratos reflete, de modo mais ou menos preciso, o romance familiar do neurótico, que, no caso em questão era composto pelo pai, pela mãe e pelo amigo, a quem o pai ficara devendo: “Essa relação decerto não é elucidada pela forma puramente factual como a *expus*, pois só adquire seu valor pela apreensão subjetiva que o sujeito teve dela” (LACAN, 1952/2008, p. 15). Lacan, então, sublinha o caráter mítico desse pequeno roteiro fantasístico, posto que não se trata somente da reprodução de conflitos da história original, mas também de modificações daquilo que permaneceu como um enigma da relação entre os pais. Assim, a fantasia do sujeito se articula à constelação de gerações anteriores, ou, como nas palavras de Domiciano, a “transformações impressas de uma geração a outra” (DOMICIANO, 2021, p. 239). Cabe destacar que o significante *ratten* (ratos), que compõe o título do caso, aparece como dado central para a compreensão do conjunto do mito individual do Homem dos ratos:

O termo significante *raten* encontra-se além das prestações/dívidas (*Raten*) e dos ratos (*Ratten*), no termo que designa o casamento (*Heiraten*), e na ligação do pai com o jogo, posto que este era considerado um rato de jogo (*Spielratte*). Ora, encontramos agrupados em torno da materialidade sonora deste significante os temas centrais de sua mítica individual (DOMICIANO, 2021, p. 241).

Havia na história paterna uma dupla dívida, que se apresentou sob a forma de uma diplopia: a dívida do pai com o amigo e a dívida do pai com a esposa, com quem este se casara em razão de prestígio financeiro. Desta última, desdobrou-se outra questão: a substituição da mulher pobre pela mulher rica, que também teve efeitos na construção do sintoma: “O elemento da dívida está situado em dois planos ao mesmo tempo, e é precisamente na impossibilidade de fazer esses dois planos se encontrarem que se desenrola todo o drama do neurótico” (LACAN, 1952/2008, p. 16). No roteiro do Homem dos ratos há uma operação circular, não completamente satisfatória, que busca resolver o conflito originário através de trocas e substituições: “Tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da rede mítica, como se o que não é resolvido num lugar se reproduzisse sempre noutro” (LACAN, 1952/2008, p. 16).

Na relação transferencial com Freud, inicialmente, o analista substitui o lugar de um amigo que realizava a função de tutela, minimizando a culpa que o Homem dos ratos sentia. Todavia, essa configuração logo desencadeou fantasias agressivas, que, além de estarem relacionados à substituição do pai por Freud, também se ligavam à substituição do amigo pela personagem da mulher rica. Surge, então, no centro do drama transferencial, uma espécie de “curto delírio que constitui, ao menos nos sujeitos muito profundamente neuróticos, uma

verdadeira fase passional no interior mesmo da experiência analítica” (LACAN, 1952/2008, p. 16). Em sua fantasia, Lanzer acreditava que o desejo de Freud era dar-lhe sua própria filha, detentora de todos os bens terrestres. Com isso, a figura do analista torna-se ambivalente, representando, ao mesmo tempo, proteção e temor:

Mito e fantasia se juntam aqui e a experiência passional, ligada à vivência atual da relação com o analista, serve de trampolim, por intermédio das identificações que comporta, para a resolução de alguns problemas (LACAN, 1952/2008, p. 17).

No que diz respeito à junção de mito e fantasia mencionada por Lacan, Domiciano elucidada que a função do mito é inscrever as referências para a emergência de um sujeito – fundamentalmente dividido – na lógica da linguagem, ou seja, a narrativa mítica possibilita a articulação simbólica de uma falta constitutiva, sob a forma de uma questão: o que preencheria o desejo do Outro? O mito, portanto, é um modo de determinar, simbolicamente, a formação de uma fantasia frente ao enigma da questão manifesta pelo “*Che Vuoi?*”. Embora mito e fantasia se aproximem no contexto de um tratamento, estes não devem ser confundidos conceitualmente:

A fantasia possui uma estrutura de cena, enquanto o mito a de roteiro. Aprofundando-nos na metáfora cinematográfica, poderíamos dizer que se o mito dá as coordenadas simbólicas para a construção da cena, esta última depende ainda de fatores presentes em dois outros registros: os fatores de imagem – imaginários – e de corte de câmera e perspectiva constitutivos – reais (DOMICIANO, 2021, pp. 242-243).

Segundo Ana Maria Rudge, ainda que o mito possa gravitar em torno da questão das origens, a narrativa mítica não tem como objetivo a reconstrução de um discurso sólido e objetivo sobre o passado, sendo, acima de tudo, uma ficção. Todavia, seu caráter ficcional não exclui o fato de que, de algum modo, a narrativa mítica tenha sempre um enlace com algo de factual. Qualquer narrativa que preencha a lacuna mnêmica de nossos primeiros anos trata-se de uma narrativa ficcional, mas, nem por isso uma narrativa vã e fortuita, já que está articulada à fantasia e ao pulsional, isto é, ao mais arcaico de nosso psiquismo. Retomando a ideia de pensadores como Malinowski<sup>57</sup>, mas a partir de uma ótica psicanalítica, Rudge destaca o mito como algo vivo, que estrutura o presente e dá significação à existência:

Esses elementos míticos funcionam como uma moldura que complementa e organiza as memórias, fornecendo um certo sentido para o passado. Sentido que emerge da possibilidade de desvelar como certos desejos estiveram implicados na história de um analisando, desejos que não foram, até então, reconhecidos por ele como capazes de estruturar sua vida e escolhas (RUDGE, 2020, p. 7).

---

<sup>57</sup> Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942) foi um antropólogo polaco, considerado um dos fundadores da antropologia social.

Voltando à noção de mito individual do neurótico, vemos que, para além da neurose obsessiva, Lacan também trata da estrutura dos mitos na observação da fobia do pequeno Hans, considerando, de partida, que a criança não está só, pois existe o simbólico. Posto isso, Lacan irá percorrer os caminhos da angústia de Hans, que é despontada em torno da questão: quem tem ou não tem o faz-pipi? Segundo a leitura lacaniana, Hans, ao comparar o faz-pipi dos seres vivos, especialmente o seu com o de seres maiores que ele, encontra-se no plano imaginário, plano da ilusão e do engodo, que se orienta pela lógica da alternância de modo a “objetivar o real de maneira satisfatória” (LACAN, 1957/1995, p. 268). É nesse sentido que, para Hans, o falo imaginário – o faz-pipi – está em toda parte, ao mesmo tempo que não está em parte alguma. Logo, a saída do menino frente à angústia é o sintoma fóbico. A fobia, como bem discutido anteriormente, introduz no universo de Hans uma estrutura que possibilita a criança a nomear: “A passagem do imaginário ao simbólico não pode ser melhor traduzida senão por esses detalhes aparentemente contraditórios” (LACAN, 1957/1995, p. 270).

Em sua leitura do caso, Lacan afirma que a passagem do jogo imaginário do dar-se a ver à mãe para o jogo da castração na qual está incluída o pai, acontece por meio de “uma série de transições que são precisamente o que chamo os mitos forjados pelo pequeno Hans” (LACAN, 1957/1995, p. 279). Para tratar do mito no contexto da fobia de Hans, Lacan salienta a contiguidade entre a lógica dos mitos e a criação mítica infantil, mais precisamente, as teorias sexuais infantis tão mencionadas por Freud. O papel da teoria sexual infantil na economia libidinal da criança questiona por si só a ingênua oposição entre o intelectual e o afetivo, uma vez que as primeiras atividades de pesquisa acontecem em relação à realidade sexual: “Ela concerne ao conjunto do corpo. [...] Ela dirige os afetos ou afeições do sujeito de acordo com as linhas mestras da imagem” (LACAN, 1957/1995, p. 257). O mito, ao introduzir na natureza o significante, oferece um molde à relação do homem com o real:

O homem, porque é homem, é posto em presença de problemas que são, como tais, problemas de significantes. O significante, com efeito, é introduzido no real por sua própria existência de significante, porque existem palavras que se dizem, porque existem frases que se articulam e se encadeiam, ligadas por um meio, uma cópula, da ordem do *por que* ou do *porque*. É assim que a existência do significante introduz no mundo do homem um sentido novo (LACAN, 1957/1995, p. 299).

Assim, as elaborações do pequeno Hans ilustram que o que está em jogo no trabalho analítico não é tão somente uma assimilação intelectual, mas uma simbolização do imaginário, que se produz tal como uma construção mítica. O mito, então, é compreendido como uma

tentativa de articular uma solução à questão constitutiva: “*O que a mãe deseja quando deseja outra coisa além de mim, a criança?*” (LACAN, 1957/1995, p. 300). Trata-se da passagem de uma modalidade lógica para outra, que acontece em razão do surgimento de novos elementos, cuja eclosão provoca uma contradição às formulações anteriores. O mito, portanto, é uma narrativa atemporal que preserva certa constância e estabilidade, o que faz com que qualquer mudança na série implique outra e assim por diante. É por isso que Lacan, em sua análise dos mitos, considera mais importante a noção de estrutura do que a de conteúdo. Isto é, a lógica estrutural, além de presidir a construção dos mitos de Hans, também determina seu curso e suas transformações, evidenciando que “nem sempre, obrigatoriamente, é o seu conteúdo que importa” (LACAN, 1957/1995, p. 263).

Em relação aos elementos trazidos pelo menino, como por exemplo o cavalo e a banheira, Lacan enfatiza que não se trata de estabelecer uma significação unívoca para cada um, como se antecipadamente cada elemento anunciasse algo: “cada um dos elementos [...] só é concebível em sua relação com um certo número de outros elementos igualmente significativos” (LACAN, 1957/1995, p. 282). Nesse sentido, os significantes presentes no universo do pequeno Hans – cavalo, carroça, carruagem – atuam como suporte para que o garoto faça sua construção mítica, reordenando os elementos em todas as suas combinações possíveis. Essa mudança da lógica que rege o mundo do pequeno Hans desponta da necessidade de revisão, por parte da criança, dos primeiros delineamentos que sustentavam sua relação com a mãe:

Todo o progresso operado por Hans durante a observação está ligado ao detalhe dessa estruturação mítica, isto é, à utilização de elementos imaginários para o esgotamento de um certo exercício da troca simbólica (LACAN, 1957/1995, p. 290).

A partir disso, Lacan ressalta “o caráter constitutivo da incidência simbólica no desejo humano” (LACAN, 1957/1995, p. 309), sendo esse desejo sempre desejo de outra coisa. É importante ressaltar que as intervenções embaraçosas do pai tiveram um papel fundamental na fomentação mítica do pequeno Hans, já que é característico da cadeia significante operar mediante um sistema de transformações, cuja função é recobrir qualquer cristalização: “Através do significante, o campo do significado vai ser reorganizado, ou ampliado de uma maneira qualquer” (LACAN, 1957/1995, p. 312). Logo, o elemento cavalo, núcleo da fobia, comparece como um significante obscuro, que pode representar qualquer personagem da constelação familiar do pequeno Hans – ele próprio, a mãe, o pai ou a irmãzinha Hanna –, modulando, de modo inédito, a relação da criança com o real. Nesse sentido, o mito individual do neurótico,



em suas sucessivas articulações, busca construir uma solução possível a uma questão que se liga à impossibilidade.

Para Lacan, um mito pode apresentar diferentes facetas, sendo uma modalidade discursiva privilegiada para tratar do inobjetivável presente na experiência analítica, uma vez que há algo de inapreensível na clínica que se liga à questão da verdade. Vale ressaltar que a realidade sob a qual a análise opera faz com que a psicanálise seja uma disciplina particular, posto que a experiência analítica, cuja mediação se dá pela fala, não pode ser reduzida a uma mera objetivação. Considerando que a fala localiza-se no âmago da clínica, a função do psicanalista é a de criar vias para fazer a verdade do sujeito emergir, verdade esta que só pode ser semi-dita, posto que a fala revela, paradoxalmente, o impossível de ser dito. A partir dessa nova abordagem da noção de verdade, Lacan identifica que no cerne da experiência analítica há, de modo irredutível, um mito:

O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la — e isso de forma mítica (LACAN, 1952/2008, p.8).

Acerca do valor da verdade em psicanálise, Rudge faz um paralelo interessante com o campo da história: em que consiste um fato histórico? O historiador, antes de mais nada, trabalha com um fato básico, uma informação, como por exemplo, uma batalha que ocorreu em determinada datada. Sobre a veracidade desse fato, existem documentos. Todavia, a função do historiador não se restringe a isso, uma vez que não há dados puros, objetivamente postos, muito menos documentos que não tenham sido escritos por alguém. Nesse contexto, a função do historiador é a de um intérprete. Ainda que a psicanálise e a história sejam campos distintos, dissimétricos e não hegemônicos, a autora localiza um ponto de interseção entre ambos que envolve o constante entrelaçamento entre passado, presente e futuro, o que interroga a própria noção de temporalidade, bem como de verdade:

As memórias da vida adulta são fixadas durante as experiências, tal como a escrita histórica que é crônica dos eventos atuais. Já as recordações da infância são fantasias construídas depois e sofrem amplas deformações, respondendo a tendências posteriores. Interrogando a origem da escrita da história, Freud dirá que os homens, ao desejarem compreender de onde vieram e como chegaram até o presente, interpretam os traços da antiguidade que sobreviveram nos costumes para criar a história do passado. Esta jamais será um quadro verdadeiro do passado, não só porque muita coisa se perdeu ou sofreu distorção na memória da nação, mas porque a historiografia, como narrativa, não pode deixar de expressar desejos, interesses e crenças do presente. A história que se constrói expressa os desejos atuais e situa-se na

confluência do passado com o presente, reordenando em uma segunda instância esse passado (RUDGE, 2020, p. 8).

Ana Vicentini de Azevedo, por sua vez, chama à atenção ao fato de que, em grego, ao que não pode ser esquecido, dá-se o nome de *alétheia*, conceito que também é traduzido por verdade. Logo, a verdade, questão central à lógica mítica e à psicanálise, traz em sua antítese o esquecimento, que, em grego, é *léthe*: “Essa oposição indica, em primeiro lugar, o fato de que a questão da verdade é, antes de tudo, uma questão de palavra, de linguagem (AZEVEDO, 2004, p. 17). Epistemologicamente, a verdade – *alétheia* – significa literalmente o não esquecimento, isto é, uma afirmação que se dá a partir da negatividade, compondo um par dialético no qual um termo está implícito no outro: “O ‘par antitético’ Verdade-Esquecimento mostra agudamente, *avant la lettre*, esse princípio basal da psicanálise: a dualidade como estruturante da vida psíquica” (AZEVEDO, 2004, p. 20). Assim, de forma contrária ao esquecimento, a verdade localiza-se no campo da palavra, a qual revela<sup>58</sup> algo que poderia ser silenciado, censurado, recalcado, tal como ilustra o mito de Édipo, que, ao mesmo tempo, desconhece e põe em cena a sua história: “É essa dialética de um saber que não se sabe, característica do que chamamos de inconsciente, que pode vir a ocupar o lugar da Verdade, na ótica do discurso psicanalítico, especialmente em sua inflexão lacaniana” (AZEVEDO, 2004, P. 24).

Em *Televisão*, Lacan enfatiza que a verdade só pode ser não-toda dita, uma vez que dizê-la toda trata-se de uma impossibilidade: “Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (LACAN, 1974/2003, p. 509). O impossível como um dos nomes do real é o que leva Lacan a afirmar ~~nes~~ ~~indica~~ que o mito é uma modalidade discursiva que possibilita repertoriar, de modo bastante ampliado, as operações da estrutura, colocando em primeiro plano aquilo que permanece imperceptível ao nível da consciência, mas que, ao mesmo tempo, comanda o ser-falante e a humanidade: “O mito é isso, a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura” (LACAN, 1974/2003, p. 531).

Nessa direção, o mito, como “verbalização implicada” (DOMICIANO, 2021, p. 186), possibilita sustentação discursiva a uma verdade que não pode ser dita de modo completo, mas que traz em sua constituição notícias da posição subjetiva daquele que fala: “Eu, a verdade, falo” (LACAN, 1966/1998, p. 881). O inapreensível, portanto, se liga à dimensão da verdade,

---

<sup>58</sup> Tal revelação, diferentemente de uma epifania religiosa, que comporta uma revelação total, é sempre parcial, pois o que está em jogo é uma verdade que não pode ser dita dentro dos muros da própria linguagem: “Trata-se, então, de um velar e desvelar, ao mesmo tempo, trata-se de uma (re) revelação” (AZEVEDO, 2004, p. 44).

que como bem enfatizado por Lacan, resiste a qualquer objetivação. Diante do enigma do desejo do Outro, o neurótico responde com seus mitos individuais: “Em outros termos, diante do impossível da resposta, o mito forneceria na série de tentativas de recobrimento simbólico deste furo, o seu tratamento significante” (DOMICIANO, 2021, p. 193). Logo, para o neurótico, a criação mítica desempenha uma função essencial, responsável por apreender e representar as experiências vividas, isto é, o mito individual consiste na produção de um saber particular que estrutura a própria realidade psíquica da neurose, sendo esta, paradoxalmente, determinada por conflitos e dramas anteriores ao próprio advento do sujeito.

### 3 SABER E SEXUALIDADE: O QUE O OUTRO QUER DE MIM?

No último capítulo, apresentaremos a dimensão erótica responsável por fundar a relação do sujeito com o saber. O desejo, em Freud, aparece diretamente ligado à cadeia significante, ainda que Freud ainda não possuísse recursos teóricos, como a da linguística, para afirmar isso de modo categórico. Com os avanços operados por Lacan, veremos a formalização do grafo do desejo, bem como do matema da fantasia, construções matemáticas que visam tratar da relação sujeito/objeto imune de interferências imaginárias.

Ao longo do primeiro subcapítulo, acompanharemos junto a Freud que o desejo [*Wunsh*] é um elemento constitutivo do sujeito. Embora sem substância, o desejo relaciona-se intimamente com a linguagem, uma vez que as primeiras vivências humanas são registradas via significante. Da primeira experiência mítica de satisfação, Freud considera que emerge o desejo, como um resto que se localiza entre o campo da necessidade e da demanda. Já Lacan, irá formalizar o grafo do desejo, considerando que o desejo encontra-se alienado em uma bateria significante, marca fundamental do desejo parental. Com o grafo do desejo, Lacan ilustrará como é constituída a fantasia fundamental, resposta singular ao enigmático vazio com o qual o sujeito se vê frente ao endereçar sua demanda. Nesse sentido, a fantasia corresponde a um saber inconsciente, uma costura significante que contorna o não-senso do real.

Já no segundo subcapítulo, veremos como Freud aproximará a criação literária do brincar infantil, afirmando que, para a criança, o brincar não é uma atividade simples, já que a possibilita criar um mundo novo. Nesse contexto, a fantasia no adulto é equiparada ao brincar infantil, assim como as teorias sexuais infantis, pois dizem respeito a uma construção na qual é investida grandes quantidades de afeto, que permitem dizer – ainda que de modo não-todo – o

impossível. Assim, a fantasia é definida como uma modalidade discursiva que sexualiza a pulsão de morte originária, fornecendo suporte para o desejo e construindo um enquadramento à fenda ligada a não existência da relação sexual. A fantasia, como um saber inconsciente, é composta pela significação *a posteriori* da junção de restos visuais e auditivos, constituindo, assim, a própria realidade do sujeito.

Por fim, no terceiro e último subcapítulo, avançaremos com Lacan em seu matema da fantasia, que formaliza a posição da neurose em relação ao desejo. Com o matema da fantasia, acompanharemos como Lacan supera o clássico debate entre a realidade interna e externa, considerando que a fantasia tece uma possibilidade discursiva para o sujeito frente ao objeto causa de seu desejo, o objeto *a*.

### 3.1 A dialética do desejo

O desejo, para a psicanálise, é um elemento nodal do ser-humano. Com Freud, o vocábulo *Wunsh* é utilizado para tratar do desejo, sendo este um anelo, uma aspiração direcionada à marca psíquica deixada pela primeira experiência de satisfação. A alucinação do bebê, como já discutida anteriormente, fornece uma reedição dessa vivência, ainda que de forma efêmera. Como essa alucinação é insuficiente para apaziguar o mal-estar, o bebê passa a emitir um choro, dirigido ao próximo, aquele que vem ao seu socorro. De certo que em um primeiro momento, o grito do bebê é somente uma expressão de um desprazer orgânico, sem qualquer endereçamento. A mãe, ou aquele que se ocupa de seus cuidados, é quem dá sentido ao mal-estar, transformando o grito em apelo a partir da suposição que o bebê quer algo. Com isso, as necessidades do bebê são transformadas em palavras, fazendo com que essa troca muito precoce não seja apenas pela via da satisfação biológica, mas, sobretudo, por um circuito de interpretações tecido pela linguagem (FARIA, 2016).

Freud, ainda em 1900, elege um “sonho modelo”<sup>59</sup> para tratar da estrutura do aparelho psíquico, especialmente no que se refere à questão do desejo e sua relação com a linguagem:

---

<sup>59</sup> Trata-se de um pai que perdera precocemente o filho doente. Logo após a morte da criança, o pai busca descansar em um cômodo vizinho ao que o filho estava sendo velado, sob a vigia de um idoso. Ao pegar no sono, o pai sonha que o filho estava ao seu lado, perguntando: “Pai, não vês que estou queimando?”. Imediatamente, o sonho faz com que o homem desperte e corra para o quarto no qual encontrava-se o filho. Lá, visualiza uma forte luz, o idoso adormecido e o braço da criança queimado por uma vela que havia caído. Na interpretação desse sonho, Freud, de partida, acredita que há uma sobredeterminação de conteúdo, sendo que “estou queimando” possivelmente relacionava-se à febre que o garoto fazia, ainda vivo. E o “pai, você não vê?”, à outra situação importante, mas

“Na interpretação dos sonhos, tivemos o mesmo apreço por cada uma das nuances da expressão linguística em que o sonho nos foi apresentado” (FREUD, 1900-1901/1992, p. 508). Ao tomar o sonho como uma manifestação inscrita na trama psíquica, Freud percebe que há na atividade onírica uma realização de desejo. A isso, acrescenta-se o fato de que a teoria da realização de desejo parte do desejo em sua contradição, o que implica a consideração do sonho de angústia. Desse modo, o sonho é entendido como um texto, uma “escritura sagrada” (FREUD, 1900-1901/1992, p. 508), o qual Freud não media esforços para traduzir, mas que, todavia, também respeitava os limites das “falhas de expressão” (FREUD, 1900-1901/1992, p. 508). Assim, em sua primeira abordagem do processo onírico, Freud considera o sonho interpretável, uma vez que é portador de uma mensagem, ainda que esta se apresente de modo lacunar e aparentemente arbitrária.

Logo, para Freud, as contradições relacionadas ao processo do sonhar são perfeitamente conciliáveis, posto que os sonhos são deformados não só pelos processos de condensação, deslocamento e figuração, mas também durante a elaboração secundária, momento no qual tentamos reproduzi-los em palavras. Tais modificações estão longe de serem arbitrárias, haja vista o determinismo inerente à esfera psíquica: “Pode-se demonstrar que um segundo itinerário de pensamento assume o comando {*Bestimmung*} do elemento que permaneceu indeterminado pelo primeiro” (FREUD, 1900-1901/1992, p. 509). Todavia, ainda que o sonho seja interpretável, Freud adverte sobre os limites da representação direta do desejo, posto que há um novelo na atividade onírica impossível de ser desembaraçado, o chamado umbigo do sonho, ponto que toca no real:

Os pensamentos oníricos com os quais nos deparamos como resultado da interpretação têm de permanecer sem qualquer fechamento e transbordando em todas as direções na emaranhada teia do nosso mundo de pensamento. E de um lugar mais denso desse tecido, surge o desejo do sonho, como o cogumelo de seu micélio (FREUD, 1900-1901/1992, p. 519).

Nessa direção, o sonho é conceitualizado como um ato psíquico, cuja força motriz é indiscutivelmente um desejo inconsciente que insiste em se manifestar. Há, portanto, uma relação recíproca entre o desejo, causa do sonho, e as condições para o sonhar, que transformam o processo de pensamento do sono em sonho. Freud relembra o papel das vivências infantis –

---

que, naquele momento, era desconhecida. De todo modo, o que Freud busca salientar é a inegável realização de desejo presente no sonho: a criança aparece como viva, avisa o pai, o agarra pelo braço: “Perguntamos por que houve esse sonho, por que o pai não acordou de imediato, e reconhecemos como um dos motivos do sonhador o desejo de representar o filho vivo” (p. 537).

ou das fantasias que delas despontam – nos pensamentos oníricos, posto que o desejo que origina os sonhos é, com frequência, derivado desta. Através dos disfarces e deformações características do sonho, o desejo, em sua origem infantil e inconsciente, impõe-se a se expressar:

Segundo essa concepção, o sonho pode ser descrito também como *o substituto de uma cena infantil modificado pela transferência para algo recente*. A cena infantil não pode realizar sua própria renovação; deve-se conformar com seu retorno como sonho (FREUD, 1900-1901/1992, pp. 539-540).

Freud, então, propõe uma leitura da natureza psíquica do desejo com base em seu esquema do aparelho psíquico, já esboçado no *Projeto* e apresentado no capítulo anterior. Importante lembrar que, inicialmente, Freud acreditava que esse aparelho tinha como objetivo manter-se livre de qualquer estímulo externo, afastando-se, ao máximo, de qualquer excitação sensorial por via motora. Todavia, o estado de urgência da vida se impõe de modo contínuo ao psiquismo, fazendo com que a excitação com a qual o aparelho precisa lidar também parta do interior, isto é, o bebê faminto busca desafogo na motilidade. Desamparado, ele grita ou se agita, descarga motora que em nada altera o desconforto. Para anular o estímulo interior, é preciso que outro ser-humano reconheça o choro do bebê e, com isso, forneça algo para que lhe apaziguar, como um alimento, por exemplo. Com a ajuda do próximo, o bebê alcança a vivência de satisfação, cuja imagem fica associada ao traço de memória da excitação produzida pela necessidade. Quando o estado de urgência reaparece, o bebê voltará a investir a imagem mnêmica que lhe propiciou a satisfação, tentando reproduzir, de modo alucinado, a experiência para sempre perdida. Mas, como a satisfação não ocorre, o impulso não cessa:

Uma moção desse tipo é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para a realização do desejo é o pleno investimento da percepção, a partir da excitação produzida pela necessidade. Nada nos impede de assumir um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho foi realmente percorrido, em que o desejo resultou em uma alucinação (FREUD, 1900-1901/1992, pp. 557-558).

Com base nesse pressuposto freudiano, Lacan elege a linguagem como instrumento fundamental para pensar o desejo, considerando que as primeiras experiências humanas são registradas pelo simbólico, isto é, por significantes emitidos pela mãe, o Outro primordial, e aos quais o bebê precisa se alienar para se constituir como sujeito: “Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (LACAN, 1956/1995, p. 192). Nesse sentido, Quinet ressalta que, de modo diferente ao animal, que encontra seus

objetos na natureza, para os seres falantes o objeto está perdido desde sempre, uma vez que a fala faz surgir outra dimensão, que é da alteridade: “O simples fato de tomar a palavra faz surgir o Outro da fala, pois nunca há concordância total entre o que se intenciona dizer e o que se diz. A fala faz surgir a alteridade e o descentramento do sujeito” (QUINET, 2003, p. 89). Logo, a mãe não é apenas aquela que oferece o seio, ela é, sobretudo, o Outro primordial que realiza uma ação simbólica à medida que supõe que o bebê quer algo dela, para além da simples satisfação de necessidade.

No início de *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan (1958/2002) reintroduz a palavra desejo na experiência analítica alegando que, em razão de desvios teóricos e práticos, esta foi distanciada de sua dimensão erótica e recoberta com termos vinculados à noção positiva ou negativa de afetividade, que revelam uma abordagem vaga e envergonhada da força motriz da transferência. O questionamento de Lacan acerca do que é o desejo parte da crítica à posição filosófica hedonista que estabelece prazer e objeto como termos equivalentes, sendo o objeto um objeto espontâneo e previamente dado. De acordo com essa doutrina, o desejo seria uma tendência natural e consciente voltada a uma finalidade prévia e imaginária: o prazer como bem soberano procurado pelo sujeito. Já a psicanálise, avessa aos discursos que operam a partir da ilusão de completude oriunda do mundo dos objetos, toma o sujeito a partir da cadeia significante, ou, mais especificamente, desde sua subordinação às leis da linguagem e do discurso, para além de qualquer saber que este possa ter sobre elas.

Conforme a perspectiva lacaniana, o sujeito encontra-se fundamentalmente alienado a uma bateria de significantes, significantes estes que estruturaram sua história ao modo de uma “arquitetura marcada pela incompletude” (MENARD, 2006, p. 5). Seguindo esse fio lógico, trata-se, pois, de um desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos, isto é, um desejo que transcende toda e qualquer satisfação de ordem natural e imaginária. Aqui, faz-se necessário lembrar que o objeto da psicanálise, o objeto *a*, é um objeto opaco e inassimilável, que assume a função de causa do desejo, e não de objeto de desejo, como já mencionado anteriormente. Como o desejo é marcado por uma falta constitutiva, há uma impossibilidade de sua adequação a um objeto empírico: “Neste caso, esta estranha falta que não é disto ou daquilo é o próprio regime da experiência subjetiva transcendental do desejo” (SAFATLE, 2006, p. 32).

Vladimir Safatle nos lembra que antes mesmo do sujeito subjetivar o desejo, ele já estava lá, como desejo do Outro, que dá lugar a algo que ainda está por vir, como é o caso do nome que uma criança recebe no interior de uma família, marca primordial do desejo presente no ideal parental. Isso acontece em razão da anterioridade do significante na experiência humana, cuja apresentação se dá sob a forma de uma organização simbólica que orbita em torno

da Coisa inominável e que se refere àquilo que do sujeito permanece opaco a toda predicação, mas que insiste em se expressar: “[...] o desejo é determinado de maneira inconsciente pela estrutura sociolinguística externa que constitui *a priori* as coordenadas de toda experiência possível” (SAFATLE, 2006, p. 33). Aqui, cabe destacar que uma das grandes teorizações freudianas, a pulsão, é produzida pela intervenção da linguagem, isto é, pelo campo do Outro, que antecede o próprio advento sujeito (MARQUES, 2019).

Como também já discutido em outro momento desta pesquisa, o *infans*, em seu desamparo primordial, nada mais é que um “pedaço de carne, substância gozante” (MARQUES, 2019, p. 66), que, despossuído de um saber assegurado pela lógica instintiva, forçosamente se submete ao Outro para manter-se vivo. O choro do bebê, portanto, é a porta de entrada para o Outro, que interpreta a descarga motora como um endereçamento feito a ele, oferecendo não só um alimento, mas também um significante: “Essas marcas de tensão geradas pela necessidade e pelo objeto que trouxe satisfação irão, posteriormente, se ligar aos demais significantes oferecidos à criança, formando uma cadeia” (MARQUES, 2019, p. 67). Esse é um primeiro tempo da experiência, o tempo da satisfação mítica, no qual a satisfação foi atingida porque houve um objeto capaz de apaziguar a necessidade. Em um outro tempo, o *infans*, quando acometido por um novo desconforto, tentará acionar sozinho os traços mnêmicos deixados pela experiência anterior, com vistas a reencontrar o objeto que, na verdade, está para sempre perdido. O fracasso dessa alucinação perceptiva fará com que o *infans*, a partir de então, se dirija ao Outro para obter satisfação:

Em outras palavras, é na medida em que a criança se dirige a um sujeito que ela sabe falante, que ela viu falando, que a penetrou de relações desde o princípio do seu despertar para a luz do dia; é na medida que há alguma coisa que joga como jogo de significante, como moinho de palavras, que o sujeito tem de aprender muito cedo que está aí uma via, um desfiladeiro por onde devem essencialmente inclinar-se as manifestações de suas necessidades para serem satisfeitas (LACAN, 1958/2002, p. 23).

Considerando a articulação do sujeito com o significante, Lacan (1958/2002) afirma que a linguagem subverte qualquer relação de ordem natural e espontânea, fazendo com que a própria conceitualização psicológica de necessidade esteja equivocada, posto que para o humano não existe a pura e simples tendência, mas algo no nível do *isso* que eclode, impulsiona, impele. De todo modo, mesmo que o *infans* ainda não fale, nele já está impressa a marca da demanda sobre a necessidade, que se dá a partir do apelo ao Outro como presença. Assim, a necessidade, ao ser transformada em demanda, deixa um resto, uma vez que há uma *hiância* entre o que o sujeito almeja e o que, de fato, o Outro oferece, desvelando que toda comunicação



humana é assentada em um mal-entendido. A esse resíduo, que se situa a partir da demanda, mas para além dela, Lacan deu o nome de desejo:

O desejo desde seu aparecimento, sua origem, manifesta-se nesse intervalo, nessa abertura que separa a articulação pura e simples, linguageira da fala, disto que marca que o sujeito realiza aí algo de si mesmo que não tem alcance, sentido, senão em relação a essa emissão da fala e que é propriamente falando isso que a linguagem chama seu ser. [...] É nesse intervalo, nessa abertura, que se situa uma experiência que é a do desejo, que é primeiramente apreendida como sendo aquela do desejo do Outro e no interior da qual o sujeito tem que situar seu próprio desejo. Seu próprio desejo como tal não pode se situar senão nesse espaço (LACAN, 1958/2002, p. 27).

Miller, em *O desejo de Lacan*, enfatiza o caráter *nonsense* do desejo humano, posto que este não pode ser completamente dito e cifrado, fazendo com que sua localização seja possível somente em referência à linguagem: “Nesse sentido, o desejo é uma categoria que se impõe quando o significante é tomado como um meio de comunicação” (MILLER, 1991, p. 15). Isto é, segundo Miller, o desejo encontra-se no nível do significado quando o significante é convocado a responder questões como *o que isso significa?*, pergunta que só pode ser respondida com outro significante, ao mesmo tempo em que é suscitada por este. Nesse sentido, apesar da importância do registro simbólico na constituição do sujeito, de acordo com a perspectiva lacaniana, o desejo é incompatível com a palavra e, portanto, impossível de ser verbalizado:

Na experiência analítica, o que *tu queres dizer* e o que *tu não sabes dizer* estão vinculados. Desde Freud, o desejo e o não-saber estão vinculados. Não há desejo a não ser em vínculo com o não-saber; é o que Freud chamou de recalque. O recalque é o desejo de não-saber, e o desejo é sempre desejo de não-saber (MILLER, 1991, p. 21).

Nessa direção, Lacan irá postular o desejo como um desejo evanescente, sem substância, que está sempre em outra parte, mas que se ordena fundamentalmente em referência ao campo simbólico. Quanto a isso, é importante pontuar a diferença entre o desejo e a constituição desse desejo, suas manifestações e contradições, que entram em jogo pelos efeitos da demanda sobre o sujeito. À medida que o sujeito se inscreve na fala como sujeito demandante, que se dirige ao Outro como “tesouro do significante” (LACAN, 1960/1998, p. 820), a linguagem atesta que algo escapa, fica de fora, se mantém aquém: “O desejo é justamente o que resta da operação significante, o que escapa à linguagem, embora seja promovido por ela, e que causa o sujeito” (MARQUES, 2019, p. 70). Desse modo, para além da cadeia discursiva, algo vai se produzir sobre a questão posta ao que o Outro quer, só que, paradoxalmente, o que “é da ordem do desejo se inscreve, se formula, no registro da demanda” (LACAN, 1957/2002, p. 138).

Diana Rabinovich (1993) salienta a diferença entre demanda do Outro e desejo do Outro, sendo a primeira referenciada ao amor e ao ideal, ao passo que o segundo articula-se à sexualidade e à sexuação, ainda que também não se separe da dimensão do amor, que é solidária da demanda. Assim, é em razão do homem ser falante, que o desejo se encontra estruturalmente condicionado à intermediação do discurso, isto é, alienado à demanda do Outro: “Primitivamente, a criança, em sua impotência, constata depender inteiramente da demanda, isto é, da fala do Outro, que modifica, reestrutura, aliena profundamente a natureza de seu desejo” (LACAN, 1958/1999, p. 370). No nível da demanda, portanto, há uma correspondência entre o sujeito e o Outro, posto que o que o Outro demanda também depende inteiramente do sujeito, como é o caso da relação excrementícia que a criança estabelece com a mãe. Todavia, nessa relação tecida em torno da demanda – demanda *ao* Outro e demanda *do* Outro – introduz-se um novo elemento, a saber, a presença do desejo do Outro, já que “há sempre algo que resta para além do que pode satisfazer-se por intermédio do significante, isto é, pela demanda” (LACAN, 1958/1999, p. 379).

Logo, o endereçamento que o sujeito faz ao Outro revela sua falta constitutiva, uma vez que supõe que o Outro, dotado de consistência, tem aquilo que lhe carece. Por outro lado, o Outro, também faltante e incompleto, envolve o desejo do sujeito a partir daquilo que lhe falta, mas que ele não sabe que falta: “Ao nível do que lhe falta e do que não sabe, encontro-me envolvida da forma mais fecunda, porque não há outro desvio para mim que me permite encontrar o que me falta como objeto do meu desejo” (RABINOVICH, 1993, p. 14). Entretanto, em virtude dos próprios limites do significante, aquilo que é endereçado ao Outro nunca é de fato o que se pretende, ratificando o desencontro constitutivo entre sujeito e Outro:

É precisamente na medida em que o Outro é marcado pelo significante que o sujeito pode - e só pode através disso, por intermédio desse Outro - reconhecer que também é marcado pelo significante, ou seja, que há sempre algo que resta para além do que pode satisfazer-se por intermédio do significante, isto é, pela demanda. Essa clivagem feita em torno da ação do significante, esse resíduo irreduzível ligado ao significante, também tem seu signo próprio, mas esse signo vem a se identificar com essa marca no significado. É aí que o sujeito tem de encontrar seu desejo (LACAN, 1958/1999, p. 379).

Logo, Lacan considera que o desejo, em sua natureza, é sempre desejo do Outro, posto que “o desejo no sujeito humano depende do que é determinado pela dialética da demanda” (LACAN, 1958/1999, p. 394). Há uma margem de desvio marcada pela incidência do significante sobre a necessidade, fazendo com que toda demanda, no fundo, seja sempre demanda de amor. A dialética da demanda, portanto, determina o modo como o desejo se

apresenta no sujeito humano. Com a introdução do simbólico, sob a forma de demanda, algo entre os falantes não funciona bem, haja vista que o significante efetua um corte naquilo que é da ordem da necessidade, “ou seja, a demanda, no fundo, é uma demanda de amor – demanda daquilo que não é nada, nenhuma satisfação particular” (LACAN, 1958/1999, p. 394). Eis a primeira perda.

A partir disso, Lacan questiona como “deve o que é assim perdido ser reencontrado para além da demanda?” (LACAN, 1958/1999, p. 394). Na medida em que a necessidade, que parte do sujeito, retorna, e que o Outro perde sua consistência, a questão é colocada em um mais além, “a margem do que foi perdido nessa demanda” (LACAN, 1958/1999, p. 394), uma vez que a necessidade já passou pelo filtro da linguagem. Nesse sentido, o desejo toma a necessidade como matéria-prima, mas sem nenhuma proporção com a necessidade de um objeto específico. Essa é a condição absoluta do desejo humano que, retirado do campo da necessidade, ganha forma em relação ao Outro, pois não se trata de uma exigência a ser respondida ou não:

Ele [o desejo] é a margem, o resultado da subtração, por assim dizer, da exigência da necessidade em relação à demanda de amor. Inversamente, o desejo apresenta-se como aquilo que, na demanda de amor, é rebelde a qualquer redução a uma necessidade, porque, na realidade, não satisfaz a nada senão ele mesmo, ou seja, ao desejo como condição absoluta (LACAN, 1958/1999, p. 395).

Segundo Prates Pacheco (2012), a formulação lacaniana do desejo como desejo do Outro remete diretamente à questão da determinação inconsciente: por um lado, uma determinação objetiva, que se refere ao universal da linguagem na constituição do sujeito; por outro lado, uma determinação subjetiva, que diz da posição particular do sujeito, bem como de sua relação com o desejo. A respeito disso, Lacan comenta que o termo “de” presente na afirmação: “O desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1960/1998, p. 829) traz a ideia de “a partir de”, como também de “como”, isto é, é como Outro que o sujeito deseja. Todavia, é importante lembrar que essa forma de pensar o desejo concerne à estrutura neurótica, que está submetida à castração, e cujo desejo encontra-se regulado pela fantasia, lugar de referência a partir do qual o desejo vai se situar:

Este sujeito, que só pôde ser constituído a partir do lugar do Outro (o tesouro dos significantes), deverá, por sua vez, construir sua relação objetiva com a realidade (as famosas relações de objeto) a partir de sua matriz fantasmática (ou seja, de sua subjetividade) (PRATES PACHECO, 2012, p. 178).

Lacan, ao retomar o Édipo freudiano, incorpora a dialética desejo-lei à metáfora paterna, de modo a acrescentar à triangulação mãe-criança-falo, desenvolvida em seu seminário anterior, *O Seminário, livro 4: a relação de objeto* (1956/1995), o triângulo filho-pai-mãe. Nessa direção, a metáfora paterna diz respeito à simbolização primordial que coloca o pai como significante no lugar materno<sup>60</sup>, desvinculando a plena dependência da criança do desejo da mãe. Essa subjetivação institui a mãe, o Outro primordial, como aquela que pode estar presente ou não, aquela que vai e vem. Portanto, se em um primeiro momento o desejo da criança é o “desejo do desejo da mãe” (LACAN, 1958/1999, p. 188), a instituição da metáfora paterna abre a dimensão imaginária de que a mãe pode desejar diferente, “o desejo de Outra coisa” (LACAN, 1958/1999, p. 188) que não apenas o de satisfazer o desejo da criança. O objeto do desejo materno, dentro dessa relação de miragem, recebe o nome de falo, que só é posto nesse lugar porque é privilegiado na troca simbólica. Assim, Lacan postula uma relação metafórica entre esse objeto e o pai, “que faz com que a posição do significante paterno no símbolo seja fundadora da posição do falo no plano imaginário” (LACAN, 1958/1999, pp. 189-190).

O pai, personagem da realidade revestido de uma função simbólica, passa a intervir quando a criança se exhibe para a mãe, a partir da crença imaginária de que ela é o falo materno. Essas primeiras ofertas que a criança faz à mãe, como vimos com o pequeno Hans, pode desembocar em uma depreciação imaginária, posto que o que ela oferta é insuficiente: “[...] A angústia do pequeno Hans era a angústia de seu assujeitamento. Literalmente, a partir de um certo momento, ele percebeu que, ficando assujeitado assim, era impossível saber para onde aquilo poderia levá-lo” (LACAN, 1958/1999, p. 196). Assim, é fundamental que o pai, como aquele que culturalmente porta a lei e que proíbe o incesto, entre em cena, ocupando um primeiro plano no complexo de castração. Nesse sentido, a entrada no mundo simbólico é marcada pela lei, haja vista que não existe a simples satisfação das necessidades em um mundo no qual impera a fala, que “submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro” (LACAN, 1958/1999, p. 194).

Como mencionado mais acima, o desejo da mãe comporta um para além, que só é alcançado através de uma mediação dada pela posição do pai no sistema simbólico. A criança,

---

<sup>60</sup> Lacan nos apresenta a seguinte fórmula:

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \rightarrow NP \frac{A}{\Phi}$$

Com isso, descreve a operação da metáfora paterna, que aponta o enigma do desejo da mãe (x), o Nome-do-Pai e o falo. A metáfora paterna trata-se do que foi constituído pela simbolização primordial na relação entre a criança e a mãe, que coloca o pai, isto é, o significante, como símbolo no lugar da mãe (LACAN, 1957-1958/1998).

que inicialmente se identifica com o falo, objeto imaginário do desejo materno, em um segundo tempo se dá conta de que a mãe é privada do objeto de seu desejo, constatação que só acontece pela intervenção efetiva do pai: “Nesse nível, a questão que se coloca é ser ou não ser, *to be or not to be* o falo. [...] A fase a ser atravessada coloca o sujeito na situação de escolher” (LACAN, 1958/1999, p. 192). Todavia, tal intervenção não se dá no âmbito da relação da pessoa da mãe com a pessoa do pai, mas da relação da mãe com a palavra do pai, capaz de fundá-lo como mediador daquilo que está para além de seu capricho: “O pai intervém efetivamente como privador da mãe, o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar” (LACAN, 1958/1999, p. 198).

Essa configuração nodal, a partir da qual o sujeito precisa se posicionar entre ser ou não ser o falo, conduz a um outro momento do Édipo, que é o de ter ou não ter o falo, instituído pelo complexo de castração: “Isso supõe que, para tê-lo, é preciso que haja um momento em que não se tem [...], de modo que a possibilidade de ser castrado é essencial na assunção de ter o falo” (LACAN, 1958/1999, pp. 192-193). O pai, em sua condição de suporte da lei, atestou dar o falo, isto é, “o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que o pai é um pai potente” (LACAN, 1958/1999, p. 200). Nesse momento do Édipo, o pai passa da posição de pai privador para pai potente, produzindo uma balança que resgata o falo como objeto desejado da mãe, e não somente como objeto alvo de sua privação. Essa é a saída do complexo de Édipo, que declina com a identificação<sup>61</sup> com o pai, como aquele que tem o falo:

A metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde (LACAN, 1958/1999, p. 201).

Sendo assim, o falo, como “significante do desejo” (LACAN, 1958/1999, p. 386), e não objeto do desejo, possibilita um suporte a este, que se coloca de maneira ambígua, posto que o sujeito tanto pode tê-lo quanto pode sê-lo: “Com o falo, trata-se realmente de uma coisa que se articula no plano da linguagem e que, portanto, situa-se como tal no plano do Outro” (LACAN, 1958/1999, p. 391). Logo, para o falante coloca-se duas possibilidades: possuir o falo ou ser castrado, realidade em torno da qual orbita a dialética ser ou não ser o falo/ter ou não ter o falo.

---

<sup>61</sup> Lacan considera que a identificação com o pai se dá no caso do menino, ao passo que com a menina, a transposição do terceiro tempo do Édipo acontece com o reconhecimento do homem, como aquele que possui o falo (LACAN, 1958/1999).

Nesse sentido, o falo torna-se objeto metonímico, que circula na cadeia significativa, fazendo com que o sujeito não mais o busque através de uma identificação imaginária, mas sim de uma identificação ao significante que traz notícias dele.

Na virada da década de 60, Lacan (1960/1998) estabelece o grafo do desejo como formalização do desejo na relação com o Outro. Trata-se, portanto, da construção de um esquema “lacano-cartesiano” (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 161) composto por lugares e vetores que condicionam a constituição subjetiva. Seguindo esse constructo lacaniano, apresentado no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, vamos abordar os diferentes momentos de sua formalização, a fim de apreender o que Lacan (1960/1998) nos diz sobre o desejo:

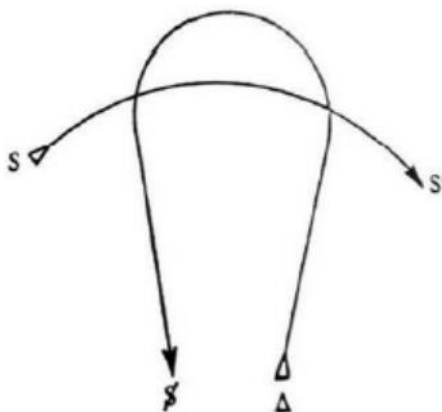


Figura 7 – Primeiro momento do grafo.  
(LACAN, 1960/1998, p. 819).

Como podemos observar, há dois vetores – o que parte da esquerda para a direita, e o que parte da direita para a esquerda – que se inter cruzam nesse grafo, sendo o primeiro referente ao percurso dos significantes que se encadeiam, diacronicamente, um após o outro, e o segundo, referente aos significados dados culturalmente. Com isso, Lacan adverte que, em um primeiro momento, não existe nenhuma relação entre ambos, que só se enlaçaram *a posteriori* [*nachträglich*], tal como Palma e Coutinho Jorge comentam:

Verifica-se que a produção da significação só é estabelecida no momento em que significante e significado se atam, o que é denominado ponto de estofo ou de basta (*point de capiton*). A partir de uma pontuação no caminho do dizer, a frase para e retroativamente dá-se um sentido a ela. [...] Esse esquema reverso no caminho da significação sugere que é a partir de A, do tesouro dos significantes, que um significante pode ganhar um significado –  $s(A)$  (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 166).

Assim, quando o vivente ( $\Delta$ ), proto-sujeito, é abordado pela cadeia significante ( $S \rightarrow S'$ ), tem-se como efeito a produção de um sujeito do significante ( $\$$ ), pressuposto que revela, de modo ambíguo, que o sujeito se gesta a partir de sua subordinação à estrutura simbólica: “É a inscrição do significante no ser vivente que o faz ser marcado, dividido e subvertido pela linguagem, e, por isso, assujeitado ao inconsciente” (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 167). Esse assujeitamento inicial tem como implicação um sujeito obscurecido, que apenas é representado por palavras, distante de um sujeito que apresenta funções cognoscentes.

Todavia, como um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante, o sujeito só pode emergir nos intervalos da fala, fazendo com que o eu se depare com algo que já foi produzido, inconscientemente. Após sua manifestação evanescente, o sujeito novamente desaparece e se refugia atrás da bateria significante com a qual ele se identifica. O S1, portanto, como princípio que rege a linguagem, oferece uma referência simbólica ao sujeito, que se ata a outro significante S2, formando uma cadeia. Mas é justamente por não encontrar um significado capaz de lhe dar o estatuto de ser que o sujeito endereça ao Outro (A) sua busca por um significante que o represente:

Nesse campo, a falta é colocada em palavras, é articulada segundo a regra linguageira do grande Outro, ou seja, pelo duplo jogo de combinação e de substituição significante. Tudo se passa agora pelo viés da demanda, pelo endereçamento ao Outro e por sua articulação segundo os princípios operativos dessa instância simbólica (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 168)

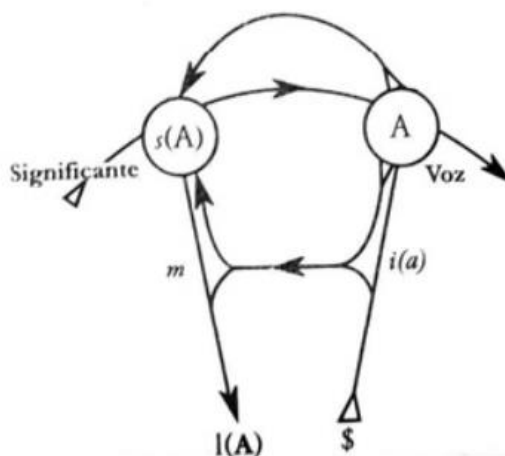


Figura 8 – Segundo momento do grafo.  
(LACAN, 1960/1998, p. 822).

A – grande Outro  
s(A) – significado do Outro  
I(A) – Ideal do Outro, Ideal de eu  
m – eu (imaginário)

$i(a)$  – outro especular

Desse modo, a lógica da demanda parte da procura por significação, do enlaçamento entre significante e significado, sendo que o Outro (A) é quem produz esse significado  $s(A)$ . O que está para além da produção de sentido é o objeto voz, que não se insere no plano da significação. Com base nessa falta de significação constitutiva, Lacan insere, nesse segundo momento do grafo, a questão da identificação a dois ideais: ideal simbólico – ideal de eu,  $I(A)$  – e ideal imaginário – eu ideal –, o qual desemboca na fixação a uma imagem,  $i(a)$ . O ideal de eu relaciona-se à identificação às insígnias do Outro, ao “Tu és” que antecede ao advento da própria imagem. Frente àquilo que desaparece, isto é, à sua falta de significado, o sujeito busca, a partir da imagem apreendida do Outro –  $i(a)$  – que, nesse contexto, atua como um ideal –  $I(A)$  – a composição de uma unidade, ou seja, a constituição de seu eu, *moi*.

Com a operação vivenciada pelos três tempos lógicos de Édipo – 1. a identificação imaginária ao objeto de desejo da mãe, o falo; 2. a constatação de que a mãe deseja outra coisa, um  $x$ ; 3. a elevação do falo à ordem simbólica –, Lacan afirma que a incidência do Nome-do-Pai, responsável por retirar o sujeito da posição de objeto materno, faz com que o sujeito se enderece ao Outro para saber de seu desejo e daquilo que lhe falta, instituindo o terceiro momento do grafo. Com a instituição do segundo andar do grafo, a proposta lacaniana é apresentar a saída do circuito da demanda e dos ideais identificatórios desenvolvidos anteriormente, saída que só acontece pela via desejante:

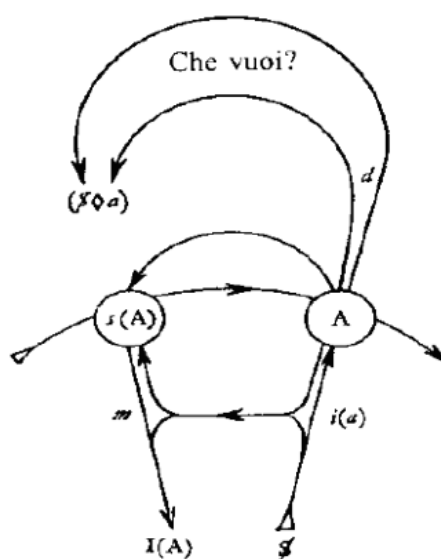


Figura 9 – Terceiro momento do grafo.  
(LACAN, 1960/1998, p. 829).



$d$  = desejo

*Che vuoi?* = Que queres?

$\$ \diamond a$  = fórmula da fantasia

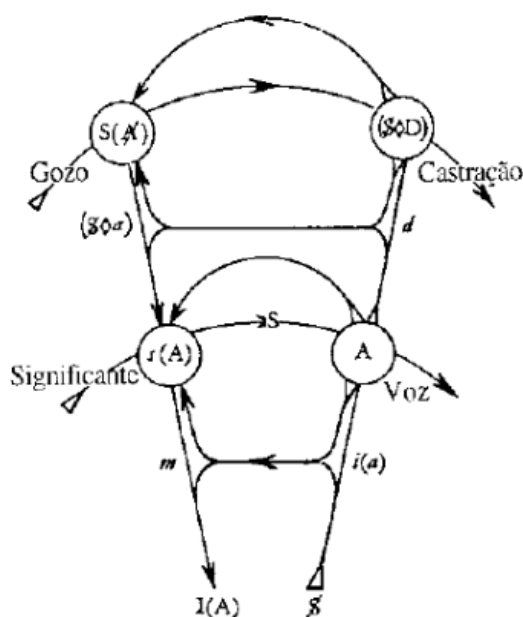
Considerando a estrutura de linguagem do inconsciente, Lacan questiona que definição de sujeito podemos postular – quem está falando? –, uma vez que o sujeito do inconsciente não sabe o que diz e muito menos o que fala. Logo, a pergunta sobre o desejo do Outro retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um saber absoluto: “*Che vuoi?* – que quer você?” (LACAN, 1960/1998, p. 829), questão que conduz o sujeito às trilhas de seu próprio desejo: “De que frasco ele é o abridor? De que resposta é o significante, chave universal?” (LACAN, 1960/1998, p. 830). Com base nisso, Lacan postula um sujeito marcado pela descontinuidade, isto é, embora o sujeito seja efeito da ordem simbólica, o que é da ordem do desejo se localiza nos furos do próprio discurso, evidenciando um corte entre o significante e o significado, tal como Marques comenta:

O que escapa, é inassimilável e não consigo apreender é o próprio sujeito, como sujeito do inconsciente, que está repleto de desejos que lhe são estranhos, embora íntimos, gerando a questão: *Che vuoi?* (MARQUES, 2019, pp. 69-70).

Lacan, então, caminha em direção à formalização ao grafo completo com “a inclusão do real no grafo do desejo em sua versão final” (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 172). Como no campo do Outro também há falta, o sujeito não é somente determinado pela articulação simbólico-imaginário, posto que o andar de cima do grafo ilustra um mais além, sendo este o encontro com o real, com a pulsão de morte, que revela um excesso, um estranhamento, motor<sup>62</sup> da compulsão à repetição, não passível de simbolização:

---

<sup>62</sup> Aqui, vale ressaltar que a compulsão à repetição não é sem pulsão de vida, isto é, a pulsão de morte é um motor, mas somente porque é amalgamada com a pulsão de vida.



**Figura 10** – Grafo completo.  
(LACAN, 1960/1998, p. 831).

Com a formalização do grafo do desejo, vemos que o vazio enigmático com o qual o sujeito se depara ao endereçar sua demanda ao Outro possibilita a construção de uma “costura significante –  $\$ \diamond a$  – denominada fantasia fundamental” (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, p. 171), que se define como um saber inconsciente que vem dar resposta à questão sobre sua existência e sobre qual objeto seria capaz de satisfazer seu desejo. Nessa direção, a fantasia fundamental alicerça a realidade psíquica do sujeito, tamponando o não-senso do real:

Ela é construída pela junção e pela disjunção (< >) do sujeito a vários objetos que causam o seu desejo ( $a$ ), buscando fornecer uma roupagem imaginária a esses objetos e, assim, se defender do caráter real do desejo do Outro. Ela é construída como tentativa de responder ou então de sanar a hiância aberta pelo *Che vuoi?* [...] O tecido fantástico faz borda em torno do vazio, de forma que o sujeito se vê circundado por uma infinidade de objetos que se deslocam metonimicamente pela cadeia (PALMA & COUTINHO JORGE, 2021, pp. 171-172).

De acordo com Prates Pacheco (2012), Lacan, ao falar do desejo em *Subversão do sujeito*, anuncia algumas articulações que antecipam a formalização do conceito de objeto  $a$ , sendo essas articulações referenciadas à relação do sujeito com o objeto no plano da fantasia. Nas palavras do próprio Lacan: “[...] o desejo é regulado a partir da fantasia, assim formulada de maneira homóloga ao que acontece com o eu em relação à imagem do corpo” (LACAN, 1960/1998, p. 831). Assim, podemos afirmar que o desejo, ou o *Wunsh* freudiano, não é um desejo em si, mas desejo articulado, ponto crucial que origina as relações do sujeito com o objeto. A relação do sujeito com o objeto trata-se, pois, de uma relação do sujeito com a falta

de objeto, relações de desejo – intermediadas pela fantasia –, posto que desde o momento em que o homem é falante, a realidade humana é emoldurada pelo significante, que modifica a necessidade, transformando-a em demanda, mas também deixando um resto.

### 3.2 Fantasia de desejo: a fantasia em Freud

Como já vimos até aqui, a fantasia define-se como um saber inconsciente, composto pela junção de fragmentos visuais e auditivos que, posteriormente, serão significados, constituindo, assim, a própria realidade do sujeito (COUTINHO JORGE, 2010; BERTA, 2012). Tal realidade – realidade psíquica e não factual é uma ficção que possibilita estruturação à verdade, verdade esta que não pode ser toda dita em virtude dos limites da linguagem. Com Freud, a questão de uma realidade fictícia é posta em questão desde o final do século XIX, quando o pai da psicanálise endereça a Fliess uma carta na qual escreve não acreditar mais em sua neurótica, passando, assim, da teoria da sedução à teoria da fantasia (FREUD, 1950 [1897]/1992). Mais adiante, Freud formalizará que as fantasias “possuem realidade *psíquica*, em oposição a uma realidade *material*, e gradualmente aprendemos que *no mundo das neuroses a realidade psíquica é a decisiva*” (FREUD, 1917/1992, p. 336)

Para Coutinho Jorge (2010), a fantasia eleva-se ao nível de um conceito fundamental da psicanálise, considerando que há um “ciclo da fantasia” presente na obra freudiana, que não apenas confere outros sentidos a momentos anteriores, como também determina o desenvolvimento teórico de etapas posteriores. Além disso, o lugar matricial da fantasia no psiquismo é destacado por seu papel mediador no encontro do sujeito com o real<sup>63</sup>, viabilizando um novo modo de pensar a fantasia em sua relação com a pulsão de morte. A fantasia protege o neurótico de invasões inassimiláveis do real, configurando-se como uma verdadeira tela protetora, que possibilita a relação do sujeito no laço social:

---

<sup>63</sup> Coutinho Jorge destaca que o conceito freudiano de fantasia questiona, desde o princípio, a oposição entre duas realidades – interna e externa –, posto que a fantasia “implica a existência de uma abertura na relação do sujeito com o mundo externo que vem a ser preenchida por representações singulares que se repetem insistentemente, de modo a lhe oferecer alguma homeostase psíquica” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 10). Tais representações atuam como um verdadeiro filtro em relação à chamada realidade externa, protegendo o aparelho psíquico através da assimilação de traços que com elas são compatíveis. Com os avanços teóricos operados por Lacan, o estudo da fantasia passa necessariamente pela distinção entre real e realidade, haja vista que “o conceito lacaniano de real é uma resposta teórica consistente que visa solucionar os problemas, se não os impasses, inerentes à noção de realidade onipresente na obra de Freud” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 10). Nesse contexto, podemos definir o real como um excesso – interno e externo – que constantemente desafia o psiquismo em razão de sua grande exigência de simbolização, posto que diz respeito a experiências que ultrapassam a capacidade de assimilação. O real liga-se ao indizível e ao insuportável com o qual o desejo do Outro faz o sujeito se confrontar.

Desse modo, tal como o cérebro é o único órgão vital hermeticamente protegido e tornado inacessível pela calota craniana, o aparelho psíquico parece necessitar estar fechado sobre si mesmo e viver nutrido por um determinado número de representações que nele são armazenadas com a finalidade de protegê-lo do excesso de estímulos, não só externos como internos (COUTINHO JORGE, 2010, p. 10).

Assim, segundo a tese do autor, Freud se dedicou ao problema da fantasia exaustivamente entre os anos 1906 e 1911, apresentando esse conceito a partir de diferentes ângulos, logo após a formalização de sua teoria da sexualidade, em 1905. Com isso, Freud pôde articular logicamente inconsciente e pulsão, posto que por trás da fantasia há a pulsão, que exige inexoravelmente satisfação: “Freud assinala que o sintoma anula a renúncia ao ato masturbatório e restabelece a satisfação sexual primária original, daí ele ser, como sublinha Lacan, não só uma fonte de sofrimento como igualmente uma fonte de gozo” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 50). A fantasia, portanto, sexualiza a pulsão – no caso, a pulsão de morte, que nesse momento da obra freudiana ainda não havia sido formalizada:

A entrada na análise se dá pela via do sintoma e a análise do sintoma revela sempre, como nos mostrou Freud, a fantasia a ele subjacente. Se a análise opera, por si mesma, a travessia da fantasia, ela desemboca no real que sustenta a estrutura psíquica, não-toda estruturada como uma linguagem pelo simbólico. Essa é também uma das maneiras de se entender a castração simbólica, a revelação da falta real no Outro (COUTINHO JORGE, 2010, p. 67).

Em *O poeta e o fantasiar*, um dos ensaios mais estudados e comentados da obra freudiana (COUTINHO JORGE, 2010), Freud discorre sobre a atividade do fantasiar a partir da questão: de onde o poeta retira seu material? A partir disso, considera que há, em qualquer um de nós, uma atividade que se assemelha à criação poética e que pode ser encontrada na infância. Ao brincar, a criança reconstrói seu mundo, criando para si um mundo particular, posto em uma nova ordem. Contrariamente ao que se supõe, o brincar não é uma ação simples, já que se trata de uma ocupação que a criança investe grandes quantidades de afeto. Logo, o contrário da brincadeira não é a seriedade, mas a realidade. Freud salienta que a criança é capaz de separar suas brincadeiras dos objetos da realidade, e é essa a principal diferença do brincar para o fantasiar. Do mesmo modo à criança que brinca, o poeta também é capaz de distinguir sua criação literária da realidade:

E a linguagem conservou esse parentesco entre brincadeira infantil e criação poética, ao designar como *Spiel* [jogos, brincadeiras] as produções literárias que requerem o apoio em objetos palpáveis, que são passíveis de representação: *Lustspiel* [comédia; *Lust* = prazer], *Trauerspiel* [tragédia; *Trauer* = tristeza, luto], e o indivíduo que as representa, como *Schauspieler* [ator; *Spieler* = aquele que joga ou brinca; *Schau* = vista, exibição, equivalente ao inglês show] (FREUD, (1908 [1907]), p. 128).

Segundo Freud, o adulto, ao parar de brincar, investe seus afetos em outras atividades, como a do humor. Para além disso, a pessoa adulta, em vez de brincar, fantasia, posto que na vida pulsional não existe renúncia de prazer, somente mudança de objeto: “A apreensão freudiana de que a fantasia está na base do brincar infantil deu origem à utilização universal dos jogos na análise de crianças e abriu toda uma via de compreensão psicanalítica nessa área” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 41). Através da fantasia, o adulto cria devaneios, constrói sonhos diurnos [*tagträume*], edifica “castelos no ar” (FREUD, 1908 [1907], p. 128). Entretanto, de forma distinta da criança que brinca, a fantasia do adulto não é tão facilmente acessada, pois a ela é conferida um lugar íntimo, privado: “Essa diferença na conduta daquele que brinca e daquele que fantasia acha explicação nos motivos das duas atividades, uma das quais dá continuação à outra” (FREUD, 1908 [1907], p. 129). É a partir dessa abordagem da fantasia que Freud irá sustentar sua importância no aparelho psíquico.

Todavia, apesar da distinção entre o brincar e o fantasiar, há algo comum a ambos: o desejo que os origina. No caso da brincadeira, Freud afirma que estas são conduzidas pelo desejo da criança em ser gente grande. Já na fantasia, o desejo dá notícias de modo mais difuso, o que faz com que o ato de fantasiar suscite vergonha e culpa. Freud afirma que é característico da fantasia ser uma atividade de pessoas insatisfeitas, que estão distantes da completude e da plena felicidade: “Desejos não satisfeitos são as forças pulsionais das fantasias, e cada fantasia é uma realização de desejo, uma retificação da realidade insatisfatória” (FREUD, 1908 [1907], pp. 129-130). Logo há uma relação da fantasia com o tempo, já que o produto desta é plástico e mutável, se adaptando às novas impressões a cada oscilação da vida:

A relação da fantasia com o tempo é muito substancial. Pode-se dizer que uma fantasia oscila entre três tempos — três momentos temporais de nossa representação. O trabalho psíquico parte de uma impressão atual, uma ocasião no presente que foi capaz de despertar um dos grandes desejos da pessoa, daí retrocede à memória de uma vivência anterior, na maioria das vezes infantil, na qual aquele desejo foi realizado, e cria então uma situação referente ao futuro, que se mostra como realização daquele desejo — justamente o devaneio ou fantasia, que carrega os traços de sua origem na ocasião e na memória. Ou seja, passado, presente e futuro são como as contas de um colar perfilado pelo desejo (FREUD, 1908 [1907], p. 130).

Assim, em 1908, Freud equipara a fantasia ao sonho diurno, pelo qual o desejo se utiliza de uma situação presente para esboçar, com base em uma referência ao passado, algo que se lança em direção ao futuro. De acordo com esse pressuposto, a fantasia tem como objetivo rearranjar o presente, atando os três tempos, como é o caso de um jovem órfão citado por Freud, cuja fantasia é a de ocupar um lugar imprescindível tanto no trabalho quanto na família:

Ao introduzir esse entrelaçamento, a fantasia de algum modo abole o tempo e informa constantemente a consciência do modo de funcionamento inconsciente, regido pelo processo primário, no qual o tempo não existe como mera diacronia. [...] Esse vetor enigmático, que vai do presente até o passado para ser lançado no futuro, constitui uma das bases da psicanálise, e toda a teoria da transferência está igualmente nele apoiada. Revela também a estrutura atemporal do inconsciente, no qual passado, presente e futuro convivem de forma absolutamente harmônica e respondem pela indestrutibilidade do desejo (COUTINHO JORGE, 2010, p. 42).

Nesse sentido, a fantasia é considerada a fonte psíquica do sintoma neurótico, tendo a mesma relevância que os sonhos para o pai da psicanálise: “[...] Não foi difícil perceber que os sonhos noturnos são realizações de desejos exatamente como os sonhos diurnos, as nossas conhecidas fantasias” (FREUD, 1908 [1907], p. 131). Além do papel da fantasia na estruturação da neurose, Freud também considera que as lendas e os mitos produzidos pela humanidade correspondem a “vestígios deformados de fantasias-desejos de nações inteiras, a *sonhos seculares* da jovem humanidade” (FREUD, 1908 [1907], p. 134).

Um ano após a publicação de *O poeta e o fantasiar*, Freud escreve *Romances familiares*, trabalho no qual dá continuidade ao seu desenvolvimento teórico da fantasia: “É de notar que a expressão freudiana ‘romances familiares’ tem o mérito de associar a expressão literária do adulto à fantasia da criança” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 55). Segundo Freud, inicialmente, os pais são a fonte de toda a autoridade para a criança, da qual ela precisa se separar. O sentimento de ser preterido pelos pais, despontado pela queda do lugar de *Sua majestade, o bebê*, faz com que a criança experimente a insatisfação e, com isso, passe a questionar a autoridade parental. Nesse momento, a criança tem devaneios através dos quais substituiu os próprios pais por outros, geralmente de melhor posição social ou poder aquisitivo. Após essa primeira etapa de separação dos pais, surge um segundo tempo, que dificilmente é recordado de modo consciente: o romance familiar do neurótico. Trata-se de uma atividade universal, despontada na infância e com continuidade na pré-puberdade, que tem como núcleo o tema das relações familiares. Esses devaneios, ou sonhos diurnos, possuem uma meta erótica e servem à satisfação do desejo, que visa corrigir uma realidade insatisfatória. Por meio deles a criança substitui os pais da realidade por pais desejados, ratificando, assim, a incompletude. Para construir tais fantasias, a criança utiliza os recursos psíquicos que lhe são disponíveis, haja vista que ela ainda não passou à descoberta do papel dos órgãos sexuais na procriação:

[...] A fantasia é, na verdade, apenas expressão do lamento de que aqueles tempos felizes tenham passado. Portanto, a superestimação dos primeiros anos da infância vigora de novo nessas fantasias. Uma contribuição interessante a esse tema nos é dada pelo estudo dos sonhos. A interpretação destes ensina que, mesmo em anos

posteriores, quando se sonha com o imperador e a imperatriz, essas augustas personagens representam o pai e a mãe. Assim, a superestimação infantil dos pais também é conservada nos sonhos do adulto normal (FREUD, (1909 [1908]), p. 220).

Nesse mesmo período, Freud (1908/1992) também publica *Sobre as teorias sexuais infantis*, texto amplamente discutido neste trabalho, uma vez que articula de modo inteiramente novo, saber e sexualidade. Com essa obra, Freud também apresenta a ideia da crença fantasística que a criança possui na presença do pênis em ambos os sexos, eleita como a principal teoria sexual infantil. A questão sobre a origem dos bebês, que permeia os primeiros anos da criança, veicula o desejo de saber por meio da curiosidade infantil. A criança, com suas infinitas perguntas, questiona a origem dos bebês, mais especificamente, a “origem desse bebê intrometido que é o irmãozinho!” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 53), uma vez que este lhe furtou o lugar de *Sua majestade, o bebê* no desejo parental.

Como salientado por Coutinho Jorge, ainda que Freud (1908/1992) não use o termo fantasia, não resta dúvidas de que são fantasias a que ele está referindo, fantasias universais na constituição subjetiva. Tais fantasias – ou teorias sexuais –, embora absurdas do ponto de vista da razão, possuem um valor de verdade, pois são uma resposta da criança diante da falta do saber instintual sobre o sexo: “Ademais, cumpre assinalar que tais teorias pretendem preencher o furo, a falta de inscrição do Outro sexo e sustentar, a seu modo, a existência da relação sexual” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 54-55).

Assim, a fantasia define-se como uma modalidade de defesa contra o não-senso do real. Através da dialética característica ao simbólico, a fantasia mantém sua dimensão de duplo sentido, atuando como matriz psíquica no encontro do sujeito com o impossível da relação sexual. A partir disso, Coutinho Jorge (2010) apresenta uma importante distinção das modalidades de recalque na teoria freudiana a fim de localizar seu papel fundante na formação da fantasia. Há, em primeiro lugar, uma dimensão zero, a do recalque orgânico<sup>64</sup>, que inaugura o aparecimento da espécie humana a partir do real intrínseco ao inconsciente e à pulsão. Todavia, esse real fundante é recalcado pelo recalque primário, que origina o simbólico inerente ao inconsciente e a pulsão, criando a fantasia fundamental. Já o recalque secundário, responsável pelo recalque da fantasia instalada pelo recalque primário, está na base da estrutura neurótica. Por fim, o retorno do recalcado, que faz a fantasia retornar, mas com outra roupagem: a do sintoma, por exemplo.

---

<sup>64</sup> “[...] A adoção da postura ereta, da verticalidade, teve como consequência a perda do olfato como elemento unívoco desencadeador das trocas sexuais. Minha conjectura, a partir das premissas freudianas, é a de que na passagem paulatina da perda do predomínio do olfato ao incremento da visão teria se dado, precisamente, a passagem do instinto à pulsão” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 65).

Em *Uma criança é espancada*, Freud (1919/1992) desenvolve uma renovada abordagem da estrutura da fantasia, a partir da questão do masoquismo que antecipa a formalização do conceito de pulsão de morte, no ano seguinte. Nesse contexto, a fantasia é afastada de sua relação predominante com a pulsão sexual e com o princípio de prazer – o chamado ciclo de fantasia, que perdurou de 1906 a 1911 – e realocada a um mais além, que diz respeito ao gozo e à dor. Não à toa, Freud abre esse trabalho demonstrando surpresa com a frequência que a fantasia de espancamento aparecia nos relatos de pacientes histéricos e obsessivos, geralmente investida de intenso prazer e satisfação autoerótica. O despontamento de tal fantasia é localizado muito precocemente, antes da idade escolar, mas nunca após o quinto ou sexto ano de vida. A atividade fantasística da criança põe-se a imaginar cenas de castigo impostas a outras crianças, que são punidas em virtude de seu mau comportamento. Todavia, contrariamente ao que possa ser suposto, a criança que fantasiava não havia, de fato, apanhado na infância ou sofrido qualquer retaliação física.

Com base nisso, Freud levanta algumas questões: quem era a criança alvo de violência? Quem batia na criança? A criança que apanhava era a que fantasiava ou era outra? A todas essas perguntas a resposta de seus pacientes era unívoca: “Não sei mais nada sobre isso; batem numa criança” (FREUD, 1919/1992, p. 179), o que dificultou, em um primeiro momento, a identificação se o prazer vinculado a tal fantasia era de origem sádica ou masoquista:

[...] As fantasias de surra têm uma história evolutiva nada simples, no curso do qual a maioria de seus aspectos muda mais de uma vez: sua ligação com a pessoa que fantasia, seu objeto, conteúdo e significação (FREUD, 1919/1992, p 181)

Freud, então, apresenta as três fases presentes nas fantasias de espancamento, cuja distinção se dá para fins de transmissão. A primeira delas pertence a uma época remota da infância, na qual algumas questões ainda estão indefinidas, com exceção ao fato de que a criança que apanha nunca é aquela que relata a fantasia, mas outra, podendo ser o irmão mais novo, caso ele exista. Logo, o caráter desse tipo de fantasia não é sádico nem masoquista, posto que quem agride não é a própria criança. Quem bate, em um primeiro momento, também permanece indefinido, ainda que se saiba que o agressor é um adulto, que posteriormente será reconhecido como o pai: “O pai bate na criança [...]. O pai bate na criança que odeio” (FREUD, 1919/1992, p. 182).

Na passagem para o segundo tempo ocorrem significativas mudanças: quem bate continua o mesmo – o pai –, mas a criança espancada é a própria criança que fantasia: “Sou açoitada por ele, pai” (FREUD, 1919/1992, p. 183), cuja procedência é marcada pelo prazer e



pelo caráter indiscutivelmente masoquista. Ainda que essa segunda fase não tenha correspondência com a realidade factual, sendo fruto de uma construção de análise, ela é a mais importante no desenrolar da estrutura psíquica, uma vez que traz consideráveis consequências. Já a terceira etapa assemelha-se à primeira: quem bate nunca é o pai, mas um representante deste, como o professor. Além disso, a criança que fantasia não aparece na cena do espancamento, ela apenas é uma observadora: “Provavelmente eu estou olhando” (FREUD, 1919/1992, p. 183). A monotonia da cena original ganha adereços e adornos, com a substituição da surra por castigos e humilhações. A principal diferença desta fase para as anteriores é seu caráter de intensa excitação sexual e satisfação masturbatória. Todavia, mais adiante, Freud sinaliza que tal sadismo é apenas aparente, pois a satisfação que se produz é de caráter masoquista: “Com efeito, as muitas crianças indeterminadas que o professor chicoteia são apenas substituições da própria criança” (FREUD, 1919/1992, p. 188).

Assim, Freud estrutura a fantasia de desejo em três tempos, enredando o complexo parental. Há outras crianças na cena, as quais a criança hostiliza em razão do temor da partilha do amor dos pais. Logo, a criança acredita que apanhar significa uma subtração do amor, assim como uma humilhação, que é sintetizada na ideia de que o pai não ama outra criança, mas somente ela. A fantasia da primeira etapa, portanto, satisfaz o ciúme da criança: “Tantas crianças se consideram seguras no trono levantado pelo amor inabalável de seus pais, e uma única chicotada é suficiente para jogá-los do céu de sua onipotência imaginária!” (FREUD, 1919/1992, p. 184). O caráter prematuro do amor incestuoso conduz a criança à excitação genital, que embora assuma um papel importante na sexualidade infantil, ainda se apresenta de modo bastante obscuro para a criança.

Em razão da impossibilidade inerente à sexualidade humana, esse primeiro florescimento sexual infantil é destinado ao recalçamento, tal como foi com toda a escolha incestuosa de objeto na história da humanidade. Assim, chegamos à segunda etapa da estruturação de fantasia, incomparavelmente a mais importante segundo Freud, na qual o desejo incestuoso é repellido pela consciência, dando origem ao sentimento de culpa. Com isso, a fantasia do período anterior, em que o pai bate em outra criança porque ama apenas uma criança – a criança que fantasia – é invertida por um castigo severo que a transforma em: “Não, ele não te ama, pois te bate” (FREUD, 1919/1992, p. 186). Trata-se de um componente masoquista que não apenas expressa punição pela relação genital proibida, mas encontra um substituto para esta, convergindo consciência de culpa e erotismo. Todavia, Freud relembra que, via de regra, tal fantasia permanece inconsciente e precisa ser (re)construída em análise. Por fim, chegamos ao terceiro momento da construção da fantasia que, em continuidade às substituições geradas

pelo recalque, faz com que a criança apareça como mera espectadora da cena e o pai seja representado por alguma figura de autoridade:

Os três tempos da fantasia “Uma criança é espancada” parecem, assim, caminhar precisamente na seguinte direção: do amor ao gozo. Da posição de sujeito barrado, que a criança ocupa no primeiro tempo, para a posição de objeto, *a*, que se delinea no segundo tempo e se configura rapidamente no terceiro (COUTINHO JORGE, 2010, p. 108)

A partir do texto *Uma criança é espancada*, Piza e Alberti discutem as implicações do masoquismo erógeno na vida sexual infantil, considerando que o assujeitamento ao Outro trata-se da posição subjetiva original. Como já vimos, o *infans* somente pode advir como sujeito a partir de sua condição inaugural de objeto do Outro, como aquele que, por meio de um banho de linguagem, funda o psiquismo, constituindo a própria realidade subjetiva. É justamente considerando essa posição primária que as autoras acrescentam a possibilidade da criança responder do lugar de objeto do desejo do Outro, se fazendo de objeto, posto que “estar situado em posição de objeto não deixa de implicar uma parcela de atividade, mesmo quando a meta é passiva, masoquista” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 7). Com isso, pode-se derivar que há uma universalidade do masoquismo erógeno na constituição subjetiva, na medida que a criança oscila entre posição passiva frente ao Outro e a posição ativa de olhar a cena, como notamos com as fantasias infantis identificadas por Freud.

Aqui, é importante avançarmos com Freud em direção ao conceito de pulsão de morte, teorizada em 1920, em *Mais além do princípio de prazer*, o qual Lacan abordou sob o nome de gozo. Para Freud, até então, o psiquismo humano era regido pelo princípio de prazer, embora ele tenha sempre afirmado que sua teoria não se encontrava finalizada. Entretanto, sua posição muda radicalmente com os efeitos gerados pelo pós-guerra, os quais se destacam a repetição dos sonhos traumáticos de soldados que estavam no *front*, bem como a morte de sua filha Sophie pela gripe espanhola (ALENCAR, 2020). A dualidade psíquica, até então compreendida em termos de prazer e desprazer é, nesse sentido, reformulada com a descoberta de um mais além do princípio de prazer, que mostra que algo sempre retorna, em uma espécie de compulsão à repetição, fixando a libido à força do traumático (FREUD, 1920/1992).

Ao tratar da compulsão à repetição, Freud considera que, embora aparentemente absurdo, há um elo desta com o princípio de prazer – só que mais além –, uma vez que a repetição é a “manifestação forçosa do recalçado” (FREUD 1920/1992, p. 20) Assim, a meta da pulsão de morte é o retorno a um estágio anterior, primitivo, homeostático, situação que só seria possível com a própria morte do sujeito.

Embora a pulsão de morte seja considerada tanto por Freud quanto por Lacan como o vetor único do psiquismo, a questão colocada por Coutinho Jorge é: como que esse vetor, fundamentalmente mortífero, não assujeita a maioria de nós, seres humanos? Segundo o autor, a resposta está na fantasia fundamental, que desponta a partir do recalque originário, cujo agenciamento se dá pela ação do Nome-do-Pai. Nesse momento, de instauração do registro simbólico, surge a matriz psíquica conhecida pelo nome de fantasia, que faz “com que aquilo que era empuxo-ao-gozo, como diz Lacan – pulsão de morte, empuxo na direção a morte –, seja freado e passe a ser uma região na qual a pulsão de morte é sexualizada” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 78). Como o desejo não é desejo de um objeto, a fantasia possibilita um suporte para o desejo, uma vez que ela constrói uma modalidade fixa e repetitiva do sujeito lidar com a causa de seu desejo, isto é, com o objeto *a*. A fantasia, portanto, enquadra essa fenda ligada ao não-senso de relação sexual: “Trata-se de uma redução brutal de sentido, constituído pela articulação simbólico-imaginária, para fazer face à falta de sentido do real” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 80).

Logo, a entrada no mundo simbólico faz com que algo esteja perdido para sempre: o gozo absoluto<sup>65</sup>. Para ilustrar essa perda, Coutinho Jorge conta a história de um menino de cinco anos que observava, de modo raivoso e ciumento, o irmãozinho mamando. Nisso, a criança demanda à mãe que ela também gostaria de mamar, ao que ela responde que ele já mamou. De modo surpreendente, o menininho, insatisfeito, rebate dizendo: “Mas eu não sabia!”. Essa cena ilustra o corte radical que há entre saber e gozo, posto que o sujeito do inconsciente – sujeito do significante – advém exatamente do corte que a linguagem efetua no sujeito do gozo: “Onde há gozo, não há saber; onde há saber, não há gozo. Por isso a análise, que dá acesso ao saber inconsciente, implica necessariamente uma perda de gozo” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 83).

Com o avanço da teoria freudiana, notadamente indicado pelo conceito de pulsão de morte, Freud subverte seu primeiro dualismo pulsional – pulsão sexual *versus* pulsão do eu – e passa a falar em termos de pulsão de vida *versus* pulsão de morte, sendo que a primeira coaduna pulsão sexual e pulsão de autoconservação, cujo regimento se dá pelo princípio de prazer. Como já mencionado neste estudo, até 1920, a pulsão de vida era considerada soberana no aparelho psíquico. Todavia, fenômenos de repetição como as neuroses de guerra e o brincar infantil fizeram com que Freud (1920/1992) percebesse que há algo mais arcaico e originário que o princípio de prazer: um mais além do princípio de prazer, que conduz à compulsão à repetição.

---

<sup>65</sup> É importante salientar que, apesar perdido, há uma tentativa de recuperação desse gozo, vide o caso do menininho do exemplo citado por Coutinho Jorge (2010). Mas, a cada tentativa de recuperação, o que se marca é essencialmente a perda.

É partindo desse pressuposto que Coutinho Jorge considera que a fantasia cumpre o papel de mediadora entre o prazer e o seu mais além, posto que nem a morte nem o gozo absoluto possuem representação possível:

Com a entrada em ação da fantasia, tributária da operação do recalque originário, o que ocorre é o afunilamento desse gozo ilimitado que invadia todo o corpo com a consequente redução de seu gradiente mortífero, o gozo passando a se produzir em regiões privilegiadas do corpo, os orifícios corporais. O que era gozo ilimitado se torna gozo limitado, denominado por Lacan de gozo fálico, gozo articulado à estrutura da linguagem (COUTINHO JORGE, 2010, pp. 141-142).

Levando em consideração a posição passiva inaugural e o masoquismo na constituição subjetiva, que “se configura quando o sujeito não somente se posiciona em lugar de objeto, mas ocupa esse lugar *em relação a outra pessoa*, que assume, então o lugar ativo atribuído pelo sujeito” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 6), podemos pensar, junto à Piza e Alberti, a articulação da fantasia, paradigmática do gozo masoquista presente no texto *Uma criança é espancada*. Segundo as autoras, Freud, já em posse do conceito de pulsão de morte, ao falar da economia libidinal, destaca que, *a priori*, há uma fusão pulsional<sup>66</sup>, na qual uma parte da pulsão de morte, a serviço da pulsão sexual, dirige-se para o mundo externo como pulsão de apoderamento ou destruição. Assim, o sujeito em constituição é um sujeito erótico e mortífero ao mesmo tempo, com o seguinte desenrolar pulsional:

1) Originalmente, em decorrência do princípio de prazer, o Outro primordial é provado pelo ser a proporcionar as experiências de satisfação; 2) Ao determinar o ser que a ele se aliena, o Outro o mortifica, nascendo o sujeito; 3) A relação com o Outro determina o desejo, as demandas e as libidos desse sujeito. Na vertente da separação, e em função da pulsão de morte como desfunção de tal alienação, surge o desejo do sujeito, e a libido passa a ser co-participante na regulação dos processos de vida (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 8).

As experiências sexuais precoces, as quais todo ser [*Wesen*] é submetido para poder constituir-se como sujeito do desejo, configuram-se, assim, como o lugar do infantil. Essas cenas de sedução, na qual o Outro desperta o *infans* para o desejo, não necessariamente dizem respeito às cenas factuais, mas sim à realidade psiquicamente construída, “o que se tornaria relevante para o psiquismo seriam os fatos de desejo inscritos na cena da fantasia inconsciente” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 9). Portanto, a sedução, inscrita na fantasia, preserva uma relação com o desejo inconsciente: “[...] A fantasia é justamente a maneira através da qual o sujeito se

<sup>66</sup> “Esse é um dos aspectos essenciais que o texto de Freud revela estar em jogo nos processos de excitação sexual, especialmente o masoquismo: o lugar de objeto que o organismo ocupa *primariamente*, resquício da antiga fase de formação para a vida, em que a pulsão de morte e pulsão de vida foram fusionadas, formando uma amálgama” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 8).

protege do encontro com o real do sexo – a fantasia vela o horror da castração” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 9). Logo, o valor da sedução estaria em sua inscrição na fantasia, posto que a sexualidade em si é traumática para a criança:

O que há de traumático para o sujeito é o encontro com o sexo, para o que não há dialetização possível. Tal encontro deriva da relação, como vimos, com o Outro. Ao ser colocada na cena sexual – seja participando do mesmo quarto ou cama dos pais, seja dormindo no quarto do lado, de onde escuta os ruídos vizinhos, seja ainda inserida no próprio jogo de sedução –, a criança não sabe dizer o que está acontecendo, apesar de necessariamente erotizada por estar na cena. É por isso que a cena sexual é traumática, ela implica um real não simbolizável (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 10).

Assim, tomando como base a posição inaugural de objeto que o sujeito tem frente ao Outro, a fantasia equipara-se a um freio, responsável por barrar invasões bárbaras do real, fazendo frente ao encontro inassimilável da criança com o sexo, com certa dose de realidade psíquica. Ou seja, a fantasia desempenha um papel ambíguo – de proteção e de sustentação do desejo – que determina “a constituição de toda e qualquer fantasia de desejo” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 11). Com isso, nota-se o lugar ativo da criança no exercício da sexualidade, ainda que este seja, paradoxalmente, em um lugar de objeto: “Se a posição masoquista é considerada por Freud [...], é justamente por isso: por mais estranho que possa parecer, ela é determinante para a constituição de toda e qualquer fantasia de desejo” (PIZA & ALBERTI, 2013, p. 11). A fantasia, ao sexualizar a pulsão de morte, transforma-se na própria realidade psíquica do sujeito, considerando que, por sermos falantes, a realidade objetiva está perdida desde sempre. Nessa direção, Coutinho Jorge (2010) propõe que a distinção entre desejo e pulsão reside no fato de que o desejo se trata de uma pulsão que já foi enquadrada pela fantasia, posto que a fantasia é o próprio suporte do desejo.

### 3.3 Lacan e o matema da fantasia

Como já discutido até aqui, Freud, ao identificar a precoce relação de prazer e submissão ao desejo do Outro, localiza a origem do sujeito a partir do trauma – característico das cenas de sedução – e da fantasia – posição subjetiva diante desse desejo: “Minhas concepções sobre a etiologia das psiconeuroses nunca abandonaram dois pontos de vista: a importância atribuída à *sexualidade* e ao *infantil*” (FREUD, 1906[1905]/1992, p. 269). Já Lacan, ao buscar uma articulação lógica para a fantasia, relaciona sua estrutura ao significante, a uma escrita.

Em *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*, Lacan avança e formaliza o matema da fantasia, que vale para a estrutura neurótica de modo geral, isto é, para a posição do neurótico em relação ao desejo, ainda que cada sujeito a constitua com sua própria erótica. Vale pontuar que a opção de Lacan por um matema visava uma transmissão via matemática, campo que supõe universais e elementos mínimos, possíveis de serem traduzidos para qualquer idioma, sem interferências do registro imaginário (TOLEDO, 2003). Assim, para a fantasia fundamental, Lacan constrói o seguinte matema:  $\$ \diamond a$ , no qual encontra o correspondente e o suporte do desejo, que se põe em movimento no ato da fala:

Temos aqui, em  $(\$ \diamond a)$ , o correspondente e o suporte do desejo, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra e situa seu desejo. Daí a importância das fantasias. Daí a raridade do termo instinto em Freud – trata-se sempre de pulsão, *Trieb*, termo técnico dado a esse desejo na medida em que a fala o isola, fragmenta-o e o coloca na relação problemática e desarticulada com seu objetivo à qual chamamos direção da tendência, cujo objeto, por outro lado, está submetido à substituição e ao deslocamento, ou a todas as formas de transformação e equivalência, bem como oferecido ao amor, que faz dele sujeito da fala (LACAN, 1957-1958/1999, p. 455).

Ao desmembrar esse matema, encontramos ao centro a punção ( $\diamond$ ), que articula o sujeito barrado pelo efeito do significante ( $\$$ ) ao objeto causa do desejo ( $a$ ). A punção pode ser interpretada de dois modos: com um corte na vertical, obtendo os símbolos matemáticos  $< >$  (maior que e menor que), e com um corte na horizontal, obtendo os conectivos lógicos  $\wedge \vee$  (conjunção e disjunção inclusiva). Ao que Lacan indica, essa segunda leitura da punção é a mais utilizada em sua formulação do matema da fantasia. Já à esquerda do matema, encontramos o sujeito barrado, que diz respeito a um sujeito regido pela lógica do significante, uma vez que a submissão à ordem simbólica faz surgir o sujeito no lugar do ser. Por fim, à direita, nos deparamos com o objeto que, nesse contexto, também possui valor lógico, isto é, o valor do objeto só aparece em uma relação com o sujeito. O objeto  $a$ , portanto, é situado a partir do campo do Outro, ou melhor, da castração do Outro, como aquilo que lhe falta: o objeto suposto para satisfazer o seu desejo. Sendo assim, a relação do sujeito com o objeto é sempre fadada a um desencontro, posto que entre ambos não há correspondência possível, apenas conjunções e disjunções entre dois elementos heterogêneos.

A partir do pressuposto da falta de objeto, Ana Laura Prates Pacheco aborda a questão da fantasia em Lacan, considerando que a relação do sujeito – sujeito do inconsciente – com o objeto – objeto do desejo – é sustentada pela fantasia fundamental, “fórmula da organização subjetiva” (PRATES PACHECO, 2012, p. 191). Importante lembrar que o conceito de objeto

*a*, ao qual Lacan nomeia como sua única invenção (LACAN, 1962-1963/2005), subverte a relação sujeito/objeto. Com esse conceito, Lacan propõe o objeto como causa do desejo, postulando a determinação do sujeito pelo objeto que o causa, e não pelo suposto objeto de seu desejo, o objeto imaginário. Como já vimos até aqui, o desejo do sujeito se articula ao desejo do Outro. O sujeito se reconhece no Outro, “nesse buraco deixado pelo recorte do objeto” (PRATES PACHECO, 2012, p. 185). Lacan, então, supera a oposição entre externo e interno, uma vez que “o sujeito está no Outro em exclusão interna” (PRATES PACHECO, 2012, p. 185).

A função do objeto *a*, nesse sentido, é a de estruturar o processo que constitui a relação do sujeito com a realidade, edificando sua própria realidade psíquica. Com isso, Lacan desloca a questão da determinação do sujeito para a sua causa, avançando no paradoxo que opõe objetividade e subjetividade. O vasto debate da diferença entre a realidade e a fantasia é respondida por Lacan com a introdução do conceito de fantasia fundamental, como aquela que possibilita um enquadramento à realidade. Nesse contexto, não é o objeto que sustenta o desejo, mas a fantasia: “O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significante cada vez mais complexo” (LACAN, 1964/2008, p. 181). A partir da fantasia, o sujeito constrói uma ficção sobre a causa de seu desejo, resto inacessível ao saber inconsciente, mas que, ainda assim, se impõe como causa. Eis a passagem do infantil para a estrutura:

Trata-se [...] de encaminhar a problemática da estruturação da realidade, já que o saber instintivo está perdido para o ser-humano. A partir dessa consequência da incidência do significante, será preciso reformular a questão da relação do objeto, incluindo aí a pulsão (PRATES PACHECO, 2012, p. 238).

A primazia do simbólico na experiência humana é tão radical que até mesmo a Outra cena é tomada como efeito do significante. À psicanálise, portanto, o que interessa não é a realidade como dado material, mas sim a dimensão da verdade, que comparece *a posteriori*, possibilitando a construção de uma fantasia. Nesse sentido, a fantasia é tratada como uma produção de linguagem, uma “montagem gramatical” (PRATES PACHECO, 2012, p. 242) que busca responder à questão da falta no Outro, lá onde não há um saber assegurado pelo instinto. Com isso, é possível afirmar que a fantasia é determinada pelas leis da linguagem, no próprio deslocamento significante, que regula a relação sujeito/objeto. Considerando que para o humano o objeto está para sempre perdido<sup>67</sup>, Lacan toma o *Fort da* como o paradigma da

---

<sup>67</sup> Para o humano, o objeto instintivamente condicionado tem seus rastros apagados em virtude do corte que o significante produz (PRATES PACHECO, 2012).

relação sujeito/objeto, jogo que evidencia o par presença-ausência próprio à negatividade do significante:

Quando Freud percebe a repetição no brinquedo de seu neto, no *fort-da* reiterado, pode muito bem sublinhar que a criança obstrui o efeito do desaparecimento de sua mãe fazendo-se agente dele. [...] O jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um *fosso*, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto (LACAN, 1964/2008, p. 66)

Nesse contexto, é o Nome-do-Pai que possibilita a sustentação de uma fantasia – ou realidade psíquica – para o enigmático desejo do Outro materno, ordenando a relação de objeto: “A dialética do desejo, então, embora ordenada pelo falo enquanto significante é, ao mesmo tempo, regulada pela fantasia enquanto montagem pulsional” (PRATES PACHECO, 2012, p. 244). A fantasia fundamental, como resposta de ordem prazerosa, mas também defensiva para a falta no Outro, proporciona proteção e acesso, via falo, ao gozo, embora de modo invertido à lei do desejo. Com isso, pode-se derivar que na fantasia fundamental o sujeito ocupa, paradoxalmente, o lugar de objeto. A partir do caso freudiano do Homem dos Lobos, Prates Pacheco relembra esse lugar paradoxal, na medida que a cena paradigmática do caso é entrevista como um quadro, como uma janela que possibilita ao sujeito, fascinado pelo que vê, olhar os lobos, ao mesmo tempo em que ele é o próprio olhar: “É o que permite finalmente a Lacan articular a fantasia com esse corte que ‘faz parir’ a um só tempo o sujeito e o objeto em sua relação de ex-centricidade fundamental” (PRATES PACHECO, 2012, p. 249).

Ao pensar na montagem da fantasia a partir da perspectiva da falta de objeto, Jonas de Oliveira Boni Júnior e Marli Gandolfo partem de noções como objeto, realidade psíquica e da própria fantasia, visto que, em um primeiro momento, a montagem da fantasia diz de “uma posição subjetiva da neurose diante da realidade, ou seja, uma interpretação subjetiva insistente diante de acontecimentos na realidade” (BONI JÚNIOR & GANDOLFO, 2016, p. 53). Todavia, essa definição coloca questões como: há, de fato, uma separação radical entre fantasia e realidade? Entre o externo e o interno? Entre o objeto e o sujeito? Caso a resposta fosse afirmativa, a verdade se localizaria para além do sujeito, em uma realidade de acontecimentos objetivos. É importante lembrar que Freud, desde o princípio, problematizou esses pares supostamente opostos com a postulação do conceito de inconsciente, que subverte a compreensão da relação sujeito/objeto.

Com a noção freudiana de pulsão parcial, Boni Júnior e Gandolfo perguntam “como e em qual momento da constituição do sujeito o objeto adquire sua função na fantasia” (BONI



JÚNIOR & GANDOLFO, 2016, p. 54), considerando o estatuto do objeto do desejo para a psicanálise, “objeto perdido desde a primeira experiência de satisfação alucinatória” (BONI JÚNIOR & GANDOLFO, 2016, p. 55). Partido da ideia de objeto perdido do desejo, os autores – junto a Freud – trazem outros termos fundamentais como desamparo e outro. A espécie humana, por nascer fundamentalmente prematura, encontra-se em um desamparo primordial, que impossibilita o bebê de realizar uma ação específica para encontrar um objeto que o satisfaça. É um outro ser-humano, que ao escutar a resposta-reflexo do bebê para o desconforto – o choro –, interpretará o mal-estar, ofertando um objeto: “A nomeação do mal-estar corporal pela via da palavra da mãe é necessária e fundamental para a criação de ligação entre o mal-estar e o alívio pela via da oferta de um objeto” (BONI JÚNIOR & GANDOLFO, 2016, p. 55).

Nesse sentido, é pela via da linguagem que são realizados os primeiros cerceamentos dos diferentes objetos em cena na relação do bebê consigo e com o mundo, recobrando a dimensão real do objeto pelos registros imaginário e simbólico. Na experiência humana, o objeto transcende a sutura de satisfação da necessidade e introduz a questão do desejo, impossível de ser satisfeito. Essa é a lógica introduzida pelo corte operado com a inserção do significante, que divide o sujeito e possibilita a estruturação de uma realidade psíquica através da montagem de uma fantasia fundamental. Com base nisso, podemos entender que a montagem da fantasia na constituição subjetiva é uma resposta do sujeito-criança frente a operadores como pulsão, falo, Outro materno e Nome-do-Pai, que a faz passar da posição de *infans* para a de sujeito, como já vimos em outro momento desta pesquisa com o caso Hans:

Em seu laço com seu pai e sua mãe, Hans confirma do modo mais flagrante e palpável tudo o que afirmei na *Interpretação dos sonhos* e nos *Três ensaios* a respeito dos vínculos sexuais dos filhos com os pais. Ele é realmente um pequeno Édipo (FREUD, 1909/1992, p. 91).

Ou, nas palavras de Boni Júnior e Gandolfo:

Hans, sob transferência, constrói uma fantasia e vai se virando com os elementos significantes de sua fantasia. Através das permutações, substituições desses significantes presentes em sua fantasia, Hans faz a passagem da operação imaginária da frustração para a operação simbólica da castração (BONI JÚNIOR & GANDOLFO, 2016, p. 66).

Além dos aspectos já mencionados, Lacan também irá tomar a fantasia como uma escrita, que busca simbolizar o impossível de nomear, formalizando, então, a realidade ao nível da linguagem que, apesar de se escrever, comporta um resto. Logo, por trás da fantasia, há o real, que sempre escapa: “O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a

fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição” (LACAN, 1964/2008, p. 64). Com isso, notamos que o saber está de um lado, com o significante, e a verdade de outro, com o desejo e com o gozo:

A fantasia é a escrita do impossível [...]. Ela escreve a impossibilidade da relação sexual, a impossibilidade da relação de objeto, ou seja, ela aponta, inexoravelmente, para aquilo que quer ocultar: a falta estrutural do significante para nomear o ser. [...] No nível lógico [...] o instante da fantasia é o que estabelece a topologia própria ao sujeito neurótico, permitindo a montagem da realidade. A fantasia é, neste sentido, correlata ao momento da constituição do sujeito no qual um ato produz a separação e o cálculo da demanda no nível do desejo (PRATES PACHECO, 2012, p. 253).

Pablo Peusner, ao considerar a questão do gozo envolvida na análise com crianças, afirma que a desproporção é estrutural, posto que a linguagem foraclui<sup>68</sup> o instinto, o saber prévio e padronizado sobre a sexualidade, que, no caso do humano, sempre contém um excesso, um desvio. O autor retoma a famosa proposição lacaniana sobre a inexistência da relação sexual, considerando que, o fato de não haver relação sexual não significa que não há ato sexual físico, mas que, no caso do falante, a relação sexual é impossível de ser posta em um sistema. Em francês, existem dois termos para o que em espanhol, idioma de Peusner, é designado como relação: *rapport* e *relation*. Para Peusner, a palavra *rapport*, quando comparada à *relation*, comporta um sentido mais matemático, lógico, pois apresenta o sentido de atar dois termos de um modo proporcional. Sendo assim, a proporção diz respeito a uma relação matemática, imaginária, que, em termos de sexualidade, é impossível de se escrever, posto que o próprio ato sexual físico põe em jogo dois ou mais participantes<sup>69</sup>. Logo, a ênfase dada à questão da desproporção sexual na clínica com crianças é no sentido de indagar o *rapport* sexual, isto é, a proporção sexual: “Na clínica psicanalítica com crianças tampouco há proporção sexual” (PEUSNER, 2021, p. 15).

---

<sup>68</sup> Aqui, Peusner se apoia em uma fala de Colette Soler, que propõe que um novo uso para o termo foraclusão, diferente daquele já conhecido para tratar da lógica da psicose. Nesse contexto, a foraclusão é tomada como uma operação radical que afeta a espécie humana, posto que a linguagem, condição fundamental do inconsciente, foraclui a proporção sexual.

<sup>69</sup> No texto *As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade*, Freud afirma que todo ato sexual é um ato de, pelo menos, quatro pessoas: o sujeito, o outro e suas respectivas fantasias. Para isso, ele cita ao fantasia de uma mulher que arranca seu vestido com uma mão, como um homem, ao mesmo tempo em que segura o vestido em seu corpo com a outra, como uma mulher: “Algo inteiramente análogo, no mesmo âmbito, ocorre quando um indivíduo que se masturba procura, em fantasias conscientes, colocar-se tanto no lugar do homem como no da mulher, na situação imaginada, e ainda outras contrapartidas se acham em determinados ataques histéricos, em que a paciente faz simultaneamente os dois papéis da fantasia sexual subjacente; por exemplo, num caso que observei, com uma mão ela segurou o vestido em seu corpo (como mulher), e com a outra buscou afastá-lo (como homem). A simultaneidade desses atos contraditórios torna pouco inteligível a situação — representada bem plasticamente no ataque, aliás — e, portanto, serve muito bem para ocultar a fantasia inconsciente atuante” (FREUD, 1908/1992, pp. 146-147).

Peusner, então, retoma um clássico personagem da mitologia, Tiresias, aquele que, apesar de cego, tudo sabe e tudo vê, para tratar do problema da desproporção. Cabe destacar que Tiresias é um vidente condenado pela deusa Juno à perda da visão, fenômeno que acontece justamente por ele revelar algo sobre a desproporção sexual. Em um momento anterior, Tiresias viu-se transformado em mulher, durante sete anos, após separar com seu bastão duas serpentes que copulavam. Anos depois, a cena sexual com as serpentes voltou a ocorrer e, Tiresias, ao repetir a operação, pôde recuperar sua masculinidade. Por esse motivo, foi chamado por Júpiter e Juno<sup>70</sup> para testemunhar sobre a questão do gozo sexual, já que Júpiter acreditava que o prazer experimentado pela mulher durante o sexo era muito maior do que aquele experimentado pelo homem, pressuposto que foi ratificado por Tiresias. Júpiter, insatisfeito, quis saber a medida: um quarto ou um décimo?, se deparando, assim, com os limites da própria linguagem em relação ao desejo. Tiresias, nomeado por Lacan como o patrono da psicanálise, é o personagem mitológico que pôde experimentar ambas as sexualidades, de modo alternado, possuindo o saber necessário para atuar como juiz no conflito dos deuses, no qual revelará algo – a desproporção sexual – que lhe custará a cegueira como castigo e o fará ganhar o dom da profecia como recompensa.

A partir da referência a Tiresias, Peusner irá abordar o modo como se apresenta a desproporção sexual na clínica psicanalítica com crianças, considerando que a linguagem foraclui qualquer condicionamento instintivo, fundando a pulsão. Vale lembrar que só há inconsciente para o ser falante, já que junto à linguagem encontra-se o inconsciente. Para o animal, resta o instinto, um conhecimento geneticamente transmitido sobre a sobrevivência, fora das leis do significante. O instinto, portanto, atua como um conhecimento fechado e natural, sustentado na proporção sexual. Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan sustenta que a descoberta freudiana trata-se de “um saber que não comporta o menor conhecimento” (LACAN, 1960/1998, p. 286), o que, de modo interessante, Peusner associa à própria noção de pulsão:

[...] A pulsão é um saber que tem como um de seus componentes a demanda significante, porque não pode apreender nenhum conhecimento alcançado, não pode fechar-se nem se transmitir sem o equívoco próprio e inerente à estrutura do significante (PEUSNER, 2021, p. 25).

A lógica animal, em seu estado de natureza, é orientada por uma espécie de manual genético, que consiste na reprodução e na troca de energia com o meio, tudo isso de forma

---

<sup>70</sup> Júpiter e Juno, na mitologia romana, equivalem aos deuses Zeus e Hera, da cultura grega.

proporcionada, já que o instinto assegura a proporção. Por outro lado, para nós, seres falantes, as coisas funcionam de modo distinto, posto que a proporção está foracluída por efeito da linguagem, principalmente por seus efeitos sobre o corpo que, afetado pelo significante, tem suas funções, tempos, espaços e quantidades alteradas: “Assim, enquanto o instinto determina ciclos, a pulsão é uma força constante [...] e ante sua demanda o sujeito não pode parar” (PEUSNER, 2021, p. 25). Isso não quer dizer que o ser-humano não possua um código genético que programe seu funcionamento biológico, mas que, justamente por ser falante, o homem é “[...] a única espécie viva que não cumpre com as instruções do dito programa” (PEUSNER, 2021, p. 26). Esse programa é o que garante a proporção no mundo natural, isto é, “a oposição pulsão-instinto retoma o binário desproporção sexual-proporção sexual, produzida pela imersão do sujeito humano na linguagem” (PEUSNER, 2021, p. 27).

Logo, a desproporção sexual é entendida por Peuser como um nome da pulsão, posto que a incidência da linguagem no sujeito subverte a própria biologia: “Nascer tanto de palavras como de uma ocorrência biológica é claro indício de sua posição [de Lacan] a favor da linguagem como causa” (PEUSNER, 2021, p. 31).

Na mesma direção, Coutinho Jorge, ao considerar o pressuposto da falta de objeto inerente à espécie humana, nos ajuda a compreender a importância da passagem do lugar de objeto do Outro, que o *infans* inicialmente ocupa, para o lugar de sujeito, que se relaciona de modo desejante com o objeto perdido. Inicialmente, a proximidade da criança com o não-ser é muito grande, já que toda pulsão é, no fundo, pulsão de morte. Somente quando um segmento da pulsão de morte é sexualizado pela linguagem, via fantasia, é que ela pode converter-se em pulsão de vida:

[...] O amor e o desejo do Outro são responsáveis pelo desejo de viver e pelo florescimento na criança, da pulsão de vida. [...] Sob a incidência do amor e do desejo de vida proveniente do Outro, nascerão pouco a pouco pulsões de vida (COUTINHO JORGE, 2010, p. 161).

Assim, é pela fantasia do Outro parental, que se sustenta em um desejo não anônimo (LACAN, 1969/2003), que a pulsão da morte do ser é aplacada, deslocando-se em grande quantidade para o campo do princípio de prazer e ilustrando “a dimensão inarredável do desejo do Outro na vida de todo sujeito” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 161). Cabe lembrar que, em um primeiro momento, a criança é um substituto fálico para a mãe, o que a possibilitará investir narcisicamente o corpo do bebê, protegendo-o, via erotismo, da tendência da pulsão de morte

originária. Posteriormente, “será a sua fantasia de sujeito que irá preservá-lo dos ataques destrutivos da pulsão de morte, mas então ele estará na condição de sujeito do desejo, numa relação com o objeto causa do desejo” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 164).

Com Lacan, vemos que o matema da fantasia ( $\$$ Øa) ilustra a produção que possibilita ao sujeito arranjar-se com seu desejo, sendo esse desejo o desejo do Outro (LACAN, 1957-1958/1999). Logo, a lógica da constituição subjetiva nos mostra que “a fantasia realiza a posição de objeto para fazer frente ao desamparo que a falta no Outro produz no sujeito” (CARREIRA, 2009, p. 165). Com base nisso, Prates Pacheco acrescenta que a criança, no jogo do Fort Da, já se encontra inscrita na lógica da fantasia, posto que essa é uma primeira montagem para lidar com a falta estrutural. As inúmeras perguntas das crianças sobre o significado das coisas também apontam para a falha do simbólico em significar: “[...] A entrada na linguagem implica que o sujeito lide com a falta, que é própria do significante” (PRATES PACHECO, 2012, p. 275). Assim, é a partir dessa submissão inaugural ao simbólico – e à sua estrutura furada – que a criança será conduzida à questão fundante como: “o que sou eu?”, ao que o analista não deve responder com: “você é uma criança!”, “A advertência, portanto, é para que o analista não tampe a questão ‘quem sou eu?’ com a resposta ‘uma criança!’”, já que essa resposta é própria, afirma Lacan, da ‘repressão psicologizante’” (PRATES PACHECO, 2012, p. 276). Assim, podemos concluir que o saber que o sujeito acrescenta ao não-senso do real, com a construção de uma fantasia, implica um ato de criatividade, agenciado pela causa de seu desejo, o que caminha em direção contrária ao saber hegemônico produzido sobre “A Criança”, característico do ideal moderno, que visa um sujeito adaptado, desenvolvido e maduro, com base na noção da linearidade do próprio curso do saber.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso interesse pelas questões que nortearam este trabalho: O que é uma criança? O que é o saber? Como se constitui a relação da criança com o saber?, perfiladas por Freud a partir do fio da sexualidade, teve início durante o período de residência em uma instituição pediátrica hospitalar, quando a declaração freudiana – “Não são interesses teóricos, mas sim práticos, que põem em marcha o trabalho de pesquisa na criança. A ameaça de suas condições de existência, como a chegada conhecida ou suposta de uma nova criança, e o temor de que esse acontecimento a prive de cuidados e amor, tornam a criança reflexiva e sagaz” (FREUD, 1905/1992, p. 177) –, nos lançou a refletir sobre a pulsão de saber, título dado por Freud à seção a qual destacamos a presente citação.

Em outros campos discursivos, é comum que o significante criança esteja associado a um ideal de pureza e ingenuidade, imune a qualquer interferência da sexualidade. Segundo essa lógica, existe algo na criança que está pronto a ser desenvolvido de forma linear e harmoniosa, em direção à adaptação normativa. O que talvez seja mais curioso nessas constatações é que elas emergem como resposta da literatura moral pedagógica ao que foi considerado um excesso na relação entre pais e criança, a chamada paparicação, despontada no interior da família do século XVII. O lugar de *Sua majestade, o bebê*, já indicado por Freud em *Introdução ao narcisismo*, evidencia que, para fundar-se sujeito, o *infans* tem, desde o princípio, seu corpo-carne transformado em corpo-pulsional, através do desejo parental, que o desperta para a linguagem. Eis a presença inegável da sexualidade, que de forma espantosa é ejetada dos discursos que visam produzir um saber sobre a infância. Além disso, no interior do próprio campo psicanalítico, nos deparamos com pressupostos calcados na concepção evolutiva do conceito de pulsão – correspondente à noção de instinto –, que legitimam a representação da criança como alguém livre de sexualidade, ou ainda com uma sexualidade minimizada.

Freud, ao publicar seus *Três ensaios da teoria sexual*, modifica o olhar para a infância, assim como para a sexualidade, à medida que introduz o conceito de pulsão sexual, desvinculando o sexual do genital. Como ressaltado por Tania Ferreira: “Para Freud, o corpo da criança, sendo um corpo atravessado pela pulsão [...], é um corpo de desejo” (FERREIRA, 1999, p. 28). Em oposição aos discursos dominantes do final do século XIX e início do século XX, Freud possibilita um novo lugar para o infantil, sendo este referido a uma outra temporalidade que não a cronológica, mas ao tempo do inconsciente, que não se desenvolve, envelhece ou amadurece. Segundo Marco Antonio Coutinho Jorge: “[Freud] revela também a

estrutura atemporal do inconsciente, no qual passado, presente e futuro convivem de forma absolutamente harmônica e respondem pela indestrutibilidade do desejo” (COUTINHO JORGE, 2010, pp 46-47).

A pulsão não é passível de educação. O inconsciente não é suscetível à disciplina. O aparelho psíquico da criança não se constitui em acordo com sua “evolução” corporal, pois até mesmo o corpo, com suas múltiplas zonas erógenas, é efeito da ação do significante. Outros elementos estão em jogo, uma vez que a linguagem subverte qualquer vestígio de ordem biológica. A relação da criança com o saber não poderia ser diferente. Conforme Lacan indica, em seu retorno a Freud, para o sujeito constituir-se é fundamental a existência de determinados lugares, como o do Outro primordial, o do falo e do Nome-do-Pai. Desde o princípio, a criança é lançada ao saber pela erotização que decorre da relação com o Outro. Via significante, a criança busca responder questões ligadas à sua existência, ao enigmático *Che vuoi?* que surge do banho de linguagem ao qual é emergida: “Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (LACAN, 1956-57/1995, p. 192).

Com a conceitualização do saber inconsciente – outro nome para a fantasia – Freud revoluciona a própria noção de saber, até então tomada como sinônimo de conhecimento racional produzido na relação do sujeito com o objeto, que supostamente lhe é externo. Nesse sentido, as linhas de saber tecidas pela criança se aproximam da lógica mítica, na qual o valor da verdade desloca-se da factualidade para o impossível de ser dito. Assim, a fomentação mítica infantil é um anteparo contra a angústia, um recurso pelo qual o sujeito pode suportar essa verdade intolerável, que é a castração. Desprovido de um saber instintual, ao ser falante resta a invenção de uma montagem capaz de dar contornos ao real. É a partir da construção de uma fantasia que o *infans*, aquele que não fala, passa à posição desejante, posto que a fantasia atua como a própria sustentação do desejo, “um *hieróglifo enigmático* que carece de interpretação” (FERREIRA, 1999, p. 30). Ainda que o matema da fantasia fundamental formalizado por Lacan possibilite uma leitura da posição da neurose diante do desejo, a fantasia de cada sujeito traz notícias daquilo que há de mais singular em sua erótica.

A partir das constatações de Freud e de Lacan ao que se refere ao intenso e complexo trabalho psíquico na criança, derivamos que as diferenças no que diz respeito ao manejo clínico, como por exemplo, a escolha por técnicas e instrumentos específicos, são de ordem imaginária. A psicanálise, contrariamente às psicoterapias que visam a adaptação do eu às normativas culturais, leva em conta a suposição de saber na criança, o que inclui a radical aposta no significante para tratamento do real:

[...] Freud nos informa sobre este primoroso trabalho do inconsciente e nos permite concluir que o aparelho psíquico da criança não tem esse caráter de ‘inacabado’, que vimos de maneira radical noutros campos teóricos (FERREIRA, 1999, p. 31).

Por outro lado, também é inegável que haja particularidades fundamentais na dinâmica psíquica da criança quando comparada a do adulto, como o despontamento da sexualidade, a imposição da educação sobre as moções pulsionais e o eu em constituição.

A partir da sustentação da impossibilidade, a ética psicanalítica se abre ao real, superando a dimensão ideal tão presente na clínica com crianças: “É possível ver em Freud a existência de uma lógica marcada não por uma característica evolutiva, mas por uma estrutura de descontinuidade na qual elementos e ações psíquicas persistem, insistem e retornam” (FERREIRA, 1999, p. 35). Ao possibilitar um lugar ao desejo de cada sujeito, o psicanalista supõe na criança um saber criativo e singular, tecido a partir do impossível. O que o Outro quer de mim? Eis a primeira questão que lança a criança ao saber, questão que a confronta com a causa do desejo, que, apesar de se amparar na cadeia significante, a ela se mantém aquém. Como assinala Rosane Melo: “O discurso do analista e a ética da psicanálise podem contribuir para uma discussão que não foraclua o modo como a criança pode se orientar a partir do gozo de sua própria condição de sujeito do desejo” (MELO, 2018, p. 23). A criança, ao constituir um saber autoral, escreve seu próprio texto frente ao impossível de suportar. Essa é a novidade teórica e ética das formulações de Freud e de Lacan para a direção do tratamento na clínica com crianças. Em nossa dissertação de mestrado, pretendemos contribuir para isso.



## REFERÊNCIAS

- ALENCAR, D. O que há além do princípio do prazer?. *Rev. bras. psicanál.*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 61-68, mar. 2020. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2020000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2020000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 27 de maio 2023.
- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- AZEVEDO, A. V. *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BADINTER, E. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BASTOS, A. A voz na experiência psicanalítica. In: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online], Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 59-70, 2014.
- BERTA, S. L. *Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud e Lacan*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- BIRMAN, J. Muitas felicidades?! O imperativo de ser feliz na contemporaneidade. In: FILHO, J. F. (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*, Rio de Janeiro: FGV, p. 27-48, 2010.
- BONI JÚNIOR, J. O.; GANDOLFO, M. A montagem da fantasia na perspectiva do objeto em Freud. In: PRATES PACHECO, A. L.; OLIVEIRA, B. (org.). *Criança: objeto ou sujeito: 15 anos da Rede da Psicanálise e Infância do FCL-SP*. São Paulo: Escuta/Fórum do Campo Lacaniano, 2016, p. 53-68.
- BRAGA, D. de A. R. A infância como objeto da história: Um balanço historiográfico. *Revista Angelus Novus, [S. l.]*, n. 10, p. 15-40, 2016.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega: volume 1*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1986.
- CALDAS, H. Trauma e linguagem: acorda. *Opção Lacaniana Online*, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 1-13, 2015.
- CARREIRA, A. F. Algumas considerações sobre a fantasia em Freud e Lacan. *Psicologia USP*, v. 20, n. 2, p. 157-171, abr. 2009.
- CARVALHO, R. N. B. *Metamorfozes em Tradução*. Relatório Final (Pós-doutorado em Letras Clássicas) - Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- CLASTRES, G. A criança no adulto. In: MILLER, J. (org.). *A criança no discurso analítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 136-140, 1991.
- COHN, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COSTA-MOURA; F.; COSTA-MOURA; R. Objeto *a*: ética e estrutura. In: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online], Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 225-242, 2011.

COUTINHO JORGE, M. A. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COUTINHO JORGE, M. A. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

COUTINHO JORGE, M. A. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3: a prática analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

COUTINHO JORGE, M.A.; TRAVASSOS, N. P. *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DOMICIANO, J. F. G. M. S. *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV, 2021.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

DUNKER, C. I. L. Prefácio. In: DOMICIANO, J. F. G. M. S. *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV, 2021.

FARIA, M. R. *Constituição do sujeito e estrutura familiar: o complexo de Édipo, de Freud a Lacan*. Taubaté: Editora e Livraria Cabral Universitária, 2021.

FARIA, M. R. *Introdução à psicanálise de crianças: o lugar dos pais*. São Paulo: Toro Editora, 2016.

FARIA, M. R. *Real, simbólico e imaginário no ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Toro Editora, 2019.

FERREIRA, T. *A escrita da clínica: psicanálise com crianças*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUD, S. (1940-41 [1892]). *Bosquejos de la «Comunicación preliminar de 1893»*. In: *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899*. - vol. 1 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1950 [1892-99]). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess - Carta 69 (1897)*. In: *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899*. - vol. 1 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1950 [1892-99]). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess - Carta 71 (1897)*. In: *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899*. - vol. 1 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1950 [1895]). *Proyecto de psicología*. In: Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899. - vol. 1 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1893-1895). *Estudios sobre la histeria*. In: Obras completas: Estudios sobre la histeria: 1893-1895. - vol. 2 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1893). *Charcot*. In: Obras completas: Primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893-1899. - vol. 3 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1893). *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*. In: Obras completas: Primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893-1899. - vol. 3 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1900[1899]). *La interpretación de los sueños (primera parte)*. In: Obras completas: La interpretación de los sueños: primera parte: 1899-1900. - vol. 4 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños (segunda parte)*. In: Obras completas: La interpretación de los sueños: segunda parte: 1900-1901. - vol. 5 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana: sobre el olvido, los deslices em el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error*. In: Obras completas: Psicopatología de la vida cotidiana: sobre el olvido, los deslices em el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error: 1901. - vol. 6 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1905). *Tres ensayos de teoria sexual*. In: Obras completas: Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora), Tres ensayos de teoria sexual y otras obras : 1901-1905. - vol. 7 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1905[1901]). *Fragmento de análisis de un caso de histeria*. In: Obras completas: Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora), Tres ensayos de teoria sexual y otras obras: 1901-1905. - vol. 7 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1906[1905]). *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis*. In: Obras completas: Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora), Tres ensayos de teoria sexual y otras obras : 1901-1905. - vol. 7 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1907[1906]). *El delirio y sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*. In: Obras completas: El delirio y sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras: 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1907). *El esclarecimiento sexual del niño* (Carta abierta al doctor M. Fürst). In: Obras completas: El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras : 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1908 [1907]). *El creador literario y el fantaseo*. In: Obras completas: El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras : 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1908). Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. In: Obras completas: El delirio y sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras: 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1908). *Sobre las teorías sexuales infantiles*. In: Obras completas: El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras : 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1909 [1908]). *La novela familiar de los neuróticos*. In: Obras completas: El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras : 1906-1908. - vol. 9 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. In: Obras completas: Análisis de la fobia de un niño de cinco años: el pequeño Hans, A propósito de un caso de neurosis obsesiva: el hombre de las ratas : 1909. - vol. 10 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1909). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. In: Obras completas: Análisis de la fobia de un niño de cinco años: el pequeño Hans, A propósito de un caso de neurosis obsesiva: el hombre de las ratas : 1909. - vol. 10 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1910a). *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*. In: Obras completas: Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras: 1910. - vol. 11 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1910b). *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*. In: Obras completas: Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras: 1910. - vol. 11 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1910c). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (Contribuciones a la psicología del amor I). In: Obras completas: Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras: 1910. - vol. 11 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1913[1912-13]). *Tótem y tabú: algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*. In: Obras completas: Tótem y tabú y otras obras: 1913-1914. - vol. 13 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1913a) *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis*. In: Obras completas: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras: 1911-1913. - vol. 12 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1913b) *Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)*. In: Obras completas: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras: 1911-1913. - vol. 12 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1914). *Introducción del narcisismo*. In: Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras: 1914-1916. - vol. 14 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión*. In: Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras: 1914-1916. - vol. 14 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1917). *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. In: Obras completas: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III): 1916-1917. - vol. 16 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1919). *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*. In: Obras completas: De la historia de una neurosis infantil, el hombre de los lobos y otras obras : 1917-1919. - vol. 17 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1919). *Pegan a um niño: contribuição al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*. In: FREUD, S. Obras completas. De la historia de una neurosis infantil, el hombre de los lobos y otras obras: 1917-1919. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, v. 17.

FREUD, S. (1920a). *Más allá del principio de placer*. In: Obras completas: Más allá del principio de placer, Psicología de las masses y análisis del yo y otras obras : 1920-1922. - vol. 18 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1920b). *Asociación de ideas de una niña de cuatro años*. In: Obras completas: Más allá del principio de placer, Psicología de las masses y análisis del yo y otras obras : 1920-1922. - vol. 18 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1923). *La organización genital infantil: una interpolación en la teoría de la sexualidad*. In: Obras completas: El yo y el ello y otras obras : 1923-1925. - vol. 19 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1924). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. In: Obras completas: El yo y el ello y otras obras: 1923-1925. - vol. 19 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. In: Obras completas: El yo y el ello y otras obras : 1923-1925. - vol. 19 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1931). *Sobre la sexualidad femenina*. In: Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras: 1927-1931. - vol. 21 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1933[1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. In: Obras completas: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras: 1932-1936. - vol. 22 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1937). *Análisis terminable e interminable*. In: Obras completas: Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras : 1937-1939. - vol. 23 - Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. (1940[1938]). *Esquema del psicoanálisis*. In: Obras completas: Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras : 1937-1939. - vol. 23 – Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume I: sobre as afasias (1891): O Projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KATZ, I. Infâncias: uma questão para a psicanálise. In: SURJUS, L. T. L. S.; MOYSÉS, M. A. A. (orgs.). *Saúde mental infantojuvenil: territórios, políticas e clínicas de resistência*. Santos: Unifesp/Abrasme, p. 85-97, 2019.

LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1952). O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose. In: *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1956-1957). *O Seminário, Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. (1957-1958). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, J. [1957-1958]. De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1958-1959). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

LACAN, J. (1959-1960). *O Seminário, Livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário, Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. (1964). *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1969). Nota sobre a criança. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1974). Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003,

- MAGALHÃES, S. C. *A Criança em Nós*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico: Ágalma, 2013.
- MARQUES, L. R. *Homossexualidade e ética psicanalítica*. Tese (Doutorado em Psicanálise) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- MARQUES, L. R.; ALBERTI, S.; MÄHLMANN, P. D. O que se desvela com a rotação do espelho? Da formação do eu à sensação do desejo do Outro. *Revi. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, 25 (3), p. 533-559, set. 2022.
- MELO, R. B. Do horror ao desejo de saber: saber a prender?. *Heteridade: Os paradoxos do desejo*, Paris, v. 11, p. 439-446, 2014.
- MELO, R. B. O real infantil e a atualidade dos três ensaios. *Revista de Psicanálise Stylus*, v. 35, p. 23-31, fev. 2018.
- MENARD, M. D. Prefácio. In: SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- MILLER, J. A. Leitura crítica dos “Complexos familiares” de Jacques Lacan. In: *Opção Lacaniana online*, n.2, p. 1-16, 2006.
- MILLER, J. A. *O desejo de Lacan*. Bahia: Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano Seção Bahia, 1991.
- PALMA, R. J. A. P.; COUTINHO JORGE, M. A. A constituição subjetiva no grafo do desejo de Lacan. *Estilos clin.*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 160-179, abr. 2021. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282021000100013&lng=pt&nrm=isso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282021000100013&lng=pt&nrm=isso)>. Acesso em 04 jun. 2023. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v26i1p160-179>>
- PEUSNER, P. Autoridad y desproporción sexual en la clínica psicoanalítica lacaniana con niños – 1ª ed. – Buenos Aires: Letra Viva, 2019.
- PIZA, L.; ALBERTI, S. O masoquismo erógeno como posição subjetiva original e suas implicações na vida sexual infantil. *Revista Affectio Societatis*, vol. 10, n. 8, junio, 2013.
- PRATES PACHECO, A. L. O trauma é o infantil – cena primária: verdade e ficção no caso do “Homem dos lobos”. In: *Pulsional: Revista de Psicanálise*, n. 186, p. 56-62, 2006.
- PRATES PACHECO, A. L. *Da fantasia de infância ao infantil na fantasia: a direção do tratamento na psicanálise de crianças*. São Paulo: Annablume, 2012.
- QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RABINOVICH, S. D. *La angustia y lo deseo del Outro*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1993.

RINALDI, D. *A ética da diferença: Um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RUDGE, A. M. História e mito na Psicanálise. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 12, n. spe, p. 02 11, set. 2020. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2176-48912020000200002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912020000200002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 29 mar. 2023.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

SAURET, M. J. *O infantil e a estrutura*. São Paulo: EBP. 1998.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução do grego e apresentação: Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

SOLER, C. *De um trauma ao Outro*. São Paulo: Blucher, 2021.

SOLER, C. *Um outro Narciso*, São Paulo: Aller, 2021.

TANIS, B. *O infantil na psicanálise: memórias e temporalidades*, 2 ed. São Paulo: Blucher, 2021.

TOLEDO, M. R. *A fantasia e suas implicações na clínica psicanalítica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

VIVES, J. M. Para introduzir a questão da pulsão invocante. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* [online], v. 12, n. 2, p. 329-341, 2009.