

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LÚCIA ALVES MEES

**O feminino do fim de análise: a *passagem* do gozo Outro ao desejo do psicanalista e seu ato**

Rio de Janeiro  
2019

LÚCIA ALVES MEES

**O feminino do fim de análise: a *passagem* do gozo Outro ao desejo do psicanalista e seu ato**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica (Instituto de Psicologia) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Área de concentração: Psicanálise

Orientadora: Maria Cristina Poli

Rio de Janeiro  
2019

CIP - Catalogação na Publicação

M495

Mees, Lúcia Alves

O feminino do fim de análise: a passagem do gozo Outro ao desejo do psicanalista e seu ato / Lúcia Alves Mees. Rio de Janeiro, 2019.

163 f.

Orientadora: Maria Cristina Poli

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Feminismo. 3. Gozo. I. Poli, Maria Cristina. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pela autora, sob a responsabilidade de Érica dos Santos Resende - CRB-7/5105

Nome: Lúcia Alves Mees

Título: O feminino do fim de análise: a *passagem* do gozo Outro ao desejo do psicanalista e seu ato

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica (Instituto de Psicologia) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovado em:

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Poli (Orientadora)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fernanda Theophilo da Costa-Moura  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr Marco Antônio Coutinho Jorge  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Alberti  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vera Pollo  
Universidade Veiga de Almeida

Aos meus filhos, David e Leonardo

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Maria Cristina Poli, pela leitura atenta e apontamentos precisos.

Aos integrantes da banca, Fernanda Costa-Moura, Marco Antônio Coutinho Jorge, Sônia Alberti e Vera Pollo, pela disponibilidade de ler, avaliar e comentar minha tese.

A CAPES, pelo fomento à pesquisa.

Aos colegas do grupo de pesquisa do PPGTP, pela interlocução.

Aos professores do *Programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica*, pelas ótimas aulas e pela simpática acolhida.

Aos meus familiares, pela transmissão do desejo de descobrir e persistir.

Aos amigos, em especial a Tetê, Ester e Denise, por estarem carinhosamente presentes.

Aos colegas psicanalistas que fizeram parte de minha formação até aqui.

## RESUMO

MEES, Lúcia Alves. **O feminino do fim de análise: a *passagem* do gozo Outro ao desejo do psicanalista e seu ato**. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O recorte teórico escolhido nesta tese abarca um determinado tempo da produção lacaniana, reunindo conceitos e associando-os, para assim utilizar uma *chave interpretativa*. Esse período da produção – os anos 60 e 70 – está inserido no momento no qual as indagações sobre o feminino ganham espaço na *Cultura*, tendo sido Lacan o primeiro a romper o silêncio sobre isso no meio psicanalítico francês, com consequentes efeitos na teorização acerca do tema. Trata-se também da época em que Lacan enunciou importantes formulações sobre a direção do tratamento, compartilhando com a posição feminina uma *lógica*, e, portanto, permitindo um outro recorte temporal associado, o do tempo lógico. A tese versa, assim, sobre o final de análise e suas relações com o feminino através das proximidades e distâncias existentes entre a noção de gozo Outro, feminino, *não-todo* e a passagem ao *desejo do analista*, fundamental para o *ato analítico* e o desfecho que promove. Abordamos a distinção entre modalidades de gozo, destacando o gozo feminino, considerando que esse gozo pode anunciar uma *passagem*: a do gozo (Outro) ao desejo (do analista). Tal *passagem* supõe que o *objeto a*, presente no lado feminino do *quadro da sexualização*, guarda similaridade com o objeto do atravessamento do fantasma; assim como a destituição subjetiva também é associável ao significante da falta do Outro [S(A)], igualmente escrito no campo feminino da sexualização. Ao final deste estudo, não obstante todas as similaridades apresentadas entre a posição feminina e o psicanalista, uma grande diferença também foi preciso marcar, visto que a posição feminina supõe o laço de apelo ao campo masculino, diferentemente do analista. Assim sendo, afirmamos que a *passagem* entre a posição feminina e a do psicanalista é aquela que esvazia a posição sexualizada, condição para o desejo do analista e seu ato.

**Palavras-chave:** feminino, fim de análise, sexualização, desejo do analista, ato analítico, travessia do fantasma, destituição subjetiva, feminismo.

## RÉSUMÉ

MEES, Lúcia Alves. **Le féminin de la fin de l'analyse: le passage de la jouissance Outre au désir du psychanalyste et son acte.** Thèse (Doctorat en Théorie Psychanalytique) – Institut de Psychologie, Université Fédérale Du Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

La découpe théorique choisie dans cette thèse embrasse un temps déterminé de la production lacanienne, réunissant concepts et les associant, à fin d'utiliser une clé interprétative. Cette période de production – les années 60 et 70 – est insérée dans le moment dans lequel les enquêtes sur le féminin gagnent espace dans la *Culture*, Lacan étant le premier à rompre le silence sur ce sujet dans le milieu psychanalytique français, avec des conséquents effets dans la théorie sur le thème. Il s'agit aussi du moment où Lacan a énoncé importantes formulations sur la direction de la cure, en copartageant avec la féminité une logique et puis, en permettant une autre découpe temporelle, associée au temps logique. La thèse traite, ainsi, sur la fin de l'analyse et ses réactions avec le féminin, à travers les proximités et les distances entre la notion de la jouissance Outre, féminin, pas-tout, et le passage au désir de l'analyste, fonde pour l'acte analytique et le bout qui propose. On aborde la distinction entre les modalités de la jouissance, en détachant la jouissance féminine, considérant que cette jouissance peut annoncer un passage: celle de la jouissance (Outre) au désir (de l'analyste). Ce passage suppose que *l'objet a*, présent dans le côté féminin du cadre de la sexualité garde ressemblance avec l'objet de la jouissance du fantôme; ainsi que la destitution subjective est aussi associable au signifiant de la faute de l'Autre [S(A)], également écrit au champ féminin de la sexualité. À la fin de cet étude, néanmoins toutes les similarités présentées entre la position féminine et le psychanalyste, il a fallu marquer une grande différence aussi, vu que la position féminine suppose le lien de l'appel au champ masculin, différemment de l'analyste. Ainsi, on affirme que le passage entre la position féminine et celle du l'analyste est celui vide position sexuée, condition pour le désir de l'analyste et son acte.

**Mots clés:** féminine, fin de l'analyse, sexualité, désir de l'analyste, acte psychanalytique, passage du fantôme, destitution subjective, féminisme.



## ABSTRACT

MEES, Lúcia Alves. **The feminine of the end of analysis: the passage of jouissance Other to the psychoanalyst desire and his act.** Doctoral thesis in Psychoanalysis Theory – Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The theoretical reference chosen in this thesis comprises a given time of the Lacanian production, joining concepts and associating them, using an interpretative key. This period of production – the years 60 and 70 – is inserted in which the inquiries about the feminine gain space in *Culture*, being Lacan the first to break the silence about the question in the French psychoanalytical milieu, with consequent effects in the theory about this matter. It deals also about the epoch in which Lacan enunciated important formulations about the direction of the treatment, sharing with the feminine a logic, and, therefore, allowing another temporal reference, of a logical time. The thesis, thus, deals about the end of analysis and his reaction with the feminine, through the existing proximities and distances between the notion of jouissance Other, feminine, not all, and the pass to the desire of the analyst. It is based on the analytical act and the outcomes it promotes. We deal with the distinction about the kinds of jouissance, enlightening the feminine jouissance, considering that it may announce a pass: that of the jouissance (Other) to the desire (of the analyst). Such pass supposes that the object *a*, present in the feminine side of the sexuation panel is similar to the object of crossing of the phantom, as well as the subjective destitution is also associated with the significant of the lack of the Other [S(A)], equally written in the feminine field of sexuation. At the end of this study, in spite of all the similarities present between the feminine position and the psychoanalyst, it was necessary to make a large difference, since the feminine position supposes the bond of appeal to the masculine field, different from the analyst. Thus, we declare that the pass between the feminine position and the analyst is the one that empties the sexuated position, condition to the desire of analyst and his act.

**Keywords:** feminine, end of analysis, sexuation, desire of analyst, analytical act, crossing the phantom, subjective destitution, feminism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>I – CONCEITOS PRÉVIOS E CONTEXTO</b> .....	23
1.1 FREUD E O FEMININO.....	23
1.2 OS DESDOBRAMENTOS DO FALO .....	27
1.3 LACAN ALÉM DE FREUD: OS GOZOS .....	32
1.4 HISTÓRIA E EFEITOS .....	35
1.5 SOBRE OS GOZOS: O GOZO DO OUTRO E O FÁLICO.....	42
<b>1.5.1 Gozo do Outro: o gozo do corpo</b> .....	44
1.5.1.1 O masoquismo e o gozo do Outro .....	49
1.5.1.2 A construção do fantasma e o gozo fálico.....	54
<b>1.5.2 Gozo fálico: o gozo da linguagem</b> .....	63
1.5.2.1 A passagem pelo gozo Outro em análise a partir de dois recortes clínicos.....	67
<b>II – O FEMININO E O PSICANALISTA</b> .....	72
2.1 A OUTRA LÓGICA.....	84
<b>III – PASSAGENS: O DESEJO DO ANALISTA E SEU ATO</b> .....	89
<b>IV – O FIM DE ANÁLISE</b> .....	100
4.1 A FINALIDADE DA ANÁLISE.....	100
<b>4.1.1 A destituição subjetiva</b> .....	103
<b>4.1.2 O atravessamento do fantasma</b> .....	114
<b>V – CONSIDERAÇÕES FINAIS: MAIS, AINDA.</b> .....	120
5.1 PONTO PRINCIPAL: O FEMININO E O PSICANALISTA .....	125
<b>5.1.1 Ponto principal e os fragmentos de casos clínicos</b> .....	134
5.2 PONTO ADJACENTE: O FEMININO E A CULTURA .....	138
<b>5.2.1 Ponto adjacente II: os gozos e o <i>objeto a</i></b> .....	148
5.3 PONTO PRINCIPAL II: SOBRE AS DIFERENÇAS ENTRE O FEMININO E O PSICANALISTA .....	151
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	156

## INTRODUÇÃO

A presente tese versa sobre o fim de análise e suas relações com a posição feminina, retirando-se daí múltiplas implicações. A primeira delas diz respeito à inserção da psicanálise na *Cultura*, sua atualidade e renovações possíveis. Tem-se que o fim de análise é baliza fundamental das mudanças em psicanálise (seja a do analisante ou a do campo da psicanálise de modo geral), ao mesmo tempo em que delimita o que, situando-se fora disso, fere seus princípios fundamentais. Se, de um lado, o fim de análise diz daquilo que é cambiável no sujeito, de outro, condensa conceitualmente fundamentos indispensáveis à *práxis* psicanalítica. O feminino, por sua vez, ao longo da história da psicanálise, muitas vezes assinalou o mutável, o enigmático e o desestabilizador das afirmações categóricas. A posição feminina, por isso – e por outras razões que apresentaremos a seguir –, reúne-se à indagação sobre as mudanças possíveis no campo da psicanálise, ao mesmo tempo em que também permite situar o indispensável, o “estrutural”. Assim, interessa-nos indagar quais mudanças contribuem – e são possíveis – para renovação da psicanálise e quais – mesmo que inadvertidamente – contribuem para sua estagnação.

Roudinesco (2016) – referência em termos de História da psicanálise – em palestra no Brasil, ao analisar o que chamou “o pessimismo da atualidade”, propôs que é preciso aliar o otimismo da vontade com o pessimismo da inteligência. Segundo ela, o pessimismo do pensamento se deve à posição crítica que não permite ilusões esperançosas. O efeito de tal posição pode ser o saudosismo do passado, como se tudo fosse melhor antes, com a consequência de não haver vontade de agir para mudar o curso da História. De outro lado, continua ela, quando há a valorização exclusiva do otimismo da ação voluntária, existe o risco de que o tempo presente seja o único considerado, abolindo a reflexão. A proposta de Roudinesco é por uma combinação dos dois fatores, indicando que é preciso “sonhar antes de qualquer ação”, contribuindo, assim, para um mundo sem otimismo excessivo, nem pessimismo destruidor, devendo-se resistir pela vontade. Ela destaca, portanto, a necessidade da presença das duas formas de encarar a vida para *atravessar a atualidade com alguma sabedoria*, conforme suas palavras. Nesse caso, haveria mudança verdadeira, sem saudosismo e sem desesperança.

Se transposta a questão para parte da história da psicanálise atual, podemos pensar nessa mesma divisão? Sendo o fim de análise o que representa no campo psicanalítico aquilo que muda, perguntamos se há otimismo ou pessimismo sobre isso. Se, de um lado, o fim de análise

poderia ser associado com um otimismo da mudança, de outro, a teoria que o embasa, de modo geral, é tida como um tanto “pessimista”, pois considerada dura, para poucos e de difícil apreensão de seu processo de desfecho.

A mesma autora, se, de um lado, propõe a interessante questão citada antes, de outro, sobre a psicanálise atual, oferece solução que consideramos aqui equivocada. Ela propõe abrir mão do que nessa tese se considera fundamental. Diz Roudinesco, em entrevista a Vitorino (2016), que “os psicanalistas erraram, porque não se adaptaram às mudanças. Os psicanalistas devem se adaptar a novas formas de terapia, como *coaching* e terapias curtas.” Crê a autora citada que a renovação da psicanálise depende que se abra mão de princípios sobre a direção da cura, parecendo se contradizer com a proposta de tensionamento entre o passado e o presente, entre a “mudança verdadeira” e a não, entre o pensamento e a ação, ou entre o otimismo e pessimismo. No presente texto, pretendemos manter a indagação sobre a atualidade de psicanálise através do tensionamento entre seus fundamentos indispensáveis e o que é cambiável. O final de análise neste escrito será o referente da chamada “mudança verdadeira”, ao mesmo tempo em que situa princípios fundamentais da psicanálise. Ao associá-lo ao feminino, representante aqui do mutável, questionador do afirmado sobre si e sobre a *Cultura*, poderemos reunir duas pontas da mesma pergunta. Nesse ponto, concordamos com Poli (2015) quando escreve que “o fato de que para a psicanálise o feminino constitui um dos nomes, e talvez o principal, do indizível no sujeito não deveria deixar de nos produzir questionamentos sobre os efeitos teóricos e clínicos e - por que não? - subjetivos, sociais e políticos também.” (p. 26)

A perspectiva desta tese, portanto, será a recolocação da indagação sobre a cura em psicanálise, o quanto ela pode ser “renovada” e o quanto de *otimismo* pode se associar a ela. E isso dentro de seu campo, a partir de seus conceitos próprios e de seus alargamentos possíveis. Os antes referidos *passado* e *presente* se transmutam aqui em questionamento sobre, por exemplo, o tempo lógico; a *ação otimista* em pergunta sobre o alcance do ato analítico e a “mudança verdadeira” em indagação sobre o atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva, índices do final da análise, conforme proposto por Lacan e trabalhados a seguir.

Sobre aquilo que convoca à mudança, o feminino é no presente escrito marco fundamental do que há muito vem questionando o instituído, inclusive na psicanálise, levando a indagar sobre seus limites e suas transformações. Como foi com Freud, e também com Lacan, a histeria e a feminilidade trouxeram enigmas para a psicanálise que a fizeram se transformar e estender seus

conceitos, assim como auxiliaram a delimitar o impossível de afirmar. O feminino, o ato analítico, o atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva marcam essa borda entre o que se pode afirmar e o impossível de dizer, distinção fundamental entre o que se silencia por sintoma, ou por consequência do social, ou pelo efeito do real. As concepções psicanalíticas sobre o feminino e o fim de análise, justamente, contribuem para essa distinção, como se pretendemos demonstrar no texto a seguir.

A *passagem* referida no título é aquela de analisante à analista, abordada aqui à luz daquilo que a posição feminina diz dessa travessia. Partiremos do pressuposto de que o feminino teve, ao longo da história da psicanálise, função relevante na criação de conceitos e o assinalamento de seus limites. Ao mesmo tempo, a noção de feminino foi sujeita fortemente às determinações culturais, de um jeito que ainda vem se descobrindo. No presente texto, buscaremos algumas dessas determinações, especificamente aquelas que Lacan (1972-73/1985) revelou ao formular o *quadro da sexualização* (reproduzido adiante, na pg. 31) e o que isso significou de mudança para além das acepções freudianas sobre a primazia do falo e do fim de análise. Para Freud o limite de uma análise de uma mulher está condicionado também pelo falo, podendo ela apenas deslocá-lo para outro objeto, como um filho, por exemplo. O fim de análise em Lacan transpõe esse limite, possível pela noção aportada pelo *objeto a* e pelo feminino, como pretendemos explicitar desde os primeiros capítulos dessa tese. Coincidentes no tempo – final da década de 1960 e início da década de 70 – estão o que consideramos as principais conceptualizações de Lacan sobre o fim de análise e também sobre a posição feminina, com entrecruzamentos que pretendemos desvelar ao longo do escrito que se segue.

Logo, o recorte teórico escolhido nesta tese abarcará um tempo da produção lacaniana, reunindo conceitos e associando-os, para assim utilizar uma chave interpretativa, que é também de escolha transferencial. Esse momento da produção – os anos 60 e 70 – está inserido no tempo no qual as indagações sobre o feminino ganham espaço na *Cultura*, tendo sido Lacan o primeiro a romper o silêncio sobre isso no meio psicanalítico francês, com consequentes efeitos na teorização acerca do tema (vide subcapítulo 1.4 a seguir). Além disso, esse momento é demonstrativo das transformações culturais que indagaram os conceitos estabelecidos, de sorte que põem em pauta os determinantes de tais mudanças e seus alcances. Ressaltaremos junto a isso as consequências dos fatores sociais na concepção sobre a feminilidade, pois Freud parece não ter podido afirmar um além do falo porque as mulheres de seu tempo não acediam a poder

demonstrá-lo. Lacan, muitos anos depois, ao voltar a indagar sobre o feminino, forneceu com isso um estilo de interpretação que segue indagando sobre os limites e suas transposições. Hoje, passados muitos mais anos ainda, o citado estilo ainda serve como indicação da possível renovação da psicanálise, desde que afirmados seus princípios fundamentais.

Sobre a referida transposição que realiza Lacan sobre a referência exclusiva do falo, vale ressaltar, que ele não a nega, mas adiciona outra lógica. Sem desconsiderar em absoluto a lógica simbólica – a lógica do significante – ele pondera sobre uma lógica a partir do registro do real. Questão análoga ao descentramento do falo como único referente, a lógica do real inclui aquilo que não se nomina e que não possui um objeto específico que represente a falta, tal qual o é com o feminino e no final de uma análise. Lacan se pergunta o que se poderia apreender disso, convidando a pensar a partir de outra lógica, não como puro avesso ou resto do simbólico, mas sim enquanto determinante. Como ele diz: “trata-se, aqui, de explorar o que chamei de uma nova lógica (...). Esta exploração lógica não é apenas o questionamento daquilo que impõe limites à linguagem em sua apreensão do real. (...) Será que não há nisso alguma coisa a ser apreendida?” (LACAN, 1971-72/2012, p. 20)

Nessa tese, o feminino e o fim de análise, ao comungarem com a lógica da falta de objeto específico (o objeto *a*) e a falta de um significante que nomine [S(~~A~~)], serão passíveis de acompanhar a indagação lançada por Lacan sobre a lógica do real. Além disso, o *objeto a*, presente no lado feminino do *quadro da sexualização* (LACAN, 1972-73/2010), proporemos, guarda similaridade com o objeto do atravessamento do fantasma; assim como a destituição subjetiva também é associável ao significante da falta do Outro [S(~~A~~)], igualmente escrito no feminino da sexualização.

Para chegar a esses conceitos fundamentais neste escrito, porém, outros serão indispensáveis, anteriores no tempo recortado aqui. Assim, para escrever sobre o *mais além do falo*, será preciso abordar seu conceito. Definir o gozo Outro, o gozo feminino, por sua vez, requererá escrever sobre o gozo do Outro e o fálico. Sobre o atravessamento do fantasma, será necessário dissertar sobre a construção fantasmática e sua implicação com o gozo. E, para abordar a destituição subjetiva, precisaremos argumentar sobre os ideais e o traço unário, referências do destituído no final de análise. Essas definições anteriores ao período conceitual destacado nos levarão a ir e voltar no tempo, retomando os conceitos principais a cada vez, pormenorizando suas implicações.

Isso tudo para chegar aos elementos descritos por Lacan no *quadro da sexuação*, eixo das formulações sobre o feminino e, conseqüentemente, também sobre o masculino. Logo, as *fórmulas da sexuação* (parte superior do *quadro*), assim como os elementos  $\Phi$ ,  $L\check{a}$ ,  $\$$ ,  $a$ ,  $S(A)$ , serão apresentados a fim de estabelecer as implicações entre o feminino e o masculino, para depois destacar aqueles do campo feminino do *quadro*. Além desses, serão apresentadas algumas outras concepções, as quais fundamentam ou marcam as diferenças com os conceitos pertinentes a esse estudo.

Como já anunciado, associaremos sobretudo o significante da falta do Outro [ $S(A)$ ] com a destituição subjetiva, e o atravessamento do fantasma ao *objeto a*, portanto, enlaçando o feminino e o final de análise. Só assim, acreditamos, tornar-se-á possível entender o registro do real presente no final da análise, aquele que supõe uma outra lógica em relação às restrições do simbólico, por exemplo, no que tange aos gozos e seus categóricos. O gozo feminino, gozo Outro ou *não-todo*, proposto por Lacan (1972-73/1985) com mais detalhes no *Seminário Mais, ainda*, será peça-chave, portanto, neste escrito. O gozo feminino é *não-todo* referido à função fálica, diferenciando-se do gozo fálico e do gozo do Outro. Para delimitar o gozo feminino será preciso distingui-lo dos dois outros gozos descritos por Lacan. A diferenciação entre o gozo do Outro e o gozo Outro contribui, por exemplo, para marcar a distinção entre dois efeitos do real. Se, no gozo do Outro, ele se associa com o mortífero do horizonte da suspensão das balizas simbólicas e das restrições impostas pelo gozo fálico – tal qual a pulsão de morte freudiana –, com o gozo Outro, o real é esvaziamento do engessamento do simbólico, porém por ultrapassamento. Conforme proporemos, o gozo Outro, ao ser associado com o fim de análise, será situado na posição de *mais além do falo* e distinta da *pulsão de morte*. Ligado ao significante da falta do Outro, o gozo Outro é relativo ao real naquilo que o significante não abarca, não responde, inominável tal qual o feminino também o é.

Os gozos fálico e o do Outro encontram raízes nas acepções freudianas da pulsão e, mais uma vez, é a partir da temática do feminino (nesse caso, do gozo que lhe é próprio – o gozo Outro) que Lacan não mais se pauta majoritariamente por Freud, lançando um mais além da referência fálica. Logo, situaremos neste escrito também o campo da “passagem” de Freud a Lacan, momento que se consideramos privilegiado do desvelamento desse “mais além”, que auxilia a delinear os elementos em causa em tal percurso. Concebemos que foi imprescindível a inovação que Lacan realiza para além de Freud para sacar daí as conseqüências da dita *passagem*.

Não por acaso, ponderamos, é quando Lacan não mais “retorna a Freud” do mesmo jeito, introduzindo o *mais além do falo*, que parte importante sobre o fim de análise pôde ser elaborada, pois se o fim implica a elaboração da transferência, talvez se trate também daquela que indicava a de Lacan ao pai da psicanálise. Como referência desse atravessamento, lembraremos a fundamental indicação de Lacan: “Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (LACAN, 1975-76/2007, p. 132). Antes disso, no *Seminário As formações do inconsciente*, Lacan (1957-58/1999) já afirmara que “é preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele” (p. 163), nesse caso para ressaltar “que o destino e o resultado de toda história podem depender muito” (p. 163)

Portanto, é também um tempo de “virada” na teorização de Lacan no que tange a Freud. Não mais exclusivo retorno a ele. Por conseguinte, acrescentamos aqui a passagem do Lacan freudiano para um mais referido a sua própria formulação da psicanálise, agregando o *objeto a*, - segundo ele, sua única criação, ou denominação, como ele também refere<sup>1</sup>. Consideraremos que essa mudança permitiu uma transposição, tal qual a que se descreverá a seguir relativa ao desejo do analista e o ato analítico. Ponderamos que, longe de diminuir a importância de Freud, Lacan o “atravessa” (como no *Rubicão*, associado ao ato analítico; ou como cruzar a soleira da porta, no caso dos prisioneiros referidos no texto sobre o *tempo lógico*, de acordo com mais adiante no texto), marcando sua influência, mas não mais como apenas *retorno*, e sim um também seguir adiante. Sem desconsiderar o caminho percorrido, porém importando agora a passagem para um *mais além*.

Acompanharemos nesta tese, ainda, outra indagação (quase provocação) de Lacan sobre o feminino. Diz ele que “nossas colegas analistas, sobre a sexualidade feminina (...) não se pode dizer que elas tenham feito avançar um pouco a questão” (LACAN, 1972-73/2010, p. 131). Antes disso, no *Seminário sobre A lógica do fantasma*, ele já dissera: “(...) as psicanalistas-mulheres não nos ensinaram nada a mais sobre seu gozo do que os psicanalistas-homens tivessem sido capazes de elucubrar. Quer dizer pouca coisa!” (LACAN, 1966-67/2017, p. 373). No presente escrito tomaremos as palavras de Lacan como convite a seguir tentando avançar na questão da

---

<sup>1</sup> "Já que esse a minúsculo - se o denominei, não o inventei - é propriamente o que caiu na mão dos analistas, a partir da experiência que eles têm ultrapassado nisso que é a coisa sexual. Todos sabem o que quero dizer e ademais, não falam a não ser disso. Esse a minúsculo, desde a análise é vocês mesmos!" (LACAN, 1966-67/ 2017, p. 324)



posição feminina, embora o *não-todo* dizer seja justamente inerente ao feminino. Logo, almejamos dizer um pouco mais através da associação proposta com o fim de análise e que, com isso, diferencie-se o silêncio imposto culturalmente às mulheres (e seus eventuais restos) de seu aspecto “estrutural”, o qual a posição do analista ajuda a esclarecer. Alguns dos autores citados mais adiante no texto propõem também alguma associação entre o feminino e a posição do analista; entretanto, não desdobram muito as consequências disso. Dedicaremos-nos nesse escrito a detalhar mais a temática do que a encontrada na bibliografia pesquisada.

Outro aspecto relevante para a questão levantada é a associação, na história da psicanálise, entre o dispositivo do passe e o fim de análise. Se a aplicação do dispositivo criado (e depois abandonado<sup>2</sup>) por Lacan possui o mérito de fazer questão a algumas instituições até hoje, mantendo viva a discussão sobre a cura<sup>3</sup> e a formação do analista, de outro lado, teremos como hipótese, pode produzir um fechamento da questão em torno exclusivamente dos psicanalistas, deixando de se fazer presente na *Cultura* em seu sentido mais amplo. Pois, mesmo que não possua uma promessa terapêutica, a psicanálise tem, assim consideramos, se posicionado pouco nos campos fora da formação analítica propriamente dita sobre o que está em causa na análise. Logo, a proposta do presente texto será que não é imperioso nem aderir às práticas de “*coaching* e terapias curtas”, como estranhamente diz Roudinesco, nem deixar de seguir indagando sobre outras transformações que podem ser bem-vindas à psicanálise. E isso demonstrando o que está em causa no final de análise, seus efeitos “otimistas” e os nem tanto.

As instituições psicanalíticas que praticam o dispositivo do passe, inegavelmente, possuem entre seus membros os maiores leitores e debatedores de Lacan no que tange ao fim de análise, como as citações a seguir demonstrarão. Pretendemos, com esta tese contribuir para a inserção da discussão sobre a direção da cura em âmbito diferente da especificidade das instituições psicanalíticas e, portanto, incluir pontos para além da formação dos analistas *stricto sensu*. Isso passará pela discussão já citada sobre a atualidade da psicanálise e, ainda, pela

---

<sup>2</sup> Em 1978, Lacan declara que o passe fora “um fracasso” e, assim “renega, ele próprio a junta de aprovação que presidiu durante dez anos” (ROUDINESCO, 1988, p. 695). Nas palavras de Lacan: “Se eu disse, em Lile, que o passe tinha me decepcionado, é por causa disso, pelo fato que seja preciso que cada psicanalista reinvente, segundo o que ele conseguiu retirar do fato de ter sido um psicanalisante, que cada analista reinvente como a psicanálise pode durar” (LACAN, 1978).

<sup>3</sup> Em alguns momentos manteremos a tradução literal do francês para “cure”, embora seu sentido mais exato seja “tratamento”. Quando utilizamos o termo “cura”, também possível, será no sentido de *busca pela cura*, aludindo a algo em andamento, onde pode se pretender chegar, sem, entretanto, garantia de êxito. [Dictionnaire Petit Robert, 1977]

inclusão na temática do final de análise de todos analisantes que concluíram suas análises, sem ser exclusiva daquele que é ou se tornará psicanalista como ofício. Concordamos com Lacan (1958/1998b) que *toda análise é didática*, o que contribui para alargar a discussão sobre o fim de análise, além de dirimir o risco de que ela fique cercada de certo hermetismo, compreensível apenas “para os iniciados”. Tal fechamento – ponderamos – poderia contribuir para posição envolta em ares misteriosos do “pessimismo da inteligência”, excluindo o *otimismo da vontade* e dificultando a ação que alude a um futuro. Dito isso, o tom deste escrito pretende não ser hermético, endereçando-se àqueles que têm preocupação com o presente e o futuro da psicanálise, sejam eles iniciados ou iniciantes.

Retomando, especificamos que esta tese versará sobre o final de análise e suas relações com o feminino, ou mais exatamente indagará sobre a conclusão de uma análise através das proximidades e distâncias existentes entre a noção de gozo Outro, feminino, *não-todo* e a passagem ao *desejo do analista*, fundamental para o *ato analítico* e o desfecho que promove. Consideramos que o desejo do analista é mola mestra nos atos operados ao longo da análise, todavia o ato analítico destacado neste escrito é o final, o derradeiro, o qual opera a travessia sem retorno do final da análise (e que, mesmo que seja retomada, não será desde o mesmo lugar). O ato analítico é, ainda, o que funda um analista e, embora opere ao longo de toda uma análise, é um terminativo que consagra a *passagem* ao ponto final. Logo, os conceitos de desejo do analista e de ato analítico serão chave para o texto que vem a seguir, junto ao feminino e o fim de análise, como pretendemos demonstrar.

Lacan (1962-63/2005), no Seminário sobre *A angústia*, ao tratar da constituição do sujeito, disserta sobre a passagem do gozo ao desejo, tendo no meio do caminho a angústia. Ali se trata da passagem a partir da qual o sujeito se constitui, associando isso ao deslocamento do sujeito do gozo (mítico porque anterior à operação de castração) ao sujeito do desejo: “o que advém no fim da operação é o sujeito barrado, ou seja, o sujeito tal como implicado na fantasia” (p. 192). O gozo que marcaria a origem mítica, o gozo do Outro, diferentemente do gozo fálico e gozo Outro, anunciaria o sem limite da ausência da castração. Através do Seminário “Mais, ainda” (LACAN, 1972-73/1985), abordaremos a distinção entre esses gozos, destacando o gozo feminino, gozo Outro, como consta no estudo dos conceitos a seguir. Esse gozo pode anunciar, proporemos, uma outra *passagem*, agora do gozo ao desejo. Em trajetória diferente daquela da

constituição do sujeito, no final da análise o caminho será do gozo (Outro) ao desejo (do analista).

A partir desse “modelo” de passagem, portanto, de constituição e deslocamentos, propomos este outro atravessamento: o do gozo Outro, próprio do feminino, ao desejo do analista e ao ato analítico. No meio do caminho, não a angústia citada, mas a operação do fim de análise e outra modalidade de angústia, a que acompanha o momento de concluir, conforme mais adiante. No percurso inverso da construção da fantasia (MEES, 2006), trataremos do trajeto na direção do atravessamento do fantasma, do ultrapassamento do fálico para *Outro* estatuto de gozo. Passagem entre o feminino e seu gozo, o qual anuncia outro modo de lidar com o objeto no fantasma e com o significante, até o desembaraçamento deles, a ponto de possibilitar o “empréstimo” do analista à transferência do analisante. Ou ainda, passagem entre a posição feminina – tal qual descrita no *quadro da sexuação* (LACAN, 1972-73/1985) – de objeto no fantasma do lado masculino para outra relação com o Outro, de disponibilidade, mas sem o desejo da contrapartida da retribuição amorosa ou gozosa, nem mesmo de ganho de alguma significação. Quais semelhanças e diferenças entre o lugar do analista e a posição feminina estão abordadas mais adiante, no subcapítulo 5.3.

A “passagem” referida antes, portanto, alude ao que está em causa em cada tempo, possibilitando à escuta analítica situar alguns pontos da trajetória e, assim, a proximidade ou distanciamento do final da análise. A noção do *não-todo*, associável tanto ao feminino e seu gozo quanto à posição do analista, conduz à parcialização que, se aplicada à análise, convidará a esmiuçar os detalhes da cura, sem a perspectiva de um definitivo, proposta também do presente escrito. Dois pequenos fragmentos de casos clínicos auxiliarão na abordagem dessa questão, conforme o subcapítulo 3.1. Eles permitirão dissertar sobre os efeitos da posição feminina tanto na análise de sujeito sexuado masculino, quanto na sexuação feminina. As vinhetas das duas análises serão relevantes ainda para exemplificar dois distintos fantasmas neuróticos, suas implicações com o gozo fálico e efeitos causados sobre eles a partir da aparição do gozo Outro.

Na *passagem* para o final de análise e, conseqüentemente, junto ao atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva decorrente, há, assim, – ponderaremos – uma operação associada, a qual mereceria ser desdobrada e mais teorizada. Pois, se o analista se aproxima de algum gozo, seria o feminino, descrito por Lacan enquanto aquele está para *além do falo* e relativo ao não tamponável do *objeto a*, além de seu laço com o significante da falta do Outro.

Porém, a questão não é simples, pois o gozo supõe um ganho (ou um gasto, como se verá mais adiante). O analista ganharia alguma coisa ou seu lugar, ao contrário, supõe uma doação? Isso faria eco com Freud (1937/1975a) e o que postula sobre a relação analítica ser um “amor à verdade”? Tratar-se-ia de uma “generosidade” ou de doação masoquista? Ou poderia ser um traço do feminino implicado no lugar do analista – como se proporá – aquele da disponibilidade ao fantasma e laço com a falta do Outro?

(...)[Fica] em suspenso a questão do desejo daquela ou daquele que surge nesse lugar de objeto. É por isso que o desejo masoquista, o desejo da mulher e o desejo do analista são problemáticos. (...) Podemos tentar uma primeira aproximação dos modos do objeto nos três casos: o masoquista se pretende o objeto depreciado, cultiva a aparência do rebotinho, banca o dejetivo. A mulher, ao contrário, reveste-se do brilho fálico para ser o objeto *amalgamático*. Quanto ao analista, ao sabor das metamorfoses que a transferência lhe impõe, passa do estatuto de *agalma* do sujeito suposto saber que é, no começo, para o estado de rebotinho em que se transforma, no fim. (SOLER, 2005, p. 63)

As três posições – a do masoquista, a da mulher e a do analista – possuem em comum a colocação de si no lugar de objeto, entretanto as diferenças também são marcantes, mesmo que eventualmente passíveis de confusão. O masoquista presentifica o objeto por intermédio da angústia, pois ele “visa realmente a angústia do Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p. 195). Trata-se do gozo do Outro, conforme o seminário sobre a angústia. O masoquista se faz causa da angústia do Outro, para quem encena se entregar até o fim, ponto em que todos os semblantes falhariam, em pura entrega. O *objeto a* aqui ameaçaria aparecer enquanto presença na ausência, ou seja, enquanto completador da falta, obturando-a e tendo a angústia como sinal. A mulher (histórica) visaria ser o *agalma* para um outro, do qual almejaria obter reconhecimento de sua posição fálica. Na posição feminina, incluiremos aqui, diferentemente, a presença do *objeto a* está ligada ao apelo ao significante em relação ao qual ela é *não-toda*, esperando do masculino que algo possa dizer sobre ela, ponto de balança entre o gozo Outro<sup>4</sup> e o gozo fálico, o qual ela habita parcialmente, por empréstimo da relação com o masculino. Com o analista que levou sua

---

<sup>4</sup> Lacan (1972-73/2010) fala do *gozo outro que não o fálico*, além de chamar o feminino de "Outro sexo", outro em relação ao referente fálico; o que permite a designação utilizada aqui de "gozo Outro" para referir o feminino do gozo, conforme utilização já consagrada (CALLIGARIS, 1986-87).

análise a seu termo não é mais de gozo que falamos e sim de desejo, o desejo do analista, com outro efeito sobre o *objeto a*. As transformações na transferência marcam os diferentes lugares relativos ao objeto, até o rebotalho do final. Na revisita aos conceitos detalharemos essas especificidades, sobretudo no que tange aos gozos (o fálico, o do Outro e o gozo Outro) e o que está implicado em cada posição. Demonstraremos a associação entre o gozo do Outro e a posição masoquista, o gozo fálico no fantasma neurótico, e o gozo Outro ligado ao feminino. Além dos gozos, de outro lado, o desejo do analista e o ato analítico serão fundamentais nas considerações finais desse estudo, apresentados como ponto de chegada da trajetória empreendida.

Retomando, a posição do analista supõe não estar nem em posição passiva, doadora, sacrificada à escuta do outro, masoquista e, portanto, referida ao gozo do Outro; nem ativa, em suposto lugar de privilégio em relação ao analisante, de domínio do saber e, assim, ligado ao gozo fálico. Tais posições diriam do laço com o falo, o qual é imprescindível transpor para que o desejo do analista vigore e que o ato analítico se dê. Transposição também presente entre a teoria freudiana do final de análise e seu laço com o falo, e a proposição de Lacan sobre o terminável de uma análise e sua relação com o *objeto a*, como detalharemos mais adiante.

Fiquemos, por agora, no nível da análise finita, e digamos que, no final, o psicanalista, não vamos dizer que ele é todo sujeito, já que, precisamente, ele é não todo, por ser dividido (...). Que ele não é sem esse objeto enfim rejeitado no lugar preparado pela presença do psicanalista para que ele se situe nesta relação de causa de sua divisão de sujeito (LACAN, 1967-68/2001, p. 149)

A citada travessia é também temporal, aspecto que destacaremos através dos três momentos do tempo lógico: o instante de olhar, o tempo de compreender e momento de concluir. Pois há um encadeamento temporal que a análise almeja, aquela que permite, ao final e retroativamente, produzir um desfecho, um ato que pode ser inovador, mesmo que parcialmente. O ato analítico é o modelo desse desfecho. Com isso, também se pretende demonstrar que não há outro tempo possível na psicanálise se não esse. Nisso, mesmo que a *Cultura* imprima um ritmo acelerado, a psicanálise não tem como abrir mão da temporalidade que lhe é própria: o tempo psicanalítico é necessariamente esse que se desdobra logicamente até seu ato final.

Ao final deste estudo, não obstante todas as similaridades apresentadas entre a posição feminina e o psicanalista, uma grande diferença também será preciso marcar, visto que o

feminino supõe o laço de apelo ao lado masculino. Por isso, proporemos que o lugar do analista pode ser associável ao feminino desde que os anseios da posição sexuada sejam esvaziados, ou seja, supor uma posição não totalmente igual à feminina, pois é sem o apelo ao falo simbólico, ou a qualquer gozo. Assim sendo, afirmaremos que a *passagem* entre a posição feminina e a do psicanalista é aquela que esvazia a posição sexuada, visto que retira do feminino o apelo ao significante, já que este caiu enquanto ideal no final da análise. A passagem do gozo Outro à posição do analista, portanto, supõe que do feminino tenha esvaziado a busca de nomeação advinda do falo simbólico e do gozo fálico.

## I – CONCEITOS PRÉVIOS E CONTEXTO

### 1.1 FREUD E O FEMININO

Desde o início da psicanálise, a partir do enigma lançado pelas histéricas, Freud perseguiu as respostas possíveis sobre os limites entre o saber médico e o psicanalítico, entre o corpo e a linguagem, ou mesmo entre a sedução e o amor. O mistério entre essas diferenças encontrou particular importância a partir da pergunta sobre a diferença sexual, a qual intrigou Freud e lhe pôs a pesquisar, ao que este escrito se liga, seguindo seus passos e aqueles que Lacan adicionou à indagação.

Em 1908, Freud (1908/1976) já afirmara que o órgão anatômico não coincide com a “realidade do sexo”. A sexualidade das crianças e os relatos das análises de adultos leva o fundador da psicanálise a afirmar que um não saber determina as teorias sexuais infantis e, conseqüentemente, a percepção se submete a essas teorias. As crianças, ao acreditarem que as mulheres terão pênis ao crescer, impõem ao pensamento uma convicção. A significação, logo, se sobrepõe à realidade e uma ignorância sobre o sexo feminino acompanha as teorias sexuais infantis. O corpo ganha contorno, não o de leitura carnal, mas sim de interpretação subjetiva. Assim, nem a existência da vagina garante o saber sobre o corpo feminino, nem o pênis é correspondente à significação psíquica que ele ganha.

Mas quando [estava] bem encaminhado para descobrir a existência da vagina e inferir que a penetração do pênis paterno na mãe foi o ato que gerou o bebê no corpo dela (...) a criança é obrigada a interromper sua investigação. O obstáculo que impede que ela descubra a existência de uma cavidade (...) é sua própria teoria que a mãe possui um pênis, como um homem (FREUD, 1908/1976, p.222)

Em 1925, ele refina mais essa afirmação, incluindo uma segunda etapa, quando os meninos, após negarem a falta de pênis na mulher, concebem-na como efeito de castração. O referente masculino a partir deste texto não é mais o pênis, mas o falo: “para ambos os sexos entra em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é a primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*” (FREUD, 1925/1976a,

p. 180), nominando o mais além do pênis propriamente. O autor, entretanto, nunca deixa de referir o pênis, em ambiguidade sobre o tema que o segue até o final de sua obra.

Quanto às meninas, Freud diz desconhecer seus exatos processos frente ao falo. Para os meninos, descreve três tempos: o primeiro, já referido, oriundo da crença de que todos têm pênis, um segundo tempo em que os meninos veem a diferença, renegam o que viram e “encobrem a contradição entre a observação e a preconcepção, dizendo-se que o pênis ainda é pequeno e ficará maior dentre um pouco” (FREUD, 1925/1976a, p. 182). Por fim, em um terceiro tempo, concluem que o pênis estivera ali e depois fora retirado, por resultado da castração. “A antítese aqui é entre possuir um *órgão genital masculino e ser castrado*” (FREUD, 1925/1976a, p. 184).

Nesse intervalo de 1908 até 1925, portanto, há um deslocamento da noção da não constatação do menino da falta, como se a percepção não funcionasse, para – na década de 20 – a postulação de que o menino a constata, nega o que vê, ligando assim falo e falta. Logo, só há um referente, o falo/pênis, mas com dois modos de manifestação, o da presença e o da ausência. Quer dizer, se a falta de pênis é reconhecida, ele o é como falo faltante, mas não como sexo feminino propriamente dito.

Logo, tanto o menino quanto a menina estão ligados ao falo, tomando conhecimento de seu sexo a partir dele. Até aí, ambos tinham seus corpos inteiros tomados pela mãe como falo. E será em um segundo tempo que o falo se particulariza em um pedaço do corpo, demarcando dois modos de resposta a isso. O ponto marcante entre esses dois tempos é a descoberta da castração da mãe: finda a totalidade suposta à mãe e ao próprio corpo como completamente satisfatório a ela, com consequências diferentes para o menino e a menina. O falo os convoca a possuí-lo, temendo perdê-lo; e elas se veem chamadas a buscá-lo nos objetos substitutos do falo, tais como um filho.

(...) quando um menino pela primeira vez chega a ver a região genital de uma menina (...) não vê ou rejeita (*Verleugnung*) o que viu (...). A menina se comporta diferentemente. (...) Ela o viu, sabe que não tem e quer tê-lo. (FREUD, 1925/1976a, p. 314)

A menina também considera que há, em si mesma, um falo diminuído ou castrado, o que faz com que seu próprio sexo permaneça não descoberto para ela mesma. As constatações,



portanto, não são significadas no inconsciente como oposição de dois sexos complementares<sup>5</sup>, confirmando, mais uma vez, o falo como referente para ambos os sexos.

No texto sobre a *Sexualidade feminina*, Freud (1931/1974) se desdobra em analisar prioritariamente as relações das meninas com suas mães, atribuindo ao pré-edípico importância inédita até ali. Ele dará, assim, grande destaque ao lugar da figura materna na constituição feminina. Advindo da constatada importância da mãe, surge a Freud a questão de como, então, uma menina pode vir a se separar de tal figura.

Quando passamos em revista toda a gama de motivos para se afastar da mãe que a análise traz à luz – que ela falhou em fornecer à menina o único órgão genital correto, que não a amamentou o suficiente, que a compeliu a partilhar o amor da mãe com outros, que nunca atendeu às expectativas de amor da menina, e, finalmente, que primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu -, todos esses motivos, não obstante, parecem insuficientes para justificar a hostilidade final da menina (...) [Eles] aparecem como racionalizações imaginadas posteriormente para explicar a mudança incompreendida no sentimento. (FREUD, 1931/1974, p. 269)

A menina toma, portanto, a mãe como responsável por sua falta, ressentindo-se com isso, podendo aí se fixar. Pode ainda transformar a falta em busca por aquele que poderia ofertar o que lhe falta. Tanto a percepção da diferença sexual e seus efeitos na castração, quanto a relação das meninas com suas mães, conduzem à questão do feminino e o falo.

Quando anos mais tarde, em 1937, Freud (1937/1975a) disserta sobre o fim de análise<sup>6</sup>, ele reafirma a determinação do falo, agora naquilo que define o limite à análise, pois, com os homens, a análise esbarraria no temor (a ameaça de castração) e, com as mulheres, na inveja (do pênis). Desse modo, Freud situa a castração em torno do falo e da lógica do ganho e da perda do pênis/falo. O final de análise, associado à assunção da castração, da mesma forma, obedece ao critério de “negociação” subjetiva entre abrir mão do falo e se fixar a ele. E, quanto a isso,

---

<sup>5</sup> Na página 29 retoma-se o Complexo de Édipo freudiano a partir da leitura de Lacan e das três fases descritas por ele, tendo também o falo como elemento fundamental que determina as posições sexuais.

<sup>6</sup> Freud parece preocupado nesse texto com o tempo, possivelmente o seu, na medida em que faz um balanço de sua prática; mas também com o tempo das análises. O escrito permite destacar que o interminável de uma análise não deve definir um tempo sem fim na análise e nem a utilização do tempo como fator de resistência. Ele conta sobre o anúncio de quanto aquela análise durará a um analisante que ele acredita utilizar o tempo para resistir a dizer. Freud deixa-nos, para além das afirmações sobre os efeitos do falo, com a questão de como operar com o tempo de uma análise, não encurtando-o diante das formações do inconsciente, mas sem permitir que o interminável de uma análise estabeleça um sintoma de tempo infundável.

segundo Freud, as mulheres estariam sempre aquém, mal resolvidas com aquilo que abririam mão para aceder à outra posição subjetiva. A elas restaria apenas o deslocamento do falo/pênis para outro objeto substituto, o falo-filho, aprisionadas a desejar o falo. Volta-se a esse ponto mais adiante.

Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico, se sofre mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos ‘pregando ao vento’, do que quando estamos tentando persuadir uma mulher a abandonar seu desejo de um pênis. (FREUD, 1937/1975a, p. 286)

Nas *novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*, especificamente a intitulada *Feminilidade*, Freud (1933[1932]/1976) retoma algumas de suas ponderações sobre a especificidade do *Édipo* feminino. Indica ali que tanto a masculinidade quanto a feminilidade são constituídos por “uma característica desconhecida que foge ao alcance da anatomia” (p. 141). Porém, ao revisitar a relação das meninas com sua mãe, centra no pênis a razão da hostilidade presente entre as duas: “as meninas responsabilizam sua mãe pela falta de pênis nelas e não a perdoam por terem sido, desse modo, colocadas em desvantagem” (FREUD, 1933[1932]/1976, p. 153).

O desejo que leva a menina a voltar-se para seu pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora ela espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica. (FREUD, 1933[1932]/1976, p. 158)

Pela troca de modo de obtenção do pênis, agora dirigido ao pai, as meninas entram no *Complexo de Édipo*, conforme Freud volta a frisar nesse texto. Anuncia ainda que a ausência do temor da castração – presente para os meninos e responsável pela saída deles do *Édipo* – faz faltar o motivo principal para a dissolução do *Complexo edípico* e, por isso, elas “permanecem nele por tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto” (FREUD, 1933[1932]/1976, p. 159). Por efeito disso, Freud refere dois prejuízos às meninas: um relativo ao superego e outro à sublimação. Sobre o primeiro, Freud atribui às mulheres “pouco

senso de justiça [que] se relaciona à predominância da inveja em sua vida mental” (p. 164)<sup>7</sup>. No que se refere à sublimação, diz Freud que considera as mulheres “mais débeis em seus em seus interesses sociais e possuidoras de menor capacidade de sublimar os instintos [as pulsões] que os homens” (p. 164). Freud, de outro lado, não deixa de considerar os aspectos culturais que podem definir algumas de suas acepções, prescrevendo cautela para “não subestimar a influência dos costumes sociais que (...) compelem as mulheres a uma situação passiva.” (p. 143). Ao final desse texto ele também declara, à revelia de suas várias afirmações, seu não saber sobre a feminilidade: “se quiserem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem a ciência dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes.” (p. 165)

## 1.2 OS DESDOBRAMENTOS DO FALO

Segundo Lacan (1958/1998a), apesar de Freud não ter podido contar com as concepções da linguística moderna, posteriores às suas pesquisas, ele não era completamente indiferente à função significante do falo, expresso pela não coincidência com a anatomia, e pelas teorias subjetivas sobre o corpo. Se, por um lado, sua articulação entre o falo e a castração privilegiava a dimensão imaginária de ter ou não ter o pênis; por outro, Freud declarou que há algo que não fica respondido sobre as mulheres com essa teoria, marcando assim um limite em sua formulação, assim como o anúncio de algo além disso. Assim sendo, mesmo que se considere o quanto o falo em Freud em alguma medida também foi mais além do pênis, a questão da feminilidade não chegou a ser formulada além do deslocamento do pênis-falo-filho. De outro lado, se Freud não chegou a elaborar plenamente o que significaria isso que não coincide com o corpo apesar de referi-lo, deixou a questão a ser retomada, o que Lacan o faz através do posterior conceito de significante.

O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc) (...). E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência de simulacro que ele

---

<sup>7</sup> Não entraremos na temática do superego, pois se distancia do trabalho desta tese. O tema ficará tangencialmente associado ao ideal do eu (que, em Lacan, possui aspectos que Freud atribuía ao superego) e à problemática edípica feminina de modo geral.

era para os antigos. Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. (LACAN, 1958/1998a, p. 697)

Como citado acima, no texto “A significação do falo”, Lacan (1958/1998a) confere ao falo uma *função* significante, apontando para a peculiaridade do significante fálico de não se fundar na equivalência com o significado, marcando, ao contrário, uma ausência de sentido. Assim sendo, Lacan dá outra ênfase à teoria freudiana e passa a articular o falo a partir dos seus efeitos de inscrição significante no corpo. Logo, é o falo enquanto operador simbólico que permite ao sujeito se situar frente a seu desejo, o qual “instala, no sujeito, uma posição no inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder (...) às necessidades de seu parceiro na relação sexual” (LACAN, 1958/1998a, p. 692). Quer dizer, tal ênfase permite demonstrar que é o significante fálico que acompanha a inscrição em uma posição sexual. Assim, o falo se caracteriza por instaurar o campo do sentido (sexual), ao mesmo tempo em que marca o que resiste à significação. Eis, então, a articulação do falo com o campo do desejo através da concepção de uma falta que o símbolo não supre, isto é, o falo como  $\Phi$ , pois não está na anatomia, visto que se trata de um significante: o significante do desejo (LACAN, 1958/1998a).

O falo como significante dá a razão do desejo, “se conjuga com o advento do desejo”, diz ele ainda (idem, p. 699). Afirma Lacan ainda que o falo enquanto significante determina que seja no lugar do Outro que o sujeito o acesse: “se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo” (p.700). É, a partir do desejo do Outro, que Lacan (1958/1998a) considera a divisão imanente ao desejo e aponta para a necessidade de se articular a função do falo às relações entre os sexos. A ausência tornada presente pelo falo leva o sujeito a se dirigir ao Outro, demandando o que lhe falta e, portanto, articulando linguagem e sexualidade. Nesse ponto, Lacan (1964/1985) reafirma as considerações de Freud ao enlaçar a pulsão à sexualidade a partir da referência à falta e não ao encontro com um objeto específico. Através dessa concepção, Lacan articula a *função fálica* com a linguagem e avança nas conceitualizações sobre o feminino.

O falo como presença de uma ausência funda o sujeito através da sua articulação com a linguagem, possibilitando a emergência do sujeito dividido pela operação significante, e também o sujeito do desejo. Assim sendo, a perda inerente ao falante é, ao mesmo tempo, o mote de seu desejo e aquilo que o faz buscar no Outro aquilo que lhe falta.

O desejo do homem é o desejo do Outro, onde o “de” fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja (...). Eis por que a pergunta *do* Outro, que retorna para o sujeito do lugar onde ele espera um oráculo, formulada como um “*Che vuoi? – que quer você?*”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo [se, com um psicanalista] retomá-la (...) no sentido de um “Que quer ele de mim?” (LACAN, 1960/1998b, p. 829)

Em outro texto, Lacan (1957-58/1999), ao retomar o *Complexo de Édipo* freudiano, considera que a função simbólica do falo é inaugurada pela descoberta da falta na mãe, o primeiro Outro do sujeito. Assim, o falo é alçado à dimensão de significante, pois a sua ausência indica para a criança que algo falta ao Outro.

O falo, antes disso, inscreve-se enquanto objeto do desejo, pois a criança se identifica a ele, ansiando ser desejada pela mãe. Trata-se do primeiro tempo do Édipo, no qual a criança se identifica com o falo, objeto de desejo da mãe, pois deseja o desejo dela. Ao fazê-lo, só pode situar sua mãe enquanto faltosa daquilo que tenta preencher, registrando a falta do primeiro Outro e esboçando a problemática da castração. O pai, por sua vez, inserido no discurso da mãe enquanto *Nome-do-pai* interdita a ela de tomar a criança no lugar do falo faltante. O pai assinala para a criança que o desejo da mãe é dirigido a ele, possuindo o falo que falta à mãe e por cujo intermédio o filho também pode vir a tê-lo. O sujeito passa, portanto, do desejo de ser o falo para o desejo de tê-lo.

O falo, nesse segundo tempo edípico, passa de objeto imaginário do desejo da mãe (do primeiro tempo) a significante do desejo do Outro. Tal transposição marca dois valores para o falo: o de objeto imaginário, escrito como  $(-\phi)$  (no primeiro tempo edípico); e de significante  $[\Phi]$ , (na segunda fase do Édipo). O  $(-\phi)$  refere a falta imaginária a partir da qual pode se inscrever uma falta simbólica, podendo também apenas indicar a falta imaginária, aquela que permite intercambiar um objeto por outro. O  $(\Phi)$ , por sua vez, refere a castração do Outro e não pode ser negativado. Se o fosse, faltaria o indicador da falta.<sup>8</sup>

Retomando as fases edípicas, Lacan (1957-58/1999), baseando-se em Freud, define o momento em que a identificação ao seu sexo é assumida pelo sujeito: o terceiro tempo, o do

---

<sup>8</sup> Observe-se que é esta notação do falo, o simbólico, que Lacan faz constar no *quadro da sexualização*, conforme a seguir.

acesso à significação fálica. Para o menino, trata-se de se identificar ao pai como portador do falo; para a menina, de reconhecer o homem como aquele que possui o falo que ela demanda. Porém, o impasse da assunção da posição sexuada pelas mulheres permanece problemático<sup>9</sup>. Pois, se a identificação com o pai permite ao sujeito a assunção da sua posição sexual masculina, a menina – a partir dele – não tem como realizar uma identificação propriamente feminina.<sup>10</sup>

O terceiro termo é essencial, por ser ele que permite tudo isso, ou que o proíbe. Ele se coloca para além da ausência ou presença da mãe, como sentido, presença significante, o que lhe permite ou não manifestar-se. É em relação a isso que, a partir do momento em que a ordem significante entra em jogo, o sujeito tem de se situar. (LACAN, 1957-58/1999, p. 284)

Lacan avança ainda mais nesse ponto quando propõe – no seminário sobre a angústia (LACAN, 1962-63/2005) – a análise da castração pela vertente da angústia, retomando o falo enquanto *função fálica*. Quer dizer, destaca a *função* associada ao simbólico, efeito do falo enquanto articulação significante da falta de objeto, ou ainda, que o falo enquanto significante delimita a *função* enquanto fálica. É o falo que permite estabelecer um lugar simbólico, visto que ele indica o objeto que falta, articulando significante e a falta de objeto. Logo, o falo como significante, responsável pelo campo da significação, determina as funções que norteiam o funcionamento da linguagem, da ordem simbólica, da cadeia significante, ao mesmo tempo em que alude que seu funcionamento implica uma ausência, um anúncio de real angustiante, um indizível, devido ao *objeto a*.

A conceituação do *objeto a* é o ponto principal do seminário citado e promove uma distância entre as teorias freudianas e a posição de Lacan no que diz respeito à lógica fálica e ao complexo de castração. Lacan propõe que a castração seja analisada pela vertente da angústia (e do *objeto a*), e não pela da ameaça (da perda do falo), deslocando também aí a ênfase do falo para o *objeto a*.

Na medida em que ele é a sobre, por assim dizer, da operação subjetiva, reconhecemos estruturalmente nesse

---

<sup>9</sup> Retomamos os três tempos do Édipo mais adiante no texto, detalhando-os mais.

<sup>10</sup> Note-se que tal relação do masculino com o pai possuidor do falo é a mesma posteriormente descrita por Lacan nas fórmulas da sexuação enquanto exceção, *ao menos um* que escapa à castração, mais adiante referida ao pai da horda, ponto que retomaremos essa associação.

resto, por analogia de cálculo, o objeto perdido. É com isso que lidamos, por um lado, no desejo, por outro, na angústia. (LACAN, 1962-63/2005, p. 179)

A articulação da angústia com a castração tem por pressuposto que a entrada do sujeito na linguagem acarreta uma perda irreduzível, o *objeto a*, evidenciando que, na dimensão da linguagem, a castração abarca a todos. Junto a isso, nesse *Seminário*, Lacan apresenta um objeto que não só se distingue do significante, mas é irreduzível a ele, demonstrando que na estrutura da linguagem há algo que não pode ser reduzido à ordem simbólica, ou seja, que há algo de real ali, o *objeto a*.

Vale destacar que o deslocamento da ênfase no falo como um significante no Seminário 10 será ajustado no ensino lacaniano, mas tal transformação diz da emergência de uma dimensão da experiência que até então Lacan pouco tinha trabalhado: o real da clínica. É também neste livro que começa a ser esboçada uma modificação quanto à questão da feminilidade (COSTA & BONFIM, 2014, p. 9)

O conceito de *objeto a*, portanto, acompanha a formulação sobre o *mais além do falo*, ganhando mais relevância nas formulações lacanianas na medida em que ele também progride nas conceptualizações sobre o feminino, e vice-versa. Lacan avança, portanto, na formulação sobre o que escapa ao significante e sobre o registro primordial do real, ao destacar uma dimensão desse registro que não é efeito do simbólico, que nunca se registrou como tal: “Ora, ele [o objeto a] é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a ‘significantização’.” (LACAN, 1962-63/2005, p. 193).

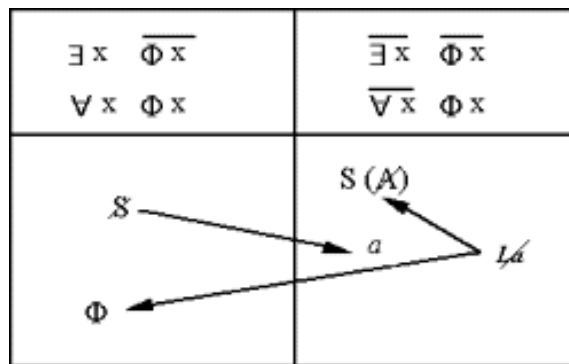
Essa primeira inscrição do sujeito no Outro, consequência da primordial interrogação sobre o desejo, ao nunca ser plenamente respondida, demonstra que o domínio da linguagem ou da imagem não abarca todo o campo do real. O *objeto a*, logo, é o resto irreduzível no advento do sujeito ao se inscrever no campo do Outro, demarcando a parte que fica de fora do simbólico, bem como alheia à imagem.

O corpo pode instituir (...) dois pedaços diferentes, um que pode ter uma imagem especular, outro que literalmente não a tem. Tratava-se da relação entre menos *phi* e a constituição do objeto *a*. (...) o *a*, que é o resto, o resíduo, [é]

o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular (LACAN, 1962-63/2005, p. 50)

A notação do objeto causa de desejo no *quadro da sexuação* (conforme abaixo) é correlata a tal formulação apresentada no seminário sobre *a angústia*, agora especificamente associada ao feminino e o que esse campo também revela sobre o não circunscrito pelo simbólico e imaginário e, portanto, sobre o real que lhe é próprio. De modo similar, o *objeto a* associado ao final de análise ganha destaque, como no seminário sobre *o ato analítico*, quando Lacan afirma que: “o final de análise consiste na queda do *sujeito suposto saber* e sua redução ao advento desse objeto *a*, como causa do sujeito que vem em seu lugar (...) é esse aí o analista, que vem, ao termo da análise, a suportar não ser nada mais que esse resto. Esse resto da coisa caída, que se chama objeto *a*.” (1967-68/2001, p. 85). Voltamos a isso a seguir.

Figura 1 – Quadro da Sexuação



Fonte: Lacan (1972-73/1985, p. 105)

### 1.3 LACAN ALÉM DE FREUD: OS GOZOS

A partir do *Seminário Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/2010), pode-se colher algumas consequências dessa ênfase no *objeto a*, além de novas proposições de Lacan sobre a constituição dos sujeitos, seus laços, sexuação e gozos. Essa visada formulada por ele permite ainda considerar os efeitos sobre as conceptualizações acerca do fim de análise, sobretudo entrecruzando as acepções que, embora não explicitamente, reúnem-se tanto historicamente quanto conceitualmente na obra lacaniana.



Nessa produção do início da década de 70, há a ideia de que a escolha de objeto não determina a sexualização. A modalidade de gozo é que situará o sujeito no lado masculino como *todo* na função fálica, ou feminino como *não-toda* fálica. Acompanhamos Lacan, portanto, numa mudança de ênfase da determinação do significante e suas combinatórias para a definição advinda dos gozos e da operação de castração que os causa.

Na esteira dessas formulações, coincidentes no tempo e naquilo que Lacan avança teoricamente sobre o *objeto a*, o ato e o fim de análise, há a indicação do para *além do falo*, transpondo o limite à análise proposto por Freud (1937/1975a). Junto a isso, há, pela primeira vez, a conceptualização da dimensão da alteridade feminina. Essa dimensão *Outra* é aquela não regida inteiramente pela norma fálica. Com isso, Lacan também esclarece que ele não desdiz o que afirmou sobre o falo ou o gozo fálico, mas sim introduz um campo *Outro* a esses. O feminino, pois, não prescinde do falo, entretanto, também transita em um campo que não o tem como referente. O feminino e o fim de análise, pois, encontram-se no campo *mais além do falo*. Fica, assim, revista a limitação freudiana sobre o feminino de só chegar a deslocar a procura pelo falo para os outros objetos que o representem. Para além da “rocha viva da castração” (FREUD, 1937/1975a) – marco final de uma análise para Freud – Lacan anuncia outro gozo além do fálico, propriamente feminino, suplementar, o gozo *Outro* ou *não-todo*, bem como deixa entrever consequências associadas a isso para o final de análise. Diz ele:

(...) por ser ‘não toda’, ela se afirma como *A* mulher. Porque com relação ao que eu designo como gozo, na função fálica, elas têm, se posso assim dizer, um gozo suplementar. Vocês notarão que eu disse suplementar, porque se tivesse dito complementar (...) cairíamos de novo no *todo* (LACAN, 1972-73/2010, p. 151)

Lacan chama o gozo feminino ainda de *místico*<sup>11</sup> para frisar sua relação peculiar com o *Outro*: “eles experimentam a ideia, em todo caso, de que em algum lugar poderia haver um gozo

---

<sup>11</sup> Lacan se vale da escultura de Bernini, “A êxtase de Santa Teresa”, trabalho executado entre 1646 e 1652, para referir ao gozo místico. A obra representa a experiência mística da Santa trespassada por uma seta de amor divino por um anjo. Na autobiografia de Teresa d’Ávila ela narra o momento de seu êxtase: “Quis o Senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o qual não costumo ver, a não ser por maravilha. Ainda que muitas vezes se me apresentem anjos, é sem vê-los, mas com a visão passada de que falei primeiro. Esta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abrasam inteiros. Devem ser os que chamam de querubins, pois os nomes eles não me dizem, mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e de outros a outros que eu não saberia dizer. Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta

que estivesse além. É o que se chama de místicos” (LACAN, 1972-73/2010, p.154). Diz ele ainda que crê nesse gozo, o que faz indagar sobre o que haveria de ato fé na consideração sobre ele.

Vocês todos vão estar convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da  $\bar{A}$  mulher, na medida em que ele é ‘a mais’, com a condição de que esse ‘a mais’, vocês coloquem aí uma cortina (...) É talvez isso que nos faça perceber o que tem a ver com o Outro, esse gozo que se experimenta e do qual nada se sabe. Mas não será isso que nos põe no caminho da ‘ex-sistência’? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus (...) uma face de Deus como sustentada pelo gozo feminino? (LACAN, 1972-73/2010, p.155)

O *místico*, assim propomos aqui, é também incorpóreo<sup>12</sup>, ao mesmo tempo em que é indizível, pois revela um gozo *não-todo*, no qual há a ausência de um saber que poderia ser construído sobre ele, o que não quer dizer que ele não possa ser experimentado. Ou, como diz Lacan, “há um gozo ‘dela’, dessa ela que não existe, que não significa nada (...) gozo do qual talvez ela mesma não saiba nada, a não ser que o experimenta, isso ela sabe. Ela sabe, é claro, quando isso acontece. E isso não acontece com todas” (LACAN, 1972-73/2010, p. 152). Não há garantias de que o feminino encontre tal gozo. Não tem como ser anunciado de antemão, antes da experiência, como o final de uma análise também não pode. Este gozo, que é posto no quadro da sexuação em relação ao significante da falta do Outro [S( $\bar{A}$ )] e implica a ausência de qualquer traço que referende um lugar, refere também o vazio que os psicanalistas experimentam quando não fazem proposição de qualquer significante senão aqueles do analisante, bem como quando subtraem qualquer desejo que diga do sujeito do analista. O desejo do analista, portanto, pode ser

---

me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É um corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade que a dê experimentar a quem pensar que eu minto”. (TERESA D’ÁVILA, 2010, p.167-8 apud SIQUEIRA, 2013). O “espiritual” desaloja o gozo do corpo, marcando um para além, como referido na próxima nota.

<sup>12</sup> O título do Seminário *Encore (Mais, ainda)*, refere um *en-corps*, no corpo, a partir do qual Lacan refere o gozo fálico como fora do corpo, ligado ao significante e passível de usufruto, e não de sacrifício. O gozo Outro, para além do fálico, marca ainda mais, assim se tem como hipótese, a distância do corpo, apresentando-o como místico, ou “espiritual” como referido na nota anterior. O [S( $\bar{A}$ )] não alude ao corpo, e marca a falta do significante e, na associação com o fim de análise, isso se afirma ainda mais. Volta-se ao ponto do corpo ao tratar da travessia do fantasma, na qual a “corporificação” do *objeto a* se desfaz, marcando, propõe-se, também a distância com o corpo e os orifícios pulsionais.

considerado relacionado com a posição feminina, que se liga com a falta e que predispõe ao empréstimo como semblante do *objeto a*, que é o do outro. O mesmo quanto ao significante da falta do Outro, pois “se aquele que se torna analista (...) poderia marcar o que ocorreu de mudança no nível do *sujeito suposto saber*: é o que marcamos (...) com o significante S(A)” (LACAN, 1967-68/2001, p. 86). Retomamos isso mais tarde.

Dito isso, será que, quando Lacan diz crer no gozo feminino, não estaria também declarando sua aposta na cura? Não se trataria de crença por que não tem como afirmar o término de antemão? Propomos que sim, que o gozo feminino, o gozo Outro, portanto, pode ser associado à direção da cura ao representar o mais além do que Freud formulou, e que Lacan delineia nessa época de sua produção. Mais além do falo, para além da "rocha viva da castração", além do que as palavras podem dizer, embora instigue a algo relatar sobre a experiência.

Junto às transformações dos conceitos relativos ao feminino, aspectos culturais contribuíram – assim propomos – para a elaboração, na psicanálise, do *além do falo*. Apresentamos em seguida esses pontos e voltamos a eles ao longo do texto e nas considerações finais.

#### 1.4 HISTÓRIA E EFEITOS

Nos anos que precedem o *Seminário Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/1985), o feminismo ganha força na França, tardiamente em relação ao resto da Europa e América do Norte. A temática sobre o feminino na psicanálise, conseqüentemente, comparece à cena dos analistas franceses mais tarde do que para os ingleses e norte-americanos (ROUDINESCO, 1988).

Na França, a busca das mulheres pelo direito ao voto, por exemplo, “permanece uma pálida cópia de seu homólogo anglo-americano e não incita um debate sobre a natureza da sexualidade feminina” (ROUDINESCO, 1988, p. 551). As inglesas obtiveram o direito ao voto já em 1918, e as norte-americanas adquiriram a possibilidade de votar após a primeira guerra mundial. No Brasil, as mulheres começaram a votar e receber votos em âmbito nacional a partir de 1933, na eleição para a Assembleia Nacional Constituinte. Já as francesas, só em abril de 1945 que participaram das primeiras eleições municipais do pós-guerra. Alguns meses depois, em outubro, ajudaram a escolher os líderes nacionais. Tal atraso parece ter seguido afetando o

reingresso da temática da feminilidade na *Cultura* e na psicanálise ainda muitos anos depois disso, sendo retomada como um grande tema nos anos de 1960, por Lacan.

O direito ao sufrágio torna-se na viragem do século [do XIX para o XX] o eixo principal da luta feminista. Para as radicais não se trata apenas de um princípio de igualdade, mas de uma condição *sine qua non* da realização da igualdade dos direitos na vida privada e pública. (DUBY&PERROT, 1991, p. 556)

A lei britânica de 1918 influenciou as mulheres de diversos outros países na busca do direito ao voto, prioritário em relação a outras reivindicações, visto que as feministas acreditavam que através do voto as mulheres seriam capazes de solucionar problemas causados por leis restritivas que lhes vetavam o acesso ao trabalho e à propriedade, por exemplo. Reivindicavam ainda que se habilitando ao sufrágio, as mulheres passariam a ser também elegíveis, podendo concorrer de igual para igual com os homens por cargos eletivos.

Na França, a busca pelo direito de votar foi durante muito tempo marginal no movimento feminista e foi majoritariamente moderado. Essa moderação se expressou ao mesmo tempo no objetivo traçado – um direito político por etapas, o sufrágio municipal como etapa de iniciação – e nos métodos de ação utilizados, que recusavam toda violência e privilegiavam a persuasão, buscando que os direitos políticos fossem aplicados tanto em nome da igualdade de todos os indivíduos, quanto em nome da diferença dos sexos.

Na França, durante toda a primeira metade do século XX, o movimento das mulheres é, portanto, menor e permanece afastado do movimento psicanalítico, não produzindo nenhuma nova questão sobre a feminilidade até ali. As feministas passaram a ver suas reivindicações atendidas, na França, apenas em meados do século XX. Rosanvallon (apud DUBY & PERROT, 1995) analisa a história do voto das mulheres francesas e interpreta que a busca do direito de sufrágio era coerente com a constituição do Estado moderno do final do século XIX e XX. Isso porque, na França do início do século XIX, era vigente a concepção de sufrágio familiarista e a família era compreendida como um todo, organizada como uma unidade também política, configurada sob a autoridade do chefe de família, o pai. Assim, cada pai de família teria direito a exclusivamente um voto. Isso significava que a cidadania do direito ao voto se fundava no matrimônio e na paternidade, fazendo da família também a “célula” do pertencimento à ordem política. As mulheres não eram consideradas como verdadeiros indivíduos, mas sim identificadas

à comunidade familiar e submetidas à tutela no interior do casamento. A constituição do Estado moderno, configurado a partir de uma concepção individualista da sociedade e que buscou, através de um longo processo histórico, lançar as bases de um projeto cuja definição era a liberdade do indivíduo (ARENDR, 2001), foi fundamental na definição do sufrágio francês.

Com essas novas bases, um longo processo de configuração do indivíduo de pleno direito se estabeleceu e, passado um longo século, a mulher francesa foi incorporada como partícipe da coisa pública apenas em 1944. Na França, segundo Rosanvallon (1995) “o estatuto da mulher exprime então de certo modo as resistências ao advento da sociedade individualista” (p. 74), caracterizada, dentre outros aspectos, pela diminuição da separação entre a esfera pública e a doméstica<sup>13</sup>. A mulher se torna, assim, guardiã da antiga forma social, doravante remetida para a família, e o voto feminino é “percebido como um perigo para a paz dos lares.” (idem, p. 75)

Por trás da afirmação da distinção dos papéis entre os sexos, o que se visa é a instauração de uma limitação do processo de individualização. A apologia da família e do casamento descobre aqui a sua mola mais secreta e mais poderosa (...), muito para além das simples persistências moralizadoras e tradicionalistas. (ROSANVALLON, 1995, p. 75)

A interpretação do autor acima citado, logo, associa a resistência ao lugar da mulher na vida pública com a tentativa de restringir o individualismo e o que ele significou como alteração da esfera privada, sendo a família sua principal representante. Assim sendo, a interpretação histórica corrobora com a proposição que vimos fazendo nesta tese acerca da posição feminina na *Cultura* ser índice da possibilidade de mudança. A feminilidade, assim, aparece como indicativa de desestabilização do socialmente estabelecido, o que há muito gera resistência ao lugar das mulheres, sobretudo sua inserção na esfera pública (e, logo, com efeitos sobre a esfera privada).

Dito isso, destacamos que o voto representou a *inscrição* das mulheres na *Cultura*, o que não passou despercebido a Lacan ao retomar nos anos de 1960 e 1970 a temática da inscrição/escrita, conforme trataremos logo a seguir. Por isso, destacamos especificamente esse aspecto da luta feminista da época, embora muitas outras também existissem (por exemplo, as ligadas ao antiescravismo ou à luta de classes). Assinalamos aqui somente alguns poucos pontos

---

<sup>13</sup> Sobre a divisão das esferas pública e privada e os efeitos na modernidade vide ARENDR (2001), em *A condição humana*: “[a esfera social], que não era nem privada nem pública (...) coincidiu com o surgimento da era moderna” (p. 37).

da história, frisando estritamente aquilo que afetou a psicanálise lacaniana e retardou que o debate sobre as mulheres e o feminino chegasse/interpelasse aos analistas franceses.

Lacan foi o primeiro a romper com o silêncio da comunidade psicanalítica francesa sobre a feminilidade (ROUDINESCO, 1988) ao lançar as “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina” (LACAN, 1960/1998a), preparatórias ao Colóquio internacional sobre o tema. Em 1960, em Amsterdã, acontece o Congresso. Lacan faz do falo o significante central da economia libidinal, acentuando sua diferença com o pênis e formulando a questão da diferença sexual sem privilégio de um sexo. Ele se refere a Freud e está preocupado em retomar as premissas freudianas, distorcidas por alguns psicanalistas de língua inglesa.

Um paradoxo original da abordagem psicanalítica, a posição-chave do falo no desenvolvimento libidinal, interessa por sua insistência em se repetir nos fatos. É aqui que a questão da fase fálica na mulher agrava seu problema, por ter, depois de fazer furor entre os anos de 1927 e 1935, sido desde então deixada numa tática indivisão, ao bel-prazer das interpretações de cada um. É ao nos interrogarmos sobre suas razões que poderemos romper essa suspensão. (LACAN, 1960/1998a, p. 736)

Junto à retomada por Lacan sobre a sexualidade feminina, a partir de maio de 1968, o feminismo francês se radicaliza e reafirma Simone de Beauvoir como sua inspiradora. Em 1949 ela publicara “O segundo sexo”, com a máxima “não se nasce mulher, torna-se” (BEAUVOIR, 1949/1970). Em sua tese, liga a questão sexual à emancipação da mulher e em 1968 suas convicções viram bandeiras de reivindicação pelos direitos das mulheres<sup>14</sup>.

Nessa época, o movimento psicanalítico francês se desdobra em refletir sobre as questões levantadas por Freud, e tem nas analistas mulheres forte estímulo para tal. A decisão de discutir sobre o feminino fora tomada não só por Lacan, mas sim coletivamente e “com a expansão do movimento, o número de mulheres terapeutas achava-se então em constante progressão” (ROUDINESCO, 1988, p. 553). De seu lado, Lacan propõe considerar a presença da mãe sob a

---

<sup>14</sup> “É evidente que esse problema não teria nenhum sentido se supuséssemos que pesa sobre a mulher um destino fisiológico, psicológico ou econômico. Por isso, começaremos por discutir os pontos de vista da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico acerca da mulher. Tentaremos mostrar, em seguida, que a mulher foi definida como o Outro e quais foram as consequências do ponto de vista masculino. Descreveremos então, do ponto de vista das mulheres, o mundo que lhes é proposto; e poderemos compreender contra que dificuldades se chocam no momento em que, procurando evadir-se da esfera que lhes foi assinalada até o presente, elas pretendem participar do *mitsein* [ser com outro] humano” (BEAUVOIR, 1949/1970, p. 23)

categoria de um *desejo materno*, bem como afirma que o falo não é órgão de ninguém e que a libido masculina não domina a condição feminina. Segundo Roudinesco (1988), Lacan retira das concepções freudianas o “seu equívoco paternalista” (p. 555), abrindo-se para escutar o feminino.

Uma década depois do citado Congresso e logo após 1968, a temática retorna com força na psicanálise francesa, na medida em que “nunca se copulou tanto com o vocabulário da feminilidade quanto durante esse período de 1970 a 1975, quando finalmente se legalizam as medidas igualitárias reclamadas pelo antigo feminismo”. (ROUDINESCO, 1988, p. 562)

Nesse tempo, muda a tônica de Lacan sobre o feminino e o destaque se transforma naquilo que não é possível escrever: a relação sexual e A mulher. A partir disso, Lacan dedica várias passagens de seu *Seminário* de 72 e 73 à temática da escrita. Como já o fizera antes, Lacan (1961-62/2003) disserta sobre a inscrição enquanto marca determinante em um sujeito. Ele fala sobre a escrita do traço unário (ou único), significante em sua forma elementar, primeiras inscrições do Outro, que, oriundo do desejo pelo falo, marca o corpo com o germen da inscrição fálica. Diz ainda que a identificação imaginária só se fixa no sujeito ao se apoiar sobre um traço simbólico, o traço unário, significante mínimo que o sujeito toma do Outro para dar arrimo a sua identidade.

(...) do traço único, do *einziger Zug*, na medida em que é sobre ele que se concentra para nós a função de indicar o lugar onde está suspensa no significante, onde está pendurada, no que concerne ao significante, a questão de sua garantia, de sua função, disso a que serve o significante, no advento da verdade. (...) mas estará girando inteiramente em torno da finalidade de assegurar em seus espíritos esta função do traço único, a função do um. (LACAN, 1961-62/2003, p. 38)

A escrita inscreve o significante desde seus primórdios, através do traço resultante da perda do objeto, fazendo-o subsistir, ao mesmo tempo em que o apaga. O traço unário, portanto, refere o significante enquanto unidade e enquanto realizador de uma marca. Marca essa que, ao inscrever o tempo primeiro da relação ao significante, é relativa à inscrição simbólica<sup>15</sup> e a

---

<sup>15</sup> A história da escrita está presente nas conceitualizações de Lacan (1961-62/2003) sobre o traço unário. Segundo Fevrier (1959), autor trabalhado por Lacan no *Seminário* em questão, a escrita evoluiu até não ter quase nenhuma relação com os modelos, como na escrita cuneiforme, representada por grupo de cunhas gravadas em tábuas de argila com signos classificados de acordo com o número de traços representados, horizontais, oblíquos ou verticais, sendo que o ordenamento desses signos formava outro diferente. Os signos pictóricos e ideográficos, que deram origem à escrita, reproduziam a forma exterior do objeto e evocavam um nome, até não mais referir o objeto diretamente. A

identificação daí decorrente<sup>16</sup>. Assim, Lacan afirma a impossibilidade de a escrita inscrever o fora do significante, como o feminino também supõe. Ele deixa indicado que a busca de uma escrita, enquanto traço que fosse específico do feminino, é impossível. Há algo na posição *Outra* que não é passível de inscrição<sup>17</sup>.

Ora, a mãe não pode em caso algum fornecer à filha um traço unário que suporte sua identidade de menina, pelo motivo que o significante da identidade feminina não existe. É com essa falta radical no Outro que a menina deve se confrontar. Essa falta reforça, de algum modo, a castração feminina, e faz dela uma falta abissal em relação à castração masculina: é a falta de “uma palavra essência”, de um “palavra-furo”, perfurada em seu centro por um buraco (ANDRÉ, 1987, p. 195)

Se em Freud o que alimentava o ressentimento da filha com a mãe era não ter recebido o pênis, em Lacan a questão da menina com a mãe se desloca para o não recebimento do significante do feminino, pois que inexistente.

Através do *quadro da sexuação*, Lacan aponta para o feminino associado à ausência do significante [significante da falta do Outro: S(A)] e a inexistência dA mulher, tendo por efeito sua divisão diante do gozo [L<sub>a</sub>], ora fálico, ora gozo Outro. Assim, se ora ela escreve algo na relação ao falo, ela só é feminina se também não diz, se não inscreve ou não tem como inscrito em si. No movimento pendular do *não-toda* fálica, ela é ora linguagem, ora silêncio; ora relacionada ao significante (fálico), ela é também relacionada ao intervalo entre as ditas, ao *objeto a* enquanto o que não se escreve na cadeia significante. Dito de outro modo, como afirma Pollo (2012), só é possível significar o gozo no gozo fálico, e não no gozo Outro.

---

fonetização veio a seguir, principalmente pela necessidade de expressar palavras que não podiam ser ditas através de desenhos ou a combinação deles. Lacan (1961-62/2003) pondera que a fonetização do significante foi o que permitiu que a escrita funcionasse como tal, ou seja, que o segundo tempo possibilitou delimitar o primeiro, a escrita, a "essência" do significante no seu traçado, o traço unário.

<sup>16</sup> O traço unário, núcleo do ideal do eu, é o “guia que se encontra além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos. Esse guia que comanda o sujeito é o ideal do eu” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 166).

<sup>17</sup> O destaque aqui é o não escrito e não inscriível, embora alguns autores busquem uma especificidade da escrita feminina, como Castello Branco (1991), a qual introduz a noção de corpo na escrita, considerando que escrita feminina busca a “inserção do corpo no discurso”. (p. 21-22). Escreve ainda a autora que: “Quando fazem isso, de uma maneira ou de outra, elas se corporificam (ou se feminizam), priorizando mais a voz, o som, que o sentido; mais o como se diz do que o que se diz; mais a coisa que o signo. É especialmente aí que o feminino e a mulher se interseccionam, uma vez que, na mulher — e na escrita feminina — o corpo ocupa um lugar privilegiado”. (CASTELLO BRANCO, 1991, p. 22). Na visada sobre o feminino nesta tese enfatizamos a ausência da escrita do feminino, tanto enquanto classe, como enquanto posição além do que apenas o significante permite escrever. O corpo não é índice do gozo *não-todo*, portanto, não especifica o feminino, conforme explicitaremos ao longo desse escrito.



A divisão dos seres falantes entre um lado todo fálico e um lado não todo fálico não significa de modo algum que outros gozos não sejam experimentados. Porém, toda vez que se quer significar um gozo qualquer ou fazê-lo entrar na linguagem, o que comparece é justamente o gozo fálico (POLLO, 2012, p.43)

Logo, a especificidade feminina não está do lado de alguma escrita peculiar, mas sim na também ausência de inscrição, na variação na relação entre o que se afirma e se subtrai.

Com isso, Lacan parece responder ao movimento feminista francês: não se trata de buscar uma especificidade feminina, uma escrita (um voto, por exemplo) que valesse para todas as mulheres, pois isso só afirmaria o referente fálico masculino<sup>18</sup>. O feminino, ele diz, só é possível no *uma a uma*, pois não há o significante que inscreveria a classe do feminino. Sem desconsiderar a busca de significação/inscrição do feminino, fica indicado que há também, de outro lado, a também impossibilidade disso. “Tornar-se mulher”, assim, não se dá por traços identificatórios que a cultura oferece – mesmo que eles construam algo de uma identidade feminina – e sim na condição de suportar não afirmar, e quando o fizer, só singularmente e em parte, *não-toda*.

Vamos concluir disso que a divisão feminina – que Lacan escreve pela barra que coloca sobre o A de  $\bar{A}$  mulher – é constitutiva de uma outra clivagem que não a do sujeito do inconsciente  $\$$ . O  $\bar{A}$  significa que uma mulher é dividida entre aquilo que ela é enquanto sujeito  $\$$ , por um lado, e o que ele é enquanto não-sujeito, até mesmo não subjetivável, por outro lado (ANDRÉ, 1987, p. 248)

No *Seminário* em questão, portanto, Lacan (1972-73/1985) alude à condição *sine qua non* para indicar o feminino: outra modalidade de gozo (pois não se trata de um lugar, nem de um discurso, nem de uma escrita, nem de uma identidade): um gozo diferente daquele produzido pela linguagem.

Como lhe é habitual, Lacan se deixa afetar por outros campos distintos da psicanálise para repensá-la, ao mesmo tempo em que se vale disso para afirmar o imprescindível a seu

---

<sup>18</sup> Lacan refere claramente às feministas, por exemplo, quando diz “se a relação sexual não existe, pois bem, não há mulheres, hem? Havia uma pessoa furiosa, era uma senhora do M.L.F. [movimento de libertação das mulheres] de lá. E foi preciso que eu explicasse (...) se há um ponto de onde isso poderia se esclarecer, (...) é justamente do lado das mulheres, na medida em que se trata da elaboração do ‘não todo’, (...) o que é meu verdadeiro tema deste ano, por detrás desse *Encore*” (LACAN, 1972-1973/2010).

campo. Para além do movimento feminista, portanto, Lacan aponta também um importante horizonte na análise do feminino: a busca de inscrição pelo falo se dissolve no encontro com o não inscrito, com o *não-todo*<sup>19</sup>. E, se a não inscrição e o inscrito pela linguagem correspondem aos gozos Outro e fálico, eles importam, propomos, também como operadores clínicos, como assinaladores da posição do analisante diante do fim de análise, conforme mais adiante no texto.

### 1.5 SOBRE OS GOZOS: O GOZO DO OUTRO E O FÁLICO<sup>20</sup>

O termo “gozo” provém da terminologia jurídica, herança dos verbos *uti* e *frui* do direito romano. O usufruto, palavra que condensa os dois verbos, designa “direito de gozo”, em oposição a “direito de propriedade”. O usuário de um bem possui a prerrogativa de gozá-lo, enquanto que o proprietário não pode perturbar esse direito. Este tem a satisfação de ser dono do bem a ser usado. A história envolvendo as mulheres tem relevância nas alterações que o termo gozo foi ganhando na cultura. Durante séculos, até o século XVII, a mulher era considerada propriedade de alguém, seja o pai, o marido ou Deus. A propriedade do marido vinha junto ao casamento e a do pai era relativa à sua virgindade (MANNONI, 1982). O abrandamento desses mandatos ocasionou a revisão do termo *gozo*, com efeitos diferentes no campo jurídico e fora dele. Aos poucos, houve a mudança do sentido do *gozo*, exceto para os juristas, mais conservadores. Deixa de ser ambicionado obter propriedade das mulheres, e sim o usufruto, quer dizer, “gozo” no sentido jurídico do termo, entretanto, adicionando agora o sentido sexual, pois supõe a copulação. Dessa forma, a palavra gozo vai se deslocando de seu sentido original e se tornando sinônimo de orgasmo, “porque o orgasmo é a prova de que se obteve o gozo de uma mulher” (MANNONI, 1982, p. 110). O termo “gozo” acaba por designar dois sentidos distintos: a satisfação de um desejo sexual e a fruição de um bem.

Lacan (1972-73/1985) retoma o ponto do *usufruto* para descrever o *gozo*, contraponto ao *gasto* de um bem. “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas não devemos enxovalhá-los. Quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de

---

<sup>19</sup> Volta-se a esse ponto mais adiante.

<sup>20</sup> As concepções sobre esses dois gozos são apresentados brevemente a seguir com o propósito de auxiliar a apresentação sobre o gozo Outro, principal nas considerações dessa tese. Pretendemos marcar também uma diferença fundamental entre o gozo do Outro e gozo Outro, distinção que nos parece pouco clara em alguns textos (ANDRÉ, 1987, por exemplo), os quais conceituam com precisão o gozo feminino e, por vezes o chamam de gozo do Outro, o que acarreta diferença radical na interpretação sobre o gozo feminino, como proporemos a seguir.

não gastá-la demais” (p. 11). Fica associado, assim, o usufruto com um renovável, transfigurável em outra coisa, tal qual o gozo fálico supõe. O objeto não é possuído, apenas é possível gozar dele. O gasto, em contrapartida, supõe o corpo e sua perda, seu desgaste, sua entrega, ligação proposta por Lacan com o gozo do Outro. Posse e usufruto, portanto, dizem de duas modalidades de relação com o objeto, uma corporal, de apreensão do objeto e extinção do bem; e outra de gozo de apreensão parcial do objeto, e, por isso, ligado à linguagem, pois que interdito.

Temos com isso que, diferentemente do gozo Outro (feminino, *não-todo*), o gozo do Outro e gozo fálico têm no falo e na linguagem seus referentes e determinantes. O campo da linguagem e seus efeitos sobre o corpo são aqui balizas para situar os diferentes tipos de gozo que Lacan formulou ao longo de sua produção. O gozo fálico, o gozo do Outro e o gozo *não-todo* podem, portanto, ser descritos a partir, dentre outros elementos, do laço com a linguagem, com o corpo, ou mais além deles.

Afora isso, as diferentes formulações (e aparentemente contraditórias) de Lacan sobre o gozo ao longo de seus seminários encontram na formulação sobre o gozo feminino um esclarecedor dos diferentes gozos. Em alguns pontos da obra lacaniana, anteriores ao *Seminário Mais, ainda*, o corpo ganha relevância como se ele fosse o índice privilegiado de todo e qualquer gozo, o que se altera quando explicita distintos gozos. Ele chega a afirmar – no seminário *A lógica do fantasma* – que “não há gozo SENÃO do corpo” (LACAN, 1966-67/2017, p. 385), ou ainda que “o que caracteriza a posição daquele cujo corpo é entregue à mercê de um outro, é a partir daí que se abre o que pode chamar-se o puro gozo” (idem, p. 384) e, por fim, que “não há gozo, de forma alguma localizável, senão no próprio corpo” (idem, p. 372). Lê-se aí o corpo como imprescindível ao gozo, referências àquilo que mais tarde se explicitará como gozo do Outro. O “localizável” como característica da apreensão do objeto, e “gozo puro”, enquanto intensidade e exclusão de limites serão depois aspectos caracterizadores deste gozo. A referência exclusiva ao corpo no laço com o gozo, portanto, não contempla nem as considerações sobre o gozo fálico e seu laço com a linguagem, muito menos sobre o gozo feminino, só formulado mais adiante, a partir do citado seminário. Assim sendo, as formulações de Lacan sobre a posição feminina permitem também, assim sugerimos, melhor distinguir as modalidades de gozo e suas especificidades.

Na medida em que fala, o sujeito não é apenas um corpo, e este se torna um campo exterior, em relação ao qual o sujeito se vê mais ou menos separado. Resta ao sujeito o encargo

de habitar o corpo próprio, ou de atingir o do Outro. Pois, por habitar a linguagem, há para o sujeito uma perda no nível do corpo, ao mesmo tempo em que esse só se registra na medida em que é recortado e organizado pelo significante. O significante, portanto, cria o corpo e, pela mesma operação, o interdita. A linguagem, ao se interpor entre o sujeito e o corpo, constitui acesso e também empecilho: acesso ao corpo simbólico e barreira ao corpo real.

(...) quero dizer que é dos objetos que, no corpo, se definem por estar, de qualquer sorte, a respeito do princípio do prazer, *hors corps* (fora corpo). É aí que estão os objetos *a*. O pequeno *a* é essa coisa de ambígua, que, por pouco que seja do corpo, do objeto, mesmo individual, está no campo do Outro - por uma razão conhecida, porque é aí o campo onde se desenha o sujeito - que ele tem que fazer a petição disso, encontrar seu traço. (LACAN, 1966-67/2017, p.421)

O gozo fálico é aquele que se associa à relação do sujeito com a linguagem, distante do corpo, a ponto de Lacan (1972-73/2010) ter chamado a ele de "gozo fora do corpo". O gozo do Outro ele chama, ao contrário, de "gozo do corpo", no qual o horizonte de desligamento do significante anuncia um sem limite no gozar. O gozo feminino, por sua vez, não se definirá nem pelo significante, nem pelo corpo. Mais além do falo, além do significante, ele é "místico" e, portanto, possuímos como hipótese, também além do corpo. Voltamos a isso mais tarde.

### **1.5.1 Gozo do Outro: o gozo do corpo**

Lacan (1959-60/1988) conceitua o gozo a partir do seminário sobre *A ética da psicanálise*, propondo-o como aquilo que é mais estranho e mais íntimo ao sujeito, associando-o a *das Ding*, a Coisa. A *Coisa*, que só existe a partir da incidência do significante no real, é uma primeira "marca" do irrepresentável e do impronunciável. Isso porque a *Coisa*, objeto que traria satisfação à pulsão, é exclusivamente suposto no psiquismo, impossível de ser obtido. Lacan, retomando a noção freudiana de *das Ding* (a *Coisa*) – em o "Projeto para uma psicologia científica" (FREUD, 1895/1977) e depois no texto sobre a negação (FREUD, 1925/1976b) – refere a primeira negatividade em torno da qual o sujeito se organiza e para onde se dirige o movimento desejante e do gozo. É devido à inexistência de *das Ding* que a pulsão insiste em tentar encontrá-la, repetindo, ou voltando a pedir, sem jamais ser atendida.

O *Ding* (...), estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo o caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a que? – ao mundo de seus desejos (LACAN, 1959-60/1988, p. 69).

Para Lacan, no início de seu ensino, desejo e gozo são quase sinônimos (VALAS, 2001), entretanto, isso se altera na medida em que formula a especificidade do gozo, a partir do citado seminário sobre a *Ética*, e também após o seminário *Mais, ainda*, quando escreve sobre o gozo Outro. No escrito sobre *a Ética*, portanto, quando Lacan inicia a formalização sobre o gozo, coloca-o em posição central, junto ao desejo, embora também os distinga. O desejo está em relação à cadeia significante, sua estrutura é simbólica e regida pelo princípio do prazer. O desejo refere a “vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante” (LACAN, 1959-60, p. 259). O gozo apresentado nesse seminário, de outro lado, busca a recuperação de um primeiro objeto perdido por efeito da incidência do significante e refere a presença do registro do real, fora da cadeia significante, para além do princípio do prazer e ligado à pulsão de morte, o que permite identificá-lo ao gozo do Outro, conforme explicitaremos a seguir.

(...) alguma coisa que eu nomeio como sendo o gozo: quero dizer como há muito introduzida e propriamente em meu seminário A *Ética*. É, com efeito, exigível que esse termo "gozo" seja proferido, e propriamente como distinto do prazer, como constituindo o mais-além. (LACAN, 1966-67/2017, p.379)

A *Coisa* associa-se, assim, ao Outro primordial enquanto real estranho no cerne das representações do sujeito, exterior e interior, na medida em que não é o sujeito, ao mesmo tempo em que o funda. Lacan, ainda no mesmo seminário sobre *A ética*, propõe que *das Ding* é *estrangeira*, exterior ao campo da linguagem; embora, paradoxalmente, trate-se do exterior mais íntimo que se possa ter. A *Coisa* freudiana é identificada por Lacan, assim, enquanto "fora do significado" e "anterior a todo o recalque" (LACAN, 1959-60/1988, p. 71), elementos que estabelecem a relação de *das Ding* com a pulsão num além do princípio do prazer. A dimensão de retorno “ao início” representado pela *Coisa* se baliza por esse “ponto zero” do psiquismo,

impulsionando à busca de apreensão do objeto suposto, no caso do gozo; e, no que se refere o desejo, alude a uma criação que parte do mesmo zero.

É sob essa dupla incidência que devemos compreender o *objeto a* (...). Ele reúne em si tanto a função de sustentação do desejo (...) recolocando à cadeia significativa o objeto perdido sobre o qual o desejo se desdobra em sua realização (a realização infinita do desejo); e ao mesmo tempo é o objeto que condensa o gozo, no regime de satisfação pulsional, limite do simbólico e ameaça de desfragmentação da identidade especular. É por essa razão que a fantasia se articula tanto ao prazer, quando coloca o sujeito em relação ao objeto como sustentação do desejo, como ao gozo, quando o objeto aproxima-se demais do sujeito. (TORRES, 2010, p.73)

Diz ainda Lacan (1959-60/1988) que a *Coisa* é o que de um real primitivo padece do significante, situando nesse momento de padecimento originário e mítico, um traumatismo que sela o destino do sujeito. O trauma, relativo ao real, marca o “perdido” devido ao acesso à linguagem. A pulsão almeja *das Ding* e recebe apenas objetos parciais de satisfação, visto que não há acesso ao objeto final da pulsão, apenas a seus representantes. Ou, dito de outra forma: *das Ding* é o objeto de satisfação primordial – alucinado ou fantasmado – e traz consigo uma defasagem entre a satisfação esperada e a conseguida.

Lacan (1959-60/1988), a partir dessas referências, destaca o valor das formulações freudianas de 1895, sendo elas decisivas para o que só seriam formalmente elaboradas por Freud a partir de 1920.

No início de sua obra, no “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1895/1977) já escrevera sobre *a Coisa*, fruto da suposição do aparelho psíquico de um objeto que satisfaria a pulsão, ou mesmo tempo em que estabelece uma força constante de busca de satisfação. Freud formula nesse texto um primeiro complexo perceptivo organizado em duas partes: a primeira caracterizada pela estabilidade e imutabilidade, e a segunda, marcada pela instabilidade e flexibilidade. A *Coisa* é situada na parte inalterável e está atrelada aos primórdios da organização psíquica. Para Freud, *das Ding* é o objeto perdido, a ser reencontrado, mesmo que nunca realmente possuído, a não ser miticamente. Um reencontro, logo, impossível, mas que produz uma infundável busca pela *Coisa*. É por intermédio dessa busca que, segundo Freud, forma-se a rede das representações através dos caminhos da memória. Um núcleo, um furo, em torno do qual

gravitam as representações de *coisa*, o que significa dizer que *das Ding* não pertence ao campo das representações, todavia, está presente no psiquismo ainda que por sua ausência.

A *vivência de satisfação*<sup>21</sup>, teorizada por Freud nesse texto, resta como modelo a ser reencontrado. O aparelho descrito por Freud nesse tempo postula a tendência do organismo de não fazer diferença entre atividade e repouso, o que acarretaria que qualquer aumento na quantidade ocasionada por um estímulo externo devesse ser eliminado pela via da ação motora, na medida em que seria sentido como desprazer. O prazer, portanto, adviria da sensação de eliminação da excitação. Freud descreve ainda sobre a *vivência de satisfação* que o bebê, ao sentir fome, leva o organismo a se dirigir a um esforço de eliminação, na forma do grito ou do choro, porém sem conseguir diminuir a tensão. Faz-se necessário que, por certo tempo, uma intervenção que remova no interior do corpo o desconforto, através de uma alteração no mundo externo, tal qual a oferta de alimento, no caso da fome. Essa *ação específica*, só pode se efetuar sob determinadas condições, pois o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação por si só. A ação específica requer um outro (o Outro) – *a assistência alheia* –, atraído pelo grito do bebê. O grito adquire, assim, a função de ligação, na medida em que o outro interpretará como demanda a ser respondida.

O organismo humano é, a princípio, incapaz de levar a cabo essa ação específica. Ela se efetua por meio de *assistência alheia*, quando a tensão de uma pessoa experiente é atraída para o estado em que se encontra a criança, mediante a condução da descarga pela via de alteração interna [por exemplo, pelo grito da criança]. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação* (FREUD, 1895/1977, p. 422).

Quando a *ação específica* se efetiva, o organismo deve executar imediatamente, no interior de seu corpo, por meio de dispositivos reflexos, a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento resulta em uma *vivência de satisfação*.

Outras percepções do objeto também – se, por exemplo, ele der um grito – evocarão a lembrança do próprio grito [do sujeito] e, com isso, de suas próprias experiências de dor.

---

<sup>21</sup> Hoffmann (2008) propõe traduzir o termo *Befriedigungserlebnis* como “Acontecimento de gozo (*Erlebnis*= um acontecimento marcante, e *Befriedigung* = saciação, ato de saciar-se)”. (p. 182), o que parece pertinente pelo destaque ao gozo, conforme estamos ponderando sobre o gozo do Outro.

Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes, das quais uma dá a impressão de ser uma estrutura que persiste coerente com uma *coisa* [grifo nosso], enquanto que a outra pode ser *compreendida* por meio da atividade da memória – isto é, pode ser reduzida a uma informação sobre o próprio corpo [do sujeito]. Essa dissecação de um complexo perceptivo se chama *(re)conhecê-lo*; implica *num juízo* e chega a seu término uma vez atingido esse último fim. (FREUD, 1895/1977, p. 438)

No texto de Freud sobre *a negativa* (1925/1976b), quando aborda *das Ding*, encontra-se a outra fonte na qual Lacan se inspira. Ele resgata de Freud a ideia dos juízos (de existência e de atribuição), de uma “assistência alheia” enquanto inscrição do Outro e a fundação de um sujeito, assim como sobre a busca de retorno “ao início”.

A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Surge apenas do fato de que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, alguma coisa outrora percebida, reproduzindo-o como representação sem que o objeto externo ainda tenha de estar lá (FREUD, 1925/1976b, p. 298).

Freud descreve, nesse texto, dois momentos na representação do objeto e do eu: um originário, o juízo de atribuição, e o posterior juízo de existência. A função dos dois julgamentos, diz ele, está relacionada com dois tipos de decisões: elas afirmam ou não a posse de uma coisa, de um atributo particular; e afirmam ou não que uma representação tenha uma existência na realidade. No juízo de atribuição há a primeira inscrição do dentro e do fora, o que define um interior ao eu, representado como *bom*, e um exterior delimitado enquanto *mau*. O ego-prazer original, assim, deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom e ejetar o que é mau, inútil ou prejudicial. No segundo tempo (juízo de existência), trata-se de saber se algo que está no eu como representação pode ser reencontrado, através da percepção, na realidade. Quer dizer, no julgamento de existência há atribuição ao eu de uma representação à qual não corresponde mais, mas já correspondeu, a seu objeto. O “primeiro” passo, portanto, delimita um real (uma *Coisa*), exterior ao sujeito, efeito da ruptura indelével entre a introjeção de um corpo de significantes inicial e a expulsão do que escapa ao significante. Assim, “dentro” se inscrevem as marcas do Outro, seus traços, seu registro e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito, enquanto que



“fora” está aquilo que resta de não simbolizado, sem registro. Esse tempo impele ao “segundo” momento, o qual autoriza ao sujeito o emprego dos significantes atribuídos/incorporados.

Dito de outra forma, no primeiro tempo, o do juízo de atribuição, o primeiro Outro, a mãe, interpreta os gritos do bebê, nominando-os como fome, frio, etc., tal qual descrito desde texto freudiano sobre o *Projeto* referido acima. Tal feito cria um primeiro acesso à negatividade, imprescindível à introdução no campo simbólico. O grito, sinal da ausência da língua em gestação, ao ganhar a leitura de um sentido, confere significantes onde antes não havia. O juízo de existência, por sua vez, depende de uma atribuição, mas não mais advinda do Outro, mas do próprio sujeito, o qual referenda ou não o emprego dos significantes atribuídos. Se sim, a apropriação pelo sujeito dos significantes advindos primeiramente do Outro, faz *existir* agora um sujeito habitado e habitando o campo simbólico, no qual o objeto é perdido, não reencontrável, o que o gozo do Outro pretende não acatar.

#### 1.5.1.1 O masoquismo e o gozo do Outro

Um terceiro texto de Freud, embora não refira diretamente *das Ding*, descreve o mesmo mecanismo relativo à pulsão e seu “início”, dessa vez referindo o masoquismo e, portanto, ponto importante nas considerações sobre os gozos e o feminino. Trata-se do *Problema econômico do masoquismo*, escrito no qual Freud (1924/1976) afirma a existência de um masoquismo primário ou originário (ou erógeno). Diz ele que uma das manifestações da pulsão de morte é o impulso à destrutividade que caracteriza o par sadismo-masoquismo. Para Freud, em um momento mítico, as pulsões de vida e morte não se diferenciavam no sujeito, mas – num tempo posterior – a pulsão de vida expulsaria para fora parte da destrutividade através da musculatura. A parte restante no interior constituiria o masoquismo originário. Os conceitos de fusão e des fusão explicam o masoquismo primário, pois neste o que se verificaria é a fusão da pulsão destrutiva com a pulsão sexual. A des fusão indica o que mais tarde constituirá o funcionamento quase separado dos dois tipos de pulsão.

Pode-se dizer que o instinto [pulsão] de morte operante no organismo – sadismo primário – é idêntico ao masoquismo. Após sua parte principal ter sido transposta para fora, para os objetos, dentro resta como um resíduo seu masoquismo erógeno propriamente dito que, por um lado, se

tornou componente da libido e, por outro, ainda tem o eu como objeto. [...] Em certas circunstâncias, o sadismo, ou instinto [pulsão] de destruição, antes dirigido para fora, projetado, pode ser mais uma vez introjetado, voltado para dentro, regredindo assim à sua situação anterior. Se tal acontece, produz-se um masoquismo secundário, que é acrescentado ao masoquismo original (FREUD, 1924/1976, p. 205).

Em *Além do princípio do prazer*, em 1920, Freud (1920/1976) já levantara a questão, afirmando que poderia existir um masoquismo primário. Em 1924 o afirma como existente. A partir disso, considera a existência de três tipos de masoquismo: o originário, o moral e o feminino.

O masoquismo feminino é descrito por Freud como aquele relativo à “situação caracteristicamente feminina; elas [as fantasias masoquistas] significam, assim, ser castrado, ou ser copulado, ou dar à luz um bebê” (FREUD, 1924/1976, p. 203). Ele refere ainda esse masoquismo como gozar “como uma mulher”, sem desconsiderar a forma masculina de também se pôr enquanto objeto<sup>22</sup>. O masoquismo moral, por sua vez, é descrito como efeito do sentimento inconsciente de culpa, o qual leva a uma necessidade de punição, mecanismo associável à severidade com que o superego trata o ego e à “necessidade de punição às mãos de um poder paterno” (FREUD, 1924/1976, p. 211).

Esses dois masoquismos, segundo Freud, são secundários ao originário e, propomos, permitem auxiliar na diferenciação das modalidades de gozo, conforme vimos tratando. Pois, tanto o gozo “como uma mulher” quanto o sentimento de culpa referem o que caracteriza o gozo fálico: perpassado pela lei (culpa e punição), no caso do masoquismo moral; e pelo falo (ser castrado), no caso do masoquismo dito feminino. Portanto, eles não particularizam o gozo feminino, como se explicitará a seguir. Além disso, não dizem respeito ao masoquismo associado ao gozo do Outro, só válido para o masoquismo originário, tal qual se apresentará na continuidade do texto.

O masoquismo originário tem especial relevância aqui pela associação com o gozo “do início”, esse da *Coisa* que faz marca e exerce atração a um retorno, produzindo o gozo do Outro.

---

<sup>22</sup> Lacan igualmente retira do feminino seu suposto masoquismo: “(...) quero dizer, a primeira, a saber, que uma mulher não é naturalmente masoquista. Ela não é naturalmente masoquista, e por quê? É porque, se ela fosse, com efeito, “masoquista”, isso quereria dizer que ela é capaz de desempenhar o papel que o masoquista dá a uma mulher (...) Ela, a mulher, não tem justamente nenhuma vocação de desempenhar esse papel”. (LACAN, 1966-67/2017, p. 392). Retomamos esse ponto mais adiante.

Diz ainda do “dentro” e “fora” que aparecem nos textos citados antes. Uma parte não expulsa para *fora* permanece *dentro* enquanto má, logo, diferentemente de significantes (as interpretações dos primeiros gritos) introjetados para dentro do ego, restaria *dentro* também algo que tem as características do fora, do não simbolizado.

A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto [pulsão] destruidor e a realiza desviando esse instinto, em grande parte, para fora (...). Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno. (FREUD, 1924/1976, p. 204)

Nesse texto ainda, Freud retoma suas indagações sobre o princípio do prazer, visto que o masoquismo contradiz a tendência a evitar o desprazer que caracteriza tal princípio do funcionamento psíquico. Conclui ele dessa vez que o prazer e o desprazer não podem estar referidos apenas à diminuição ou aumento da excitação, e um fator qualitativo deve ser incluído nessa distinção. A excitação sexual é o referente para Freud anunciar o critério qualitativo, pois “não se pode duvidar que há tensões prazerosas e relaxamentos desprazerosos de tensão. O estado de excitação sexual constitui o exemplo mais notável de um aumento prazeroso de estímulo” (ibidem, p. 200). Com isso, anuncia a fundamental consideração sobre a distinção entre os dois princípios da pulsão – a de vida e a de morte – dizendo que “doravante evitaremos encarar os dois princípios como um só” (ibidem, p. 201).

O princípio de *Nirvana* expressa a tendência do instinto [pulsão] de morte; e o princípio de *prazer* representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio de *realidade*, representa a influência do mundo externo (FREUD, 1924/1976, p. 201)

Freud (1920/1976) já havia afirmado seu novo dualismo pulsional em “Além do princípio do prazer“, reunindo as pulsões sexuais e as do eu (ou de autoconservação) sob a égide das pulsões de vida. Ao se indagar sobre a existência de processos psíquicos que repetiam experiências desprazerosas, Freud introduz os conceitos de "compulsão à repetição" e de "pulsão de morte" para explicar as revivências traumáticas. Junto a isso, estabelece a hipótese sobre uma pulsão ligada à morte – o “princípio de Nirvana” (FREUD, 1920/1976, p. 76) – isto é, a busca de

abolição de qualquer tensão interna ao psiquismo e tendente à morte. Descreve, ainda, a pulsão de morte enquanto tendência “a uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas” (FREUD, 1920/1976, p. 78), sendo o anterior as coisas inanimadas que existiram antes das vivas. Tais “coisas” referem *das Ding* e o que resta de não simbolizado.

No escrito *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1976) refere o “*masoquismo primário ou originário*” (p. 75), interpretado como sadismo voltado ao próprio ego, sendo uma regressão da pulsão. Ao masoquismo, portanto, dava a posição secundária ao impulso sádico primeiro. Depois disso, no já referido texto de quatro anos depois, afirma o masoquismo não mais efeito do sadismo, e sim como sendo a primeira inscrição: o citado masoquismo originário.

Dito isso, temos que tanto a temática da tendência ao inanimado, não-vivo enquanto alusão ao não simbolizado, quanto o masoquismo originário se associam ao gozo do Outro: empuxo à morte do sujeito enquanto sujeição gozosa e absoluta ao Outro. O gozo do Outro que refere ainda a busca de abolição do “dentro” e “fora” e da inscrição do sujeito advinda daí, aludindo ao gozo relativo ao um real no qual o simbólico estaria banido, podendo o sujeito se reunir com o objeto sem qualquer limite. A *vivência de satisfação*, descrita no início da obra freudiana, encontraria nesse gozo sua repetição, na qual as inscrições do sujeito e do objeto parcial se fazem presente enquanto passíveis de serem anulados, como se fosse possível o reencontro com *das Ding*.

Definitivamente, como objeto primeiro de atração para o desejo (que é, antes de tudo, o desejo de incesto), a Coisa, na verdade, seria um lugar de desolação, de infelicidade e de sofrimento para o sujeito, se esse desejo viesse a se realizar. (...) O acesso à Coisa é barrado ao sujeito pelo significante, que dá suporte à Lei. O significante presentifica a ausência da Coisa, como lugar de uma falta, de um nada a preservar, para que o desejo possa existir (VALAS, 2001, p. 31)

Logo, o gozo do Outro se caracteriza por almejar esse gozo originário, incestuoso, mítico, masoquista, aquele que está na *Coisa*. Refere ao “primeiro” tempo da constituição de um sujeito, relativo a uma primeira negatividade, introdução do simbólico e que desnaturaliza o corpo. O gozo do Outro refere, portanto, o mito do corpo sem a determinação do significante, como se pudesse gozar sem seu limite. Por isso, sua incidência tem laço com a morte, que seria a do sujeito se não houvesse interdição sobre o corpo (do primeiro Outro, a mãe).

Sobre o *princípio de Nirvana*, concordamos que “Lacan deu um outro nome à morte, que nós incorporamos ao vocabulário psicanalítico: gozo. Gozo é, precisamente, o nome que Lacan deu à morte, tal qual ela é introduzida por Freud em ‘Mais além do princípio do prazer’” (JORGE, 2010, p. 137).

Mas a grande lição de Lacan nesse aspecto foi a de nos mostrar que, mais-além dos objetos sexuais cativantes, a pulsão, como vetor único dirigido à morte e ao gozo, se orienta na direção da Coisa em seu caráter mortífero (...). Outro exemplo que apresenta um caráter universal são as diferentes formas de masoquismo nas quais a dimensão prazerosa do sexual é cooptada pela dor e pelo gozo (JORGE, 2007, p. 40)

Assim, pulsão de morte e gozo do Outro se enlaçam na tendência a buscar uma satisfação definitiva e mortífera<sup>23</sup>. Esse gozo anuncia o horizonte de tudo possuir, de tudo poder fruir, sendo o masoquismo (originário) sua expressão mais explícita.

(...) o masoquista (...) entrega-se, deliberadamente, à essa identificação a esse objeto enquanto rejeitado: ele é menos que nada (...) e que isso esteja ligado para ele à captação de gozo, eis onde aparece, nua, a economia de que se trata (LACAN, 1966-67/2017, p. 424)

De outro lado, o gozo do Outro só tem seu sentido retroativamente pela incidência do significante que barra seu acesso ao sujeito. Pois, “as pulsões sexuais, ruidosas por natureza, fazem anteparo, por meio da fantasia, a esse encontro com o real da Coisa” (JORGE, 2007, p.40).

---

<sup>23</sup> O uso de algumas drogas explicita esse laço, por exemplo, como dizia um analisante, usuário frequente de cocaína, o qual relatava que se tratava para ele de a cada vez tentar repetir a primeira vez que usara a droga. Depois disso, ele contava: só tinha diminuído o prazer e aumentado a desconfiança e desconforto durante o entorpecimento, além de piorar muito a tristeza posterior ao efeito euforizante. A insistência em buscar repetir a “primeira vez” o aproximava progressivamente do risco de uma overdose letal.

Outro exemplo vem da literatura: *Sharp objects* (FLYNN, 2018), adaptada para série de TV, pela HBO. Trata-se da história da jornalista Camille Preaker, a qual regressa à sua cidade natal para escrever sobre um assassinato, retorno que lhe coloca às voltas com as pulsões de morte do local e de sua família. A personagem cortava seu corpo, todo marcado por riscos. Pouco a pouco, descobre-se que os riscos são na verdade as palavras violentas/mortíferas dirigidas por sua mãe a ela. A mãe, demandante da submissão total das filhas, encontra na personagem alguma resistência, entretanto com o resto disso escrito no real do corpo. Ela não se deixa matar, mas se mortifica com as palavras mortíferas de sua mãe. Entrega seu sangue a ela, em gozo do Outro, sacrificial, ao mesmo tempo em que encena escrever o significante em seu corpo, algum traço do Outro, tentando marcar a diferença entre a morte demandada pela mãe e sua posição de sujeito. A autora do livro oferta, assim, a interpretação do atual sintoma das escarificações da pele como báscula entre o mortífero do gozo do Outro e a tentativa de inscrição do corpo no gozo fálico.

O gozo do Outro, portanto, diz do avesso da linguagem: seja pela sua problemática inscrição, seja como tentativa de domínio sobre ela, seja ainda na ilusão de não pagar o preço por habitá-la. O gozo fálico, de outro lado, marca o limite que o gozo do Outro pretende banir<sup>24</sup>.

(...) introduzir isso: que existe um gozo para além. Que o princípio do prazer, aqui, funciona como limite ou borda de uma dimensão do gozo, na medida em que ela é sugerida pela conjunção dita ato sexual (LACAN, 1966-67/2017, p. 371)

### 1.5.1.2 A construção do fantasma e o gozo fálico

A fantasia (ou fantasma)<sup>25</sup> foi abordada por Freud (1919/1976), no texto *Uma criança é espancada – uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*. O texto de 1919 é envolto na atmosfera do pós *Primeira Grande Guerra* e a indagação sobre o que move a destrutividade da humanidade (MAJOR & TALAGRAND, 2007), como o são os textos dedicados à pulsão de morte, já referidos antes. O trabalho de Freud desse momento é determinado pelas restrições à existência, ligados a questões como agressividade, sadismo, masoquismo, morte e na imbricação paradoxal do prazer consciente e o gozo secreto (RUHS, 2010).

O texto é ainda efeito da escuta de Freud a partir de casos clínicos – quatro mulheres<sup>26</sup> e dois homens – que possuem em comum a fantasia de espancamento. O masoquismo que lhe ocupa no texto do “Bate-se” se transformará a partir da noção de pulsão de morte, definido como

---

<sup>24</sup> Priorizamos estabelecer as diferenças entre os gozos, mas cumpre observar que o gozo do Outro está também no horizonte do fantasma e do gozo fálico, fazendo anteparo a ele, ao mesmo tempo em que incita a um gozo ilimitado. Como enfatiza Calligaris (1986) sobre a relação entre os dois gozos: “(...) o projeto do fantasma que sustenta a vida sexual de cada um (...) postula a miragem de um tal gozo. Esse [o gozo do Outro] é, ao mesmo tempo, o que o ser falante persegue e o que pode temer acima de tudo. Esta miragem traz estes dois aspectos: o que persegue e o que teme. Todavia, isto é uma constatação estranha: o que o fantasma visa, o gozo do Outro, seria – se adviesse – para o ser falante sua perda. Mas, de fato, para um tal gozo não há nenhuma chance. O paradoxo está aqui, em que um impossível possa ser temido” (p. 57)

<sup>25</sup> O termo *fantasma* é preferido aqui porque já consagrado nas traduções de Lacan do francês para o português, e refere melhor à especificidade do conceito em questão, o qual será trabalhado adiante. Em algumas citações de autores consta a palavra *fantasia* na mesma acepção de *fantasma*, revelando que não há unanimidade terminológica entre os lacanianos, mas sim conceitual. Em geral, os que preferem o termo *fantasia* referem uma fidelidade ao termo freudiano, e os que preferem o termo *fantasma* consideram que ele melhor se distingue das concepções pós-freudianas, nas quais o termo *fantasia* é sobrecarregado da ideia de *imaginação* e *devaneio* (TYSZLER, 2014).

<sup>26</sup> Anna Freud, tudo leva a crer (YOUNG-BRUEL apud RUHS, 2010), é um dos quatro casos femininos citados por Freud no texto do “Bate-se”. Ela mesma que faz saber, quando em 1922 apresenta em um congresso o escrito “Fantasias de espancamento e devaneios”, veladamente autobiográfico. Vide mais sobre isso em “Freud e Annas” (MEES, 2011)

“desprazer estranho à pulsão”. Embora seja em 1920 que o conceito de pulsão de morte ganha sua formatação final – a qual acompanhará as convicções de Freud até o final –, no texto sobre as fantasias de espancamento, encontram-se os embriões dessa noção. Em 1919, o sadismo ainda precede o masoquismo, conforme já referido, e esse é fruto da sexualização posterior, capaz de ligar dor com excitação sexual. O masoquismo seria oriundo da transformação da atividade em passividade, com retorno sobre a própria pessoa do impulso antes dirigido ao exterior. Como já dissemos, no texto “O problema econômico do masoquismo”, de 1924, Freud retoma a temática do masoquismo, agora transformado pela concepção da pulsão de morte. O masoquismo não se reduz mais a um dos tempos da fantasia e ganha destaque e subdivisões: o masoquismo erógeno, o feminino e o moral.

O texto sobre *a criança espancada* tem a importância de descrever a fantasia e prenuncia, portanto, o que Freud formulará um ano depois como *mais além do princípio do prazer*, aproximando-se desde aqui da formulação sobre a pulsão de morte, ao associar gozo e dor através do masoquismo. Para Lacan esse texto freudiano lhe permitirá pôr em causa a indagação entre o falo, seu mais além, e o *objeto a* da fantasia.

Esse resto - e esse resto que só surge do momento em que é concebido o limite que funda o sujeito - esse resto que se chama o objeto *a*, é nele que se refugia o gozo que não cai sob o golpe do princípio do prazer (LACAN, 1966-67/2017, p. 422)

Sobre a fantasia de espancamento, diz-nos Freud que ela negocia com o recalque e, assim, pode se expressar através do véu da fase anal-sádica. Se a fantasia se expressasse a partir do fálico, seria enquanto desejo de ser copulada ou de dar à luz. No registro anal, a fantasia mascara o desejo pelo pai e permite a revelação da cena como se tratasse de punição. Ou mesmo, que a punição presente é a marca do recalque que a fantasia anuncia à proibição do gozo.

‘O meu pai me ama’ queria expressar um sentido genital; devido à regressão, converte-se em ‘O meu pai está me batendo’ [...]. Esse ‘ser espancado’ é agora uma convergência do sentimento de culpa e do amor sexual. Não é apenas o castigo pela relação genital proibida, mas também o substituto regressivo daquela relação [...] e que encontra escoamento em atos masturbatórios (FREUD, 1919/1976, p. 237).

Esta é uma das principais formulações freudianas sobre a fantasia: a de ter por função substituir a satisfação impossível por uma satisfação fantasiada possível. O desejo, logo, é parcialmente saciado pela fantasia, criando no inconsciente uma “realidade”, razão pela qual Freud chamou a fantasia de “realidade psíquica”. A fase inconsciente da fantasia, conforme explicitaremos a seguir, permite entrever sobre o originário da relação com o Outro e a inclusão do corpo batido-sexuado nesta relação.

O Outro, no fim de tudo e se não tiverem ainda adivinhado, o Outro, lá tal como está escrito, é o CORPO! (...), primeiro lugar onde se coloca as inscrições, o primeiro significante, como tudo está aí para sugerir-nos nossa experiência. (...) Não tem que quebrar a cabeça aí: o corpo é feito para inscrever alguma coisa que se chama a marca. (LACAN, 1966-67/2017, p. 359)

Diz-nos Freud que meninos e meninas constroem de modos diferentes a fantasia de espancamento, ou seja, que a sexuação conta ali. Ou ainda que, mais que contar, a fantasia encena a definição da posição sexuada do sujeito, sendo – para Freud – a posição feminina aquela que se associa ao assujeitamento do espancamento. Freud observa no texto que no menino a fantasia não apresenta a primeira fase, na qual a menina, por sua vez, está na posição de ser amada exclusivamente pelo pai (o pai bate no outro e ama só a ela). Ele assinala que a fantasia de fustigação no menino é passiva desde o começo, estabelecendo-se desde o início enquanto “ser amado- ser espancado”. Tal peculiaridade, diz Freud, deriva da atitude feminina do menino em relação ao pai. E, se para ambos, menino e menina, a fantasia de espancamento se origina na ligação incestuosa com o pai, segundo a perspectiva freudiana, para a menina, é o amor que se destaca através da primeira fase da fantasia. Para o menino, por sua vez, a fantasia está mais ligada à tendência sádico-anal. Assim, a menina é aquela que confirma a afirmação de Lacan que o primeiro tempo da fantasia de fustigação é uma verdadeira “comunicação de amor” (LACAN, 1956-57/1995). Tem-se com isso, além da já referida relação da menina no Édipo com o amor ao pai, a inclusão da relevância do amor na fantasmática feminina, associável com a formulação lacaniana do Seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/1985), que o amor faz suplência à inexistência da relação sexual [“o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o



amor” (LACAN, 1972-73/1985, p. 62)], sendo o feminino mais afeito à tentativa de – através do amor – buscar realizar o impossível.

De outra parte, eu defini a relação sexual como aquilo que *não para de não se escrever*. Aí há impossibilidade. E também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual. (...) O deslocamento da negação, do *para de não se escrever* ao *não para de se escrever*, da contingência à necessidade, é aqui que está o ponto de suspensão a que se agarra todo amor. (LACAN, 1972-73/1985, p. 199)

A fantasia de espancamento, ligada ao masoquismo dito feminino, enquanto lugar diante do Outro, situa o sujeito enquanto batido, castrado, sexualizado e amado, ao mesmo tempo<sup>27</sup>. Quer dizer, posiciona o feminino diante da castração enquanto aquela que a vive como um misto de dor, gozo e amor diante do pai. A fantasia de espancamento diz da divisão feminina diante daquele que é agente da castração: amado enquanto descortinador da castração da mãe, e violento pela separação e restrição que impõe. Assim, o pai que separa faz indagar se ele opera a castração por amor ou por ódio, se o pai que bate o faz por abandono ou dádiva.

A fantasia de espancamento encena ainda a inclusão do corpo enquanto instância de gozo, interditando o gozo total, incestuoso, e recortando-o em parcialidades erógenas. Também marca o corpo enquanto suporte da dor que difere do prazer, pois, se o prazer supõe a diminuição da tensão do psiquismo, a dor e o gozo acompanham o seu mais além.

Lacan (1957-58/1999) retoma esse escrito para ponderar que ele precisaria ser mais trabalhado, de modo a não ser associado exclusivamente com a encenação distorcida da cena edípica, como na perspectiva freudiana. Lacan (1957-58/1999) refere essa produção freudiana como “estudo sistemático e cuidadosíssimo” (p. 243), destacando as fases da fantasia descritas por Freud.

---

<sup>27</sup> Observe-se que tal concepção pode também se considerar transformada quando da formulação sobre os diferentes tipos de masoquismo. Os distintos masoquismos apresentados por Freud (1924/1976) no texto sobre “O problema econômico do masoquismo” permitem que se associe o chamado masoquismo feminino como posição objetal, como já referido. O masoquismo moral pode ser associado ao modo obsessivo de se pôr diante do Outro, perpassado pela culpa e punição. Neste, o corpo e o amor ficam em segundo plano em relação à humilhação e autorrecriminação, as quais substituem as batidas físicas pelas morais. Como escreve Freud (1924/1976): “No masoquismo moral [...] o próprio sofrimento é o que importa: ser ele decretado por alguém que é amado ou por alguém que é indiferente não tem importância (...). Devemos chamar também de masoquistas esses ofensores de si próprios” (p. 217).

Freud divide a fantasia de espancamento em três tempos. O primeiro, nem sádico nem masoquista, acompanha a tenra infância e está associado ao complexo de intrusão, ou seja, ao ódio da criança pelo irmão, ou irmã menor, que atrai os pais. A frase que caracteriza esse tempo é: “meu pai bate na criança que eu odeio”. A fantasia é pautada pela demanda de amor do pai e ser batido significa a ausência desse amor. Se o irmão é o batido, a criança que fantasia se afirma como amada.

Na segunda fase, o prazer que até ali não se manifestara se fará presente. A criança que apanha é a mesma que fantasia, e o texto é: “sou espancada pelo pai”. A fantasia é masoquista, acompanha a masturbação, é inconsciente e só se mostra na construção de uma análise. O sentimento de culpa seria responsável pela reversão da fantasia, transformando-a em masoquista. O amor ao pai do primeiro tempo suscita a culpa da criança e a regressão à fase anal-sádica, transformando o aspecto sexual do coito em apanhar nas nádegas como seu correlato, pois “as nádegas são a parte do corpo que recebe preferência erógena na fase anal-sádica, tal como o seio na fase oral e o pênis na genital.” (FREUD, 1924/1976, p. 206)

A terceira fase, como a primeira, é consciente, e aquele que fantasia não faz parte da cena, pois ela é indeterminada: quem bate pode ser um professor ou qualquer autoridade, e as crianças batidas não referem alguém específico. Para Freud, esse tempo é sádico na forma, mas a satisfação que produz é masoquista.

Lacan, no seminário sobre *as relações de objeto*, retoma a fantasia descrita por Freud, destacando que na primeira fase se trata de “uma comunicação de amor, [...] que se declara para aquele que é o sujeito central e na coisa que ele recebe [...] que é a expressão de seu voto, de seu desejo, de ser preferido, de ser amado” (LACAN, 1956-57/1995, p. 64). A rivalidade entre os irmãos governa a cena, o intitulado por Freud de “complexo de intrusão”. Lacan inclui a associação desse tempo e dos demais com a inscrição do simbólico.

A relação com o irmão ou irmã menor, com um rival qualquer, não assume seu valor decisivo no plano da realidade, mas, por se inscrever num desenvolvimento totalmente diferente, num desenvolvimento da simbolização, ela o complica e exige uma solução totalmente diversa, uma solução fantasística [...]. A criança descobre a chamada fantasia masoquista de fustigação, que constitui, nesse nível, uma solução bem-sucedida do problema (LACAN, 1957-58/1999, p. 250).

A primeira dialética da simbolização da criança – a da primeira fase da fantasia de espancamento –, propõe Lacan, dá-se na relação com a mãe, para além das satisfações ou frustrações, mas a partir da descoberta do que é objeto do desejo dela. Tanto para um sexo quanto para o outro, o tema do outro como desejante está ligado à posse do falo: “Freud instaura ali um significante-pivô, em torno do qual girava toda dialética do que o sujeito tem de conquistar por si mesmo, por seu próprio ser” (LACAN, 1957-58/1999, p. 248). O falo entra no jogo a partir do momento em que o pequeno sujeito aborda o desejo da mãe. E a presença do falo conduz à tentativa de saber o que ele significa, conhecer o desejo que ele refere.

O desejo da mãe não é simplesmente, nesse momento, o objeto de uma busca enigmática que deva conduzir o sujeito, no decorrer de sua constituição, a rastrear esse sinal, o falo, para que então este entre na dança do simbólico, seja o objeto preciso da castração e, por fim, seja entregue a ele sob outra forma, para que ele faça e seja o que se trata de fazer e ser. Ele o é, ele o faz, aqui, estamos absolutamente na origem, no momento em que o sujeito se confronta com o lugar imaginário onde se situa o desejo da mãe, e esse lugar está ocupado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 249)

A fantasia de espancamento, em seu primeiro momento, portanto, fornece a versão sobre o desejo da mãe pelo falo, conferindo ao irmão o lugar de representante do objeto desse desejo, bem como a encenação da retirada dele dessa posição ao ser batido.

O segundo tempo da fantasia, pondera Lacan, está ligado ao *Édipo* e dá conta da relação privilegiada da menina com o pai. Ela é espancada como signo do amor do pai por ela. A menina recorre à figuração da etapa anterior para exprimir tal fantasia, que nunca vem à luz, exceto em análise.

O terceiro tempo do espancamento será decisivo no desfecho da construção da fantasia e, conseqüentemente, na simbolização, efeito da inscrição do significante, e da constituição do objeto de desejo, conseqüência da relação ao desejo do Outro.

Num terceiro tempo, e depois da saída do Édipo, não resta outra coisa da fantasia senão um esquema geral. Introduce-se uma nova transformação, que é dupla. A figura do pai é ultrapassada, transposta, remetida à forma geral de um personagem na posição de bater, onipotente e despótico,

enquanto o próprio sujeito é apresentado sob a forma das crianças multiplicadas, que já nem sequer são de um sexo preciso, mas formam uma espécie de série neutra (LACAN, [1957-58] 1999, p. 247).

O que se destaca da cena na fantasia posterior à batida é um objeto, no caso representado pelo olhar terceiro daquele que observa o indeterminado do bater e do apanhar. Não se trata mais dos personagens da cena, mas um objeto depreendido/despreendido como resto da operação envolvendo o desejo do Outro e do sujeito: o *objeto a*.

E isso mostra bem o caráter de dessubjetivação essencial que se produz na relação primordial, e resta essa objetivação, esta dessubjetivação em todo caso radical, de toda estrutura em cujo nível o sujeito não mais se encontra a não ser enquanto uma espécie de espectador reduzido ao estado espectador ou simplesmente de olho, quer dizer, o que sempre caracteriza no limite e ao ponto da última redução toda a espécie de objeto, É preciso menos, nem sempre um sujeito, mas um olho para vê-lo, um olho, uma tela sobre a qual o sujeito é instituído (LACAN, 1956- 57/2008, p.65).

Destaca-se, assim, na fantasia um objeto, bem como uma ação, o bater, verbo que materializa o significante, inscreve o sujeito, pois "o fantasma é uma frase com uma estrutura gramatical" (LACAN, 1966-67/2017, p. 412). Têm-se aí os dois elementos da fórmula do fantasma: \$ e o a.

O que quer dizer que há duas características: a presença de um objeto "pequeno a" e, por outra parte, nada senão o que engendra o sujeito como \$ ("S barrado"), a saber, uma frase. É por isso que "Uma criança é batida" é típico. "Uma criança é batida" não é outra coisa senão a articulação significante (...) com uma diferença que aí erra, que aí voa, nada diferente que isso - mas impossível de eliminar - que se chama o olhar. (LACAN, 1966-67/2017, p. 445)

O verbo anunciado a partir do "bate-se" diz do significante que incide sobre o corpo, marcando-o. A batida, assim, bem representa o "golpe" do Outro, o qual, ao marcar o corpo, faz registrar as instâncias do sujeito e do Outro, tendo por efeito o *objeto a* que "cai" como consequência da separação entre eles. Os juízos descritos por Freud, ou *Das Ding (a Coisa)* antes referida, também descrevem a incidência originária do significante, ali postulada como

determinante do dentro/fora ou, mais ainda, do que fica além da operação, um real não abarcado pelo significante e que resta como atração – ou miragem – enquanto morte daquilo que o simbólico instituiu. Na constituição do fantasma, em um segundo tempo da incidência do significante, transforma o corpo em verbo, bem como a dor que representava a morte em marca que funda a relação com o *objeto a*.

O fantasma, portanto, supõe uma báscula entre o gozo perdido, o da miragem de um tempo de *vivência de satisfação*, que só existiu por efeito da borda produzida pelo significante entre o que é do corpo e o que é das palavras, ou o que é do corpo total e o que é sua parcialidade em zonas erógenas, ou ainda, entre pulsão de vida e de morte. A constituição do fantasma e sua consequente referência ao *objeto a* supõe o gozo fálico enquanto companheiro, embora anuncie um mais além, o gozo total que interdita, do mesmo modo que o constitui no horizonte. Logo, pode-se descrevê-lo enquanto báscula entre a totalidade do corpo do gozo do Outro, e sua parcialização no gozo fálico.

Assim, quando Lacan alude ao gozo fálico como “fora do corpo”, entende-se que o corpo referido é aquele em sua totalidade, aquele que o gozo do Outro explicita e que tem a morte do corpo e do sujeito como horizonte. O gozo fálico é fora, distinto deste corpo, pois marcado pela linguagem, o que interdita o acesso ao corpo do gozo total. O corpo no gozo fálico comparece transfigurado, limitado, circunscrito pelo *objeto a* como efeito de um texto, como o verbo *bater* o diz. A batida, assim, vira linguagem, marca. Diferentemente disso, no gozo do Outro a batida refere dor, masoquismo, integralidade do corpo ofertado e submetido ao Outro.

No texto freudiano sobre as fantasias de fustigação, assim como na retomada de Lacan sobre elas, o fantasma perverso é indagado e diferenciado do descrito até aqui. Assim sendo, distintamente do fantasma neurótico, a indeterminação dos personagens na fantasia perversa possui outra significação, visto que “Freud marca com precisão nesta ocasião que é através dos avatares e da aventura do Édipo, que devemos considerar a questão, o problema da constituição de toda perversão” (LACAN, 1956-57/2008, p. 66). No fantasma perverso se trata do “congelamento do chicote”, como diz Lacan, de modo que ele se constitua como fetiche e não como significante. Paralisação no objeto fetiche, fixação no objeto que promove dor, cristalizando o horizonte de morte aí implicada. A batida não se torna verbo/significante, nem o objeto se produz como efeito dessa operação.

O fantasma perverso tem uma propriedade que agora podemos destacar. Que é esta espécie de resíduo, de redução simbólica que progressivamente eliminou toda a estrutura subjetiva da situação, para só deixar emergir aí alguma coisa inteiramente objetivada e, afinal de contas, enigmática [...]. Encontramo-nos aí no nível do fantasma perverso, de alguma coisa que tem, ao mesmo tempo, todos os elementos, mas que perdeu toda a significação, ou seja, a relação intersubjetiva é de alguma forma a manutenção em estado puro do que se pode chamar de significantes em estado puro, sem a relação intersubjetiva, os significantes esvaziados de seu sujeito, um tipo de objetivação dos significantes da situação enquanto tal (LACAN, 1956- 57/2008, p.65).

No gozo do Outro, associado aqui com o fantasma perverso, a operação da linguagem não produz o deslizamento daquele que empunha o chicote para o abrandamento do Outro enquanto emissor do verbo. Na mesma linha, o chicote referido por Lacan diz do objeto que poderia se registrar como efeito da separação entre sujeito e Outro, todavia que se congela no *objeto-fetiché-que-bate*. A dor é o sinal de sua presença e a entrega ao Outro a pretendida condição para o gozo mortífero. A angústia própria do fantasma perverso surge associada ao masoquismo da entrega sem fim. O *objeto a*, que no gozo fálico ganha roupagem de objetos pulsionais, no gozo do Outro ele surge anunciado pela angústia, ameaçando se colar ao chicote ou qualquer objeto-fetiché que o encarne. A angústia aqui, portanto, é sinal da iminência que a falta inscrita pelo *objeto a* pode vir a inexistir, faltando a falta.

A fustigação não atinge a integridade real e física do sujeito. É justamente seu caráter simbólico que é erotizado como tal, e o é desde a origem [...]. O caráter fundamental da fantasia masoquista [...] é a existência do chicote. É isso que, em si mesmo, merece ser por nós acentuado. Estamos lidando com um significante que merece ter um lugar privilegiado na série de nossos hieróglifos, antes de mais nada por uma simples razão, a de que o hieróglifo corresponde àquele que segura o chicote designa desde sempre o diretor, o governador, o mestre/senhor (LACAN, 1957-58/1999, p. 251).

As fases da fantasia de espancamento, assim, descrevem a constituição do sujeito ou, mais exatamente, outorgam à fantasia o estatuto de fundadora de um sujeito, a partir da inscrição do Outro e da incidência deste no corpo. A fantasia, construída a partir do desejo do Outro (no

exemplo freudiano: “Quem e por que bate?”), constitui a matriz para as relações do sujeito. Mediadora entre o irrepresentável, a fantasia compõe uma versão para o real de *das Ding*, através de um objeto que dirige o desejo.

*Eu sou batido pelo pai, (...) eu sou batido pelo significante*, eu sou dobrado, eu sou ordenado pelo que me vem do outro e que condiciona. É isso que me abre ao gozo e também a seu limite. Creio que se entende melhor, nesse exemplo, o *ser batido*, do qual Freud fala, pode-se interpretar por um modo de estrutura, como a maneira pela qual o pequeno homem é marcado por aquele que suporta a metáfora de todas as metáforas, que Lacan identificará como pai, mas enquanto Nome. (TYSZLER, 2014, p. 42)

Por fim, as três fases da fantasia descrevem a constituição do fantasma, compondo tempos diferentes dessa constituição, a do sujeito, do Outro e do *objeto a* decorrente da separação entre eles. Que a segunda fase seja inconsciente e só construída em análise, como diz Freud, revela que se trata aí da condição do sujeito de enunciar a fantasia em primeira pessoa: “eu sou batido”, reconhecendo-se onde se acreditava ausente. A inclusão do sujeito e do objeto na cena fantasística em análise é imprescindível para a sua travessia, tal qual abordaremos mais adiante.

### **1.5.2 Gozo fálico: o gozo da linguagem**

O termo ganha tal designação nos anos setenta, entretanto, uma década antes, no texto "Subversão do sujeito e dialética do desejo no sujeito freudiano" (LACAN, 1960/1998b) e no Seminário *A transferência* (LACAN, 1960-61/1992), Lacan começa a formulá-lo. "Nessa época, Lacan pensa ter englobado todo o gozo na sua representação linguajeira, dando-lhe o seu significante: o falo simbólico" (VALAS, 2001, p. 59). Nessa formulação o significante detém o gozo e só a pulsão permite ao sujeito chegar à satisfação sem romper o funcionamento do aparelho psíquico, através do gozo parcial designado pela lei. O gozo ilimitado que referia todo o corpo, assim, passa a se produzir em regiões privilegiadas do corpo, os orifícios corporais referidos pela pulsão.

"A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo" (LACAN, 1960/1998b, p. 841). Assim, ao final do citado texto dos *Escritos*, Lacan formula o gozo a ser abandonado como condição do desejo; e adicionamos aqui conforme vimos propondo: trata-se da transposição do gozo do Outro como

necessária ao desejar. O gozo nesse caso se liga à balança entre negar a castração do Outro (evitada por intermédio da fantasia, através da qual a neurose visa suprir a falta) e a marca de um limite que o gozo fálico possui como pressuposto. Diante da falta do Outro e do desejo enigmático que daí advém, o neurótico compõe seu fantasma, transmutando o desejo em demanda e definindo um objeto de satisfação.

Mas essa prevalência dada pelo neurótico à demanda (...) esconde sua angústia do desejo do Outro (...). Então encontramos seus dois termos como que fragmentados: um no obsessivo, na medida em que ele nega o desejo do Outro, formando sua fantasia para acentuar a impossibilidade do esvaecimento do sujeito, e o outro no histérico, na medida em que nele o desejo só se mantém pela insatisfação que lhe é trazida ao se furtar ali como objeto. (LACAN, 1960/1998b, p. 838)

Freud (1917/1976) já havia estabelecido, em 1917, a equivalência entre fezes e presente, objetos solicitados pelo Outro. A partir disso, Lacan (1960-61/1992) pondera que, diferentemente do registro oral, no qual o que prevalece é a demanda do sujeito (de ser nutrido, como no fantasma histérico), o que introduz o registro anal é, precisamente, que seja o Outro quem demanda. A fantasia, portanto, parcializa o gozo sem limites, sexualizando-o através da erogeneização dos orifícios corporais, que são as regiões de “troca” com o Outro e sobre as quais suas demandas incidem<sup>28</sup>. O sujeito, desse modo, não está mais ligado à *Coisa*, mas ao objeto.

O neurótico, de fato, histérico, obsessivo ou, mais radicalmente, fóbico, é aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda,  $\Phi$  com D. Daí resulta que a demanda do Outro assume a função de objeto em sua fantasia, isto é, que sua fantasia (nossas fórmulas permitem sabê-lo de imediato) reduz-se à pulsão: ( $\$ \leftrightarrow D$ ). Por isso é que o catálogo das pulsões pôde ser organizado no neurótico (LACAN, 1960/1998b, p. 838)

---

<sup>28</sup> No presente escrito, privilegiou-se apenas a pulsão oral e anal, de acordo com os fragmentos de casos citados no próximo capítulo, além das duas pulsões se associarem mais diretamente às duas neuroses e com o que elas referem da sexuação feminina, no caso da histeria, e masculina, no caso da neurose obsessiva. Há autores que propõem o olhar e a voz também de acordo com a sexuação, por exemplo, Rassial (1999) ao abordar que, para a moça, na adolescência, a pulsão escópica é que seria acentuada, pois “assinala o que pode ser visto pelos outros” (p. 25). Para os rapazes a pulsão vocal ganharia destaque: “o que animará a relação que ele terá com o outro sexo será a voz e sua colocação à prova: o ato de contar vantagens” (p. 26). Mesmo que a ponderação de Rassial seja pertinente, ela se distancia do foco desse escrito e do que queremos destacar sobre os diferentes gozos.



Concordante com a redução da fantasia à pulsão, o fantasma de oblatividade do obsessivo (LACAN, 1960-61/1992) o situa em posição de doador, diminuindo o enigmático desejo do Outro ao que o Outro lhe pede, evitando perguntar sobre o que ele deseja. Se forem “fezes” o que o Outro demanda, é como “merda” que o fantasma obsessivo se apresenta, fechando os buracos do Outro por onde poderia exalar o desejo. Junto a isso, tal fantasma supõe o distanciamento do sexual, com a consequente ênfase do agressivo enquanto dominação. O par atividade/passividade que se relaciona aos opostos sadismo masoquismo (ou mais propriamente: assujeitar/ser assujeitado) – toma relevo, em detrimento dos pares fálico-castrado, masculino-feminino. O fantasma obsessivo anuncia uma regressão, a qual Freud (1926[1925]/1976) formula enquanto desfusão da pulsão, ou seja, um desligamento dos componentes eróticos que, com o início da fase fálica, juntaram-se às catexias destrutivas que pertenciam ao período sádico. Diferentemente da tendência à integração pulsional da fase fálica, no período anterior (anal-sádico), predomina a desconexão, a dissociação entre as distintas pulsões parciais, com a separação entre os componentes eróticos e os destrutivos.

Relativo a isso, Lacan (1960-61/1992) formula que, nessas circunstâncias, o sexual só terá como voltar à cena de forma violenta: através da violência sádica. Pois aquilo que no estágio anal constitui-se como estrutura sádica ou sado-masoquista, dá-se a partir de um ponto de eclipse máxima do sexual, isto é, de pura oblatividade anal<sup>29</sup>. Nesse momento, o Outro toma pleno domínio da relação anal e ganha expressão no sofrimento da espera e da ameaça suspensa de um ataque potencial do Outro. Para Freud (1926[1925]/1976), devido às poderosas formações reativas do eu, a luta contra a sexualidade será levada adiante sob o estandarte de princípios éticos, de piedade e asseio. Assim sendo, o eu acaba comprometido, procurando satisfação principalmente por intermédio dos sintomas. Estes, na neurose obsessiva, assinalam um triunfo na combinação da satisfação e proibição, por exemplo, nos sintomas de penitência ou restrições de natureza autopunitiva, conjugando-os com a satisfação de pulsões masoquistas, que são reforçadas pela regressão. Devido à regressão, o superego é severo, e a angústia se deve à hostilidade do mesmo. O eu teme o superego pelo castigo de castração que ele carrega. Pois, da mesma forma que o pai se tornou despersonalizado sob a forma do superego, o medo da castração

---

<sup>29</sup> A implicação sado-masoquista do fantasma obsessivo não é a mesma abordada antes acerca da busca pela angústia do outro tal qual descrita no gozo do Outro. Embora possuam pontos em comum, o masoquismo relativo ao gozo do Outro supõe um triunfo sobre a castração, o que o fantasma obsessivo contradiz, fracassando. Como já dito, o masoquismo do obsessivo se associa ao masoquismo moral, enquanto o gozo do Outro ao masoquismo originário.

se transformou em angústia social ou moral indefinida (FREUD, 1926[1925]/1976). O superego é aqui o próprio Outro, internalizado pela constituição fantasmática. O eu se relaciona com o superego como se este demandasse a castração e, portanto, como se ela não fosse um efeito iniludível da estrutura, e sim contingente, em razão da “vontade do Outro”.

Para Lacan, o temor, do qual a angústia é sinal, é também o da castração, como o é para Freud, porém especificamente no que esta se relaciona com o desejo do Outro: “a função angustiante do desejo do Outro está ligada ao fato de que não se sabe qual objeto *a* se é para este desejo (...). Aqui se cumpre a plenitude específica pela qual o desejo humano é função do desejo do Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p. 105). Pois é sobre o desejo do Outro que o obsessivo nada quer saber e, por conseguinte, ignora qual objeto anima o seu desejo. Objeto este que não são as fezes, pois estas só estão aí para que a pergunta se interrompa e ele possa evitar o desejo. No plano da demanda, é o Outro quem tem prevalência e, no do desejo, é o sujeito que está em questão (MEES, 1999).

A histérica, por sua vez, é com o desejo insatisfeito que se expressa, visto que recusa ou se vê incapaz de lidar com o objeto incompleto, não querendo saber de uma satisfação limitada e faltosa. Para fazer frente a isso, responde com a reivindicação e a esquiva. Reivindica que ganhe mais, que o objeto seja mais satisfatório ou que o corte da castração seja tão perfeito que, mesmo gerando uma falta, seja capaz de designar o objeto que preenche essa falta. Aos moldes da pulsão oral, reivindica ser nutrida com mais objetos, embora reste insaciável, na medida em que o ganhado nunca é “bem aquilo”. Quando o desejo do outro refere a seu corpo, ela responde com a esquiva, pois, ao se colocar como objeto inatingível à iniciativa dele, ela tenta construir para si própria uma imagem de perfeição. Dessa forma, apresenta-se sem falta, sem desejo, mantendo sua empresa de recusar sua falta e um desejo incerto, mesmo que na insistência em nada perder, se prive de ganhar. (MEES, 2001)

Para curar a histérica de todos os seus sintomas, a melhor maneira seja satisfazer seu desejo de histérica – que é para ela o de colocar aos nossos olhos seu desejo como desejo insatisfeito – deixa inteiramente fora de campo a questão específica do *por quê* ela só pode sustentar seu desejo como desejo insatisfeito. (LACAN, 1964/1985, p.19)

Assim como o é para o obsessivo, a histérica compõe seu fantasma a partir do desejo do Outro, transmutado em demanda do Outro. A reivindicação de algo a mais, como a oralidade

demonstra, torna a histérica insatisfeita com o que recebe, marcando assim, também, que a demanda não atende ao desejo.

Retomando, o gozo fálico diz dos limites que a linguagem impõe ao objeto e, próprio ao fantasma neurótico, ele supõe a parcialidade, embora também indique, no seu mais além, o horizonte fora da castração que os neuróticos também almejam alcançar. Ele supõe ainda a interdição do gozo relativo ao buscado objeto total, o da *Coisa*, ao mesmo tempo em que fornece contornos ao objeto. A seguir, ao apresentar os fragmentos de casos clínicos, exemplificamos isso, bem como apresentamos a incidência do gozo Outro enquanto intervenção sobre o gozo fálico.

#### 1.5.2.1 A passagem pelo gozo Outro em análise a partir de dois recortes clínicos<sup>30</sup>

Um breve primeiro recorte clínico ilustra a questão proposta acerca do gozo feminino, a partir da escuta de um analisante que chega à análise atormentado pelo ciúme que sentia de sua esposa quando ela viajava sozinha e a trabalho, o que ela escolhia fazer sempre que podia. O analisante se perguntava no início da análise como podia conter o desejo de sua mulher, como fazê-la sossegar, parar de querer ir a outro lugar, para, no prosseguimento do trabalho analítico, chegar a se indagar como faria para *deixá-la ir*. No meio tempo, suas questões se desdobraram em questionar como suportaria a perda implicada no desejo viajante de sua esposa? Como não veria seu falo fragilizado, se ela não afirmasse, com sua entrega, sua adoração pelo membro e significante precioso? Como ele faria para considerar que ela não estaria atrás de outro falo, apenas ligada ao exercício de vagar um pouco, de perseguir outros desejos para além de seu marido? Como suportaria o risco de que ela não mais voltasse de suas viagens, sem sufocá-la e assim provocar a maior perda, a de seu amor?

Ele acabou por começar a concluir que a condição de “possuí-la” era deixá-la ir a “outro” lugar, contentando-se com a chegada e a afirmação de que ele detinha o mastro – lugar definido – onde ela voltava a aportar. Nos tempos das chegadas, ele se comprazia em ter o que definia o lugar dela.

---

<sup>30</sup> Os dois fragmentos clínicos aqui apresentados foram bastante resumidos e alterados em alguns aspectos de modo a preservar o sigilo das análises.

O “outro” lugar buscado pela esposa do analisante se relaciona, para ele, assim interpretamos, com o *outro* gozo além do lugar definido do fálico. Logo, o gozo Outro participou do que viria a se anunciar na análise como travessia do fantasma e destituição subjetiva, interpelando os lugares do sujeito e do objeto definidos até ali. Isso porque no fantasma do analisante ele teria a posição do sujeito determinante da cena e sua mulher deveria se deixar “segurar” em sua partida, em posição de objeto. O gozo Outro anunciou a ele que, na posição feminina suposta a sua esposa, o *objeto a* também anunciava outra coisa, outro lugar, outro estatuto além do objeto do fantasma. O feminino de sua esposa, por conseguinte, interpõe ao analisante a questão dele próprio no fantasma, se sujeito ou objeto, condição para vir a atravessá-lo.

A possibilidade de “perder” do analisante anuncia que inicia o princípio do fim de sua análise. O para *além do falo*, com o qual é interpelado a lidar, o indaga, através do feminino, sobre a presença e ausência do *objeto a*.

O fantasma obsessivo de oblatividade, de doação, neste caso se desvela no seu equivalente oposto: o domínio do objeto. Se o objeto fezes pode ganhar o lugar de presente precioso, objeto de doação, ele também pode ganhar a veste de objeto a ser retido, dominado ao ser mantido perto, “dentro” até. Como afirmado por Freud, a pulsão sexual no obsessivo regride ao período anal, restando destacado o agressivo do domínio. O mal-estar do analisante no início de sua análise é fruto da quebra da proposição dominadora: as “escapadas” de sua esposa quebram com a fixidez proposta por ele. No “jogo” fantasmático, o qual indaga quem é o sujeito e quem é o objeto, ele transpõe a ela a sua própria fixação ao objeto que supostamente atende à demanda do Outro. Logo, frente ao gozo fálico almejado por ele (ao fixá-la na posição de objeto fezes que ele próprio se considera diante do Outro), propomos, o gozo Outro é o desarranjo de seu gozo. Diante da fixidez da pulsão anal aderida ao *objeto a* do fantasma do analisante, ele considera que sua mulher lhe interpela com a soltura de um objeto que não permite se aprisionar, ou mesmo se definir. Um gozo Outro é suposto a ela, um gozo que escapa ao fálico, interpelando-o. O gozo feminino o leva a indagar sobre o objeto e o sujeito que ele mesmo é, se “é um merda, medroso de perdê-la”, ou se ele porta a bravura de tolerar a própria falta, a ausência dela, ou seja, a coragem de não definir o objeto da pulsão de modo a tolerar indagar sobre o desejo do Outro e o próprio, mesmo que sem respondê-lo de todo. Voltamos a isso.

Outro pequeno fragmento clínico diz respeito a uma analisante que, depois de anunciar que achava que sua análise, após alguns anos, havia chegado ao fim, vive no dia seguinte uma cena sexual com seu parceiro inédita até ali. Há muito ele lhe propunha um encontro sexual com outros além deles, em lugar inusitado. Motivo de conflito entre eles, ela sempre afirmava o significante que pautava muito de sua vida: a diretora. Ela afirmava que não se deixaria ser dirigida, posição que a remetia à submissão dela à sua mãe. A mãe da analisante era a “diretora controladora e exigente”. A analisante há muito se debatia entre ser também diretora, mas, diferentemente de sua mãe, pretendia ser uma “chefe generosa”. Se esse último traço permitia alguma diferença com sua mãe, a *diretora* retornava enquanto identificação a ela, dificultando uma posição singular e desembaraçada da busca de um significante que dissesse o que é ser mulher, impossível de ser transmitido. Na sessão seguinte ao anúncio do término da análise, ela fala um pouco, num tom indiferente, sobre a experiência. Do que se trataria aí? Uma cena ofertada à análise, assinalando o retorno da ainda não partida? Será que ela incluía a análise no coletivo da cama, regredindo na proposição de partir sozinha? Ou, ao contrário, encenava o fim? O até ali inédito, diria do anúncio de uma nova posição, a de não mais analisante?

A colocação do *objeto a* em cena, nesse caso, indaga de que tipo aparição dele se trata, como Lacan (1962-63/2005) formulou no seminário sobre *A angústia: acting out*, passagem ao ato<sup>31</sup>, angústia, ou – adicionamos aqui – atravessamento do fantasma. O anúncio do final da análise poderia ser o efeito de transferência não analisada, como no *acting out*? Poderia ser *passagem ao ato*, a analisante se ejetando para fora da cena analítica, identificando-se integralmente ao *objeto a* e, assim, retendo-o em si? Ou ainda, efeito de angústia da presença do *objeto a* ao se dispor a encarná-lo na cena erótica? O gozo Outro associado à dissolução da transferência levaram à conclusão: o *objeto a* não tem a substância que permitiria a identificação

---

<sup>31</sup> No seminário sobre *A angústia*, a partir das elaborações sobre o *objeto a*, Lacan (1962-63/2005) dá ao *acting out* e a passagem ao ato mais destaque, fornecendo-lhes estatuto teórico. Ele os aborda a partir das diferentes formas de aparição do *objeto a*. Lacan define o *acting-out* como um subir à cena do objeto, enquanto a passagem ao ato corresponde à queda do sujeito para fora da cena. A posição em relação ao *objeto a*, objeto inassimilável pelo significante, é sempre de proximidade, seja na passagem ao ato, seja no *acting out*. A passagem ao ato corresponde à queda do sujeito e a proximidade com o “resto” da operação que resulta no sujeito da castração, impõe a angústia que precipita o sujeito ao *se deixar cair*, “laissez tomber” (LACAN, 1962- 63/2005, p. 129). No *acting out*, por sua vez, trata-se da criação e sustentação da própria cena, mesmo que inconsciente e haveria uma subida à cena do objeto, mas agora endereçado ao Outro. A cena veiculada no *acting out* se dirige ao Outro como pedido de interpretação de um enigma, o qual está atrelado à emergência do *objeto a*. Por isso, Lacan dirá que o *acting-out* é uma transferência selvagem, cabendo ao analista, mediante seu ato, restituir ao objeto o seu lugar de causa de desejo. Muito mais poderia se trabalhar sobre isso, entretanto, excede aos propósitos desse ponto da tese. Apenas queremos assinalar as incidências do *objeto a*, a fim de destacar suas distintas manifestações, bem como, mais que tudo, destacar sua aparição no atravessamento do fantasma, ponto principal no presente escrito.

(como na passagem ao ato), nem valeria buscá-lo em outro lugar (*acting out*), nem precisaria temê-lo (angústia) porque a fenda não tem mais como ser preenchida, a não ser ilusoriamente, a não ser a serviço temporário e fugidio de algum encontro promovido pelo fantasma, o qual não é mais fixo, nem imprescindível.

No desdobramento das associações da analisante sobre o encontro erótico, a modalidade de gozo implicada ali (associada, é claro, à transferência) poderia ser um índice do que a experiência dizia dela. A posição de objeto no fantasma de seu homem era notória: a direção da cena agora era dele, e ela, sempre tão coordenadora/diretora de tudo, falicamente tão fixada em tudo definir, entrega-se ao que ele deseja. A submissão, entretanto, não garantia que não fosse em posição masoquista ou histórica, se tomasse a cena, por exemplo, como prêmio ou castigo a si. A pulsão oral que corresponde ao fantasma histórico presente até ali (o de buscar receber do outro o objeto que a satisfaria, ou mesmo que o corte de separação do objeto fosse tão perfeito que ele seria bem definido e, por isso, alcançável) tem agora sua queda: não se trata mais do *objeto a* ser ganho, como se existisse, mas sim um vazio que pode estar em uma cena qualquer, da qual poderá obter satisfação transitória. A cena não tem um *ganho* ou incorporação do *objeto a*, ao contrário, afirma-o fugidio, deslocável, pois referido ao gozo Outro e à ausência de um Outro que gozaria do objeto se ele existisse

Apesar da intensidade erótica do encontro, sua posição é neutra: ela aproveita e não sofre com a proposta; não seria de sua escolha a montagem, mas se dispõe a participar pela importância para seu parceiro. Ela não demanda aplausos ou retribuição, afirmando que não é algo do falo e de seus derivativos que se tratava para ela. A mulher-diretora se desfaz na cena, anunciando a ausência intransponível do significante do feminino [S(A)], e o *objeto a* comparece apenas como transitório, sem que ela tenha imperativamente de ser o sujeito que o define. A posição de *objeto a* solicitada pelo companheiro a liga a ele, menos como submissão e mais como disponibilidade<sup>32</sup>. Quer dizer, não tanto por que o outro deseja e sim em razão de que, não fixada em uma cena fantasmática específica, pode ser qualquer uma. A relação com a falta do Outro, da mesma forma, define que o texto/verbo seja qualquer, ou nenhum; efeito que na análise implica no não

---

<sup>32</sup> Aqui se refere um diferencial fundamental entre a posição feminina e a masoquista, frequentemente confundidas. Na mascarada masoquista, a mulher se submete à fantasia masculina (LACAN, 1960/1998a), fazendo concessões ilimitadas, de seu corpo, seus bens, sua alma, para que o homem encontre nela “sua hora da verdade” (LACAN, 1973/2003), quer dizer, para se tornar a detentora do gozo, erigindo-se a *ser o falo*. A posição feminina, diferentemente disso, supõe disponibilidade ao fantasma masculino em posição de objeto *a*, sem obturar a própria falta, nem a do Outro.

endereçamento a um lugar de saber, nada questionando sobre a cena. Pois, mais que tudo, a fala da analisante porta uma indiferença. É como se não precisasse falar sobre, não dirigindo a fala à analista. Nem ela, nem ninguém *dirige* a análise. Sem endereçamento da fala, diz sem dizer que o sujeito suposto saber não está mais ligado à analista. Não há qualquer indagação sobre a cena. Ela ocorreu e ponto, restando o silêncio, o nada a mais a dizer.

Dito isso, tem-se que o gozo Outro - feminino, *não-todo* - participou nos dois casos na direção da cura, aproximando os analisantes do final da análise (no caso masculino como início do fim do tratamento, e no caso feminino como partícipe do fim de análise), conforme a tese principal desse escrito. A seguir analisaremos mais essa relação a partir de conceitos que reúnem tanto o feminino quanto o fim de análise. Ao final retomamos os casos e suas implicações com a cura analítica.

## II – O FEMININO E O PSICANALISTA

Consideramos notório que as indicações de Lacan sobre o fim de análise evocam o que ele apresenta no Seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/1985) como posição feminina: sem a inscrição fálica que o significante confere, desembaraçada de um fantasma específico, pois está sem o script do significante, sem o verbo que comanda a ação fantasmática, sem o Outro que, despido de sua condição de tudo responder a partir do significante e de instância a fazer gozar, se desvanece até não mais se inscrever como fonte de afirmações e gozo. “É do *não-todo* que depende o analista”, diz Lacan (1967/2003) na *Nota italiana* ao tratar da autorização de si mesmo, só possível para aqueles que concluíram suas análise, não para todos.

Autorizar-se não é auto-ri(tuali)zar-se. Pois afirmarei, por outro lado, que é do não-todo que depende o analista. Não-todo ser falante pode autorizar-se a produzir um analista. Prova disso é que a análise é necessária para tanto, mas não suficiente. Somente o analista, ou seja, não qualquer um, autoriza-se apenas de si mesmo (p. 312).

O feminino e o analista se ligam através da impossibilidade de constituir o *todo*, assinalando o radicalmente singular em causa para cada um. O gozo feminino, gozo Outro, assim, pode ser um assinalador da passagem para o fim da análise, considerando que o analista só existe a partir desse desfecho, assim como a possibilidade da autorização de si mesmo.

Na mesma direção, Maurano (2001) afirma que “a cura (...) implica um certo encaminhamento em direção ao Real, em direção ao furo do saber, o que se articula a essa suposição de um gozo Outro que aquele do domínio da representação” (p. 187). O *não-todo* encaminha para o real que tanto o feminino quanto o analista compartilham enquanto um saber que não é completo.

E, como os casos clínicos antes citados serviram para ilustrar, isso vale tanto para o masculino quanto para o feminino. Mesmo o analisante sexuado do lado masculino, ao se perguntar sobre sua falta, o faz indagando o feminino de sua mulher. Na mesma linha de aproximação entre o feminino e o psicanalista, enfatizando o *singular* de ambos, Martins (2015) afirma que:

O ato analítico se torna um artifício necessário diante da ausência do argumento de exceção, esse significante



responsável por dar início à série numérica dos analistas. Assim como A Mulher, podemos afirmar que O Psicanalista não existe, ele é da ordem do impossível, razão pela qual a produção do psicanalista se verifica na contingência de cada trabalho de transferência, na maneira pela qual o sujeito endereça a sua questão ao campo do Outro. (p. 143)

Pois, no direcionamento ao real, do impossível de saber e afirmar de todo, os desdobramentos da transferência são as balizas para tal. A suposição de saber que era dirigida ao analista como amor ["aquele a quem suponho o saber, eu o amo" (LACAN, 1972-73/1985, p. 91)], ao se desfazer no fim de análise, esvazia os revestimentos do *objeto a*, restando a indelével falta. Se antes – no desenrolar da análise – o amor parecia responder sobre a configuração do objeto, bem como ao saber sobre a consistência do sujeito; com a queda do *sujeito suposto saber*, cai também o pretendido sentido do ser, assim como a roupagem do objeto não ilude mais sobre responder ao Outro. Este, inclusive, questionado em sua existência, não possui mais a força de fazer buscar responder sobre o que ele deseja; o que antes parecia condição para a existência. A verdade se torna pontual, dita parcialmente e que não se conclui, a não ser provisoriamente.

Hoje podemos dizer que é algo que participa do inefável – que quer dizer não falado, indizível, inexpressável (...) -, então, esse inefável é o que chamamos objeto *a*, objeto causa de desejo, que no discurso do analisante está no lugar da verdade, é aquele desconhecido de si mesmo que só pode se expressar pela metade. [...] Se a verdade se diz pela metade é que há outra metade que não se diz. O analista é o suporte dessa outra metade que não se diz. É nisso que o analista não é um sujeito em análise, senão que ele vem no lugar do objeto (DOMB, 1996, p.114).

Sobre o *não-todo*, Lacan (1967-68/2001) – a partir do seminário *O ato analítico* – trabalha a lógica dos quantificadores que retomará no Seminário “Mais, ainda” e, antes deste, no Seminário *Ou pior* (LACAN, 1971-72/2012), de 1971-72, assim como em *O aturdido* (LACAN, 1972/2003). O *todo* e *não-todo* são postos em cena na relação ao *objeto a*. “O todo deve ser concebido como um deslocamento da parte. É à medida que o objeto *a*, e apenas ele, motiva e faz surgir a função do *todo* como tal” (LACAN, 1967-68/2001, p. 221). Diz ainda que totalidade depende da negação, que ela tenha sido barrada de modo a constituir a parte, o objeto *a*, que

assim como contradiz o *todo*, fomenta-o na ilusão do encontro com objetos totais substitutos do *a*. Desse modo a análise gira em torno do *todo* amoroso e sabedor para o *não-todo* que inclui o *algo que não* que diz respeito ao feminino e também ao psicanalista.

Ora, o que nos mostra a experiência analítica é que não há sujeito cuja totalidade não seja ilusão, por que ela resulta do objeto a enquanto elidido (...) A ambiguidade (...) que a função do quantificador introduz, à medida em que introduz um 'para todo' e um 'existe', consiste no seguinte: é que ela admite, mas ao mesmo tempo põe em questão, que, se, nós dizemos 'não é verdade que para todo...o que se segue, seja de tal ou tal forma', isso implica que exista, que haja, desse todo, algo que não, porque não é verdade que para todo há o que não. (LACAN, 1967-68/2001, p. 223)

Lacan escolhe os quantificadores para seguir abordando o *objeto a*, fundamental para trabalhar o *ato analítico*, seu ponto principal nesse *Seminário* de 1967 e 68. O *objeto a* está presente no princípio da miragem do *todo*, diz ele, assim como é ele que permite destituir o *todo*. O *objeto a*, portanto, é o centro da passagem do *todo* para a parte, operador da transferência, desde a inicial, amorosa – plena de sentidos que compõem versões do *todo*; até a dissolução da transferência e a queda do *objeto a* enquanto parte que desvela a ilusão do *todo* e afirma o sujeito singular e dividido.

A forma do *a*, esse objeto rejeitado, esse objeto no qual se especifica todo o movimento da psicanálise, a saber, aquele que vem no fim, vindo ao lugar do psicanalista, na medida em que aqui o sujeito decididamente se separa, se reconhece como causado pelo objeto em questão. Causado em quê? Causado em sua divisão de sujeito, a saber, na medida em que, no final da psicanálise, ele fica marcado por essa hiância que é a sua e que se define, na psicanálise, pela forma de castração (LACAN, 1967-68/2001, p.147)

Ainda sobre o ato analítico e as suas condições de operação, assim como sobre da formação do analista, destacamos, com Lacan, o *objeto a* como elemento chave na passagem de analisante à analista, efeito do ato que transforma o *todo* em *não-todo*.

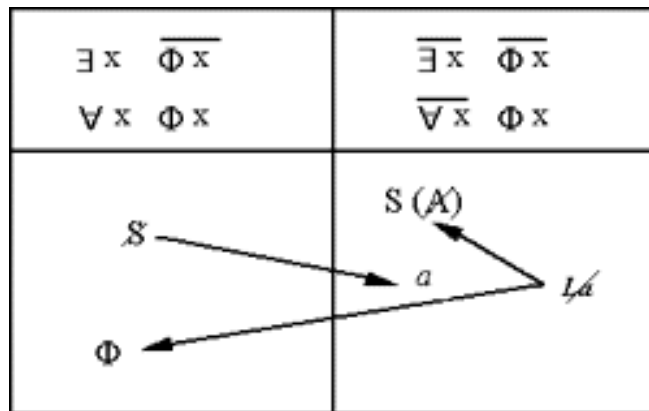
O ato analítico se dá tendo por resultado essa ejeção do *a* que, em suma, fica a cargo do psicanalista que estabeleceu, permitiu, autorizou as condições do ato, ao preço

que ele mesmo venha a suportar essa função do objeto *a*. O ato psicanalítico é, evidentemente, o que dá esse suporte, o que autoriza o que será realizado como tarefa psicanalisante, e é na medida em que o psicanalista dá a esse ato sua autorização, que o ato analítico é realizado. (LACAN, 1967-68/2001, p. 215)

No Seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/1985), os quantificadores aparecem associados às fórmulas da sexuação. No lado da sexuação masculina, o *ao-menos-um* que escapa à castração define a exceção que faz existir a regra de que todo *x* é função de *x*, quer dizer, que o masculino é *todo* na função fálica. Como refere Lacan (1972-73/1985): “O todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada” (p. 107) e também “é a partir desse *existe um*, é com referência a essa exceção, que todos os outros podem funcionar” (p. 35). No lado feminino, por sua vez, não existe ninguém que escape à castração, o que conduz – na ausência de uma exceção – a que elas sejam *não-todas* na função fálica.

(...) não-todo, isto quer dizer que quando um ser falante qualquer que se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica (...) Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois (...) por sua essência ela é não-toda. (LACAN, 1972-73/1985, p. 98)

Figura 2 – Quadro da Sexuação



Fonte: Lacan (1972-73/1985, p. 105)

Pormenorizadamente, sobre o *quadro da sexuação*, tem-se que a parte superior é dividida em dois grupos, situando propriamente as chamadas *fórmulas da sexuação*: duas para o campo masculino (à esquerda) e duas para o campo feminino (à direita). Os símbolos das fórmulas, os quantificadores, estão presentes tanto na matemática quanto na lógica modal<sup>33</sup>. O  $\forall$  é o quantificador universal que significa “para todo”, indicando o que vale para todos os elementos ali constantes. O  $\exists$  é chamado quantificador existencial e significa “existe um”, “existe ao menos um” ou simplesmente “existe”. Indica algo que se aplica não a todos os elementos, mas ao menos a um deles. Do lado masculino, Lacan escreveu: “todo  $x$  phi  $\Phi$  de  $x$ ”, quer dizer, a todo elemento desse conjunto se aplica a função  $\Phi$   $x$ , ou dito de outra forma: todo elemento do conjunto masculino é concernido pela função fálica. Abaixo, à esquerda, consta o “existe um  $x$  não phi de  $x$ ”, ou seja, existe ao menos um elemento desse conjunto para o qual essa função não se aplica: existe *ao menos um* que escapa à função fálica. Quer dizer, do lado da sexuação masculina, o *ao-menos-um* que escapa à castração define a exceção que faz existir a regra de que todo  $x$  é função de  $x$ , isto é, que o masculino é todo na função fálica. Diz ele: “não há universal que não deva ser contido por uma existência que o negue” (LACAN, 1972/2003, p. 450).

Detalhadamente –  $\forall x. \Phi x$  – indica que é pela função fálica que o homem faz sua inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um  $x$  pelo qual a função  $\Phi$   $x$  é negada. Marc Darmon (1994) esclarece que a castração é a lei universal:  $\forall x. \Phi x$  (para todo  $x$ ,  $x$  é castrado) e que existe ao menos um  $x$  que escapa a ela, precisamente aquele que a aplica a todos: o Pai simbólico.

A exceção descrita na sexuação masculina nos leva a Freud (1913[1912]/1974) e ao texto “Totem e tabu”, no qual ele descreve o mito do pai da horda primitiva. Consta no mito que o pai onipotente gozava de todas as mulheres e expulsava os filhos que ameaçassem seu poder. Os filhos expulsos um dia retornam, matam e devoram o pai. O assassinato leva à culpa e a introjeção da lei, agora partilhada por todos. Freud conclui: “O pai morto tornou-se mais importante do que o fora vivo” (1913[1912]/1974, p. 146). E diz ainda:

[...] nenhum deles tinha força tão predominante para a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos – talvez somente depois de terem passado por crises perigosas

---

<sup>33</sup> Desdobramos esse ponto logo a seguir ao tratar da lógica *não-toda*.

–, do que instituir a lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinha sido o motivo principal para se livrarem do pai (FREUD, 1913[1912]/1974, p. 147).

O pai da horda descrito por Freud bem representa a exceção, o “ao-menos-um” que não está submetido à norma fálica, tal qual Lacan o nomina. O pai terrível é morto, deixando como efeito disso a lei que passa a reger os laços entre eles (a proibição do incesto) e a incorporação de algo dele através de um traço identificatório. Lacan chama o pai em questão de *mito filial*, afirmando a função constitutiva de sua inscrição. O dito mito, logo, tem função fundamental na inscrição do falo no masculino, a ser incorporado daquele que um dia pareceu portá-lo, o pai vivo e que precisa ser morto para fazer restar o falo como significante, função do pai simbólico.

O mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto. Mas se Deus está morto para nós é porque o está desde sempre, e é isso que nos diz Freud. Ele nunca foi o pai a não ser na mitologia do filho (LACAN, 1959-60/1988, p.217).

Em termos edípicos<sup>34</sup> a exceção – *ao-menos-um* – alude ao tempo do pai severo, privador e dono de todos os bens, o pai do sexo ou *falóforo* (POMMIER, 1992). Esse tempo do Édipo anuncia a passagem da angústia e impotência diante de um pai todo poderoso, para a potência sexual, devido à identificação com o possuidor do falo, o mesmo descrito com o pai da horda: do vivo e potente para o morto de promotor da lei e da identificação. Até esse momento da constituição de um sujeito nenhuma especificidade feminina ou masculina tinha se posto e será na relação com essa instância do pai *falóforo*, possuidor do falo, que uma escolha determinada sobre a sexuação se dará. Antes disso, tanto o menino quanto a menina estavam igualmente falicizados e incestuosamente ligados ao desejo da mãe. O caminho feminino será o do reconhecimento do amor por esse pai severo, mas salvador da ligação mortífera com o desejo materno. A alternativa masculina será o da identificação com o pai *falóforo*, escapando da violência paterna e da feminilização implicada em tal submissão. Nesse momento, a identidade masculina encontra sua eficácia, uma espécie de certeza sobre sua identidade sexual que atrairá o

---

<sup>34</sup> O *quadro da sexuação*, como já referido, busca ir mais além do Complexo de Édipo freudiano tanto por substituir a novela pela lógica, esvaziando seus aspectos imaginários, como ao inscrever o *não-todo* fálico. Porém, principalmente nas considerações sobre o masculino, que Freud bem descreveu, as referências edípicas são fundamentais para a compreensão do *quadro*, além de situar as formulações psicanalíticas anteriores a ele. Pois, como Lacan (1967-68/2001) escreveu: “quanto ao gozo masculino (...) jamais ninguém parece ter percebido que ele se reduz muito precisamente ao mito de Édipo” (p. 158)

sujeito masculino a aí se situar. Assim sendo, a identidade masculina fica respondida pela identificação com o pai *falóforo*.

Essa identidade sexual, todavia, não responde ao masculino sobre sua condição subjetiva, simbólica. Tal posição singular será dada por seu nome, pela transmissão de um traço paterno, a partir do qual se fundará como único. O terceiro tempo edípico proposto por Lacan (1957-58/1999) descreve tal passagem: o falo não se encarna mais no pai, instaurando-se enquanto instância simbólica. Não havendo mais o pai possuidor absoluto do falo, será uma nomeação, um traço identificatório que ele transmitirá à sua descendência<sup>35</sup>. Aqui será a instância do pai simbólico ou pai de nome que se colocará. Fazer valer o nome em seus atos será a atividade a que se lançará o sujeito masculino. Em um tipo de heroísmo cotidiano, buscarão honrar o nome a partir de cada ação, pois atuar será uma forma de assinar, de ser sujeito de seu ato, portanto, uma maneira de metaforizar o nome próprio.

Tem-se com isso que o *ao-menos-um* escrito nas fórmulas da sexuação masculina alude ao pai *falóforo* (análogo ao pai da horda) diante do qual há uma escolha sexuada, mas refere também sua “morte”, sua inscrição simbólica e sua consequência: o falo simbólico.

Na verdade, o que há de potencial em sua transmissão [do nome] é a simbolização do falo, no sentido da prescrição da violência maléfica trazida por sua [do pai] potência. A parcela despedaçadora ou perversa do gozo é estancada pelo nome. Ele não pactua, pois, e aspira a dispensar de qualquer totem, de qualquer imagem, de qualquer velo de ouro (POMMIER, 1992, p. 78)

Já, no lado feminino, não existe ninguém que escape à castração ( $\overline{\exists x} \overline{\phi x}$ ), o que conduz – na ausência de uma exceção – a que elas sejam *não-todas* na função fálica ( $\overline{\forall x} \phi x$ ). A fórmula indica que sendo *não-toda* na função fálica não existe no feminino alguém que escape a ela: não há exceção fundadora, portanto, o conjunto feminino não constitui uma classe, mesmo que seja constituído por elementos singulares e contáveis. Se não há traço comum que as especifique, a primeira consequência é que não há uma categoria fechada feminina. Como o

---

<sup>35</sup> Retomaremos mais adiante esse ponto, associando-o ao traço unário.

artigo não pode se aplicar, Lacan escreve *A* mulher. Isso deixa *A* mulher sem classe à qual pertencer, sem traço distintivo que garantiria uma identidade feminina.

O sujeito, na metade em que se determina pelos quantificadores negados, vem de que nada existente constitui um limite da função, que não pode certificar-se de coisa alguma que seja um universo. Assim, por se fundarem nessa metade, “elas” são *não-todas*, o que tem também como consequência, e pela mesma razão, que tampouco nenhuma delas é toda. (LACAN, 1972/2003, p. 466)

As fórmulas da sexuação são, por conseguinte, dentre outros aspectos, a escrita da relação do masculino com o falo e de sua submissão a ele, visto que é condição que tenham a marca do Outro não castrado e de sua morte para, assim, operar a castração e inscrição significante. Com o feminino, como não há todo – apenas o uma a uma, sem uma classe que afirme o que é ser feminina – a inscrição significante é particular, restando uma parte não circunscrita pelo simbólico. E, como não há exceção, as mulheres estão “*não-todas*” submetidas à função fálica, dado que não existe o conjunto das mulheres, restando um *mais além do falo*. O pai terrível da mitologia masculina não se inscreve na sexuação feminina, posto que todos são castrados. O feminino não se identifica com o pai *falóforo*, como referido antes, e a sua escolha é a do amor por ele. Logo, a instância do pai *falóforo* não se inscreve no feminino por identificação, nada se incorpora, nem como identidade sexual, nem subjetiva, não levando ao feminino à tarefa de “fazer o nome”. Na medida em que o nome transmitido pelo pai simbólico vem contrabalançar a feminilização implicada na relação ao pai *falóforo*, se o feminino assumisse o nome teria sua pertença sexual questionada, visto que, em relação à eleição da sexuação, o nome serve para fazer frente à feminilização (MEES, 2001). A posição feminina, mesmo que afetada pelo nome, não supõe incorporá-lo ou transmiti-lo.

A nomeação relativa ao masculino é a mesma inscrita no gozo fálico, o da linguagem, no qual o nome se inscreve e exige honrar tal inscrição. No feminino, o gozo *não-todo* supõe um não ao nome, designando um fora da linguagem, para além do fálico: ora linguagem, ora não nomeação, visto que “A mulher é ‘não toda’, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (LACAN, 1972-1973/2010, p. 99). O *quadro da sexuação* permite também, portanto, o estabelecimento de diferenças entre o masculino e o feminino através dos gozos de cada uma destas posições. Elas inscrevem duas modalidades de relação com a função fálica, na medida em

que, em razão da linguagem, ela é relativa à castração. Assim, não é por ser homem que ele está na função fálica, mas, diferentemente disso, como esclarece Soler (2005), é pelo fato de um x indeterminado situar-se todo na função fálica que podemos chamá-lo de homem. O feminino, por sua vez, registra-se por consequência de seu *não-todo* laço com a função fálica e, portanto, por efeito disso e não da anatomia de seu corpo. Trata-se de uma posição lógica que acarretará – *a posteriori* – determinada posição sexuada, independente do sexo biológico. Conforme propõe Quinet (2018):

O macho humano XY também pode se situar como objeto causa de desejo além de sujeito e ocupar o lugar de A mulher que não existe atraído pela posição fálica da parceira ou do parceiro. Essa posição não-toda faz com que o sujeito aí se divida entre o falo (buscado no parceiro sexual) e sua solidão. Assim, o mesmo sujeito, independente do destino que sua anatomia impõe, pode se deslocar e trans-passar o outro lado indo para o não universo do não-todo fálico. Na vida sexual, essas posições são plásticas, tendo cada uma suas preferências e fixações na cama ou fora dela. (p. 21)<sup>36</sup>.

Na parte inferior do *quadro* da sexuação, no lado esquerdo, masculino, vê-se o sujeito barrado, porque marcado pela castração, assim como o significante fálico,  $\Phi$ , inscrito como uma função, ou seja, o acesso ao significante fálico necessita da castração simbólica para que se escreva sob a forma da função  $\Phi x$  (DARMON, 1994). No campo feminino, vê-se o *objeto a*, causa de desejo; o significante da falta do Outro  $S(A)$  e  $L\bar{a}$ , A mulher barrada, indicando a sua duplicidade em relação ao gozo – gozo fálico, por um lado, mas também gozo Outro, mais além do falo. O  $L\bar{a}$ , dito de outro modo, diz da mulher que não existe, pois que inexiste o significante do feminino: “esse A de A mulher (La femme), a partir do momento em que ele só se enuncia por

---

<sup>36</sup> Na presente tese, ressaltamos a diferença entre os dois lados da sexuação, concordando com o destaque que cada uma delas não coincide com o sexo biológico, o que nos levou a privilegiar os termos “masculino” e “feminino” e não “homem” ou “mulher”. Porém, não se está de acordo com a proposta de considerar os dois lados do quadro como possíveis para um mesmo sujeito, como o faz Quinet (2018), baseando-se em Lacan (1972/2003), ao escrever que uma: “leitura possível é considerar as fórmulas da sexuação como as diferentes posições que um mesmo sujeito pode tomar em relação à vida sexual (...). Essa leitura implica a plasticidade sexual, a circulação do sujeito por todas as posições: sujeito, objeto, o falo e A mulher que não existe” (p. 20). Mesmo que as posições sejam plásticas, sobretudo no que diz respeito às posições no fantasma, considera-se que há *escolha* por um dos lados a cada vez, bem como limitações no trânsito entre os dois lados da sexuação. Além disso, parece-nos que interpretar como sendo dois lados do mesmo sujeito pode restringir a complexidade da proposta lacaniana, dentre outras, da aceção de alteridade presente no *quadro*, fundamental no avanço da noção sobre a posição feminina, como já explicitamos antes.



um ‘não todo’, não pode ser escrito, pois só existe aqui barrado:  $\bar{A}$  mulher ( $L\bar{a}$  femme)” (LACAN, 1972-1973/2010, p. 170)

Como Lacan (1975-76/2007) alertou, a dimensão da falta na linguagem e a falta que inscreve a castração não se confundem.  $S(\bar{A})$  indica que há um significante que falta no Outro, posto que a linguagem é indelevelmente marcada por uma falta primordial; enquanto o falo  $\Phi$  designa a falta específica, a que concerne à castração.

É aqui em  $S(\bar{A})$ , e que há que lê-lo: significante de uma falta no Outro, inerente à sua função mesma de ser o tesouro do significante. Isso na medida em que o Outro é solicitado (*che vuoi*) a responder pelo valor desse tesouro (...) em termos de pulsão. A falta de que se trata é, com efeito, aquilo que já formulamos que não há Outro do Outro. (LACAN, 1960/1998b, p. 833)<sup>37</sup>

Portanto, as posições de gozo todo fálico e *não-todo* fálico se definem a partir da função fálica por consequência da castração. Assim sendo,  $S(\bar{A})$  não funda uma sexuação, não é um outro referente (como o é o falo), o que, se o fizesse, levaria a ser a “outra metade” do masculino, apagando a “inexistência da mulher” e seu correlato: “a relação sexual não existe”. Logo, tanto o masculino e o feminino estão referidos ao falo, embora “ela” esteja aí *não-toda*, restando algo de não escrito também em seu gozo, representado no quadro da sexuação por  $S(\bar{A})$ .

A não existência da mulher e da relação sexual se reúnem no *mais além do falo*, visto que “a relação sexual só ocorre nos seres humanos a partir do falo, que estabelece seus limites. Mas ao mesmo tempo essa referência institui o Real como *impossível*, ou aquilo que não existe (‘não há relação sexual’)” (PRATES, 2001, p. 98). O significante da falta do Outro é, em vista disso, pura ausência de nominação, referindo àquilo que é silêncio no feminino e que remete ao gozo Outro, além do fálico. Ou ainda, como diz Lacan (1972-73/2010) “não há Outro do Outro. É por

---

<sup>37</sup> Aqui cabe uma precisão sobre o  $S(\bar{A})$  em diferentes tempos da produção de Lacan, de acordo com as diferentes acepções sobre o Outro, e que embora não contraditórias, marcam ênfases diferentes sobre o grande A. No texto citado sobre *A subversão do sujeito*, o  $S(\bar{A})$  refere a impossibilidade de que o Outro seja completo, que não esteja marcado pela falta e não deseje, o que leva ao sujeito a se valer do fantasma para responder/tamponar o Outro como desejante, conforme vimos trabalhando. Aos poucos nas formulações de Lacan, o Outro se define não mais tanto por sua incompletude, como no texto citado, mas por sua *inconsistência*. Por exemplo, no Seminário *de um Outro ao outro*, ele dá outro passo na direção da mudança do Outro concebido como barrado por ser incompleto, para ser barrado por ser definitivamente furado. Neste seminário, Lacan explicita que há falta de significantes no campo do Outro, que não existem garantias no Outro e que o sujeito nunca poderá ser totalmente representado. No seminário *Mais, ainda*, Lacan apresenta outra vertente do Outro (mas na mesma linha), agora designando o Outro sexo, sendo o feminino que possui relação com esse Outro para o qual falta um significante, conforme vimos abordando.

isso que esse significante, com esse parêntese em aberto, marca esse Outro como barrado  $S(\bar{A})$ .” (p. 170). O aforismo sobre a inexistência do Outro do Outro e sua falta significante conflua para o mesmo ponto: não há linguagem que totalize o que se pode dizer, faltando sempre algum significante que daria consistência a todos os outros.  $S(\bar{A})$ , portanto, define-se como um furo, delimitando um impossível que a partir do seminário *Mais, ainda* é articulado ao feminino.  $S(\bar{A})$  não se confunde ainda com o *objeto a*, pois demarcam campos distintos da falta.

$S(\bar{A})$  designa, no entanto, alguma coisa do sujeito, precisamente seu “impensável”, isto é, o que, desse sujeito, escapa à representação. Essa designação merece ser delimitada, uma vez que a escrita do objeto (*a*) tende a designar um algo que carece de significante. Há aí uma diferença que vale a pena ressaltar: ela implica em primeiro lugar que  $S(\bar{A})$  não é o significante do objeto (*a*).  $S(\bar{A})$  denota a falta de significante. Nessa qualidade, fornece apoio formal às fórmulas lacanianas do tipo: “não há...” (...) ao passo que o objeto (*a*) se cristaliza numa letra, para designar aquilo que do gozo escapa à inscrição significante. (KAUFMANN, 1996, p. 311)

Em comum entre o  $S(\bar{A})$  e o *a* apenas o registro da parcialidade referida no *não-toda*: parte não inscrita na função fálica, com conseqüente ausência de algo da representação (impossível representar a falta da linguagem), assim como a presença de um gozo que é *Outro* em relação ao fálico.

O quadro da sexuação representa, ainda, a busca de laço com a outra sexuação, o que leva a considerar o que cada uma visa inscrever a partir disso. (MEES, 2013). Ou mais precisamente, que a parte superior do quadro da sexuação diz respeito às posições do gozo, nas quais os sujeitos se inscrevem e que demonstram a inexistência da relação [rapport<sup>38</sup>] sexual. Já a parte inferior descreve a relação [relation] sexual *stricto sensu*, o encontro sexual entre os seres da fala (SOLER, 2005).

Pois, no quadro da sexuação, além dos campos de cada uma das sexuações, duas flechas furam a barra de separação entre os dois terrenos do masculino e feminino; barra essa que distingue as sexuações, de modo que o encontro seja marcado por uma impossibilidade, aquela da

---

<sup>38</sup> “Rapport” em francês se traduz tanto por “relação” quanto “proporção”, o que permite Lacan situar o impossível do “rapport” tanto no nível do encontro entre os sexos, quanto da desproporção entre as duas sexuações no que tange à função fálica, conforme vimos explicitando.

relação sexual que não existe. Como afirma Lacan (1972/2003): “Eles o circunscvem como real, isto é, pelo impossível, o que anuncia como: *não há relação sexual*” (p. 454). Não existe a sonhada complementaridade dos diferentes que formariam o todo. As fórmulas, assim sendo, escrevem a indelével separação entre ambos. Habitando universos diferentes, masculino e feminino podem se tocar parcialmente, entretanto, em dois pontos: com o masculino através da flecha que liga o sujeito barrado de seu lado ao objeto de desejo no lado feminino. Com o feminino, a flecha que fura o intransponível dos campos é aquela que parte da inexistência da mulher completa, a mulher barrada ( $L\bar{a}$ ) e dividida no seu gozo, para o falo simbólico do lado masculino (além da flecha que permanece em seu campo, a que a relaciona com o  $S(\bar{A})$ , significante da falta do Outro).

Vertente feminina, aquela que é não-toda,  $L\bar{a}$ , está dividida em seu desejo, bem como em seu gozo. Visa o falo como atributo de seu parceiro, mas a outra direção de seu desejo se orienta em direção ao  $S(\bar{A})$ , que pode ser lido aqui como a ausência de que ela goza (MILLOT, 1989, p. 78).

A flecha do feminino para o masculino se refere à busca já formulada por Freud do feminino pelo falo, porém aqui se explicita enquanto divisão nos gozos e marca propriamente a busca do gozo fálico. Observe-se, entretanto, que o falo escrito é o simbólico, aquele que refere o laço de um sujeito com a transmissão de um significante que dê conta da função fálica. Quer dizer, a flecha liga o feminino ao masculino sob a condição do sujeito desse campo se relacionar com o falo simbólico, com o ser senão esse traço que ele carrega e do qual se torna transmissor. Assim, a busca feminina pelo falo inscrito no masculino almeja significação e acesso ao gozo fálico. No lado do feminino, o furo na barra supõe a “ela” a posição às voltas com sua falta e a do Outro, com a inconsistência de um lugar, com a falta de um significante que a represente, condição para que busque no masculino algo do significante que ele porta. Dividida em seu gozo, ela ora está no laço com o gozo fálico localizado no campo masculino, ora no gozo Outro situado em seu campo.

Na relação que escreve a fórmula do fantasma, de  $\$$  do masculino ao objeto  $a$  do lado feminino, outras condições se colocam, considerando que o fantasma é a versão que cada um constrói a partir do desejo do Outro, constituindo uma “janela para o real” (LACAN, 1967/2003), como uma moldura que dá enquadre ao irrepresentável do real e do irrespondível sobre o desejo

do Outro (MEES, 2005). Na cena fantasmática está a relação sujeito com o objeto que causa seu desejo e ali compõe uma cena de linguagem, a partir da qual o sujeito interpreta o mundo e sua “realidade”, tributária da versão construída para si. Pois o sujeito na linguagem é dividido ( $\$$ ), determinado pelos significantes do Outro, e, no que se refere ao gozo do corpo, ele se reduz a um objeto parcial para o desejo do Outro.

(...) desse homem que eu inscrevi aqui com  $\$$  e com esse  $\Phi$  que o sustenta como significante [...] justamente esse significante do qual não há significado que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso [...] E esse  $\$$  só tem de lidar, enquanto parceiro, com o a inscrito como tal, do outro lado da barra. Só lhe é dado alcançar esse parceiro que é o Outro, com maiúscula, por intermédio disso: que ele é a causa de seu desejo. (LACAN, 1972-73/2010, p. 169)

Logo, o fantasma põe em cena o sujeito desejante determinado pelos significantes e sustentado por suas identificações simbólicas, bem como o objeto que ele supõe ter sido para o Outro e que diria do objeto causa de desejo do Outro. “A fantasia é o quadro que o sujeito pinta para responder ao enigma do desejo do Outro; é sua forma de tapar cenicamente o furo do Outro [S( $\bar{A}$ )] que lhe retorna como castração ( $-\phi$ ) (...) ela tem, simultaneamente, a função de instância protetora e função de sustentáculo do desejo do sujeito” (QUINET, 2009a, p. 159). No *quadro da sexuação*, as duas posições do fantasma se distribuem entre o masculino e o feminino. O masculino, afetado e tributário do significante, desencontra-se do corpo que se emprestaria ao gozo; e o feminino, carente do significante que diria de si, oferta seu corpo à designação do outro enquanto objeto causa de desejo. O fantasma é, pois, o que permite abordar essas duas vertentes do inconsciente: a da decifração do desejo e a do gozo a ser experimentado no corpo afetado pelo significante (MEES, 2012). Voltamos a essa consideração no final desse escrito.

## 2.1 A OUTRA LÓGICA

A questão do feminino na psicanálise a partir das indicações de Lacan no final dos anos 60 e início dos 70, como referido antes, passa por *outra lógica*: a para além do falo, a lógica *não-toda*. Através dos quantificadores já descritos, Lacan demarca outra *passagem* associada as já referidas, a do simbólico para o real, como a lógica *não-toda* explícita. A partir das fórmulas da sexuação duas lógicas distintas se explicitam: a lógica do *Um* (masculina) e a lógica da

Heteridade (feminina). A primeira é a lógica que constitui um universo a partir da exceção, compondo um conjunto fechado, uma totalidade, um todo. Articula assim o *Um* com o *todo* do conjunto fálico dos homens. A lógica da *Heteridade*, é feminina, *não-toda*, sem exceção que fundaria um conjunto e que, portanto, se formula como uma lógica do singular.

Por consequência disso, diferentemente de considerar a “lógica feminina” como faltante no que tange ao masculino, ela afirma outra possibilidade de interpretação, destacando o registro do real como central para isso. Como citado no início, diz Lacan (1971-72/2012) que a “exploração lógica não é apenas o questionamento daquilo que impõe limites à linguagem em sua apreensão do real. Na própria estrutura pode haver algo de real na determinação da linguagem. Será que não há nisso alguma coisa a ser apreendida?” (p. 20). Logo, diferentemente de ressaltar a falta feminina da inscrição na função fálica como carência, indica a relevância da pergunta que se cria a partir disso.

A formalização dessa *lógica feminina* significou a subversão das lógicas aristotélica e moderna, introduzindo o diferente do universal contido no *todo*, assim como a revisão sobre a matemática de Frege, criando um lugar vazio que escapa ao circuito unitário (KAUFMANN, 1996). Lacan contradiz essa parte da filosofia e da lógica aristotélica considerando os dois princípios básicos que as norteiam: o silogismo e a não contradição. No primeiro caso, o exemplo clássico é o trabalhado por Aristóteles (1987): “Todo homem é mortal. Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal”, ou seja, que a partir de duas verdades se chega a uma terceira, a conclusão. Este silogismo é considerado perfeito por conter três premissas, sendo que elas possuem a estrutura de uma argumentação, encadeando proposições que levam à conclusão. O segundo princípio, o da não contradição, busca a especificidade de cada coisa, pois que é impossível que ela seja e não seja ao mesmo tempo. Lacan questiona tanto o *todo* descrito no silogismo, como a “não contradição” através da noção de *não-todo*.

o *não-todo* (...) é aquilo que escapa à lógica aristotélica, na medida em que ela produziu e destacou a função de prosdiorismos, que não são outra coisa senão o que vocês já sabem, isto é, o uso de *tudo/todo* e de *algum(ns)*, em torno do qual Aristóteles dá os primeiros passos da lógica formal.(...) Foram eles que permitiram elaborar o que chamamos função dos quantificadores. É com o *todo* que se estabelece o lugar vazio (...). Ao comentar a função da asserção em relação a uma função  $f(x)$  verdadeira ou falsa,

alguém como Frege não deixa (...) de colocar algo que é chamado *todo x*, que convém à função. (LACAN, 1971-72/2012, p. 14)

A lógica do *todo*, permite a conclusão sobre o ser (o que Sócrates é, por exemplo), o que corresponde, para Lacan, à divisão entre *ter/ser ou não* o falo: *todos* têm ou são o falo ou *nenhum* o possui ou o é. A partir da formulação de um para *além do falo*, algo escapa a essa lógica, fazendo entrever algo do real, fora do simbólico ordenado pelo significante. Se a lógica fálica – do *Um* – organiza-se em torno do universal da posse ou não do falo, este se constitui como referente tanto para sua afirmação (todo) como para sua negação (nenhum). A *outra* lógica difere disso ao considerar a distinta possibilidade fora do *todo*, designando o “furo no sistema, ou seja, o real” (ibidem, p. 14). O registro do real comparece na noção do *não-todo*, posto que ela faz furo na ordem simbólica, ou naquilo que se afirmaria como verdade ou conclusão como no *todo* fálico. A *outra* lógica afirma um também sim (ao falo), mas não de todo.

A introdução do *não-todo* é essencial aqui. O *não-todo* não é essa universal negativada. O *não-todo* não é *nenhum* [*nul*], não se trata de que *nenhum animal que tem pinças se masturba*, é um *não todo animal que tem pinças* que é exigido pelo que vem em seguida (LACAN, 1971-72/2012. p.14).

Ainda subvertendo a lógica clássica, Lacan diz que “no viés aristotélico, fica claro que há uma contradição entre o enunciado que diz que, *para todo x*, o *x* cumpre em  $\Phi x$  a função de argumento e o fato de que existe *algum x* que só pode ocupar o lugar de argumento na enunciação que é a negação exata da primeira” (LACAN, 1971-72/2012. p.134). Ele distingue, assim, a contradição lógica aristotélica (todo/algum) para afirmar a exceção, o *ao-menos-um* que, diferente de invalidar a proposição, dá consistência a ela. Isso porque Lacan apresenta o *ao menos um* que escapa à castração como fundante da posição masculina: “*existe um x, ao menos um*, que dá ao que se postula como função um valor qualificável como verdadeiro” (idem, p. 135).

Lacan também retoma e subverte a lógica moderna, embora não a refira tão explicita e frequentemente quanto o faz com relação a Aristóteles<sup>39</sup>. Quando o faz, Frege é seu interlocutor,

---

<sup>39</sup> Lacan refere Aristóteles muitas vezes ao longo de seus seminários e não se teria como, no espaço desse escrito, trabalhar todas essas importantes questões. No já citado Seminário “...ou pior” Lacan retoma as categorias de Aristóteles – impossível, possível, necessário e contingente - que lhe serviram para trabalhar, por exemplo, o registro

bem como a matemática, disciplina de destaque a partir da lógica moderna. Lacan, ao tratar do real implicado na noção de *não-toda*, afirma a matemática como o que também não tem como dar conta desse registro: “O real é aquilo que vocês deparam, justamente por não poderem escrever em matemática seja o que for” (LACAN, 1971-72/2012, p. 29)<sup>40</sup>. Lacan faz ainda, a partir da matemática, considerações sobre a noção de *função* da lógica clássica para indagar nas fórmulas da sexuação sobre a *função de x*. Ele termina por afirmar que função só há uma, a fálica, não dando conta, portanto, do estatuto do *não-todo* fálico, ou seja, do fora daquilo que a função poderia escrever.

(...) representar as relações do sexo com essa hiância pura e simples que se definiu pelo progresso puro da própria lógica (...), de que não há universo do discurso (...) está justamente aí a lógica que nos permite demonstrar, com muita facilidade, rigor e simplicidade, que não poderia haver universo do discurso. (LACAN, 1967-68/2001, p.181)

Lacan se dedica também ao diálogo com a matemática - à teoria dos conjuntos- para analisá-la à luz do masculino e feminino. Ele anuncia a ausência de um conjunto das mulheres: esclarecendo que não se trata de conjunto vazio, e sim a impossibilidade de formar conjunto a partir do feminino, do *não-toda*, pois, existir um todo implica poder formar um conjunto. E a consequência lógica da existência de um conjunto é a de levar à oposição binária entre o conjunto e seu complementar (o que não está no conjunto). Daí advém as denominações próprias à lógica binária: universal/particular, todo/partes, identidade/contradição, etc. Diferentemente disso, a lógica *não-toda* não dispõe de critérios de consistência suficientes para formar um conjunto e, portanto, não se trata de um procedimento binário. Nada de cheio/vazio ou todo/partes, fálico/não fálico. Com isso Lacan destaca, por conseguinte, o fora da função, fora da matemática daquilo que se pode contar, fora dos conjuntos, fora do binarismo e fora do agrupamento por um traço que seria organizador de tal reunião.

Assim sendo, a revisão sobre a lógica empreendida por Lacan busca formas de circunscrever o que não tem como ser concluído, organizado enquanto conjunto, ou seja, aquilo

---

do real como impossível, aquele que não cessa de não se inscrever, além de várias outras referências. No Seminário sobre o *ato analítico*, em outro exemplo, toma o predicado da lógica aristotélica para afirmar o sujeito *impredicável* do inconsciente, etc.

<sup>40</sup> Mesmo que Lacan em outros momentos se valha da topologia para indicar o real, destaca-se aqui a *lógica* do não escrito, fora do símbolo.

que alude à presença do real, a parte *não* do *não-todo* fálico, o fora da lógica significante, aquela que, segundo Lacan (1972/2003) “eteriza-se, ou se hetairiza-se” (p. 467)

O não todo do lado feminino caracteriza o *heteros* – “outro”, em grego. A lógica do *não todo* é a lógica da Heteridade (...). A lógica do *pastout* é uma lógica que não tem nem o UM nem o Todo. É uma lógica OUTRA. Ela opõe assim o Um (do lado masculino) ao Outro (do lado feminino) e o todo ao *não todo* (QUINET, 2015, p. 68).

Nesse tempo da formulação de Lacan, portanto, há a subversão da exclusividade da lógica do *Um*, do masculino, introduzindo outra, feminina, lógica da *Heteridade*, devido à abertura para o *mais além* do significante anunciado no traço um (unário) e referendado, em um tempo dois, pelo pai no complexo de Édipo. Ele, portanto, inclui a lógica do que é impossível nomear e contar, assim como do que não constitui agrupamento ou pertencimento.

Essa proposição de *outra* lógica, ainda, vai ao encontro da proposição de Lacan em relação ao movimento feminista da época: é indispensável pensar de *outra* jeito sobre o feminino, *não-todo* referido às reivindicações fálicas. A busca, conseqüentemente, da identidade feminina (por exemplo, o “tornar-se mulher”, de Simone de Beauvoir citado no início), ou da inscrição/escrita feminina dizia respeito (e ainda assim o é) ao anseio de possuir aquilo que o falo promove: consistência, universalidade, inscrição, etc.

A lógica *não-toda*, ao se associar com a presença do registro do real e não sendo *toda* regida pelo significante, vimos propondo, aproxima-se do que está em causa no final de análise. Em outras palavras, como propõe Costa-Moura (2010), o próprio do discurso analítico é que ele demarca um real que por definição é impossível de dominar. Isso porque a *outra* lógica postulada a partir do feminino liga-se, propõe-se, à “lógica” da direção do tratamento, do real ali implicado, particularmente de  $S(A)$  e do *objeto a*, conforme desenvolvido mais adiante no presente texto.



### III – PASSAGENS: O DESEJO DO ANALISTA E SEU ATO

Na “lógica” da direção do tratamento analítico, o desejo do analista e o ato analítico são os operadores principais na *passagem* para o fim de análise. O desejo do analista é condição para a direção da análise e o ato decorrente franqueia a passagem para o ponto final. São eles, assim, conceitos fundamentais na abordagem da direção da cura e suas passagens, incluindo-se agora no texto a também dimensão temporal dessa travessia, destacada por Lacan ao tratar do ato analítico.

O conceito de *desejo do analista* percorre grande parte da obra lacaniana e através dele o fundamental sobre a direção da cura é apresentado. O conceito, entretanto, possui destaque entre os anos de 1958 e 1965, período da produção de Lacan prévia ao que está em causa no presente escrito, mas que dá fundamento ao que queremos abordar. Dentro desse período de tempo, o ano de 1964 é marcante, data do seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 1964/1985), momento privilegiado na apresentação da concepção de tal formulação. Além desse, é também relevante o ano de 1967, tempo em que Lacan está lidando com a criação e manutenção da sua *Escola Freudiana de Paris* e, portanto, envolvido com a formação do analista, particularmente com a questão do final de análise<sup>41</sup>. A seguir apresentaremos um breve panorama sobre o desenvolvimento desse conceito ao longo de parte da obra lacaniana, objetivando colher suas referências principais e interpretá-las à luz da proposta contida na presente pesquisa.

A expressão “desejo do analista” aparece pela primeira vez na obra de Lacan (1958-59/2002) em 1958-59, no seminário dedicado ao *desejo e sua interpretação*. Ao destacar a essência vazia do desejo, Lacan disserta sobre ser imprescindível que o psicanalista não deseje no lugar de seu analisante, não ansiando por qualquer ideal social, de cura ou de normalidade. Diz ele que o problema da análise é o reencontro com o desejo do Outro, que está presente naquilo que o analisante supõe que o analista demande, por isso, considera que “o essencial na análise, dessa situação que nos encontramos ser aquele que se oferece como suporte de todas as demandas, e que não responde a nenhuma” (p. 517). A negativa à demanda é considerada por Lacan fundamental para que o desejo do analisante deslize pela cadeia significativa, para além do desejo do Outro, na direção do vazio constitutivo do desejo. O desejo do analista, portanto, assinala o vazio aberto para o desejo do analisante, efeito do corte à demanda.

---

<sup>41</sup> A "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola". (1967/2003) é exemplo disso.

No seminário dedicado à transferência (LACAN, 1960-61/1992) são encontradas mais referências ao desejo do psicanalista, as quais frisam a discordância com a relação diádica (ou interpessoal) na abordagem da transferência: "pois o desejo do analista não é tal que possa se bastar pela referência diádica. Não é a relação com o paciente que pode, por uma série de eliminações e excursões, nos dar a chave. Trata-se de algo mais intrapessoal" (LACAN, 1960-61/1992, p. 109).

(...) em termos de latitude e de longitude, as coordenadas que o analista deve ser capaz de atingir para, simplesmente, ocupar o lugar que é o seu, o qual se define como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro (LACAN, 1960-61/1992, p. 109).

Isso porque é o desejo como desejo do Outro que se desdobra na transferência ao longo da análise, na forma de amor, passando o analisante da posição de *érôménos* (amado) à posição de *érastès* (amante). Lacan desdobra a transformação do anseio do analisante de ser amado para a condição de amar e ser desejante, indispensável para lidar e criar a partir da falta.

[...], basta supor que o analista, mesmo à sua revelia, coloque por um instante seu próprio objeto parcial, seu agalma, no paciente com quem está lidando. Aí, com efeito, se pode falar de uma contraindicação (sic), mas, como veem, nada menos que localizável - ao menos enquanto a situação do desejo do analista não é explicitada (LACAN, 1960-61/1992, p. 195).

O desejo do analista é apresentado por Lacan (1964/1985) no seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais* como "função essencial" à análise. Se a instauração da transferência, através do sujeito suposto saber, constitui o ponto de partida da análise, é o desejo do analista que rege os seus desdobramentos e a saída da análise. É por meio do desejo do analista que o lugar idealizado que lhe é conferido na transferência pode caducar, até se tornar suporte do *objeto a*, "pois a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre I e o *a*." (p. 258).

Se a transferência é o que, da pulsão, desvia a demanda, o desejo do analista é aquilo que a traz ali de volta. E, por essa via, ele isola o objeto *a*, o põe à maior distância do I (ideal) que ele, o analista, é chamado pelo sujeito a encarnar.

É dessa idealização que o analista tem que tombar (LACAN, 1964/1985, p. 258).

Trata-se da distância entre o *Ideal* e o *objeto a* condição para a análise e seu final. Os significantes ideais, aqueles do ideal do eu e que comandam a suposição de saber, quando caem sob efeito da análise, diz Lacan, promovem a queda do sujeito da fantasia – *des-ser* que é do analisante e do analista. Tal queda, diz ainda, põe em destaque o *objeto a* enquanto causa do desejo, bem como aponta para o furo do Outro. Lacan (1964/1985) estabelece com isso a distinção entre falta e desejo, representados por, respectivamente,  $-\phi$  e  $a$  -, anunciando a indispensável separação entre ambos no final de análise. Quer dizer, não mais a falta relativa à castração que demandava a busca pelo falo, mas o objeto *causa* de desejo, tanto enquanto aquilo que faz existir o desejo, quanto também norteador de uma busca que, mesmo sendo intransitiva, estabelece um horizonte para o desejar.

Lacan retoma ainda nesse seminário (1964/1985) o paradoxo da transferência já descrito desde Freud (1912/1976): ela é motor e obstáculo (resistência) à análise. Ao afirmar que a transferência não é a repetição de algo vivido, ou de antigas tapeações do amor, diz que: "o sujeito enquanto assujeitado ao desejo do analista deseja enganá-lo dessa sujeição, fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor" (LACAN, 1964/1985, p. 240). Assim, transferência e amor são os termos articulados por Lacan ao se referir ao desejo do psicanalista e a sua relevância na direção do tratamento.

Esse desejo do analista, não direi de modo algum que não o nomeei ainda, pois como nomear um desejo? Um desejo, o cercamos. Muitas coisas na história nos dão aqui traço e pista (LACAN, 1964/1985, p. 240).

O desejo do analista opera na realização de uma abertura contrária ao fechamento que a transferência amorosa realiza, mantendo e produzindo a fenda a partir da qual o desejo é indagado. "O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele" (LACAN, 1964/1985, p. 260). O desejo do analista, portanto, implica o desejo de levar o analisante a se confrontar com os significantes ideais aos quais está assujeitado. A "diferença absoluta" a ser obtida na análise diz daquela que separa o *objeto a* da idealização, restando um vazio que a pulsão contorna, sem apreensão de qualquer

objeto específico, portanto. Manifesta-se aí um nada, núcleo de não-saber, ao redor do qual se organiza o mundo do desejo. Diz Lacan (1964/1985) ainda nesse *Seminário* que desejo do analista dirige a análise e, por intermédio da interpretação “não visa tanto o sentido quanto reduzir os significantes ao seu não-senso, para que possamos reencontrar os determinantes de toda conduta do sujeito” (p. 201). O vazio descrito é do objeto da pulsão, e também vazio de significantes engessados de sentido.

No seminário seguinte, *Problemas cruciais para a psicanálise*, Lacan (1964-65/2006) afirma que o desejo do psicanalista precisa ser diferenciado topologicamente da identificação, marcando duas concepções radicalmente distintas sobre o final de análise: a sustentada na identificação ao “eu forte” do psicanalista; e a pautada pela destituição da transferência. No primeiro caso, diz ele, há a manutenção intacta da neurose de transferência e o risco de tornar a análise sem fim. Considera ainda que a neurose de transferência é a neurose do psicanalista: se ele se refugia na transferência é na medida em que não está no ponto justo quanto ao desejo do psicanalista (LACAN, 1964-65/2006). O desejo do psicanalista, nessa operação, portanto, implica fazer cair a identificação e levar o sujeito a seu fantasma fundamental, aprendendo com ele como fazê-lo, afirma Lacan (1964-65/2006). Pois é o analisante que porta o saber fazer com o *objeto a* em sua junção e disjunção ao sujeito ( $\$ \alpha$ ), e o desejo do analista é o que favorece tal descoberta.

No seminário *O ato analítico*, Lacan (1967-68/2001) promove uma virada no que tange ao desejo do analista, centrando no ato o imprescindível à psicanálise. Se o desejo do analista descreve a direção do tratamento e aonde se objetiva chegar com ele, o conceito de ato analítico refere melhor o final, o desfecho, o derradeiro da análise. No seminário citado, a passagem de analisante à analista – efeito do ato do analítico – herda algumas das formulações anteriores relativas ao desejo do psicanalista, mas também vai além. O desejo do psicanalista passa, com o estatuto do ato, à condição de coordenada marcante para o final de análise, entretanto, não abarca a integralidade da formulação sobre o ato analítico. Enquanto as considerações sobre o desejo do analista serviram principalmente para dissertar sobre a direção da cura, é com o ato que o final da análise ganha relevo. O ato do psicanalista mostra ser, desse modo, uma versão ampliada do desejo do psicanalista, um *mais além* que se associa ao abordado nessa tese. O ato *além* do desejo do analista melhor refere o final da análise e a transposição de uma posição, acentuando o registro do simbólico associado ao ato, mas também a criação de algo novo que ultrapassa esse

registro. O desejo do analista é condição para o ato, mas este supõe uma travessia que lhe é própria e que toma o *objeto a* como referente: “ao termo da psicanálise terminada, esse objeto *a*, que sem dúvida está lá desde sempre, [no] ato psicanalítico, assim mesmo é somente no fim da operação que ele vai reaparecer no real (...), como rejeitado pelo psicanalisante” (LACAN, 1967-68/2001, p. 141)

O ato analítico consiste essencialmente nesse tipo de efeito sujeito que opera distribuindo, por assim dizer, o que consistirá o suporte, a saber, o sujeito dividido, o \$, enquanto esta é a aquisição do efeito sujeito ao final da tarefa psicanalisante (...) É ao preço – já falei de distribuição – de que toda experiência girou em torno desse objeto pequeno *a*, enquanto é, foi e permanece sendo estruturalmente a causa dessa divisão de sujeito. (LACAN, 1967-68/2001, p. 218)

E se o ato psicanalítico é aquele que demarca a passagem do psicanalisante à psicanalista, há uma mudança de lugar implicada, bem como também de uma temporalidade associada a essa travessia. A noção de ato, portanto, requer retomar a concepção temporal presente na direção da cura e, sobretudo, de seu final. Se a mudança de lugar de analisante à analista se associa ao *objeto a* e ao \$ transformados no final da análise, a noção de tempo melhor destaca um antes e depois que o ato promove. Lacan afirma ao tratar do ato que ele se liga com *Ata*, aquela que registra algo ou que dá conta de uma fundação de alguma coisa.

Quando se fala do ato de nascimento da psicanálise isso tem um sentido, pois ela apareceu justamente um dia, é a questão que se evoca: será que esse campo que ela organiza, sobre o qual ela reina ao governá-lo mais ou menos, será que esse campo existia antes? É uma questão digna de ser evocada quando se trata de tal ato. (LACAN, 1967-68/2001, p. 16)

Ao indagar na citação acima sobre a “existência anterior”, ele demarca dois pontos, o daquilo que ganha existência e o da marcação de um tempo anterior e posterior a essa existência gerada pelo ato. O ato de fundação da psicanálise, a partir da qual um novo campo foi criado, também é exemplo do que está em causa no ato analítico.

O aspecto relativo à temporalidade leva a resgatar o texto sobre os três tempos lógicos apresentados por Lacan (1945/1998) pertinentes à elaboração e ao sujeito que se anuncia ao final: o *instante de ver* (ou de olhar), o *tempo para compreender* e o *momento de concluir*. As três

modalidades de tempo indicam, para Lacan, uma *tensão temporal*, sendo que o *momento de concluir* se reverte sobre os demais tempos, transformando-os.

No seminário sobre *O ato analítico*, Lacan (1967-68/2001) retoma indiretamente essa temporalidade, permitindo associá-la, sugerimos, à direção da cura e seu desfecho<sup>42</sup>. O posteriormente escrito no *seminário Mais, ainda* corrobora com essa associação, pois ali Lacan (1972-73/2010) retoma o texto sobre o tempo lógico para destacar a função da pressa, sendo o *objeto a* que a faz surgir, e a partir do qual o sujeito atinge a *certeza antecipada*, podendo realizar uma asserção sobre si mesmo. O sujeito se antecipa na certeza que é dada pela maneira como o outro se comporta perante esse *objeto a*. Como esclarece Porge (1998),

A ligação entre a pressa e o objeto *a*, precisamente, é o resultado da cifração do tempo lógico em *Mais, ainda* (...). Nomeando o objeto *a* no tempo lógico, Lacan desloca a noção de intersubjetividade em direção à fantasia e contribui, assim, para sua lógica (p. 136).

Se em 1945, quando tratou do texto pela primeira vez, Lacan se ocupava da constituição do sujeito a partir do laço com os outros, depois de 1972-73, a ênfase recai sobre função do *objeto a* e os tempos do fantasma.

Ao trabalhar o tempo lógico na primeira vez, Lacan (1945/1998) apresenta três instâncias constitutivas em um processo de sofisma. No *instante de olhar*, não há um raciocínio ou subjetivação, apenas a constatação do que se pode ver. No *tempo de compreender*, há a formulação de uma hipótese, a partir da colocação de si no lugar dos outros. No terceiro tempo, o *momento de concluir*, há a função da pressa, já que é preciso concluir em certa urgência, rapidez no advento de uma verdade. Este tempo é o prosseguimento do tempo de compreender e, segundo Lacan, anuncia uma certeza antecipada, pois só é possível se verificar nela mesma.

Nesse mesmo texto ainda, Lacan (1945/1998) apresenta o problema com o *sofisma dos três prisioneiros*, no qual o diretor de uma prisão escolhe três prisioneiros e lhes propõe um teste,

---

<sup>42</sup> A temática do tempo lógico foi retomada por Lacan inúmeras vezes, em quase todos os anos de sua produção, exceto entre 1967 (na Proposição de 9 de outubro) e 1972-73 (no seminário *Mais, ainda*). As questões a que se dedicou a cada vez que revisitou o tema são muitas, mapeadas por Porge (1998) assim: “a do simbólico, do imaginário e do real (1945-1955), da garrafa de Klein (1965), do significante com a banda de Moebius (1966), da divisão anarmônica (1973), do nó borromeano (1974)” (p. 178). Como fica claro a partir dessa vastidão de associações, é preciso eleger um dos pontos abordados por Lacan e, no caso dessa tese, é a relação entre o tempo e o ato, tomando a referência do *seminário Mais, ainda* e o destaque feito do *objeto a* como *objeto apressado*, aquele que determina a pressa de concluir.

cujo prêmio é o ganho de liberdade, desde que conseguissem explicar o raciocínio lógico que utilizaram para solucioná-lo. Eles não poderiam falar entre si, apenas olhar o disco que seria afixado nas costas de cada um dos outros. Há cinco discos: três brancos e dois pretos, dos quais três deles são colados nos prisioneiros. Estes deveriam descobrir qual disco correspondia ao seu próprio, e o primeiro a sair da cela com a resposta certa ganharia a soltura.

A partir do sofisma lógico, Lacan propõe três possibilidades associadas aos três tempos. Na primeira, se cada um visse dois discos pretos, saberia que era branco, enigma resolvido pelo que via, correspondendo ao *instante de olhar* e “vê-se o valor instantâneo de sua evidência, e seu tempo de fulguração (...) seria igual a zero” (LACAN, 1945/1998, p. 204). No segundo momento, a proposição seria que se o preso A (aquele que pensa sobre o que vê) fosse preto, os dois outros, se brancos, não demorariam a se reconhecer como brancos. Nesse *tempo de compreender* há, diz Lacan, um tempo de meditação, baseado na intuição e não na aparência do que é ofertado ao olhar; e a inércia do semelhante (em sair) é fundamental na constituição da hipótese, “pois vem a visar à verdadeira incógnita do problema, qual seja, o atributo ignorado pelo próprio sujeito” (ibidem, p. 205). No terceiro patamar, o *momento de concluir*, o sujeito se apressa em se afirmar como branco para que os demais não o precedam, terminando o movimento lógico na decisão de um juízo, pois “é na urgência do movimento lógico que o sujeito *precipita* simultaneamente seu juízo e sua saída (e...) a tensão do tempo inverte-se na tendência ao ato” (p. 206)

A verdade se manifesta nessa forma como antecipando-se ao erro e avançando sozinha no **ato** que gera a certeza (...) Nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros. (LACAN, 1945/1998, p. 212, grifo nosso)

Os três tempos da elaboração correspondem: em primeiro lugar ao *olhar*, quando os prisioneiros observam as costas dos outros e seus discos, estabelecendo, em um segundo momento, uma hipótese, uma *compreensão*, e no tempo final, uma conclusão, um desfecho, um ato. O momento de concluir estabelece – *a posteriori* – os tempos anteriores, definindo o *olhado* e o *pensado* e tornando o “antes” uma consequência do desfecho alcançado. Esse tempo do *só-depois* já havia sido descrito por Freud (1918[1914]/1974) ao referir um momento ulterior que conferirá, posteriormente, o sentido ao primeiro, descrevendo o tempo psíquico da constituição

do eu. Lacan, no seminário sobre *O ato analítico*, destacará, além disso, o elemento novo que se precipita a partir da conclusão.

Mas se o ato está na leitura do ato, isso quer dizer que essa leitura seja simplesmente sobreposta, e que é do ato reduzido *nachträglich* (*a posteriori*) que ela toma seu valor? Os senhores sabem a ênfase que há muito tempo tenho posto sobre esse termo que não figuraria no vocabulário freudiano, se eu não o tivesse extraído do texto de Freud (...). Insisto nisso, e é importante marcá-lo desde já, qual é o estatuto do ato? É preciso dizê-lo novo, e até inaudito se damos a ele seu sentido pleno, aquele do qual partimos, aquele que vale desde sempre relativo ao estatuto do ato (LACAN, 1967-68/2011, p. 33)

Como citado acima, Lacan (1967-68/2001) ligará a temporalidade do *só-depois* ao ato analítico, ressaltando o tempo posterior que permite nomear o episódio anterior. Embora ele não se dedique explicitamente nesse seminário ao tempo lógico, ele está suposto no destaque à transposição de uma posição que o ato analítico promove, tal qual a de analisante à psicanalista. Ao final, diz Lacan, há o ato que referenda e produz o anterior, marcando que não é a certeza lógica que produz a conclusão, mas o ato de desfecho que gera uma convicção, a partir da qual o sujeito poderá fazer uma afirmação. Sobre isso afirma Fingermann (2009) que:

O momento de concluir é ato do analisante quando, após o tempo para compreender que não há como se assegurar no Outro de um saber sobre si mesmo, ele se separa, ato que cumpre sua “asserção de sujeito”. O ato do analista produz, no desenrolar aparentemente linear das cadeias significantes impulsionadas pela regra fundamental da análise, uma descontinuidade: o “tempo” da análise que, amplificando e incidindo sobre o atemporal do sujeito, proporciona a temporalidade da análise como finita. O momento de concluir uma análise conjuga o momento lógico de dedução da impossibilidade de resposta no Outro, ao momento ético de decidir a saída, ato do analisante que sela a mudança radical da sua relação com o tempo: o instante é já! (p. 69)

Trançando a direção da cura ao tempo, a autora acima liga o segundo tempo lógico com a queda da suposição de saber, pois no Outro não há o que afirme o sujeito, o que o *tempo de compreender* revela. O *momento de concluir* se precipita a partir da ausência de resposta do



Outro, acrescentando-se aqui a conseqüente travessia do fantasma e a destituição subjetiva (que retomaremos no próximo capítulo).

Ainda ligando o tempo lógico à direção da cura, pode-se considerar que o instante de ver se apresenta como ponto de partida da análise, quando o sujeito se articula com a suposição de saber, marca da entrada da análise, através da indagação sobre “quem sou”, “preto ou branco”?

O segundo tempo, o de compreender, será o necessário para chegar ao impasse do sujeito, através dos desdobramentos da transferência, até sua queda, quando não há tempo para mais nada, senão para a saída. Lacan postula sobre a angústia na passagem ao momento final e descreve o impasse do sujeito como análoga a ela: a redução da fantasia a sua estrutura mínima, não mais como suporte da relação do sujeito com o Outro. Diante da emergência da angústia, dado o abalo do fantasma, o momento de concluir entra em cena e se enlaça com a pressa de precipitar-se para fora da cena.

Nesse tempo para compreender, o analista maneja o tempo de espera da transferência com suas escansões, cortes e interpretações que, ao desconcertar a suposição de saber, produzem a demonstração lógica da impossibilidade de completar aquilo que “não cessa de não se inscrever” e dirigem a análise para o seu momento de concluir (FINGERMAN, 2009, p.68)

Se a história dos prisioneiros for considerada como alegoria de determinada relação do sujeito com o Outro, relação na qual a fantasia é posta em xeque, tem-se que o ato final implica a ruptura com as coordenadas simbólicas que determinavam a relação. A saída, a liberdade, supõe outra inscrição simbólica para os presos. O *objeto a* – o olhar, no caso dos presos do tempo lógico – desliza entre a prevalência do que o outro (e o Outro) olha, para o que o sujeito que olha e pensa sobre o que supõe, para – ao final – no ato, não ser nem o sujeito, nem o objeto *olhar* que comanda a cena.

O ato de nomear um disco de identificação no momento de concluir supre essa falta de medida comum: há uma dimensão de falha inerente ao ato, na qual Lacan insistiu a partir de 1967. A pressa de concluir é função do objeto *a*, aqui o olhar, que se objetiva na defasagem temporal entre o que seria visto realmente pelo outro e o que o sujeito supõe ser visto. A conclusão não procede de uma coincidência entre o visto – pelo outro – e o suposto pelo sujeito, mas da

discórdia dos dois. A pressa da conclusão vem do hiato entre a representação (vista pelo outro) e o representante da representação (o suposto) selando-os como encontro faltoso. (PORGE, 1998, p. 129)

Junto a isso, Lacan (1967-68/2001) afirma que o ato analítico é sempre articulado ao simbólico, embora não se restrinja a ele. Ele tem uma dimensão simbólica, porém, também marca o rompimento com ela no instante do ato. Se o *olhar* do primeiro tempo lógico e a *compreensão* do segundo momento participam da saída, esta só se dá através do ato que precipita o sujeito para outro lugar, mais além do que os dois tempos anteriores foram capazes de realizar<sup>43</sup>.

O ato psicanalítico designa uma forma, um envelope, uma estrutura tal que, de algum modo, ele suspende tudo o que até então tenha sido instituído, formulado, produzido como estatuto do ato, à sua própria lei. (LACAN, 1967-68/2001, p. 63)

Lacan se vale da travessia por César do Rubicão<sup>44</sup> como modelo de ato simbólico e também de *mais além* disso, pois ele se dá por efeito do rompimento da determinação simbólica que organizava certa conjuntura. Ele destaca que César, ao atravessar o rio, interpõe um além da lei, criando uma cisão entre um antes e um depois, corte que não permitirá mais qualquer restauração, e criará algo novo.

(...) não foi à toa que evoquei de saída o Rubicão. (...) pois no terreno do ato há também certa ultrapassagem, ao evocar essa dimensão do ato revolucionário e caracterizá-lo como diferente de toda a eficácia de guerra e que se chama suscitar um novo desejo (LACAN, 1967-68/2001, p. 77).

A produção do ato, portanto, requer o ultrapassamento da organização simbólica, marcando o real enquanto o que promove mudança, pois é por ele que se conclui que *não será mais o mesmo* (LACAN, 1967-68/2001). Aí está a transposição principal, a que delinea a

---

<sup>43</sup> A dimensão real do ato que destacamos aqui permite a associação com o real presente na sexuação feminina, conforme retomaremos a seguir.

<sup>44</sup> Ele se refere ao fato de Júlio César ter cruzado o rio Rubicão, em 49 a.c., contrariando o direito romano, que proibia qualquer general de atravessá-lo acompanhado de suas tropas, evitando assim algum risco à estabilidade do poder central. Ao fazê-lo, César violou a lei e deflagrou o conflito armado. “Atravessar o Rubicão” se tornou sinônimo de tomar decisão arriscada e de modo irrevogável, sem volta.

*passagem* de analisante à analista: aquela que dá acesso ao ultrapassamento de um marco divisor, o qual supõe o atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva, conforme a seguir.

Assim, a derivação é que, se o ato tem essa estrutura de rompimento com o Outro, deve também se apresentar uma destituição subjetiva. Aqui parece que acepção de sujeito é clara: destituição do sujeito determinado pela cadeia significante. Assim o ato é sem Outro (já que o ultrapassa) e sem sujeito<sup>45</sup>. (...) Seguindo as mesmas coordenadas, mas por outro lado, se há suspensão do sujeito é também porque é o ato que restituiu o sujeito. (...) [devido] a escrita de um ato fundador. (TORRES, 2010, p.167)

---

<sup>45</sup> “(...) é para lembrar-lhes que uma dimensão comum do ato é a de não comportar, no seu instante, a presença do sujeito” (LACAN, 1967-1968/2001, p. 60)

## IV – O FIM DE ANÁLISE

### 4.1 A FINALIDADE DA ANÁLISE

Retomando, alguns elementos essenciais perfazem o que está em causa, segundo Lacan, no final da análise: são eles a dissolução da transferência, a destituição subjetiva e o atravessamento do fantasma. Elementos imbricados entre si, eles ligam a queda do *sujeito suposto saber* da transferência com a queda dos significantes ideais que representavam o sujeito, destituindo-o. Junto a isso, a travessia da inscrição/cena fantasmática põe em xeque os lugares do sujeito e do objeto [S $\diamond$ a] que sustentaram as relações com o Outro até ali<sup>46</sup>.

Se, no início de uma análise, o amor de transferência e a busca de sentido são os motores principais dela, no desenrolar do tratamento o significante comparece enquanto não garantindo uma significação última, remetendo o sujeito a sua *falta-a-ser* (LACAN, 1958/1998b)<sup>47</sup>. Logo, amor, saber e ser se enlaçam na composição transferencial, como explicita Maurano (2006):

A transferência é a aposta de que há que existir um saber que virá dar conta dessa falta do encontro perfeito, desse furo presente na relação do sujeito ao Outro. Esse crédito dado ao Outro traz como efeito o amor. Na transferência, temos por um lado um *apelo ao saber* que advém da relação com a linguagem e, por outro lado, um *apelo ao ser*, que se configura como demanda de amor. Demanda de vir a encontrar consistência, o sentido do seu ser, pela via do amor. (p. 28)

---

<sup>46</sup> Alguns autores, como Harari (2001), por exemplo, consideram que haveria uma evolução na obra de Lacan no que tange à teoria do fim de análise. Ele considera três tempos na obra: um primeiro, mais marcadamente freudiano, que se trataria de interpretar o sintoma. Um segundo que destaca o atravessamento do fantasma. E um último em que Lacan propõe o fim de análise ligado à uma identificação (ao seu *sinthoma*, enquanto conformador do *saber-fazer-ali-com*). Pois esta não é a perspectiva do presente texto. Consideram-se aqui, diferentemente de uma ideia evolutiva da obra, as chaves de leitura que cada formulação permite, de acordo com um fio que reúne determinadas considerações em certo tempo, afinidade interpretativa e, sobretudo, a transferência que se estabelece com cada ponto da teoria psicanalítica. O psicanalista argentino se refere ao formulado por Lacan, principalmente nos seminários *O sinthoma* (LACAN, 1975-76/2007) e *R.S.I* (LACAN, 1974-75). Nesses, Lacan trata da “identificação ao sintoma” ao final da análise, distinguindo essa da “identificação ao analista” pregado pela IPA. Se antes, no seminário sobre *A angústia*, Lacan descrevera o “gozo do sintoma” ou “gozo podre”, no final da sua obra apresenta o sintoma enquanto passível de identificação, deslocando o gozo do sintoma, causador de sofrimento, para um bem lidar com ele. Embora essa formulação de Lacan tenha importância ímpar, ela se distancia da circunscrição que esse escrito se propõe, na medida em que se afasta das questões relativas aos gozos, sexuações e o feminino.

<sup>47</sup> Dedicaremos-nos nesta tese prioritariamente às questões relativas ao final da análise, e não ao início e desdobramentos do tratamento. Além de existirem na bibliografia psicanalítica bem mais referências sobre o estabelecimento da transferência inicial, a temática se afasta do ponto que pretendemos abordar.

O desdobramento da análise conduz à desarticulação dos significantes e dos sentidos aprisionados nas identificações, em relação às quais o sujeito está amarrado, na dupla acepção de constituído e preso. No final da análise, com a *destituição subjetiva* decorrente, produz-se o efeito da assunção de um sujeito indelevelmente marcado pela falta significante. O sentido, que visava fazer crer na potência do significante, ao se esvaziar, conduz ao desvelamento das brechas não preenchidas por ele. O Outro, logo, não se inscreve mais como instância que responderia sobre o sujeito, nem como instância a tentar completar ou a fazer gozar. O fantasma que encenava essa tentativa se esvazia da necessidade de a cada vez oferecer o objeto que supostamente completaria o Outro e ao sujeito.

O que quer dizer isso: sem dúvida a queda do Outro, não só a do analista, com toda a suposição de saber implícita na transferência, mas também a queda do Saber do Inconsciente diante ao impossível do gozo. Porque quando se produz somente a queda de um analista, sem a destituição subjetiva, o Saber do inconsciente buscará indefectivelmente cedo ou tarde a suposição de um sujeito para esse saber. São as análises que terminam e logo são retomadas com o mesmo ou outro analista, próximo da ideia freudiana que é preciso voltar a cada tanto. (DOMB, 1996, 135)<sup>48</sup>

A suposição de saber ao analista, com sua queda/dissolução, produz a inscrição de uma falta que não tem como ser aplacada, nem com o sentido, nem com o significante, nem com o amor, saber ou gozo.

A estrutura, assim abreviada, permite-lhes ter uma ideia do que acontece ao termo da relação transferencial, ou seja, quando, havendo-se resolvido o desejo que sustentara em sua operação o psicanalisante, ele não mais tem vontade, no fim, de levantar sua opção, isto é, de ficar com o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito (LACAN, 1967/2003, p.257)

A queda do sujeito suposto saber coincide com a destituição subjetiva, conforme citação acima da *Proposição de 9 de outubro*. Pois, a destituição subjetiva corresponde à queda dos

---

<sup>48</sup> O autor citado acima alude ao ponto referido no início dessa tese sobre a posição freudiana relativa à necessária retomada de uma análise de tempos em tempos. Sugerimos aqui que esse não seja um índice de efetividade ou não do fim de análise, pois consideramos que nem bem a retomada de uma análise significa que não tenha havido a destituição subjetiva e atravessamento do fantasma, nem que o não retorno à análise é suficiente para afirmar sua conclusão.

significantes que representavam o sujeito e é correlata ao desvanecimento do Outro, com o desvelamento de sua falta e de sua inconsistência. Junto a isso, o atravessamento do fantasma se associa à destituição subjetiva, na medida em que a posição do sujeito no fantasma é definida pelos significantes que o representavam.

O fim da psicanálise é justamente o de que ele se realize como constituído por essa divisão (...) em que qualquer significante (...) comporta a possibilidade de sua ineficiência, precisamente ao operar essa representação, de sua colocação em falso a título de representante. Não há psicanalisado, há um ‘tendo sido psicanalisante’, donde só resulta um sujeito advertido de que isso em que ele não poderia pensar é constituinte de qualquer ação sua. (LACAN, 1967-68/ 2001, p. 225)

Ao final da análise o sujeito voltará a se deparar com a divisão que o constitui e, como “sujeito advertido”, não se tratará mais do fantasma que teme e deseja um Outro idealizado e gozador. Sobre isso, afirma Soler (1995) que, “a divisão do sujeito, fenômeno que tem a ver com um efeito de linguagem, que tem como resultado que o ser que fala não pode pretender ser, nem inteiro, nem ser Um, traduz-se na experiência de cada um pela presença do não-sabido e do não-querido” (p. 16). Diz ela ainda:

Ele [Lacan] propõe um fim no qual o sujeito encontra o limite estático do “você é isso” (...), um ser não-identificado pelo significante, um ser não representável (...) para alcançar o que no sujeito não é registro simbólico, mas registro real (SOLER, 1995, p.75).

O “ser isso” proporcionado pelas identificações, ao cair e advir o *des-ser* ao final, leva a incluir o registro do real que retira a referência ao *Um*, ao ser inteiro ou *todo*. Note-se que esses pontos relativos ao fim de análise se associam com aqueles escritos no lado feminino do quadro da sexuação, como apresentaremos a seguir, qual seja: o *objeto a*, o  $S(\mathcal{A})$ . O  $S(\mathcal{A})$  se relaciona com o não-representável do sujeito, com o *não-todo*. Quanto ao *objeto a*, ele se anuncia na divisão do sujeito e ganha a função de causa, e não mais a de objeto fantasmático que almejava aplacar o que falta. O não-sabido, por sua vez, associa-se à impossibilidade feminina de saber sobre seu gozo, pois que irrepresentável. Buscaremos relacioná-los depois de apresentar suas semelhanças, bem como suas distinções.

#### 4.1.1 A destituição subjetiva

Pormenorizadamente, a destituição subjetiva é o que permitirá ao analista, tendo concluído sua análise, abrir mão de sua condição de sujeito ao dirigir uma cura. O “empréstimo” do psicanalista aos significantes e ao *objeto a* do analisante requer que o psicanalista possa ter aberto mão dos seus próprios. A destituição subjetiva, portanto, supõe que tenha havido a queda dos significantes advindos do Outro e que representavam o sujeito. O lastro simbólico, fruto das identificações, ao se destituir, reduz o sujeito à sua divisão. Essas identificações, por sua vez, diziam da posição do sujeito no fantasma, configurando a relação com o objeto fantasístico. Dito de outra forma, o sujeito reduzido a sua divisão faz cair o objeto que ele foi estruturalmente para o Outro, experienciando-se a partir daí enquanto pura falta: o *objeto a*.

A presença do analista não se reduz ao invólucro imaginário, se não que presentifica fundamentalmente o trauma, o objeto causa de desejo e, em tanto que implica o inefável, é que nesse nível tocamos o limite da interpretação. A queda do analista é intervenção no real. É nisso que o analista ocupa o lugar do desconhecido, do *objeto a* do único sujeito em questão: o analisante (DOMB, 1996, p. 115).

O desvanecimento do Outro, sua falta, sua inconsistência – produzido no final de análise – retira a razão de lhe dirigir a questão sobre o desejo (o próprio e o do Outro), ou ainda, retira as identificações produzidas pelos significantes ideais provenientes do Outro, ao mesmo tempo em que liberta o analisante a corresponder a tais identificações.

A fim de colocar uma equação geral, podemos dizer que destituição subjetiva é aquilo que ocorre quando o sujeito se reconhece na opacidade de um objeto pulsional que o constitui ao mesmo tempo em que lhe escapa, opacidade que Lacan indica toda vez que fala do advento do objeto *a* em sua condição de resto, ou seja, na condição daquilo que é desprovido de valor do ponto de vista da sua conformação ao fantasma. (SAFATLE, 2005, p.7)

A suposição de saber referido ao analista, Lacan o diz no *Seminário sobre Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1985), liga-se ao ideal do eu, aquele que tem seu gérmen no traço unário, e que resta, num segundo tempo, como herdeiro do Complexo de Édipo.

Os dois momentos referem à inscrição significativa, no primeiro enquanto escrita originária<sup>49</sup>, a que apaga a materialidade do objeto até restar dele apenas um traço, marca de sua ausência. No segundo, como marca do pai que combina saber (sobre o desejo da mãe, limitando-o) e amor, pois é salvador do gozo mortífero. Nos dois tempos a identificação é a consequência, identificação ao pai, como postula Freud (1921/1976) e como repete Lacan (1961-62/2003), sendo o referido *pai* sinônimo da inscrição significativa e dos efeitos identificatórios que daí advém.

O conceito de ideal do eu, portanto, é fundamental para os desdobramentos acerca do amor de transferência e sua queda, sobre a separação do Ideal e do *objeto a* e sobre as identificações, por isso, requer o exame que se segue.

Freud (1914/1974), ao discorrer sobre dois ideais, propõe: o *eu ideal*, que é dotado da antiga onipotência do eu infantil, e o *ideal do eu*, que é o modelo que faz intervir a função do juízo. O narcisismo infantil faz do eu o seu próprio ideal e aquilo que fere a noção de perfeição dele, causando ferida narcísica, é no ideal no eu que busca, segundo ele, o restabelecimento da completude. Nesse texto ainda, Freud liga o narcisismo e o amor, postulando dois tipos de escolha de objeto: um narcisista e outro *de ligação*. No primeiro, amar-se-ia o que se é, ou o que se foi ou o que gostaria de ser, ou alguém que foi parte de si mesmo. No segundo tipo, amar-se-ia um representante da “mulher que alimenta ou do homem que protege” (p. 107). Esses dois modos de amar permitem esclarecer a diferença entre os dois tipos de ideal: no amor narcísico está a referência ao si mesmo do eu ideal, e no outro as instâncias parentais se fazem presente, representando o ideal do eu. Freud deixa assim indicado duas faces do amor, um narcísico, que tem o próprio eu como referência, e outro que passa pela *ligação* a um outro para se estabelecer, representado pela mãe nutriz e o pai protetor.

Já no texto freudiano as “Conferências introdutórias” (FREUD, 1916-17[1915-17]/1976) a ênfase recai sobre o aspecto vigilante do ideal do eu, ou seja, ele aparece como instância encarregada da consciência moral, avaliadora das relações do eu com seu ideal. Quatro anos depois, em *Psicologia de grupo e análise do ego* (FREUD, 1921/1976), o ideal do eu é apresentado como separado do eu e capaz de entrar em conflito com ele. Suas funções são a auto-observação, a censura onírica, a consciência moral e a participação no processo de recalque. A

---

<sup>49</sup> “a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de marca, que é, falando propriamente, a origem do significativo. (...) [e] que é no traço unário que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 44)



observação do ideal do eu em relação ao eu o faz afastar os impulsos que contradizem o narcisismo. Nesse texto, ainda, Freud demonstra que o comportamento do grupo (da massa) se caracteriza pela dissolução da identidade de cada sujeito, devido à identificação horizontal entre seus participantes, assim como uma identificação vertical com o líder, cuja figura é introjetada, ocupando o lugar do ideal do eu de cada um dos integrantes do grupo. A massa, assim, age como uma unidade viva, seguindo docilmente o líder, sendo esse representativo da figura paterna idealizada.

Cabe ao analista dissolver essa estrutura de conjunção do ideal do eu e do objeto a para que a análise não seja uma hipnose e o analista não se situe como líder. (...) A conjunção do ideal do eu I(A) e do objeto a no lugar do líder (...) se coloca como Menos-Um, o que não é igual a todos. (...) É a posição do  $\exists x \neg \Phi x$  o mesmo que não é castrado da lógica do senhor que aparece na figura mítica da Pai da horda primitiva – o Pai gozador. O grupo do Um totalitário faz crer a seus membros que esse grupo é o Outro para cada um de seus adeptos: o Outro como totalidade, como um conjunto fechado e completo onde nada falta. (QUINET, 2009a, p. 102)

Em *O ego e o id* (FREUD, 1923/1976), ideal do eu e superego aparecem quase identificados. Na origem do ideal do eu estariam as identificações com os pais e seus substitutos, reunindo funções de interdição e de idealização, além de noções éticas e culturais. Já nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (FREUD, 1933[1932]/1976), o ideal do eu é conceituado como precipitado de representações parentais e função do supereu, a partir do qual o eu se avalia e se julga. O Ideal do eu, portanto, passa a representar aquilo que o sujeito deve ser para responder às exigências do supereu. O ideal do eu, conseqüentemente, formará a base de todo ideal ético, estético e religioso. O eu ideal corresponde, de outro lado, ao que cada um espera de si a fim de responder favoravelmente às exigências de uma ilusão infantil de onipotência.

Lacan, por sua vez, destaca de Freud as diferenças entre o eu ideal e o ideal do eu, reservando ao primeiro a relação ao registro do imaginário e a imagem de si; e ao segundo o laço com o registro simbólico, traço que referenda ou nega a imagem. O ideal do eu será o que comandará, segundo Lacan, o estabelecimento da transferência (LACAN, 1964/1985), através do qual “o sujeito se faz objeto amável. Por referência àquele que deve amá-lo, ele tenta induzir o

Outro numa relação de miragem na qual o convence de ser amável” (p. 253). Quer dizer, para Lacan, o ideal do eu comparecerá à análise através do amor de transferência, efeito do sujeito suposto saber, e que bem diz da ilusão/*tapeação* amorosa, centrando a questão no obscurecimento da falta que o amor promove. Porém, vale ressaltar, a transferência, ao se referir ao ideal do eu diz do registro simbólico, do amor *de ligação*, aquele que pretende do Outro um traço ou significação que diga do sujeito amável à luz do ideal, em razão de portar as insígnias paternas. Com isso, Lacan esclarece que a constituição da transferência é tributária da suposição que o analista sabe sobre/detém os traços que nominam o sujeito, traços que lhe permitiriam se contar, assim como os traços paternos que lhe permitiriam se situar diante de tal instância, sexualmente inclusive.

Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta. O círculo da *tapeação*, enquanto que não nomeado, faz surgir a dimensão do amor. (LACAN, 1964/1985, p. 128)

Assim sendo, o estabelecimento da transferência e sua dissolução acompanham a passagem, ao longo da direção da cura, da *tapeação* do amor à inexistência do encontro com o objeto, ou com uma significação acabada. O traço unário, ao fundar o ideal do eu, incide sobre isso, reunindo a posição a partir da qual o sujeito busca ser olhado enquanto amável, assim como alude ao saber implicado na significação do *Um*, como se essa pudesse suturar a falta que vigora no ser.

O ponto do ideal do eu é o de onde o sujeito se verá, como se diz, como visto pelo outro (...). O amor tem essência de *tapeação*. Ele se situa no campo instituído no nível da referência do prazer, desse único significante necessário para introduzir uma perspectiva centrada no ponto ideal, I maiúsculo, colocado em algum lugar do Outro, de onde o Outro me vê, na forma que me agrada ser visto. (LACAN, 1964/1985, p. 253)

Lacan nesse trecho desse *Seminário* vem esmiuçando os pressupostos para afirmar, dentre outros aspectos, o que ele chama (e já referida antes, na p. 89) de “mola fundamental da operação analítica [que é] a manutenção da distância entre o I e o *a*” (p. 258). O I de ideal do eu, segue ele, refere ao traço unário – o *einzigster Zug* proposto por Freud em *Psicologia de grupo e*

*análise do eu* (1921/1976)<sup>50</sup> o qual “muito curiosamente aliás (...) toma o modelo do pai, anterior ao investimento libidinoso mesmo – tempo mítico certamente” (LACAN, 1964/1985, p. 242), ou ainda, que é “nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu.” (LACAN, 1960/1998b, p. 822)

O traço unário, no que o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud – a saber, a idealização, o ideal do eu. Desse significante primeiro, eu lhes mostrei os traços no osso primitivo que o caçador põe um entalhe<sup>51</sup> e conta o número das vezes que faz mosca. (LACAN, 1964/1985, p. 242)

Dito isso, o ideal do eu participa do estabelecimento da transferência e também de sua dissolução, tendo a destituição subjetiva como consequência. Na destituição subjetiva do final da análise, portanto, o ideal do eu, por comandar a transferência, deixa de se sustentar com a queda da suposição de saber, descortinando a *falta-a-ser* do sujeito. O traço do Outro se revela, conseqüentemente, como insuficiente para dizer do sujeito. A direção da cura intervém, logo, sobre a *falta-a-ser*, isolando os ideais, as identificações, os significantes condensadores de sentido, desvelando a falta implicada na causa do desejo. Assim, a queda do suposto saber coincide com a queda do I do ideal do eu gestado pelo *um* do traço unário, com efeitos sobre a imagem do sujeito (como ele queria ser visto através do Ideal), suas identificações (ao traço advindo do Outro), sobre o laço com a instância paterna e sobre o objeto, efeito da passagem do I ao *a*.

É essa imagem que se fixa, eu ideal, desde o ponto em que o sujeito se detém como ideal do eu. O eu, a partir daí, é

---

<sup>50</sup> Já referido antes ao tratar do germen da inscrição significante. Embora Lacan retire de Freud a referência ao traço unário e ao ideal do eu, o que cada um deles põe em relevo é diferente. O que interessava a Freud era o mecanismo da formação da massa (do grupo) e, a partir da noção de libido, localizar dois efeitos dela: a existência do líder e a ligação de uns indivíduos com outros. Para Lacan, diferentemente, interessa a marca do significante, o que o leva a mais bem conseguir definir o ideal do eu, conforme vem se explicitando.

<sup>51</sup> Lacan alude ao osso visto por ele em uma coleção de objetos pré-históricos e que tinha uma série de traços entalhados, provavelmente marcando o número de animais caçados.

função de domínio, jogo de imponência, rivalidade constituída. Na captura que sofre de sua natureza imaginária, ele mascara sua duplicidade, qual seja, que a consciência com que ele garante a si mesmo uma existência incontestável (...) [e que] não lhe é de modo algum imanente, mas transcendente, uma vez que se apoia no traço unário do ideal do eu (...). Donde o próprio ego transcendental se vê relativizado, implicado como está no desconhecimento em que se inauguram as identificações do eu. (LACAN, 1960/1998b, p. 823)

No que se refere ao feminino e a questão do ideal, afirma Millot (1998) que: “A dificuldade de resolução, própria do Édipo feminino, resulta (...) da dificuldade da formação de um ideal do ego feminino, contraditório em seus termos, o ideal implicando a insígnia fálica” (p. 43), ligando assim a inexistência da identidade feminina à ausência de um traço distintivo.

O ideal do eu é sustentado por um traço – *einzigster zug* -, traço “unário”, que é da ordem da insígnia, intermediário entre o signo e o significante. Comanda a posição do sujeito, estando, assim, em relação com o registro especular. Representa aquilo graças ao quê o sujeito restaura a satisfação narcísica perdida, ou seja, comporta um ideal de onipotência (MILLOT, 1998, p. 30)

Lacan (1953-54/1986), conforme já expressado antes, diferentemente de afirmar o imaginário do ideal, descreve que é a posição simbólica que determina o *lugar enquanto vidente*, situando aí o ideal do eu, com efeitos sobre o eu ideal, esse sim da ordem do imaginário. Portanto, distintamente de situar apenas o registro especular – o imaginário – melhor seria considerar, sugerimos, uma primeira “amarração” entre eles. Isso porque o ideal do eu refere o ponto simbólico, de ancoragem à imagem narcísica/especular, reunindo o traço de registro a partir do qual se contará um sujeito, e a imagem que passará a lhe corresponder. Pois, como diz Lacan: “isso conta, é contado, e no contado já está o contador (...) *Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer, o eu que conta” (LACAN, 1964/1985, p. 26). Esclarece ele ainda que:

Este ponto, grande I, do traço único, este signo de assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar no jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação

com o Outro para que este pequeno signo, einziger Zug, esteja à sua disposição. Pode-se distinguir radicalmente o ideal do eu do eu ideal. O primeiro é uma introjeção simbólica, ao passo que o segundo é fonte de uma projeção imaginária. A satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o eu ideal depende da possibilidade de referência a este termo simbólico primordial que pode ser monoformal, monosseântico, *ein einziger Zug*. (LACAN, 1960-61/1992, p.344).

Lacan (1962-63/2005) se refere ainda a esse ponto de referendo à imagem no seminário sobre *a angústia*, ao descrever a busca do bebê pelo olhar do Outro que lhe confirme a imagem, como que anunciando “és esse”, conferindo-lhe um nome. Como ele (1949/1998) já afirmara antes “basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97)

(...) a demonstração do estágio do espelho - o chamado momento jubilatório em que a criança, vindo captar-se na experiência inaugural do reconhecimento no espelho, assume-se como totalidade que funciona com tal em sua imagem especular - porventura já não relembrei desde sempre o movimento feito pela criancinha? (...) Ou seja, a criança se volta, como observei, para aquele que a segura e que está atrás dela. (...) diremos que, através desse movimento de virada de cabeça, que se volta para o adulto, como que para invocar seu assentimento, e depois retorna à imagem, ela parece pedir a quem a carrega, e que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem (LACAN, 1962-63/2005, p. 41)

Lacan permite identificar a ratificação à imagem enquanto ideal do eu, e a imagem produzida por efeito disso como eu ideal. Com isso enlaça os dois registros, o simbólico do ideal do eu, e o imaginário do eu ideal. Assim como o ideal do eu é simbólico, o amor guarda elementos do mesmo registro, com efeitos imaginários, entretanto não se restringindo a isso. O amor tem consequências na imagem de si que alude à onipotência narcísica, porém, liga-se aos elementos do traço do ideal do Outro registrado no sujeito por identificação.

[O] Outro não barrado ao qual o sujeito se aliena através da identificação para se ver amável digno de amor

[está] presente no matema [I(A)]. Eis por que o seu atributo é da onipotência cuja insígnia vai constituir então o traço unário do ideal do eu, que é, de fato, sempre o ideal do Outro [I(A)], o qual faz crer que o Outro é completo e, portanto, onipotente. É o sujeito que delega, de fato, ao Outro a onipotência, ao situá-lo como ideal do eu. E é justamente pelo fato de a onipotência ser do Outro, enquanto o Outro que tem, que o sujeito instala aí sua demanda. Na demanda de amor, com seu aspecto incondicional, o sujeito se encontra assujeitado pelo Outro. (QUINET, 2009a, p. 43)

O amor em análise, efeito da transferência, retomando, é relativo ao ideal do eu, efeito do traço unário advindo do Outro, a partir do qual se conta um sujeito. A busca do amor e saber se dirigem na análise a essa instância que ratifica um sujeito e uma imagem positiva que lhe corresponda. A partir do laço com tal instância simbólica que o sujeito poderia se ver “com bons olhos”, alusão ao ideal amoroso almejado. Se o Outro portar os traços que referendam/testemunham o sujeito, e, portanto, estiver ligado ao suposto saber sobre ele, o amor se sucede, tanto dirigido àquele que dá o referendo, quanto ao próprio eu, agora olhado a partir do olhar do Outro. Porém, algo fica fora desses registros, o que Lacan (1962-63/2005) esclarece ao dizer que o *objeto a* não é passível de espelhamento. Por mais que ele ganhe uma versão imaginária e simbólica, se suspendidas, resta o *objeto a* enquanto pura falta, desvelando a ausência da imagem e de qualquer nome. Sem a roupagem dada ao *objeto a*, o sujeito surge dividido, sem consistência. Essa é outra forma de considerar a passagem do Ideal ao *objeto a* em questão no fim de análise: se o ideal do eu se inscreve no simbólico e tem efeito sobre o imaginário, ao final será o real do *objeto a* que advirá, fora das palavras ou da imagem.

A descolagem do *objeto a* da representação imaginária da falta implica em situar o traço do objeto perdido na posição de causa do desejo, ou seja, em indicar o impossível como direção, como vetorização de um sentido a ser produzido sempre mais a frente, e não fixado na significação mítica - fantasmática - de uma falta de outrora. (POLI, 2005, p. 141)

Sobre o feminino e o traço, será na retroação do segundo tempo da inscrição do ideal do eu que ele parecerá faltar a ela. Será no *a posteriori* da falta do significante do feminino que a inscrição do traço unário também se situará como faltante, bem como sua imagem e seu corpo lhe sugerirão estar em falta. Pois, no que tange à sexuação, é um segundo tempo da identificação e do ideal do eu que se coloca: aquele que, a partir do segundo tempo do complexo de Édipo, convoca

o sujeito a se situar enquanto masculino ou feminino, ou, dito de outro jeito, situar-se diante do pai enquanto regido pelo falo ou *não-toda* na função fálica. O *Um* do unário se registra, portanto, enquanto lógica fálica, reunindo – *a posteriori* – o traço e o falo. Nesse ponto se situa o ideal na acepção também proposto por Freud: o de herdeiro do Édipo (quando o reúne com o supereu, como já dito). Diz Lacan (1957-58/1999): “Freud explorou e articulou como sendo a saída do Édipo, do qual, após o recalque do desejo edípiano, o sujeito sai renovado, e provido de quê? A resposta é: de um Ideal do eu” (p. 300).

Conforme já abordamos antes, o amor ao pai salvador/sabedor do Outro se constitui como resposta a esse tempo edípico, com efeitos de identificação sexual relativa a cada sexuação. O masculino escolhendo se situar identificado à função fálica, e o feminino *não-toda* relacionada a ela. É por retroação desde esse segundo tempo que o primeiro, ligado ao traço unário, inscreve-se enquanto não dizendo sobre o feminino. Desde esse ponto dois que um anterior é reinterpretado a ponto de registrar que algo não é contado no feminino: algo do pai não conta. Algo do traço identificatório que ele anuncia se registra como *não* ao todo identificado ao traço do pai.

Tanto o ideal do eu quanto o eu ideal criam um envoltório ao “início”, conferindo um nome e uma imagem ao real. No “segundo” tempo da inscrição do ideal do eu resta um nome e imagem associados agora à sexuação: o nome e o corpo masculino enquanto todo fálico; ou feminino, *não-todo* nominado, com o corpo abrigando uma falta. O traço unário na feminilidade, logo, não faz concluir sobre o *um* sujeito inscrito em uma classe, como o faz no masculino. Para este, o traço unário – *a posteriori* – inscreverá a identificação que será também sexuada, a ponto de *ser masculino* corresponder a quase toda identidade. Como referimos antes, a escrita do significante ata o sujeito ao falo, com consequências diferentes para o masculino e para o feminino. Para o masculino a inscrição é toda regida pela função fálica, o que leva à identificação com essa lógica, a lógica do *Um*, do traço *Um* (unário, único) e do falo enquanto o significante que é central – único, nesse sentido – na constituição da sexuação masculina e do gozo fálico. Com o feminino, diferentemente, nem o traço unário, nem o falo simbólico são exclusivos (únicos) em sua sexuação e gozo.

Lacan observa [em *O aturdido*] que a mulher é a única a ser ultrapassada pelo gozo, isso é diferente de faltar-se o pênis e não se constitui como “um menos”, como a falta fálica. Inclusive aparentemente é um “mais” (...), mais-de-gozo. Entretanto, é um “mais” equivalente a um “menos” de

identidade. Mais de gozo, menos de identidade, é o que significa “o gozo a ultrapassa”. O gozo Outro, dito suplementar, não é um gozo identificatório, não se identifica nem mesmo como mulher. (SOLER, 1995, p. 160)

O *mais além* do *Um* demarca o que não se escreve do traço e do pai. Há uma posição *Outra*, conseqüentemente, relativa à identificação. Se o feminino se identificasse ao pai, sua sexuação redundaria no masculino e, portanto, é condição para a posição feminina que assim não seja. A posição feminina, logo, alude a uma “destituição subjetiva” inerente a si.

De fato, uma desarticulação do poder de formalização do significante, uma vacilação da capacidade de nomeação da palavra aparece como efeito desta confrontação com a negatividade do Real. E é esta lógica que Lacan tenta dar conta por meio da temática da destituição subjetiva. No entanto, ela não exige abandono algum da categoria de sujeito, mas um aprofundamento do que pode ser uma reflexão a respeito das conseqüências do caráter descentrado do sujeito – desse sujeito dividido entre o Imaginário do eu, a transcendentalidade do Simbólico e o Real. (SAFATLE, 2005, p. 2)

A destituição subjetiva do final de análise supõe uma queda do nome e da imagem próxima a da posição feminina. Os significantes que escrevem o laço com o nome se registram de modo *não-todo*, pois ao mesmo tempo referem um *mais além*, não inscritível, não passível de identificação. Descrevemos, assim, também uma *passagem* do gozo fálico, identificatório, a um gozo Outro, sem identificação, sem contagem que redunde em um coletivo e sem representação de um sujeito, como o é no feminino. No feminino, o amor ao pai, embora presente e fundamental, não supõe identificação a ele.

Porque o gozo a ultrapassa, não a identifica, ela se esforça para se identificar através do amor de um homem. Exige ser a única, exige o privilégio de ser amada como a única. Espera que o amor de um homem, - tomamos aqui o amor em sentido amplo, ao mesmo tempo, sentimento e desejo sexual – dê a ela o valor fálico, que se tornará identificatório, que a identifica como mulher de, amante de e, até mesmo, musa de. (SOLER, 1995, p. 161)



Sob o ponto de vista da identificação, o gozo Outro é o avesso do gozo fálico, na medida em que este último tem relação com a identidade: tem função de sujeito, segundo Lacan (1972/2003). Ou, como diz Soler (1995): “o gozo fálico representa um sujeito no campo do gozo (...) esse gozo funciona como *performance*: contabiliza-se, acumula-se, compara-se, vangloria-se (...) a ponto de ser quase idêntico à afirmação de si mesmo.” (p. 160) Ao contrário disso, o gozo feminino não implica a identificação e não fornece identidade. A identificação ao traço unário do ideal do eu não está contado em seu gozo.

Porque o “eu sou identificado” é um “eu sou” de mascarada e de defesa, a análise só pode visar a um “eu sou” que seria real (...). Ela indica o esforço, pela técnica que é somente de palavra, para alcançar o que no sujeito não é registro simbólico, mas registro real, esse real que zomba do que pensamos e julgamos a até de pensemos e julgemos. É uma intenção do real do sujeito, como singular, diferente de qualquer outro, que procura atingir um “eu sou” além da mascarada, além dos “ideais da pessoa”, como o disse Lacan (...) ser isso o que o sujeito pode de melhor no fim de uma análise. (SOLER, 1995, p. 75)

Como referimos antes sobre o caso feminino apresentado, o traço “ser diretora”, advindo do ideal do eu, situava-a falicamente aderida ao mando. Se, por um lado, tal traço a localizava no laço com o Outro, por outro, sua posição feminina e causa de desejo eram sacrificados em nome disso. Seu desejo era obscurecido pelo imperativo de tudo *dirigir*, não sabendo para onde, nem para quê. O Outro era, assim, determinante principal de seu rumo, ela se perdendo em nome de atendê-lo. O “dirigir”, assim, marcava bem o “ser dirigida” pelo ideal do eu. Como já dissemos, a destituição subjetiva supõe a perda do fundamental traço que identificava um sujeito, com o conseqüente *des-ser* que evoca certa despersonalização no final. No caso dela, ao se soltar da direção dada pela identificação advinda do Outro, tornou-se possível um traço novo, a desejada, segundo a analisante, “generosidade feminina”, associada aqui à possibilidade de se soltar de ser o *Um que dirige* para experienciar algo do *não-toda* dirigida pelo traço ideal do Outro. Retomamos mais sobre os casos clínicos nas considerações finais.

Na destituição subjetiva, portanto, a lógica da afirmação fálica e da demanda é deslocada pela lógica *não-toda*: nem tudo se afirma no significante [S (A)], e o objeto que pretende atender ao Outro é apenas subterfúgio à sua face real, *objeto a*, impossível de determinar e satisfazer.

#### 4.1.2 O atravessamento do fantasma

Como referimos, Freud aborda que a fantasia possui a função de substituir a satisfação impossível por uma satisfação fantasiada possível, apresentando-se enquanto cena *estranha*, pois “essas fantasias subsistem à parte do resto do conteúdo de uma neurose e não encontram lugar adequado na sua estrutura” (1919/1976, p. 230). A fantasia, assim, é estrangeira para o sujeito e esbarra em uma impossibilidade advinda da ação do recalque sobre o desejo. O sujeito, logo, resta dividido entre se ver diante de algo que lhe diz respeito e o que considera estranho a si. Por isso, a fantasia para Freud (1937/1975b) não tem como ser simplesmente relatada, e sim necessita ser reconstruída em análise. Nessa construção da fantasia, diz Freud, o analisante, ao abordá-la, sofre transformações no que tange ao autor, ao objeto, o conteúdo e o significado.

Lacan (1966-67/2017), por sua vez, ao tratar sobre o recalque inerente ao fantasma, considera que a escrita do fantasma não adiantaria ser lida, pois ela não significaria nada para o leitor. Ela se apresenta, diz ele, como os hieróglifos antes de sua decifração. Para a “leitura” do fantasma é preciso um trabalho de passagem da cena/imagem para o significante, condição para sua decifração. E isso enquanto trabalho da análise. Ressalta o autor, porém, que nessa decifração nem tudo passa às palavras, permanecendo sempre um resto de real. Pois, se a constituição desse objeto é resultado de uma operação da linguagem que o exclui da cadeia significante, a busca pela linguagem de capturá-lo será em vão. O deslizamento pela cadeia significante remeterá sempre um significante a outro significante, e não ao objeto. Tal impossibilidade faz com que o sujeito tente dar consistência a esse objeto, supondo objetos que atenderiam ao desejo/demanda do Outro.

Nessa mesma linha, ao abordar o *objeto a* no fantasma, Lacan o afirma como distinto do imaginário do bom, mau, parcial, etc; e sim como aquilo que deve ser situado no campo do Outro, como aquilo que falta a este. O fantasma, portanto, busca escrever algo para ser lido, ao mesmo em que refere o indizível do Outro.

(...) quero dizer que é dos objetos que, no corpo, se definem por estar, de qualquer sorte, a respeito do princípio do prazer, *hors corps* (fora corpo). É aí que estão os objetos *a*. O *pequeno a* é essa coisa de ambígua, que, por pouco que seja do corpo, do objeto, mesmo individual, está no campo do

Outro - por uma razão conhecida, porque é aí o campo onde se desenha o sujeito - que ele tem que fazer a petição disso, encontrar seu traço. (LACAN, 1966-67/2017, p. 421)

A punção escrita por Lacan (1966-67/2017) entre o sujeito e o objeto na fórmula do fantasma [ $\$ \diamond a$ ] pretende articular esses dois elementos, impedindo uma colagem entre ambos. Ela designa que muitas relações são possíveis no fantasma, salvo a igualdade, a coincidência entre os dois elementos. O *objeto a* adquire valor na relação com a falta no Outro, e isso porque ele é suposto como o objeto que este demanda para satisfazer seu desejo. Portanto, ”nos efeitos que respondem num sujeito a uma determinada demanda, vêm interferir os de uma posição em relação ao outro” (LACAN, 1958/1998a, p. 643). A tentativa de satisfazer essa demanda implica o estabelecimento de uma relação entre o sujeito e o *objeto a*, porém a punção também demarca um intervalo imprescindível entre eles, na medida em que se o objeto fosse totalmente satisfatório inexistiria o sujeito. Trata-se ainda do estabelecimento de laço entre o sujeito e o *objeto a* porque o fantasma faz frente ao insabido e insuportável da falta do Outro, sobre seu enigmático desejo. Os objetos pulsionais servem de versões para tal enigma, conforme já trabalhado teoricamente antes e exemplificado nos casos clínicos. Pois, enquanto destacáveis do corpo, os objetos pulsionais são intercambiáveis e entram em uma relação de troca com o Outro. Eles são aquilo que do corpo se presta a uma existência lógica, dentro da lógica do significante (LACAN, 1966-67/2017), que é a lógica que se caracteriza por criar os elementos que dela fazem parte. Assim, nessa lógica, não é o corpo todo que se presta à relação com o Outro, e sim apenas um objeto que é destacado e ofertado ao Outro, na busca de completá-lo. Trata-se da versão do *objeto a*, através do qual o sujeito se preserva de uma doação total que o aniquilaria enquanto sujeito; a mesma preservação que o gozo fálico significa em relação do gozo do Outro.

Trata-se ainda no fantasma sobre qual verbo o faz agir, qual o significante que o organiza. Através dos casos relatados exemplificamos que, no caso do homem, o verbo organizador do fantasma era *reter-soltar* ou *perder-prender*. No caso da analisante, a ação o fantasma se descortinava em *dirigir-ser dirigida* ou *ser diretora e ser objeto de direção*. O verbo, significante que dirige a cena [ $\$$ ] recorta também um objeto da ação (*objeto a*). O gozo Outro – feminino – participa, assim vimos propondo, da transformação do verbo e na experiência de reconhecimento de cada um na posição de objeto na cena fantasmática. No caso do analisante homem, o *objeto a* a ser retido se apresenta no lugar da esposa, para depois se descortinar como a posição do próprio

analísante diante do Outro. Pois, é ele mesmo que se faz reter pelo Outro, na busca de ofertar o objeto precioso representado pelas fezes-presente. A construção do fantasma em análise, portanto, supõe que o *objeto a* se descortine para o sujeito, que ele se escute desde essa posição, condição para seu mais além.

É por ter rodado e rodado por seus significantes em busca daquele que lhe diria o que é sem tê-lo encontrado, que o analisante poderá buscar a certeza no outro polo da estrutura – que é esse objeto – onde se encontra a designação de seu ser como objeto tal como está explicitado em sua fantasia (\$ $\Delta$ a). (QUINET, 2009b, p.71)

Colette Soler (1998), ao tratar da construção do fantasma, afirma que isso não é suficiente para seu atravessamento, o qual supõe o esvaziamento da versão do *objeto a* e, logo, do verbo que condiciona a ação sobre ele. A travessia supõe o real do *objeto a*, aquilo que não se diz sobre ele e o Outro. Junto a isso, o verbo - enlaçado ao Outro – se esvazia quando tal instância perde o lugar de demandante de gozo. Logo, há perda do sentido da ação ordenada, bem como do objeto para o qual ela se dirige.

A construção da fantasia em análise é coextensiva ao trabalho da transferência. A construção do texto é um processo durante o qual a fantasia está sempre em jogo; quanto mais se precisa o texto e as conclusões do sujeito sobre sua vida, sobre o Outro e sobre si próprio, mais legível, dedutível se torna a fantasia. A pergunta é se uma fantasia legível é uma fantasia atravessada. (SOLER, 1998, p. 442)

Concordamos com Soler (1998) quando escreve que “a construção da fantasia (...) não faz desconsistir o Outro, não o faz des-ser. Ao contrário, a travessia permite observar que o gozo não está no Outro; o gozo está conectado ao sujeito. Dizer que ‘o Outro não existe’ quer dizer que o Outro não goza, e isso supõe a travessia da fantasia” (p. 444)

Atravessar, portanto, é fazer constar o real do objeto, silenciá-lo enquanto busca de atender ao Outro, que, por isso, não mais existe. É ainda abrir espaço entre os significantes para aquilo que não fala, não demanda, apenas afirma a força pulsional de busca, porém sem objeto definido: busca intransitiva, com objeto que atende o desejo fugidamente, transitoriamente.

Esse duplo movimento de construção e desconstrução permitirá que “a experiência da fantasia fundamental, como diz Lacan<sup>52</sup>, se torne a pulsão”. O aspecto acéfalo da pulsão onde não se encontra o sujeito é correlato à acentuação do circuito pulsional em redor do objeto. (QUINET, 2009a, p. 104)

Dito em outros termos, a construção do fantasma em análise se desdobra ao longo da análise, mas o atravessamento do final supõe um mais além do texto/verbo fantasmático e do objeto que pretendia atender ao Outro. Reafirma-se, portanto, a *travessia* como efeito da *passagem* que inclui a dimensão real do objeto e o *des-ser* do sujeito e do Outro. O atravessamento do fantasma no final de análise, portanto, supõe que as versões do *objeto a* sejam abandonadas, tornando-se a pulsão puro movimento propulsor. O *objeto a* perseguido para o Outro, no horizonte de ofertá-lo e completar a falta, perde o sentido se o Outro deixa de ser negado como faltante, restando o S( $\bar{A}$ ).

O que aqui enfatizamos é o abalo da segurança do fantasma que toca a consistência do Outro e descobre da castração o impossível de evitar (...) Todo problema da análise consiste em obter uma certeza que não seja a do fantasma (...) Para obter a certeza não fantasmática só existe a via lógica, muito acentuada por Lacan. É pela lógica que, num discurso cerceamos uma certeza perante o impossível. O S( $\bar{A}$ ) matema que escreve os impossíveis na estrutura. Por outro lado, são impossíveis que marcam os obstáculos de saber, da não-relação sexual, da significação. (SOLER, 1995, p. 200)

A autora se refere à proposição de Lacan (1967/2003) de que a análise promove a queda da segurança que o sujeito recebia do fantasma. Sendo o fantasma uma versão interpretativa do desejo do Outro, ele preenche o insabido, tecendo uma hipótese sobre ele, um tipo de certeza, portanto.

A análise, ao levar o sujeito a atravessar a fantasia, promove um abalo e uma modificação, nas relações do sujeito com a realidade, levando-o a uma zona de incerteza, pois ele é largado pela âncora da fantasia, liberado das marras das identificações que mapeavam sua realidade. Nesse momento,

---

<sup>52</sup> No Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

nada pode escamotear sua castração (QUINET, 2009b, p. 104)

O atravessamento do fantasma, por sua vez, supõe que o analisante se experimentou nos dois polos fantasmáticos: o do sujeito e o do objeto, até esvaziar toda consistência que parecia existir, tanto de um, quanto do outro.

A travessia da fantasia corresponde à ‘desfusão’ entre as duas funções do analista: de suporte do sujeito suposto saber (ideal) e de semblante do objeto a. (...) O sujeito se vê decaído da fantasia e remetido ao ser ‘ser de desejo’, que se encontra no objeto a. E o analista é acometido pelo de-ser. Assim, a queda dos significantes ideais é correlata à dessuposição de saber ao analista (...), apontando para o furo do Outro [S(A)]. (QUINET, 2009a, p. 151)

Atravessado o fantasma, o impossível de saber e dizer descortina o Outro e o objeto em outra lógica: a do real, como já dito antes. A nova “certeza” advirá tal qual a promovida pelo ato analítico, no momento de concluir (cf. p. 92). A *certeza antecipada*, portanto, advinda do ato que faz transpor as balizas que organizavam o laço com o fantasma, oferece um novo modelo em que é o objeto causa de desejo que é determinante: “o ato é acéfalo, pois o sujeito não é agente de seu ato, ele é agido.” (QUINET, 2009b, p. 105)

Mas o que mais importa nessa travessia não é apenas o fato de o sujeito ter acesso ao outro polo da fantasia, e sim que, ao fazê-lo, tenha acesso à dimensão que está escrita, no matema da fantasia, entre \$ e o a, que é a dimensão do desejo, inscrita no signo da punção:  $\diamond$ . (JORGE, 2010, p. 85)

O proposto desejo que resta após a travessia evoca a definição estabelecida por Lacan no que tange a um desejo que não seria efeito do desejo do Outro: o desejo do analista. Diz ele que “O desejo é a falta em sua própria essência. E isso tem um sentido, é que não há objeto cujo desejo se satisfaça, mesmo que haja objetos que sejam causa de desejo”. (LACAN, 1966-67/2017, p. 438). A travessia do fantasma, logo, refere o desejo do analista (seja para quem é analista por ofício ou não), esse que faz cair os ideais aprisionantes, que é *desejo de obter a diferença absoluta* e que mantém em aberto o que o amor pretende obter. E, portanto, considerando que o desejo do analista não supõe necessariamente o ofício de psicanalista, como anunciamos enquanto proposição no início. Trata-se, assim sugerimos, do estatuto do desejo

efeito da travessia do fantasma, o que supõe que nem a demanda, nem o desejo do Outro sejam os guias do desejar do analisante que concluiu sua análise, e isso independente do ofício que desempenhar.

Além disso, o desejo de obter a “diferença absoluta” relativa ao desejo do analista, aquele que dirige o movimento/tempo na direção da porta, diz da distinção entre os gozos, deslocando o Ideal presente no gozo do Outro - enquanto Ideal mortífero – e o do gozo fálico - enquanto Ideal de definição do objeto de satisfação. Quer dizer, o desejo do psicanalista opera a diferença entre o objeto da pulsão, que fornece a versão ao fantasma e entre o objeto causa de desejo. Diferença também entre o falo simbólico e o significante da falta do Outro enquanto ausência de qualquer significante que forme classe, conjunto ou *todo*. Diferença ainda entre o real por consequência da fragilidade simbólica ou anseio de queda das barreiras à interdição (do gozo do Outro), para o real por decorrência da análise, o qual singulariza o “cada um”, resultado *sui generis* por efeito da destituição subjetiva e do atravessamento do fantasma.

## V – CONSIDERAÇÕES FINAIS: MAIS, AINDA.

A mulher que puxou o meu cabelo me deixou  
com tanta raiva que eu poderia tê-la matado.  
Ela não foi convidada a participar de meu jogo  
simbólico. Ela confundiu tudo. Porque eu não  
sou masoquista. Para mim, a dor e o sangue são  
apenas o meio de expressão artística. Foi uma  
ironia quando gritei que a arte deve ser bela.  
Nem a arte, nem a realidade são  
necessariamente belas.  
(Marina Abramovic)<sup>53</sup>

Ao longo do escrito até aqui, a temática das *passagens* costurou os vários elementos que demarcam os pontos anteriores e posteriores a essa travessia. O referente principal pesquisado de tal passagem foi o ato analítico, ato que funda um psicanalista, ponto de chegada após o final de análise. Conforme propusemos, as considerações de Lacan sobre a posição feminina permitem situar melhor essa passagem, e tivemos por hipótese que o gozo Outro pode participar das condições para o ultrapassamento em questão. Significa dizer, dentre várias outras formas, que o gozo Outro alude à transposição do *tempo de compreender* para o *momento de concluir*, pois tal gozo marca o fora da “compreensão”, fora do “tecer hipóteses” que esse segundo tempo lógico implica. A ausência do significante – do nome e do traço – e o *objeto a* em sua versão real bem demonstram o que é o não circunscrito pela linguagem (representada pelo pensamento, no caso do *tempo de compreender*), aludindo àquilo que determina o final, a conclusão. O pensamento/linguagem perfazem um tempo necessário, porém, o desfecho (representado pela passagem da soleira da porta dos prisioneiros do tempo lógico) transpõe o pensado, levando ao ato de desfecho.

O gozo Outro, ainda, supõe que a busca do objeto (*branco ou preto*, do Outro ou próprio) não esteja em questão, associando-se assim à travessia do fantasma e o que isso implica na causa

---

<sup>53</sup> As epígrafes aos subcapítulos que se seguem aludem aos temas trabalhados até aqui. A artista performática Marina Abramovic representa a indagação sobre o suposto masoquismo feminino, o que ela faz através da exposição das relações entre artista e plateia e sobre os limites do corpo. As poetisas Ana Cristina Cesar, Emily Dickinson e Hilda Hilst representam a indicação freudiana que é preciso perguntar aos poetas sobre o feminino, mesmo que saibamos que sempre falta algo na condição de responder sobre isso. A cantora Tiê aparece como representante do jovem feminismo por apresentar a posição de objeto do feminino como *não-todo* efeito do desejo masculino. A escritora Leticia Wierzchowski, por fim, representa a História das mulheres e, portanto, alude ao que se silencia pela impossibilidade de dizer, própria ao feminino, e o que se calou pelo lugar privado/doméstico das mulheres por tantos anos.



do desejo, pois que não almeja mais a definição de um objeto que supostamente o satisfaria. O  $S(\mathcal{A})$  e o *objeto a* do campo feminino do *quadro da sexuação* se associam, portanto, com o ato analítico: mais além das palavras, destacando o objeto que diz da causação do sujeito do desejo. Na passagem pela soleira da porta descrita no tempo lógico, como afirmou Lacan (vide p. 92), anuncia-se um psicanalista, destituído da questão de se afirmar x ou y, branco ou preto. Se de um lado se afirma um *ser* analista ali, o pressuposto é o momento em que o *ser* passou pela queda da pretensão de consistência, *des-ser* das identificações advindas do nome e do traço.

Assim sendo, o ato psicanalítico é o que propicia a travessia, e é também o que marca a chegada ao ponto mais além, o qual significa a realização das condições para que haja um psicanalista. Logo, o ato analítico é o operador da passagem, ao mesmo tempo em que cria um novo lugar, inédito até ali. A *passagem do gozo Outro ao desejo do analista e seu ato* escrita no título desta tese delimita que o gozo *não-todo*, ao incidir sobre os gozos fálico e do Outro, pode ter o efeito de participação no ato analítico. A posição feminina, logo, embora não seja completamente equivalente à posição do analista (conforme a seguir), pode acompanhar a travessia que o constituiu.

A “porta de saída”, já referida sobre o *momento de concluir*, é que anuncia essa transposição. E, embora o caminho não seja prescritivo, vale apontar alguns modos de percorrê-lo. Por isso, propusemos a noção de *passagem* entre o gozo Outro à posição do psicanalista e do desejo do analista que lhe é próprio, e indispensável à vigência do ato analítico. O ato psicanalítico funda o analista e, ao fazê-lo, fornece as condições para que ele o opere. Passagem de um “lugar” a outro, perfazendo *locus* distintos, o que vai do gozo (Outro) ao desejo (do analista). Na soleira da porta se situa o laço com o *objeto a* e o  $S(\mathcal{A})$ , e, para além da porta, assim propomos, situa-se o ato analítico, como efeito da passagem da posição sexuada (feminina) para outra que não possui laço com a almejada complementaridade ou suplementariedade buscada na outra sexuação. Voltamos a isso.

As diferenças entre os gozos conduzem ainda à diferenciação entre a posição masoquista e a posição feminina, a primeira referindo o gozo do Outro, e a segunda, o gozo *não-todo*. O gozo fálico, por sua vez, tem vigência na linguagem, parcializa e sexualiza a totalidade pretendida no gozo do Outro, fundando um objeto pulsional que responde à demanda do Outro, e isso através dos orifícios marcados pela incidência do significante, desnaturalizando o corpo. Como escrito nas primeiras páginas deste texto, a posição da mulher (histórica), a do masoquista e a do analista

sinalizam diferentes relações com o objeto: se a histórica busca o brilho do falo, o masoquista se pretende dejetivo angustiante ao outro e, por fim, o analista, o qual – por trabalho da transferência – transforma-se em rebotalho devido a sua destituição do lugar de sujeito suposto saber. As três posições, sugerimos, coincidem com as modalidades de gozo: a histórica no gozo fálico, a masoquista com relação ao gozo do Outro, e o analista com algo do gozo Outro, mesmo que seja para transcendê-lo. Sendo assim, as distinções entre os gozos contribuem também para aclarar as diferentes posições do objeto, conforme a seguir.

Os diferentes gozos, o do Outro, o fálico e o Outro, ainda, permitem demarcar pontos diversos da produção de Lacan: o gozo do Outro combina com a concepção de gozo oposto ao desejo, pois se trata de interditar o gozo total para o desejo vigore. Se o desejo coincide com a Lei (LACAN, 1960/1998b), o gozo fálico é sua consequência, efeito da operação da linguagem. O gozo do Outro é seu “avesso”, sem castração, sem limites, beirando a morte. O real aparece no gozo do Outro como falha simbólica, banimento da *Lei*, anunciando o gozo do fim, do retorno ao inanimado, da morte do sujeito e da mortificação do corpo. O gozo do Outro se associa, assim, à pulsão de morte freudiana e o masoquismo originário é seu modelo, com a presença do objeto transformado em instrumento (a droga, o chicote, etc) e a angústia comparecendo enquanto marca do iminente fechamento da falta. No caso do gozo Outro, diferentemente, afirma-se o impossível do registro do real, aproximando-o do psicanalista, como Lacan (1972-1973/1985) o faz ao dizer que “o discurso psicanalítico só se sustenta pelo enunciado de que não há, de que é impossível colocar-se a relação sexual” (p. 17)<sup>54</sup>.

Por fim, conforme abordamos antes sobre as três fases da fantasia descritas por Freud no texto sobre o *Bate-se*, ao procurar localizar o sadismo e o masoquismo, ele acaba por encontrá-los

---

<sup>54</sup> As formulações de Lacan sobre os discursos são, como é sabido, extensas e requerem longas explanações sobre suas definições e consequências. Aqui gostaríamos apenas de citar outra associação de Lacan no mesmo seminário *Mais, ainda*, a qual reúne também o discurso psicanalítico e o feminino, conforme vimos propondo, no caso a *não-toda* verdade, o *objeto a* e o  $S(\bar{A})$ : “no esquema que lhes dei do discurso analítico, o pequeno *a* se escreve no alto, à esquerda, e é sustentado por esse  $S_2$ , o saber na medida em que está no lugar da verdade. É de onde ele interpela o  $\$$ , ao qual se pede que se diga não importa o quê, que deve levar à produção de  $S_1$ , do significante com o qual se possa

resolver o quê? Justamente, sua relação com a verdade  $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$  (...) Não a verdade que tem a pretensão de ser toda, mas aquela que, justamente, com a qual temos de lidar, a de um ‘meio-dizer’(...) desde a causa do desejo. (...) De outro lado, o que é  $S(\bar{A})$  senão a impossibilidade de dizer toda a verdade, de que eu falava há pouco” (LACAN, 1972-1973/2010, p. 189). Os elementos do discurso analítico, portanto, estão parcialmente referidos na temática do final da análise, qual seja, o *objeto a* como agente, o saber que se desdobra a partir das associações livres e na suposição de saber ao analista, até que caíam os significantes primordiais, restando o impossível de tudo dizer, o  $S(\bar{A})$ .

praticamente nas três cenas. E apesar de Freud considerar nesse momento que o masoquismo é um sadismo voltado para si mesmo, cinco anos depois, em *O problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1924/1976), como já dissemos, ele altera tal proposição, afirmando a existência de um masoquismo erógeno ou primário. Nessa nova concepção sua descoberta da pulsão de morte está presente. Dessa forma, pode-se afirmar a partir disso que a fantasia é essencialmente masoquista, envolvendo o corpo do sujeito em uma cena de sofrimento prazeroso e de submissão ao desejo do Outro, entretanto, ela supõe a parcialização do masoquismo originário (e do gozo do Outro associado) através dos “masoquismos”<sup>55</sup> secundários. Isso porque, assim sugerimos a partir de Freud, há com a fantasia a transformação do masoquismo originário em masoquismo moral ou feminino, configurando a passagem entre o submetimento ao Outro total do “início” até o recorte do objeto.

Esse objeto recortado, conforme sugerimos antes, supõe interpretarmos tanto o masoquismo moral quanto alguns aspectos do masoquismo dito feminino como associado à posição objetal do fantasma obsessivo, pois “como uma mulher” (do masoquismo dito feminino) alude à entrega de si como presente<sup>56</sup>; assim como a autocondenação moral que acompanha a mesma cena. O chamado masoquismo feminino, portanto, refere a posição de objeto diante do desejo e demanda do Outro, própria do fantasma neurótico, sobretudo do fantasma de oblatividade, o qual encena o dar-receber, e o remorso associado a isso devido ao horizonte incestuoso que o fantasma também contempla. Sobre haver um masoquismo inerente ao feminino, concordamos com Soler (1995) que “nada, no ensino de Lacan, permitiria sustentar a inclinação sacrificável feminina” (p. 147).

Entretanto, há um ponto em que a mulher ganha “ares masoquistas”: na dependência do amor, na medida em que, como esclarece Alberti (2001): “o amor é sempre um assujeitamento do desejo do sujeito ao desejo do Outro, razão do ódio seguir, tantas vezes, com sua sombra, todo amor”. O laço entre a batida, o masoquismo “feminino” e o amor já havia sido destacado por Freud ao escrever sobre as fases da fantasia de fustigação, conforme abordamos antes. Lacan reafirma a possibilidade dessa associação ao considerar que as mulheres são “conciliadoras, a ponto de não haver limites para as concessões que cada uma faz a um homem: de seu corpo, de

---

<sup>55</sup> Na acepção de Lacan e que se vem trabalhando só caberia o termo masoquismo para o originário, no qual o laço com a entrega ao Outro se faz presente, e, portanto, ligado ao gozo do Outro, conforme abordamos antes.

<sup>56</sup> De acordo com a equação freudiana fezes=presente. A cena do “Homem dos ratos” (FREUD, 1909/sd) à espera de se entregar ao pai bem diz disso. “como seu pai estivesse ao lado (...) ele tiraria para fora seu pênis e olharia no espelho (...), como se esperasse uma visita de seu pai à hora em que os fantasmas estão circulando” (p. 207)

sua alma, de seus bens (...) Ela se presta, antes, à perversão que considero ser d'O homem" (LACAN, 1973/2003, p. 538). A entrega feminina em nome do amor completo, ou de encontrar O homem, ou um ideal, pode levá-la à posição sacrificial. O fantasma histórico e sua pretendida "saciação" através do recebido pelo Outro pode conduzir à idealização do amor.

[Ela que] tudo sacrifica pelo amor de um homem; este é um sacrifício, insistimos, condicional. Isso não quer dizer que seu objeto seja o sacrifício, mas a condição para que ela obtenha o amor (SOLER, 1995, p. 164)

O intitulado masoquismo feminino, assim, refere à posição própria ao fantasma histórico e sua busca de total satisfação através do encontro com o objeto ideal – O homem, O amor.

Dito isso, o fantasma, retomando, subentende a passagem do gozo do Outro e sua associação com o masoquismo originário, quando é o Outro que goza, para a apropriação do gozo pelo sujeito – o gozo fálico – recortando o "masoquismo" em moral e feminino (objetal), no caso do obsessivo, e feminino-amoroso, no caso da histeria; sendo que o "alimento" da pulsão oral, afinal, é ser nutrida de amor. A travessia do fantasma nessa acepção supõe a elaboração dos "masoquismos" secundários, com efeitos de esvaziamento acerca do amor, da idealização, do sentido e da posição de objeto do Outro. E essa travessia dos fantasmas obsessivo e histórico se associará, como vimos afirmando, pela incidência do gozo Outro, *não-todo*, o qual anuncia o abalo do Outro do gozo e está além do verbo e do corpo submetido ("batido") pelo significante.

Falamos (...) da passagem de um gozo sintomático ao Outro gozo. De um gozo pela repressão insuficiente, que deixa o sujeito aprisionado ao gozo da mãe, fantasmático, um tanto masoquista, de ser o objeto que tampona fracassadamente a falta do Outro, ligado ao desejo do Outro por insuficiência da constituição da metáfora paterna. (...) O Outro gozo não se liga a nada, não se relaciona a nada, não implica nenhum ideal, nem tampouco nenhum limite, nem nenhum Outro. Dizemos para contrapô-lo ao gozo do objeto, gozo da falta, da falta radical. Se uma análise deve conduzir a algum lugar, esse lugar na teoria se denomina significante da falta do Outro, S (A), que é a porta de saída de uma análise conduzida até seu fim. (DOMB, 1996, p. 135) [Tradução nossa]

## 5.1 PONTO PRINCIPAL: O FEMININO E O PSICANALISTA

Estou atrás do despojamento mais inteiro  
da simplicidade mais erma  
da palavra mais recém-nascida  
do inteiro mais despojado  
do ermo mais simples  
do nascimento a mais da palavra.  
(Ana Cristina Cesar, *Estou atrás*)

Como dissemos no início e ao longo desse escrito, uma reunião temporal e conceitual entre as formulações principais de Lacan sobre a posição feminina e o fim de análise autorizaram, a nosso ver, a associação entre ambos. O final da década de 60 e o início dos anos 70 reúnem esses conceitos, tendo o seminário *Mais, ainda* como produção central na elaboração sobre o feminino, e o seminário sobre *o ato analítico* como exemplo das concepções de Lacan sobre o fim de análise. Além desses, vários outros textos e autores serviram de base nesta tese para destacar os dois pontos fundamentais sobre a direção da cura: o atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva.

A partir dessa dimensão temporal que reúne os conceitos e a história das mulheres, a história da psicanálise também se associou a essa conjunção. No que tange à psicanálise, o tempo demarcado circunscreve um Lacan para além de Freud, fundando um campo conceitual que se vale das formulações do pai da psicanálise, mas também o transpõe. Centramos no presente texto a questão do *mais além do falo* como demonstrador disso. Se Freud estabeleceu como ponto limite à análise de uma mulher apenas a possibilidade de deslocamentos do falo (do pai para o filho, por exemplo), Lacan abordou a chance de *Outra* forma de laço, a partir dos diferentes gozos. O gozo Outro, suplementar, feminino, *não-todo* é o que delimita na teoria esse campo *mais além do falo* e que, conseqüentemente, aponta para a transposição do limite da análise prescrito por Freud.

Tal transposição de Lacan em relação a Freud bem evoca aquilo que o ato analítico demarca: o trânsito pelas palavras (as de Freud, no caso), mas também a produção de algo novo que tais palavras não contemplavam. O conceito de *objeto a* é referência fundamental aqui como propriamente lacaniano, assim como marca o campo além das palavras e da imagem, conforme já trabalhamos. O que anos antes (LACAN, 1957-1958/1999), e também depois do período citado, Lacan (1975-1976/2007) anunciaria já era válido para esse tempo: é possível prescindir do pai (o

da psicanálise, nesse aspecto) sob a condição de que se tenha *se servido dele*. Nessa condição que Lacan situa o “bem-sucedido” da psicanálise (p. 132). O abordado antes sobre a travessia do *Rubicão* - relativo ao ato analítico - assim como a passagem dos prisioneiros pela porta de saída - relativa ao tempo lógico - bem demonstram esse *mais além*, que se vale do simbólico, mas que faz existir um outro campo, ato que funda outra margem, ponto esse que inclui agora uma dimensão real. Valer-se dos significantes do pai, assim, balizam o caminho na direção da transposição, sendo eles indispensáveis para isso, porém é o *mais além disso* que diz da “boa sucessão”, do “bem sucedido” de uma análise. O tempo demarcado, portanto, delimita a passagem de Lacan que *retorna* a Freud ao Lacan que *cria* um novo conceito (o *objeto a*), transpondo o limite freudiano demarcado pela exclusividade do falo enquanto referente exclusivo e aprisionante da sexuação e do final de uma análise.

Esse “tempo” que Lacan se vale mais de Freud, concomitantemente em que prescinde em parte dele, configura, assim propusemos, o *momento de concluir* imbricado com o ato analítico: o advento de algo novo, ato-Ata de fundação. Se o *instante de olhar* (que produz a constatação inicial), assim como *tempo de compreender* (que faz pensar e estabelecer hipóteses sobre as incógnitas) são indispensáveis e demarcam o “se valer” do que já está dado, a conclusão final é que faz ato e transpõe (e dá lugar, ao mesmo tempo) ao “novo, ao inaudito”, como chama Lacan (1967-1968/2011, p. 33). Logo, a temporalidade circunscrita nessa tese é histórica, mas é também lógica, pois que buscamos por intermédio do ato de Lacan cercar um “modelo” do ato analítico presente no final de análise.

A partir do dito *modelo*, procuramos ao longo desta tese situar o desafio da psicanálise na divisão entre a circunscrição da temática da cura às instituições psicanalíticas (e o fechamento que pode promover), e a abertura a outros campos (que arrisca descaracterizar as especificidades dela). Esse tensionamento entre o estabelecido e o novo, análogo à questão entre o passado e o futuro apresentada no início deste escrito, participa do desafio da busca de atualização da psicanálise através de renovada indagação sobre seus conceitos, seu tempo e sua “lógica”. Ponderamos ainda que a abertura da temática da direção do tratamento a outras esferas – além das instituições psicanalíticas – pode somar na produção de novas perguntas, como a temática da posição feminina é exemplo aqui. De outro lado, é indiscutível que a instituição psicanalítica possui o rigor indispensável à formação do analista, e não é substituível nisso.

O feminino, ainda, serviu de exemplo da possibilidade de estender os limites do estabelecido, como havia sido com Freud e as históricas, e depois com Lacan e o feminino. Que a posição feminina aluda à mudança e que se associe ao alargamento dos conceitos, entretanto, não quer dizer que as alterações possam ser quaisquer, servindo, então, também para indagar sobre o que não é possível dizer ou abrir mão. A citada proposta de Roudinesco, no início deste texto, sobre a renovação da psicanálise através de “novas formas de terapia (curta)”, demarca uma baliza sobre o aceitável e não aceitável (como neste caso) das mudanças. Pois, os princípios da direção do tratamento são marcos intransponíveis na delimitação do campo da psicanálise. A temporalidade da psicanálise é imprescindivelmente lógica, mesmo que a *Cultura* demande o encurtamento do tempo.

Não se furtar ao tensionamento a partir de elementos da *Cultura* (tais como o movimento feminista abordado antes), os quais interpelam e indagam sobre as mudanças possíveis e o intransponível sobre a especificidade da psicanálise, é o “modelo” transmitido tanto por Freud, quanto por Lacan, a ser renovado e reafirmado a cada vez, com cada psicanalista. Nesse sentido, a “provocação” de Lacan que as psicanalistas produzissem mais sobre a posição feminina (cf. p.15), não é diferente deste princípio transmitido: a abertura ao não-sabido e o tentar dizer algo mais sobre as impossibilidades, melhor delimitando-as. Assim sendo, consideramos que o lugar a partir do qual importa indagar sobre a psicanálise não se situa no pessimismo da fixidez do passado, nem o otimismo inconsequente sobre o futuro, como ponderamos no início desta tese.

Por isso, a aproximação da noção de gozo Outro, feminino, *não-todo* e o final de análise, retomando, efetua-se, na presente pesquisa, tanto por coerência temporal na obra lacaniana – histórica e lógica –, quanto – e consequentemente – por coesão de conceitos que confluem para os mesmos pontos: o *objeto a*, a ausência de um significante do Outro como garantia ou consistência, o real, o desejo do analista e o ato analítico. O *objeto a* e o  $S(\bar{A})$  comparecem tanto na face feminina do *quadro da sexualização*, quanto participam do final de análise, assim propusemos. O atravessamento do fantasma (com a consequente marca do *objeto a* sem a definição do objeto pulsional determinado pela demanda), assim como a destituição subjetiva (que incidindo sobre os significantes primordiais do nome e do traço, marca a falta do significante que adviria do Outro) são os índices dessa aproximação entre o feminino e o psicanalista.

A destituição subjetiva produzida no final da análise, como já referimos, tem por consequência fundar a condição do psicanalista de abrir mão dos significantes que lhe eram próprios para acolher aqueles que o analisante lança na análise. Os desdobramentos de tal condição trouxeram a este estudo o conceito do ideal do eu para delinear a trajetória da destituição em causa. O ideal do eu, o qual tem no traço unário o seu núcleo e participa da constituição do sujeito, comanda a transferência que constitui a análise, ao mesmo tempo em que fornece as condições para seu final. Associamos a isso a questão da contagem na temática do feminino, que só se conta de um em um, não somando um coletivo. O traço unário dá início à contagem e anuncia um sujeito que contará a si mesmo, por efeito do ideal do eu que lhe deu contorno. A suposição de saber e o amor, os quais compõem a transferência em análise, possuem seu referente no ideal do eu constituído a partir da posição simbólica que comanda a imagem de si: se amável ou não, com consistência de ser ou não. O psicanalista é buscado nesse ponto de referência que diria do quanto o analisante está de acordo ou não com o ideal do eu e, portanto, se é amável à luz deste, ou se é “bem constituído” de acordo com a afirmação de um traço que alude ao sujeito.

Aquilo que permite contar um sujeito a partir do traço unário, ou do nome próprio anunciado no espelho (cf. p. 105), assim como o laço com o falo, entram em cena quando os analisante constituem a transferência em análise. Paraphraseando Lacan, ama-se a quem se supõe o saber (vide p. 72), sendo o saber aqui (dentre outros aspectos) o que diz do laço do sujeito com suas identificações ao traço e ao falo. Se a primeira identificação – ao traço – inscreve o nome (o próprio e a possibilidade de nominar), a outra, ao falo, refere a identificação sexuada masculina, por efeito da “escolha” diante do pai possuidor do falo. Identificar-se a ele é também referendar o ideal do eu incluído na identificação com as insígnias paternas.

Os três tempos do Édipo antes citados (p. 28) são referências aqui, particularmente o segundo, quando o pai aparece ao filho enquanto possuidor do falo. Diante dessa instância é que uma posição sexuada será escolhida. Para aquele sexuada no lado masculino, conforme descrito no *quadro da sexuação*, tratar-se-á do laço com pai possuidor do falo, *ao-menos-um* que escapa à castração, nesse tempo dono absoluto da insígnia fálica. É só sob a condição do reconhecimento dessa instância que o masculino pode passar à identificação que confere também a si a posse do falo. É a partir da inscrição do *ao-menos-um* que escapa à castração que, subsequentemente, o



masculino pode a fazer parte da mesma lógica fálica, o que supõe a morte do pai todo-poderoso, agora inscrito como todos os sujeitos masculinos sob a égide do falo simbólico.

A lógica inscrita no campo masculino, logo, é a do *Um*, a do universo constituído a partir da exceção e que especifica o conjunto ou classe que, aos moldes da zoologia, determina uma classe animal de acordo com o *traço* diferencial específico e que, portanto, não pode faltar para pertencer àquele grupo. A classe forma o *Um*: agrupamento que reúne os que compartilham o traço em comum a todos, destacado a partir da comparação com a ausência desse traço. A lógica fálica do *Um* constitui um universal, conjunto fechado, no qual todos estão referidos ao pai simbólico e à função fálica do mesmo registro daí decorrente.

A dissolução da transferência no final de análise – e seu correlato *des-ser* – significa que essas duas identificações caiam ou se abalem junto a isso. Tanto a identificação ao traço unário dos primórdios da inscrição significativa, quanto a significação sexuada que resta por efeito da incidência do pai (conforme trabalhado sobre o pai *falóforo*), colapsam com a queda da transferência, tendo a destituição subjetiva por consequência. Com isso, nem o nome, nem o falo respondem mais sobre o ser do sujeito, restando o real que não é possível recobrir nem com as palavras, nem com a sexualização.

A destituição subjetiva, portanto, assemelha-se àquilo que a posição feminina demarca no *quadro da sexualização*: sem o falo como resposta identificatória ao Outro e sem o nome/traço que faria contar o sujeito e agrupá-lo em um coletivo. O significante da falta do Outro [S(A)] do feminino, assim, assemelha-se ao que está em causa na destituição subjetiva. A ausência do traço da feminilidade e a não-toda inscrição na função fálica se associam ao *des-ser* do final da análise. Sem as identificações que promoveriam uma classe feminina, o indelevelmente singular se coloca. Assim como o é com o psicanalista, sozinho na condição de acolher a transferência de cada caso e despido das referências identificatórias quando escuta e intervém com cada analisante.

As referências simbólicas do traço, do falo e do ideal do eu se abalam até abrir o real que delimita o impossível da relação sexual e do tudo representar. *Outra* lógica se inscreve junto a isso: a lógica *não-toda*. Nesta, o real preside uma parte dela enquanto campo não inscriível pelo traço/nome, nem pelo falo como designador da falta. O registro do real que, diferentemente de anunciar um gozo mortífero (como no gozo do Outro) participa do ato analítico enquanto mais além da linguagem, mesmo que a tenha tido por referência. Dessa forma, a *lógica do real*, assim

sugerimos, explicita-se naquilo que o ato demonstra: ato de linguagem que, ao transpor o dizer, abre a dimensão do mais além, outra margem do *Rubicão*, transposição da soleira da porta dos prisioneiros do *tempo lógico*. Trata-se do registro do real que surge por ultrapassamento, tendo se valido do simbólico, ou do pai, retomando a já referida possibilidade de prescindir deste desde que se tenha se servido dele.

A lógica *não-toda*, portanto, assim vimos trabalhando, participa da “lógica do tratamento”, aquela que tem o desejo do analista como guia e o ato analítico como operador e efeito. O ato analítico derradeiro é esse que faz concluir o caminho, transpondo as referências simbólicas do traço, do falo e do ideal do eu, até que “não tenha volta”, até que algo novo – nunca antes dito – interponha-se. O novo, justamente, associa-se ao campo do real inédito, pois que não mais aquele que aparece pela nostalgia do retorno ao inanimado, ao “início” alucinado enquanto pleno de gozo, e sim aquele que supõe impulsionamento para adiante, para além das amarrações simbólicas.

Ainda, sobre a *outra* lógica formulada por Lacan, propusemos ligá-la ao *mais além*, aludindo à outra parte, outro lugar, outro gozo, gozo Outro. Referimos também o *mais além do falo*, em contraposição ao *mais além do princípio do prazer*; ambos convergindo na inclusão do registro do real, mas de modo diverso. Pois, tivemos como proposição que a *outra* lógica leva à *outra* noção de real, acompanhando uma diferença entre o real referido no gozo do Outro (e além do princípio do prazer: a pulsão de morte) e aquele aludido no gozo Outro (mais além do simbólico, mais além do falo). Se, no primeiro (o gozo do Outro), o real é almejado como fonte de gozo devido ao horizonte de retirada dos limites que o simbólico impõe, no segundo (o gozo Outro), o real é efeito da condição de soltura do significante, tendo se valido dele, bem como do laço com o objeto causa de desejo.

Os "para além", portanto, assinalam as *passagens* que transpõem os referentes simbólicos, todavia com diferenças fundamentais: *além* do significante fálico para o feminino e para o psicanalista e *além* do gozo fálico, no caso do gozo do Outro e pulsão de morte. De novo, os diferentes gozos marcam posições distintas sobre o sujeito e o objeto, bem como do corpo e do Outro. A aproximação da posição feminina e do psicanalista propicia, sugerimos, uma melhor

definição desses dois gozos (o do Outro e o Outro), por vezes confundidos ou mesmo tido como de existência duvidosa, como o é para alguns o gozo Outro<sup>57</sup>.

Como abordado antes, a associação entre gozo Outro e fim de análise nos permitiu propor que, diferentemente de um escape à limitação do gozo, há a afirmação da condição de usufruto à modalidade do gozo feminino e daquilo que ele demarca sobre o *objeto a* e o S (A). Quer dizer, o feminino supõe um real que não é negador da função paterna, apenas efeito de sua inscrição peculiar, marcando um real que não ameaça o fim do sujeito, mas lhe confere, como já dito, experiência *sui generis* (“único em sua espécie”, “de seu próprio gênero”).

O registro do real implicado na ruptura com as determinações simbólicas relativas ao ato analítico, portanto, contribui para delimitar diferentes efeitos desse registro, o que a formulação lacaniana sobre os gozos auxilia que se faça. No gozo do Outro e no gozo Outro, o real se faz presente, já dissemos, de modos distintos: no primeiro, como anseio de apagamento simbólico, condição para o gozo extremo; no segundo, o real é ausência de amarração simbólica, pondo a falta a nu, sem qualquer recobrimento do *objeto a*, ou mesmo, sem a presença do sujeito, pois, como afirma Lacan: “uma dimensão comum do ato é a de não comportar, no seu instante, a presença do sujeito” (1967-68/2001, p. 60).

O **não** do *não-toda* é não à função fálica, porém, diferentemente de ser negação que visa anular, similarmente ao já abordado, é afirmação de *Outro* campo, esse do real que é mais além, especificamente aqui, além do falo. E, se Lacan afirmou que, do *não-todo*, depende o analista (cf. p. 73), trata-se, vimos propondo, desse mais além que se liga ao ato analítico: *não-todo* simbólico, anúncio de real que “diz” de algo novo. Nova margem, novo anúncio de si, o qual alude à existência de um analista, entretanto sem o “sou” (“sou branco ou preto”, como no exemplo do tempo lógico), pois é sem consistência de ser: o *des-ser*, do qual depende o psicanalista em seu ato.

Dito isso, se o gozo do Outro se explicita no masoquismo originário, conforme já trabalhamos, de modo distinto, o gozo Outro tem no feminino sua referência, assim como no analista, como vimos considerando aqui. No gozo Outro, há um “mais além” do falo, com conseqüente desembaraçamento do significante. Diferentemente disso, no gozo do Outro, há um viés do *mais além do princípio do prazer*, flertando com a morte do sujeito, o qual se tornaria

---

<sup>57</sup> O gozo Outro é, por vezes, motivo de descrédito quando interpretado como demanda histérica de um gozo especial e, portanto, associado ao gozo fálico. A anunciada crença de Lacan no *Seminário Mais*, ainda ao dizer “eu creio do gozo da mulher” é também interpretada como ato de fé, anunciando, assim, uma dúvida. (CALLIGARIS, 1986-87).

pura busca de gozo, presentificando um objeto-instrumento controlável para esse gozo. No gozo Outro, se trata de um real distinto, assinalador da falta sem implicar a mortificação do corpo ou do sujeito. A angústia, nesse caso, não se caracteriza pela iminente entrega total (como no gozo do Outro), mas sim pelo assinalamento de uma travessia, aquela que acompanha o *momento de concluir da passagem* para o fim de análise.

O gozo Outro, conseqüentemente, supõe a condição de *usufruto* – termo que Lacan (1972-73/1985) utiliza para descrever o gozo fálico, mas que empregamos aqui como princípio que vale também para o gozo feminino, a saber, a condição de se valer dele, sem negação da limitação do gozo, mas por ultrapassamento, no caso do gozo *não-todo*. Trata-se, portanto, da frouxidão relativa ao significante, trânsito pelo real que, diferentemente de produzir loucura, angústia, morte ou horror<sup>58</sup> (como o gozo do Outro põe em causa), traduz-se pelo usufruto de certa deriva (à territorialidade), da soltura (a dar conta em palavras de um lugar), da possibilidade de “empréstimo” do corpo à significação parcial do outro e, por fim, das inconsistências, haja vista a inexistência da mulher e da *relação sexual*. Distinto disso, o gozo do Outro supõe gasto, entrega sem limites e o real se manifesta enquanto morte, como o masoquismo pode significar devido à mortificação do corpo e a instrumentalização do sujeito.

O gozo Outro, feminino, *não-todo* refere o real do impossível de dizer [S(A)], do impossível de ser ou de se obter do *objeto a*, da divisão irremediável [L<sub>a</sub>] e do impossível da existência da mulher e, portanto, não refere a morte, nem do corpo, nem do sujeito. O corpo está ausente e, mesmo que o masculino “corporifique” o *objeto a* no feminino, para este último o *a* é, propusemos, desencarnado.

O sujeito masculino visa o Outro com seu desejo, porém, só lhe é dado alcançar o *objeto a*, visto que o gozo sexual lhe impõe essa restrição. O *objeto a* é o recorte que o masculino efetua para dar existência a esse Outro, através do corpo feminino. Que assim o seja para o masculino, entretanto, não responde o que o *objeto a* é para o campo feminino, considerando que ele não é exclusivamente o que deseja o masculino. Pois, se aplicamos a lógica indicada por Lacan também

---

<sup>58</sup> A proposição do gozo Outro associado à loucura, arrebatamento ou devastação é recorrente em alguns autores, por exemplo, em Farias (2017), quando escreve “O gozo feminino, apesar de ser distinto do gozo sem limites da psicose, pode ser experimentado como loucura (...). Encontramos que podem se produzir fenômenos alucinatórios, delirantes e selvagens, de desfrute da pulsão de morte, de aniquilamento, tanto em situações do gozo feminino, quanto na psicose” (p. 135). Na presente tese não se concorda com essa leitura do feminino, tanto conceitualmente (a diferença entre os gozos esclarece isso), quanto por considerar essa interpretação efeito do fantasma masculino sobre o feminino, qual seja: o rebaixamento (ou temor) da posição que abre mão do falo, como se o pior adviesse daí.

a esse ponto do quadro da sexuação, o estatuto do objeto *a* ganha outra interpretação: no lado feminino há a presença do real; ou seja, o objeto ganha versões no masculino, mas para o feminino ele é não configurável, é desencarnado. Voltamos a isso no próximo subcapítulo.

Os objetos parciais da pulsão, como antes descritos, não aparecem aqui, visto que o *objeto a* do lado feminino do quadro não supõe nenhum objeto específico. Trabalhamos, assim, o *objeto a* do campo feminino como objeto causa de desejo, distante da “tradução” pulsional das neuroses, falta que faz somente contornar a pulsão, sem propor qualquer objeto para ela. Afora isso, mesmo que a posição feminina não contenha a posição de sujeito (ele se inscreve apenas no lado masculino do *quadro da sexuação*), não é o mesmo que dizer que o sujeito está morto. Essa “experiência” da falta – tivemos por hipótese – torna-se fundamental para a vigência do desejo do analista e o que ele supõe de *desejo de diferença absoluta*.

O *não-todo*, ainda, anuncia o *objeto a*, aquele que contradiz o todo (vide p.72), delimitando uma parte faltante, não passível de ser dita pelo significante, nem traduzida em imagem especular. O analista, da mesma forma, é *não-todo* na condição de tudo dizer, tudo saber, e sua imagem nada conta no ato analítico, o qual tem no *objeto a* seu produtor. É a partir desse objeto que se demarca um *mais além* da organização simbólica vigente até ali. Pois, se o ato analítico é ato de linguagem, ele também abre um *mais além* do dizer. A já citada travessia do *Rubicão* é exemplo disso: ato simbólico que anuncia um mais além dele mesmo. Assim, sendo o sujeito e a linguagem que participam do ato, são também transpostos, demarcando um campo no qual o sujeito não mais está, nem aquilo que referia a ele e lhe conferia lugar. Uma nova “geografia” se configura, sem lócus, sem referências simbólicas prévias: eis a destituição subjetiva e a travessia do fantasma. Voltamos a esses pontos na sequência.

### 5.1.1 Ponto principal e os fragmentos de casos clínicos<sup>59</sup>

Me leva no seu bolso  
Me faz de travesseiro  
Me pendura em seu pescoço feito  
um amuleto  
Você me tem nas mãos  
Mas não aperta, João  
Que eu escapo entre os seus dedos  
(Tiê, *Amuleto*)

Retomando o ponto central desta tese, temos que o trânsito pelos gozos fálico e *Outro* pode apontar para o deslocamento de lugar de analisante à analista. Pois, é posto – como os casos apresentados demonstram – que, antes do final de análise, o analisante tenha construído o fantasma como resposta ao que ele(a) se imagina para o Outro, tenha amarrado saber e amor atrás da busca por respostas dos significantes, tenha se dirigido ao outro sexo, indagando a própria sexuação, tenha experimentado modalidades de gozo, até que se destitua da ilusão das afirmações de si e de gozos totais, para então se dirigir para um *além* disso.

A partir da travessia do fantasma – e de acordo com a imbricação entre o traço, a identificação e o ideal do eu como fundamentos da transferência de amor/saber em análise –, retomamos agora esse ponto e o da destituição subjetiva associada a essa passagem a partir dos exemplos clínicos trazidos antes. Através das vinhetas clínicas, pretendemos demonstrar a incidência do gozo Outro e seu efeito de desarranjo da relação fantasmática vigente até ali (no

---

<sup>59</sup> Antes de retomarmos a questão dos gozos e os casos clínicos antes descritos, cumpre dizer que na perspectiva dessa tese o quadro da sexuação refere uma escrita mínima da neurose, sem o *pathos* associado a isso, sem sintomas agregados, pois, não há imaginarização do falo, ou qualquer elemento que seja obturador da falta e, portanto, não constam ali nem a histeria, nem a neurose obsessiva. A presença no quadro do falo simbólico e do sujeito dividido pela linguagem se distancia daquilo que escreveria a neurose obsessiva e a encarnação imaginária do falo no Outro poderoso, a quem obedeceria e ofertaria suas fezes-presentes. A exceção escrita na parte superior das fórmulas do campo masculino, por sua vez, lê-se enquanto instância que, mesmo que refira o pai vivo, o da horda primitiva, refere sua morte enquanto instância poderosa e, portanto, a vigência do pai simbólico, condição para a inscrição do falo no mesmo registro. Quanto à histeria, o campo feminino do quadro, refere a falta e a divisão, que essa neurose objetiva mascarar através de um ideal de si e do Outro que obscurece o que lhe falta. Assim sendo, o quadro da sexuação já é, em si, sugerimos, a proposição de um além da neurose, corroborando com a associação entre o referido quadro e o final de análise. A fórmula do fantasma ali expressada, da mesma forma, não escreve a demanda e o objeto pulsional, como a neurose obsessiva e a histeria o fazem por intermédio da oferta/pedido de um objeto à demanda suposta ao Outro. Logo, aponta para o atravessamento do fantasma enquanto esvaziamento dos objetos pulsionais específicos, fazendo aparecer o sujeito dividido pela linguagem e o *objeto a* em sua conotação real, vazio de qualquer preenchimento, puro movimento na direção à pulsão, contornando-a sem abarcá-la.

caso do analisante); e a participação desse gozo no final de análise (no caso da analisante). No caso do homem, o fantasma obsessivo levava à relação de doação ou retenção diante da demanda, junto à empresa impossível de desejar sem que limites comparecessem. No caso dele, portanto, seu fantasma se traduzia em busca de reter a esposa, tal qual objeto-fezes que ele se imaginava para o Outro. A mulher do analisante era almejada por ele enquanto objeto sob controle de sua própria demanda de retenção. A negativa dela participa do abalo fantasmático dele: não fixada ao objeto, ela vale para ele como alusão ao Outro gozo. Observe-se que, no caso masculino, o que estava em causa era o abalo do fantasma, mas não ainda o final da análise. Interpretamos aqui como início do fim, anunciando o que se tratava de atravessar fantasmaticamente. Tratava-se, pois, da construção do fantasma em análise, o que não é o mesmo que sua travessia, de acordo com o abordado anteriormente. A construção em causa corresponde à fase inconsciente dos tempos descritos por Freud e Lacan a partir do texto *Bate-se* (cf. p. 53) relativa à enunciação “eu sou o objeto do Outro” (“sou batido”, no exemplo freudiano). O verbo *reter* do caso em questão (análogo ao verbo *bater* da fantasia de espancamento), ao construir o fantasma, transmuta-se em objeto retido na demanda do Outro, sendo as fezes-presentes o objeto a ser doado/retido. O analisante se desloca, assim, de sujeito da ação da retenção para ser descobrir objeto retido ao desejo e à demanda do Outro, como se dissesse “eu sou retido pelo Outro”. Podemos considerar ainda que refere o *tempo de compreender*, indispensável ao *momento de concluir*. A travessia do fantasma, apenas prenunciada em seu caso, o é através do início do deslocamento da posição de sujeito-que-almeja-reter à posição de se escutar como objeto-que-é-retido/demandado pelo Outro.

Detalhadamente, no caso dele, a demanda de reter a esposa, em inversão do próprio aprisionamento à demanda do Outro, encontra, na negativa dela (e na aparição do gozo feminino que ele crê que sua esposa anuncia a ele), a produção da indagação sobre essa restrição. O desejo da mulher, segundo ele, não aprisionável, não passível de ser retido, anuncia o desejo *Outro* além da demanda, como se formulasse: “se não é ser retida, o que ela deseja?”.

“Poder perdê-la”, como o analisante passou a apresentar a razão de sua análise, dizia, logo, de sua condição de objeto e o anseio de conseguir “perder” o Outro e o objeto de sua própria demanda. “Dar por perdido”, posição diferente de *reter*, *dar* ou *de se deixar esvair* do fantasma obsessivo refere o objeto perdido, causa do desejo, diverso daquele da demanda. A demanda, agora transmutada em desejo, marcando a falta, lança o enigma do desejo da esposa, do

Outro e do próprio analisante. A construção do fantasma, assim, prenuncia sua travessia, orientando a direção do tratamento.

No segundo caso, o da analisante, o fantasma histórico se expressava como reivindicação de algo a mais, jamais suficiente, insatisfação com a parcialidade do objeto que nunca era “bem aquele”. Através desse segundo fragmento clínico abordamos o atravessamento do fantasma, ao “emprestar-se” à fantasia do parceiro, expressão do desembaraçamento do próprio fantasma, não se tratando mais de reivindicar o objeto do Outro, visto que esse não se materializava mais no objeto oral a ser demandado.

No caso dela ainda, o gozo feminino, portanto, anunciava-se ao ocupar a posição de *objeto a* no fantasma do companheiro, porém, isso não era suficiente para afirmar a associação com a travessia do fantasma. E aqui cabe uma retomada indispensável: a “escrita” do gozo feminino no *quadro da sexualização* é a do vetor  $L\dot{a} \rightarrow S(\dot{A})$ , marcando que a divisão feminina no que tange ao gozo se dirige também ao significante da falta do Outro, mesmo que os demais elementos, ao situarem a posição feminina (como o *objeto a*, por exemplo), participem do que se pode considerar sobre o gozo *não-todo*. Como descrito antes no *quadro da sexualização*, a relação entre o sujeito barrado, determinador da cena, e o *objeto a* do lado feminino, escreve a fórmula do fantasma. Como já dissemos, a analisante propõe a associação entre ocupar esse lugar e o fim de análise, restando escutar se a relação não se tratava simplesmente de um desdobramento do fantasma histórico (e se a “entrega” de si a seu homem não abriria nova forma de insatisfação, ou de justificativa para nova reivindicação, ou ainda, de posição com *ares masoquistas*). Observe-se que as possibilidades levantadas referem o gozo fálico ou ao gozo do Outro (no que tange ao masoquismo), ou seja, bem diferentes da associação que vimos trabalhando entre o gozo Outro e o desfecho da análise, sendo imprescindível, portanto, sua diferenciação. Essa diferença, por sua vez, adveio do elemento do quadro que diz diretamente da relação ao gozo Outro, quer dizer, embora os demais elementos participem do gozo *não-todo*, foi a ligação com o  $S(\dot{A})$  que permitiu responder do que se tratava ali.

Outro elemento, assim, a relação da analisante com o significante da falta do Outro [ $S(\dot{A})$ ] foi fundamental para avançar nas referidas indagações. Foi isso que confirmou a imbricação da destituição subjetiva com a travessia do fantasma, pois que confere à citada “disponibilidade” a condição de não se tratar exclusivamente da posição de objeto no fantasma. Pois, como já



sugerido, a dita *disponibilidade* poderia ser de cunho “masoquista”, ou de objeto-a-ser-sugado-pelo-Outro (e ainda no fantasma oral).

Com isso, a *imbricação* referida antes, mais que uma simples ligação, atestou a condição indispensável entre a destituição subjetiva e o atravessamento do fantasma. A destituição subjetiva indicou mais precisamente o gozo Outro, feminino e, portanto, associado ao *objeto a* enquanto ausência de consistência. Além disso, a destituição subjetiva tem o indispensável laço com a mudança do endereçamento na transferência, condição *sine qua nom* para o fim de análise. Isso porque, conforme vimos trabalhando, o significante da falta do Outro se associa aos desdobramentos da transferência, visto que é ligado à queda do sujeito suposto saber. Logo, no caso em questão, importava menos a cena em si experimentada pela analisante, e sim o escutado sobre o endereçamento dela, ou mais que isso, como a analisante veio a revelar, a ausência de endereçamento. O silêncio sobre a experiência acabou por se associar à ausência de um Outro para o qual dirigir a cena e a fala. O fim da suposição de saber à analista produziu a ausência da busca de interpretação. O Outro, esvaziado de seu lugar de saber e significação, nada tem a dizer, nada lhe é indagado, nada lhe é ofertado ao olhar ou às palavras. A destituição do sujeito suposto saber é também a destituição subjetiva da analisante, experimentada na cena em que não é mais ela que dirige, e sim cena de “empréstimo” de si, sem dor, sem demanda. Na sujeição do final, a analisante verifica sua determinação pelo significante primordial que ela extraiu do Outro, porém para esvaziá-lo de dependência, retirando-lhe o sentido aprisionador. O “ser diretora” – traço fundamental até ali – deixa de existir, assim como a analista não está mais no lugar de dirigir a cura.

O significante “diretora” desvelou, portanto, a imbricação entre a travessia do fantasma e a destituição subjetiva, pois, assim como este propiciava para a analisante algo da existência (ser algo), também a aprisionava ao fálico da determinação, com consequências em seus laços amorosos (não se deixando “capturar” pelo amor) e nas relações de trabalho (não sendo a “chefe generosa” que dizia desejar). No final de sua análise, ao abandonar o ideal orientador e aprisionador de *ter de ser a diretora*, anunciou o esvaziamento do ser, aparecendo a *falta-a-ser*, até o *des-ser* associado ao desfecho definitivo.

Assim sendo, a fantasmática do dar-receber/nutrir-ser nutrida (associada à demanda) se transfigurou em causa. O *objeto a*, assim, ao deixar de ganhar qualquer versão, é falta, o que veio a se expressar em disponibilidade à determinação do masculino, como escrito no campo feminino

do *quadro da sexuação*, como já aludido antes, mas não exclusivamente isso. Voltamos a seguir ao tema do *objeto a* do campo feminino.

## 5.2 PONTO ADJACENTE: O FEMININO E A CULTURA

A Dor — tem Algo de Vazio —  
Não sabe mais a Era  
Em que veio — ou se havia  
Um tempo em que não era — Seu  
futuro é só Ela —  
Seu Infinito faz supor  
O seu Passado — que desvela  
Novos Passos — de Dor.  
(Emily Dickinson)

Como já dissemos no início, aspectos culturais parecem ter contribuído para que a psicanálise francesa – na virada dos anos de 1960 para 1970 – fosse interpelada a algo dizer sobre a feminilidade, considerando o anúncio de um *novo tempo/novo lugar* reivindicado pelo movimento feminista da época. Lacan escutou o apelo feminista e suas questões sobre a feminilidade, interpretando-o. Parece-nos, portanto, que Lacan respondeu às indagações lançadas pelas feministas dissertando sobre a radical singularidade de cada mulher<sup>60</sup> e, logo, sem o coletivo pretendido pela “bandeira” feminista<sup>61</sup>. Ele ressaltou ainda o “não-inscritível” do feminino, ao invés de concordar com a pretendida *inscrição* das mulheres.

Sugerimos que a busca pelo voto – a qual embasou as primeiras e fundamentais reivindicações do feminismo do século XIX e início do XX – pode ser lida como anseio de registro/escrita da posição das mulheres na vida política. Mesmo que tenha havido inegável avanço na participação feminina na *Cultura* a partir disso, Lacan parece ter se valido desse ponto para ressaltar o que importa sobre a posição feminina: esta terá inevitavelmente também algo de não escrito.

---

<sup>60</sup> Nesse trecho da tese, haja vista que o movimento feminista se confunde com a reivindicação de *mulheres*, esses termos, assim como o de feminilidade, aparecem reunidos, entretanto, sem perder a dimensão da não coincidência completa entre a posição feminina e a mulher.

<sup>61</sup> Já escrevemos mais longamente sobre esse ponto específico em MEES (2001), abordando que o apelo daquilo que valeria para *todas* mulheres, inclui o anseio pelo *todo* da função fálica, contradizendo o feminino, portanto. Aqui ressaltaremos a questão do *não-inscritível* do feminino, conforme antes e a seguir.

Portanto, Lacan se deixou afetar pela indagação da época (assim como Freud havido feito em seu tempo), elaborando a interpretação que propõe nos anos 60-70. Com isso, também interpretou o equívoco do demandado, pois se o reivindicado era um lugar/inscrição para o feminino, o pedido era por aquilo que escreve a masculinidade. Era como se Lacan interpretasse: as feministas querem fazer um registro/um coletivo das mulheres, e diante disso o assinalamento só pode ser marcar uma impossibilidade. Sem explicitá-lo, parece que o psicanalista francês também indicava às feministas sobre o que se trataria de almejar sobre a feminilidade: abrir mão do falo e a possibilidade de suportar a ausência do significante, bem como a divisão produzida por um *Outro* gozo e o *objeto a* que nada orienta sobre uma busca específica. Dito de outro modo: à reivindicação feminista sobre a identidade feminina, Lacan respondeu que “a mulher não existe”, que algo não se escreve na posição feminina, nem o traço, nem o nome, nem o todo fálico.

Pois a reivindicação feminista da época de Lacan segue vigente, por exemplo, através da questão atual sobre o “lugar de fala<sup>62</sup>” das mulheres, entretanto parece atualmente também ter encontrado outra forma de expressão, e de saída. Quer dizer, além da ainda atualidade da questão presente para a psicanálise francesa dos anos 60 e 70 – e sua participação na formulação sobre a posição feminina –, soma-se uma nuance recente: o jovem feminismo parece ter incluído e ressaltado uma indagação sobre o corpo feminino enquanto objeto e sobre os avatares do desejo masculino.

No tempo em que Lacan retira o silêncio sobre o feminino na psicanálise francesa, anunciando o que é impossível na linguagem, ele também convoca a poder dizer um pouco mais sobre isso. Afinal, só se sabe o limite do dizer na medida em que se tenta transpô-lo. A tônica, assim, nos anos 60 e 70 no movimento feminista, era sobre a fala e a escrita feminina, seu registro, sendo a inserção pelo voto o sinal do quanto contavam ou não no mundo político e social. Hoje em dia, embora a representação das mulheres (na política, por exemplo) seja bem aquém do almejado pelos movimentos feministas, o aumento da participação – comparativamente ao tempo de Lacan – é inegável. Há, seguramente, muito mais voz e vez para as mulheres na *Cultura* – e na psicanálise – do que há anos atrás. Portanto, embora as reivindicações tais quais os

---

<sup>62</sup> O “lugar de fala” é um termo utilizado em debates na internet e entre militantes de movimentos feministas, negros ou LGBT. Ele significa que aquele que sofre preconceito fala por si, como protagonista da própria luta e movimento. O termo surgiu como contraponto ao silenciamento da voz de minorias sociais e é utilizado por grupos que historicamente têm menos espaço para falar. Logo, negros têm o lugar de fala – quer dizer, a legitimidade – para falar sobre o racismo, mulheres sobre o feminismo, transexuais sobre a transfobia e assim por diante.

das décadas do passado prossigam até hoje, pode-se supor que elas também se realizaram em parte e que, assim, puderam ser transpostas para outras, como a questão do corpo feminino, por exemplo, também existente há muito, mas não no acento e magnitude atual. Além disso, e mais relevante ainda, parece haver um avanço na condição das mulheres de desejar o que é relativo a seu próprio campo sexuado.

Se antes (e atualmente no que se refere ao “lugar de fala”) a indagação do feminismo poderia ser localizada no quadro da sexuação do lado de  $\$$  e  $\Phi$ , representando o sujeito que fala e conta, assim como o significante que diz de uma identificação, hoje parece que o acento está na categoria do *objeto a*.<sup>63</sup> Vemos aí nessa mudança atual uma diferença significativa: não se trata de reivindicar algo do campo masculino, mas questionar uma especificidade do feminino, a partir de seu campo próprio – o *objeto a*.

Isso porque, frequentemente, tal objeto é situado apenas como efeito do sujeito masculino, pois, apesar de estar situado no lado feminino do quadro da sexuação, tratar-se-ia do objeto da fantasia masculina. Por consequência, o objeto por vezes é apresentado como se nada pudesse revelar acerca da posição feminina, mas tão somente sobre a fantasia do seu parceiro(a). Desse modo, o *objeto a* do lado feminino do quadro quase só teria existência a partir do masculino. Parte do movimento feminista atual parece intervir especificamente sobre isso através de nova acepção sobre o corpo feminino: este não atenderia exclusivamente ao desejo masculino, e que a posição de objeto causa de desejo passa pelo desejo delas também.

Pois, trata-se atualmente de tomar a experiência singular e o corpo como bandeira política. O “corpo plataforma” serve para aludir também às roupas, às quais as próprias mulheres querem decidir, não aceitando um sentido pressuposto ao desejo delas, por exemplo, o de que se estão com pouca roupa isso significaria uma oferta de si ou convite a qualquer tipo de abordagem masculina<sup>64</sup>.

Se para a geração das mulheres dos anos 1960 a descoberta de que o "pessoal é político" marcou um novo universo de atuação política, hoje as minas descobrem que o "político é que é pessoal" e agem como sujeito, descrevendo e postando suas experiências, demandas e causas que,

---

<sup>63</sup> Observe-se que mesmo que mude o acento da indagação o *quadro da sexuação* segue servindo como referência para tais questionamentos, afirmando, assim, sua vigência.

<sup>64</sup> Sobre esse ponto, vide também MEES & POLI (2019).

potencializadas pelas redes [sociais], tornam-se rapidamente comuns a todas as minas. O mesmo ocorre nas marchas feministas jovens onde o corpo e a experiência vivida são plataformas políticas importantes. (HOLLANDA, 2018)

Um caso paradigmático do tipo de questão atual presente nas reivindicações feministas ocorreu em escola tradicional de Porto Alegre, há poucos anos, intitulado “vai ter shortinho sim”.<sup>65</sup> O colégio, ao proibir às meninas o uso de shorts muito curtos durante as aulas, recebeu um abaixo-assinado<sup>66</sup> que ganhou notoriedade na mídia e nas redes sociais, e que assim principiava: “Exigimos que a instituição deixe no passado o machismo, a objetificação e sexualização dos corpos das alunas; exigimos que deixe no passado a mentalidade de que cabe às mulheres a prevenção de assédios, abusos e estupros; exigimos que, ao invés de ditar o que as meninas podem vestir, ditem o respeito”. Tal como em vários outros movimentos mundiais que se anunciam com o bordão “meu corpo, minhas regras”, as meninas do colégio gaúcho denunciaram a recorrente afirmação do lugar de objeto das mulheres, como se fosse algo dado e coubesse a elas evitá-lo: “regras de vestuário reforçam a ideia de que meninas têm que ‘se cobrir’ porque *garotos serão garotos*; reforçam a ideia de que assediar é da natureza do homem e que é responsabilidade das mulheres evitar esse tipo de humilhação; reforçam a ideia de que as roupas de uma mulher definem seu respeito próprio e seu valor”, escreveram elas ainda no abaixo-assinado.

Observe-se que as meninas marcam com isso que o “corpo pode não dizer”, ou que nem tudo que dizem os meninos sobre o corpo/roupas delas é mesmo o que é. Elas parecem demonstrar que há uma parte que é como se o corpo não dissesse nada, não significasse (não o que os outros dizem que é, pelo menos). O sinal disso é que o corpo se mostre ostensivamente para reivindicar que ele possa não estar, possa não ser o que preconcebem que ele é. Se as meninas se cobrissem, concordariam que o corpo delas coincide com o desejo masculino e que a negativa à posição de objeto passaria por ocultá-lo. O interessante é que elas não afirmam o que seria o corpo delas, apenas exercitam a condição de dizer “pode não ser isso”.

---

<sup>65</sup> Recentemente, meninas de outra escola, desta vez no Rio de Janeiro, fizeram uma manifestação semelhante (reportagem de Maurício Ferro, em abril de 2018). E, antes disso, também no Rio, o vestuário escolar também foi pauta de protesto, dessa vez em apoio a estudante transgênero (reportagem de Diego Iraheta, em setembro de 2014).

<sup>66</sup> Vide mais sobre isso em: <https://www.change.org/p/col%C3%A9gio-anchieta-vai-ter-shortinho-sim>

As meninas da escola representam aqui o jovem feminismo, que tem o corpo como plataforma, e, mais que isso, que parecem não ter a *inveja do falo* como motivador de suas reivindicações. Se antes na história e em alguns feminismos atuais a reivindicação se associava à demanda de ocupar o mesmo lugar dos homens, agora há pelo menos uma vertente que clama por aquilo que também faz parte do feminino e que alude melhor à posição feminina. Sem desconsiderar que o laço com o falo permite algo da representação para o feminino, conforme já abordamos, a ausência de representação é o que marca o outro lado com o qual o feminino também lida, imprimindo o movimento pendular ora fálico, ora fora da representação. As jovens feministas dizem *o que não necessariamente é*, sem definir o que seria, marcando assim um *não-todo* dizer sobre o corpo e o *objeto a* feminino. As jovens feministas parecem incluir o outro lado do pêndulo, incluindo o que não se afirma sobre o corpo ou sobre o desejo delas.

Para citar apenas outro exemplo, pois o discurso se repete em diversas manifestações atuais, a escritora Cláudia Tajés (2018) declarou em sua coluna de jornal: “*Hashtag* fica a dica: foi-se a época de bater com o tacape na cabeça da garota para arrastá-la para a caverna. Ou de botar o olho na menina e mandar a guarda real sequestrá-la para seu uso e prazer. A regra é simples: a mulher sempre tem que querer. Só isso”. Diferenciando paquera e assédio, a escritora resume nessa passagem o marco divisório entre um e outro: o desejo feminino.

A reivindicação feminista atual parece, portanto, concentrar-se em afirmar que o corpo feminino não é simples objeto do desejo masculino, levando a indagar, em termos psicanalíticos, assim propomos, qual seria o estatuto do corpo e do *objeto a* nesse caso.

Retomando o *quadro da sexuação*, deteremo-nos agora no *objeto a*, a fim de indagar seu estatuto para o feminino, como dissemos, frequentemente apresentado enquanto puro efeito da flecha que parte de  $\$$  do lado masculino. Vale observar que isso faria do *objeto a* o único elemento do quadro que não seria pensado na dupla vertente que cada um deles apresenta: o do elemento em si, e da relação que ele estabelece a partir das flechas que ligam a outro elemento do quadro. A seta que parte de  $\$$  até o *a*, e que escreve a fórmula do fantasma, como já referimos, diz sobre o que o feminino é para o masculino: acesso ao Outro por intermédio do *objeto a* que “ela” encarna para “ele”. Ou ainda, que ela encarna o objeto que ele se imagina ser para o Outro, como também já dissemos. Ou, dito ainda de outra forma, dentre as várias possíveis, que o feminino encarna o corpo que o masculino se distancia em razão da linguagem. “Ele” é sujeito,

“ela” é o objeto que ele não acede, na medida em que a linguagem põe em causa o “fora do corpo”, tal qual o é no gozo fálico.

Todavia, o corpo na posição feminina e o gozo Outro que lhe é próprio, como já sugerimos antes, contradizem a exclusividade disso. A fantasia masculina quer crer – conforme já trabalhado – que o feminino se desembaraça da linguagem na direção do gozo corporal, o gozo do Outro, como se o feminino gozasse (ao modo masoquista) de ser o objeto entregue ao sem limites. Como afirma Lacan (1962-1963/2005): “o masoquismo feminino é uma fantasia masculina” (p. 210). A partir do quadro da sexuação podemos observar que o *objeto a* está figurado junto ao  $S(A)$  e ao  $L\dot{a}$ , o *objeto a* do campo feminino, assim vimos propondo, associa-se também à ausência, tanto do corpo como da linguagem. O corpo e a linguagem, assim, são *não-todos* no que tange ao feminino, algo não se afirma sobre eles.

Cumprir notar, portanto, que a interpretação corrente da exclusiva função do *objeto a* de ser objeto de desejo para o masculino do fantasma, considera que a flecha que parte do campo masculino é que faria existir o *objeto a*. A seta que parte do lado feminino para o falo simbólico no campo masculino, em contrapartida, é lida como uma busca, porém sem que sua *existência* dependa do feminino, ou seja, a função do elemento em si e da ligação deste com a outra sexuação estão mantidas: o falo simbólico é buscado pelo feminino, e ele diz sobre o masculino.

Dito de outra forma: o falo simbólico do masculino tem existência em seu campo próprio e a flecha que lhe chega do feminino indica que ele tem função definidora no campo feminino a ponto de estabelecer um laço ( $L\dot{a} \rightarrow \Phi$ ), ou seja, o também laço feminino com o gozo fálico. Logo, o falo simbólico diz da relação masculina com ele, dentro de seu próprio campo, e também refere a relação feminina com essa parte de seu gozo, tendo, assim, dupla função, uma para cada lado das sexuações: mais exatamente, uma do campo a que pertence, e outra do laço com o outro campo.

Assim, se o escrito em cada campo é considerado como próprio daquela sexuação específica, e que as flechas indicam os modos parciais de encontro entre as duas, o que tornaria diferente a lógica de leitura do falo simbólico no lado masculino e o *objeto a* no campo feminino? Seria por ser uma questão de *existência* a diferente leitura, pois o feminino não conferiria a condição de fazer *existir* (visto que *a mulher não existe*)? Se sim, então, seria essa leitura análoga à inexistência da mulher, afirmando que a ausência de um significante que forme classe para o feminino se estenderia também para a questão do *objeto a*? Aqui cabe frisar que a *não existência*

*da mulher* refere a ausência do significante do feminino e, portanto, não diz respeito diretamente ao *objeto a*.

Por isso, sugerimos aqui utilizar a mesma lógica interpretativa empregada no quadro da sexuação para ambas as partes, o que significaria afirmar que o *objeto a* tem algo de específico do campo feminino, e é também, e de outro lado, causa do desejo masculino ( $\$ \rightarrow a$ ). Para tal, conforme sugerem as jovens feministas citadas antes, impõe-se pensar o *objeto a* e o corpo feminino *não-todo* abarcado/definido pelo que o masculino diz que ele é. Isso significa dizer que o *objeto a* no campo feminino do quadro da sexuação precisaria, portanto, ser lido como algo próprio a esse campo e associado aos outros termos ali constantes, o  $S(A)$  e o  $L\dot{a}$ . Nessa associação de elementos se coloca o sem nomeação, na medida em que eles marcam a falta de um significante, bem como uma divisão e inexistência, porém, embora *inexista A mulher*, o mesmo não vale necessariamente para seu desejo.

Lembremos o escrito antes sobre a divisão entre gozo e desejo descrita por Lacan ao tratar do gozo do Outro e o fálico. A indicada por ele igualdade entre o desejo e a lei subentende que a interdição ao gozo (do Outro) é condição para a colocação do gozo sob limites (o fálico), dando lugar, assim, ao desejo. O gozo feminino, por sua vez, supõe outra lógica, nesse caso, diferente dos gozos que tem a lei como ordenadora, o que sugerimos poder ser interpretado, logo, como convivência entre gozo e desejo, sem a necessária divisão entre eles. O gozo Outro, desse modo, não suspenderia o desejo, tal qual vimos trabalhando sobre o esse gozo e o desejo (do analista), pois, como vimos propondo, o *objeto a* do campo feminino se liga com o objeto causa de desejo, e que, se associado ao psicanalista, supõe o desejo do analista, sem objeto definido, sem ser efeito do desejo ou da demanda do Outro, pois se trata de um desejo inédito. Assim, o gozo (Outro) e o desejo (do analista) podem estar associados dentro do mesmo campo.

Isso conduz também a uma leitura diversa daquela que supõe exclusivamente que *objeto a* do quadro diz respeito à sua dimensão imaginária, ou seja, aquela que alude a um recorte – feito pelo masculino – do corpo da parceira (voz, olhar, seios, etc), como afirma Soler (2005). Nesse sentido, propomos considerar a dimensão real do *objeto a*, faltante, causa do desejo, que suscita o desejo sem designar um objeto de satisfação a ele.

Essa consideração faz eco ao jovem movimento feminista na atualidade: há algo na posição de objeto da mulher que não é resposta exclusiva ao desejo masculino. O *objeto a* que é o recorte imaginário que o masculino efetua para dar existência ao Outro, através do corpo



feminino, não responde o que o *objeto a* é para o campo feminino, considerando que ele não é exclusivamente o que deseja o masculino. Pois, se aplicamos a *Outra* lógica indicada por Lacan também nesse ponto do quadro da sexuação, o estatuto do *objeto a* ganha outra interpretação: no lado feminino há a presença do real, conforme já abordamos.

Assim sendo, é preciso considerar, em consonância com a referência proposta por Lacan sobre o gozo Outro, que a inscrição do *objeto a* situa algo de estritamente singular, impossível de ser subsumido pelas *vestimentas* – que constituem também marcas identitárias – que o desejo masculino lhe propõe. Logo, concordamos nesse ponto com o já afirmado por Poli (2007) que: "O gozo Outro é, assim, o que mais nos aproxima da possibilidade da constituição de uma inscrição singular da enunciação que sendo sexuada dispensa o recurso às identidades sexuais." (p. 58)

A indagação sobre o objeto causa de desejo do campo feminino do *quadro da sexuação* leva ainda à questão sobre a distinção entre o laço fantasmático e entre a violência do assédio ou abuso sexual (MEES, 2001). Conforme a escritora citada antes, o desejo feminino é o marco divisor entre cada uma dessas possibilidades. Conforme já abordamos, o quadro da sexuação inclui a escrita da relação do masculino com o falo e de sua submissão a ele, pois é condição que “ele” tenha a marca do Outro não castrado e de sua morte para, assim, operar a castração e inscrição significante. Com o feminino, não há *todo*, apenas o uma a uma, sem uma classe que afirme o que é ser mulher. E, como não há exceção, as mulheres estão *não-todas* submetidas à função fálica, dado que não existe o conjunto das mulheres. O pai terrível da mitologia masculina não se inscreve na sexuação feminina, posto que todos são castrados. O feminino não se identifica com o pai *falóforo*, como trabalhado antes, e sua escolha é a do amor por ele. Logo, a instância do pai *falóforo* não se inscreve no feminino por identificação, nada se incorpora, nem como identidade sexual, nem subjetiva, pois o feminino não possui a tarefa de “fazer o nome”. Na medida em que o nome transmitido pelo pai simbólico vem contrabalançar a feminilização e a violência implicada na relação ao pai *falóforo*, se o feminino assumisse o nome teria sua pertença sexual questionada, visto que, em relação à eleição da sexuação, o nome serve para fazer frente à feminilização, assim como simbolizar a violência do *falóforo*.

A sexuação masculina, portanto, se caracteriza por ser, via simbolização do falo, uma defesa da feminilização e violência inerente à sujeição ao pai *falóforo* (POMMIER, 1992). A nomeação relativa ao masculino é a mesma inscrita no gozo fálico, o da linguagem, no qual o

nome se inscreve e exige honrar tal inscrição. O sujeito masculino visa o Outro com seu desejo, porém, lhe é dado alcançar o *objeto a*, visto que o gozo sexual lhe impõe essa restrição. No feminino o gozo *não-todo* supõe um não ao nome, designando um fora da linguagem, para além do fálico. Ora linguagem, ora não nominação.

No quadro da sexuação, a fórmula do fantasma situa o sujeito barrado do lado masculino e o *objeto a* no campo feminino, demonstrando as condições para a constituição do laço fantasmático: para o feminino, ser *objeto a* no fantasma masculino supõe que “ele” se coloque na posição de sujeito barrado, referido ao falo simbólico. Quer dizer, a escrita do fantasma implica a ausência da violência do falo imaginário da identificação com o pai *falóforo*. Assim sendo, o sujeito masculino da fórmula do fantasma é dividido pela linguagem, não gozoso da violência, ou como trabalhamos antes, não gozoso da batida que refere o masoquismo. E, se a fantasia masculina supõe o masoquismo da mulher, como citado em Lacan há pouco, isso também diz da retirada masculina da relação própria ao falo simbólico. Que o fantasma obsessivo, por exemplo, como abordamos antes, pretenda reter/submeter a(o) parceira(o), supõe que sua referência seja o pai *falóforo*, ou seja, que o falo poderia ser encarnado e objeto alcançado/dominado, transformando o que falta em demanda definida a ser preenchida. Na fórmula do fantasma escrita no quadro da sexuação não é disso que se trata.

Assim sendo, ressaltamos que o sujeito masculino inscrito no quadro da sexuação, e que “veste” o feminino com seu objeto, é limitado quanto ao gozo e, nesse sentido, não violento, na medida em que o significante o dividiu e o nomeou. Com isso, está suposto que o feminino pode vir a acolher a posição de *objeto a* sob a condição de a posição masculina dedicar palavras que ofereçam algum *sentido*, intervindo, assim, sobre a falta do significante do feminino. Isso porque, para que um sujeito se situe diante do outro enquanto ser sexuado, é preciso que haja a entrada do significante fálico, especificando a dimensão da falta no âmbito sexual. Esse é o *sentido* que a proposta masculina ao feminino pode ganhar e servir de convite à posição de *objeto a*. O feminino, faltante de nominação, pode aceitar a posição de objeto daquele que define o *verbo* do fantasma, ofertando-se em troca de palavras. Que haja certa troca já requer que ambos estejam implicados no laço, mesmo que de modos radicalmente distintos. O laço fantasmático, portanto, pressupõe parcialidade, a do sujeito dividido devido ao nome que ele porta, e do *objeto a*, recorte do corpo que convoca o desejo, mas sem capturá-lo.

O gozo feminino, ainda nesse ponto, distingue-se do masoquismo do gozo do Outro e da violência implicada neste. A antes trabalhada distância entre a posição feminina e o masoquismo referenda essa afirmação. Se ela ocupa o lugar de objeto no fantasma, é, como já dissemos, para colher do masculino a significação que não encontra em seu próprio campo, ou seja, que posição feminina de *objeto a* no fantasma masculino supõe que este se situe no campo simbólico ao propor tal lugar, ofertador da significação que o feminino não encontra em seu próprio campo, assim como modo de ganhar amor. Como citado anteriormente, os “ares masoquistas” que o feminino pode ganhar se enlaça com o preço que “ela” se dispõe a pagar em nome do amor que advém da significação adquirida. Conforme articulamos anteriormente, o amor (e não exclusivamente o de transferência) subentende um saber e a busca de um sentido e, portanto, o feminino, ao “ganhar” um traço que a nominaria enquanto amável, também ama.

Ainda sobre o quadro da sexuação, Lacan escreveu, como já abordamos, uma outra lógica – diferente da lógica do *Um* – a lógica para além do falo, a do não quantificável, não nominável, com parte fora do simbólico e, portanto, ligada ao registro do real. Isso se explicita pela seta de ligação, dentro do campo feminino, em direção ao  $S(\mathcal{A})$ , indicando a sua duplicidade em relação ao gozo – gozo fálico, por um lado, quando ligada ao campo masculino, mas também gozo Outro, além do falo [ $L\grave{a} \text{ ---} \rightarrow S(\mathcal{A})$ ]. O  $S(\mathcal{A})$  designa o ponto de relação com o gozo Outro e, o feminino, dividido entre o significante fálico e o significante da falta do grande Outro, portanto, não tem o parceiro enquanto *objeto a*, o que, de novo, não significa necessariamente que ele não exista para “ela”.

O *objeto a* que se escreve no campo feminino pode assim, retomando, diferenciar-se do objeto imaginário masculino, indicando um estatuto próprio. Ou seja, pressuporia que o objeto na parte feminina do *quadro da sexuação* seria efeito do significante da falta do Outro, quer dizer, associado ao *objeto a* do qual se tem notícia na travessia do fantasma: sem consistência e presente no feminino enquanto *disponibilidade* à proposta masculina no que tange ao fantasma, mas também algo *além disso*. Pois, a disponibilidade não significa que ela se relacione com o objeto exclusivamente a partir do que o fantasma masculino lhe propõe. Ela o faz no laço com o masculino, deixando ter parte de seu corpo apreendida, em nome do significante que ele porta, mas *não-toda*. Isso supõe desejo de seu lado (ou consentimento, se quisermos usar a terminologia dos movimentos feministas), mesmo que não haja saber ou determinação imaginária do *objeto a* de seu lado. Ela não sabe de seu *objeto a*, ele não tem “vestimenta” imaginária, o que lhe coloca

em outra relação com o desejo, agora intransitivo, sem objeto configurável, inominável, mas existente enquanto causa de desejo.

“A mulher não existe”, mas o mesmo não pode ser dito sobre seu desejo. Falta ao feminino o significante que formaria a classe das mulheres, porém, no que tange ao desejo, há o radicalmente singular, o uma a uma de cada mulher. Parte dos movimentos feministas atuais parece afirmar algo disso: não se trata de ditar qual é o *objeto a* (o que só promoveria a inversão dos lugares no fantasma<sup>67</sup>), mas sim fazer lembrar que ele não é nominável no campo feminino, ele é *não-todo* efeito da proposta masculina.

### 5.2.1 Ponto adjacente II: os gozos e o *objeto a*

Era uma boa forma de viver,  
sem esperar nada, somente  
aqueles dias iguais, divididos de  
orações, apartados do mundo lá  
fora e da guerra.  
(Letícia Wierzchowski,  
*A casa das sete mulheres*)

A elaboração de Lacan sobre o gozo feminino, conforme já afirmamos antes, trouxe por efeito a melhor distinção entre os outros dois gozos descritos por ele. Por consequência, diferentes conceitos de objeto se associam a cada um dos gozos, sobre os quais nos deteremos agora, haja vista a importância de tal instância tanto para o psicanalista quanto para o feminino.<sup>68</sup>

As referências do corpo e da linguagem, como já escrevemos antes, balizam o gozo fálico e o do gozo do Outro, assim como demarcam o campo mais além, no caso do gozo Outro. O gozo fálico é efeito da inscrição da linguagem e é, por isso, “fora do corpo” (cf. p. 60), embora seja preciso especificar que o corpo comparece perpassado pela linguagem, através dos orifícios pulsionais. Logo, ele é *fora do corpo* se houvesse um corpo não recortado pela linguagem. É *fora*

---

<sup>67</sup> Ou a posição histórica, a qual se furta ao desejo masculino em nome de compor um ideal de perfeição pela instância imposta.

<sup>68</sup> Não pretendemos abordar todos os desdobramentos do *objeto a* ao longo das formulações lacanianas, tarefa impossível nos limites desse escrito. Concordamos com Fink (1998) que “poucos conceitos têm tantos avatares nas obras de Lacan: o Outro, a *agalma*, o número de ouro, a Coisa freudiana, o real, a anomalia, a causa do desejo, o mais-gozar, a materialidade da linguagem, o desejo do analista, a consistência lógica, o desejo do Outro, o semblante/simulacro, o objeto perdido e assim por diante. (...) literalmente milhares de páginas na obra de Lacan” (p. 107). Restringimo-nos às noções do *objeto a* associado a cada gozo e à posição do analista, perfazendo parte importante, portanto, do conceito.

*do corpo*, ainda, se o corpo for considerado como corpo todo ou o corpo biológico, o que a parcialização e inscrição operadas pela linguagem desfazem.

O fantasma, como já trabalhamos antes, escreve a frase e o objeto, os quais demonstram a incidência da linguagem sobre o corpo, recortando em pequenas partes o que o verbo/ação delimita (vide p. 59). O *objeto a* presente no fantasma, conforme também já descrevemos, alude ao que tenta responder ao enigma do desejo do Outro, transformando-o em demanda a ser respondida. Ele supõe o corte da relação do sujeito e do Outro, inscrevendo-se o *objeto a* enquanto resto do não passível de ser completado. Uma versão pulsional para o objeto, no gozo fálico, escreve uma frase que refere o sujeito dividido em relação ao *objeto a*, marcando a sua indelével ausência, ao mesmo tempo em que sustenta a ilusão de encontro com o objeto satisfatório.

Como referimos na revisão conceitual, trata-se aí da noção estabelecida/destacada por Lacan nos anos 50 e 60, quer dizer prévia àquela do seminário sobre *A angústia*, no qual ele melhor circunscreveu suas concepções sobre o *objeto a* enquanto causa de desejo. Ao abordar a travessia do fantasma, melhor ainda se esclarece sobre tal objeto, propondo Lacan ali que o sujeito dividido assume o lugar da causa, quer dizer, toma para si a causa, a falta indelével que o *objeto a* marca, de modo que ela se inscreva como causa do seu próprio advento como sujeito, “vindo a ser nesse lugar onde o desejo do Outro – um desejo estrangeiro e estranho – havia estado” (FINK, 1998, p. 85)

O gozo do Outro, por sua vez, alude ao corpo todo e àquilo que não faz barreira ao gozo. Efeito da *Coisa* primeira que deixa o “registro” de um pretendido gozo extremo, o gozo do Outro almeja a tudo satisfazer. O masoquismo é seu exemplo, seja pela mortificação do corpo e do sujeito, seja porque anuncia a presença do objeto de modo a que ele possa deixar de faltar, tudo preenchendo. O objeto presente é *instrumento* do gozo, antes referido como chicote ou a droga, o primeiro aludindo ao não deslizamento da batida com dor para a marca significativa no corpo, e o segundo à mortificação da busca de um gozo “primeiro”, de entrega sem limites.

O gozo Outro, feminino, especifica-se pela ausência das balizas do corpo e da linguagem, como já sugerimos. Ele é *místico*, mais propriamente fora do corpo, e é relativo àquilo que falta na linguagem. Ou, nas palavras de Lacan (1972-1973/1985): “o ser sexuado dessas mulheres não-todas não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala (...), se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse uma a uma” (p. 19). O *objeto a* do campo feminino - e

associado ao gozo Outro – é desencarnado, sem orifícios pulsionais que referem ao corpo, sem mortificação. Ele é *causa*, impulso a algo, funcionando como estímulo ao desejo, sem especificar desejo do quê, ao mesmo tempo em que, ao não se fixar em algum objeto, permite sua recolocação a cada vez.

É, nessa concepção de *objeto a*, que se encontram – por similaridade – o psicanalista (que opera a partir da causa do desejo) e o feminino (o *objeto a* é central em seu campo). Tanto em um caso quanto no outro se trata do *objeto a* delimitado pela travessia da fantasia, conforme vimos propondo. Nem o objeto do fantasma do masculino, e que estaria no gozo fálico; nem o *objeto-instrumento* do gozo do Outro.

Do lado do analista, há o atravessamento do fantasma e a destituição subjetiva; do lado feminino, o *objeto a*, a inexistência da mulher, e o significante da falta do Outro. Se ligarmos esses elementos, temos o *objeto a* enquanto real, o da estrutura mínima do fantasma, condição e efeito de seu atravessamento. Como afirma Lacan (1972/2003): “a fantasia só toca no real ao perder toda a significação” (p. 489). Quer dizer, o *objeto a* despido da definição pulsional que o oral, anal, olhar ou invocante compuseram do fantasma. O *objeto a* real é, pois, sem versão qualquer do objeto e marca apenas o que não é abarcado pela linguagem, referindo apenas o circuito da pulsão, quer dizer, é causa, sem (de)limitar o quê, ou o fazendo apenas fugidamente, sem fixidez qualquer.

Por fim, o objeto *a* e o significante da falta do Outro [S (A)], retomando, reúnem o psicanalista e o feminino naquilo que compartilham de um campo *para além do falo*, de disponibilidade ao objeto do desejo e a falta do significante definitivo que o psicanalista requer depositar no analista e indagar ao longo de sua análise. O feminino e o psicanalista partilham, ainda, o estatuto do *não-todo*, sem generalizações possíveis no caso a caso de cada análise, assim como no uma a uma de cada mulher.

### 5.3 PONTO PRINCIPAL II: SOBRE AS DIFERENÇAS ENTRE O FEMININO E O PSICANALISTA

Quem és? Perguntei ao desejo.  
Respondeu: lava. Depois pó. Depois nada.  
(Hilda Hilst, *Desejo*)

Apesar das várias aproximações analisadas entre o feminino e o psicanalista, ao final ponderamos que diferenças fundamentais também precisam ser consideradas. Pois, embora tenhamos destacado os elementos do *quadro da sexuação* relativos à posição feminina e suas similaridades com o psicanalista, assim acreditamos, essas não podem ser completamente deslocadas do que está em causa na sexuação e o que ela supõe enquanto busca de laço com o outro campo sexuado.

As objeções à coincidência de lugares dizem respeito, sobretudo, ao laço fantasmático e à divisão feminina entre dois gozos. Situam-se a partir desses pontos as duas flechas que transpõem uma sexuação à outra, marcando com isso a procura de algo em algum dos elementos do outro campo sexuado. Ou seja, que cada uma das sexuações está na relação com a *outra*<sup>69</sup>, como as flechas antes referidas descrevem entre os dois lados do *quadro da sexuação*. No fantasma, a busca de laço entre os dois campos da sexuação, representando a tentativa de ligação entre a linguagem e o corpo; e na divisão feminina (*Lá*) o movimento pendular de inserção ora no gozo fálico, ora no gozo Outro. Ou seja, isso delimita o que é também inerente à sexuação: ser promotora de busca de sentido/amor, no caso da sexuação feminina, como já trabalhado; ou ainda, que a sexuação tem por efeito que o feminino se volte também para a condição de significar seu gozo através do gozo fálico. Isso porque a sexuação supõe a busca da composição de alguma relação, mesmo que se afirme a cada vez sua impossibilidade.

A flecha que parte de *Lá* na direção do campo masculino, assim, é dissonante à posição do analista ao representar o que da divisão do gozo se dirige ao gozo fálico. Se o elemento representa também a impossibilidade da existência da mulher, de outro assinala que diante disso o feminino se divide e não tem como deixar de buscar também um gozo no fálico. Demarca,

---

<sup>69</sup> Mesmo que o *Outro* sexo valha para os dois, ou seja, que a alteridade alusiva ao gozo Outro também se inscreva como *outra* forma de gozo também para o feminino, visto que “ela” também se relaciona ao gozo fálico.

assim, que, no que tange à sexuação, é próprio do feminino o “escape” à impossibilidade, buscando também significação ao que não é possível representar. Não é assim para o psicanalista, o qual sustenta seu lugar sem outra significação senão aquela ditada pela transferência do analisante, condição para operar o ato analítico.

Dito de outro modo, o *L<sub>a</sub>, A mulher que não existe*, análogo à *inexistência da relação sexual*, alude ao impossível do registro do real, ao que não é possível representar, reunindo-se com o S(A) naquilo que falta no Outro enquanto condição de tudo representar. Nisso se associa à destituição subjetiva e, portanto, é próximo à posição do analista, de acordo com o já abordado. Porém, a flecha que transpõe o campo feminino circunscreve o movimento de evazão da impossibilidade, e nisso se afasta da posição do analista.

Com isso concluímos sobre a similaridade parcial entre o psicanalista e a posição feminina, abrindo-se daí duas possibilidades de interpretação: uma que considera o desejo do analista (e as condições para o ato analítico) como *mais além* da sexuação; e outra que “desloca” o campo feminino do *quadro*, pensando-o disjunto da sexuação. Mesmo que sejam modos diversos de propor a interpretação sobre a também diferença entre a posição do psicanalista e do feminino, ambos assinalam o imprescindível corte com o campo da sexuação. Tanto em uma como em outra há o anúncio de um *mais além da sexuação* e de qualquer modo o marcado é o mesmo: só há coincidência entre o feminino e o psicanalista se aquilo que está suposto à sexuação e seus laços (e impossibilidades) deixarem de produzir algum apelo aos elementos do outro campo sexuado.

Consideramos, assim, que a posição feminina e o lugar do psicanalista compartilham um modo de relação com a falta que é a da não-elisão do objeto, do desprendimento aos significantes do Outro; entretanto, diferem no que tange aos efeitos que retiram da ausência de roupagem do objeto e significantes. Se a sexuação feminina se lança na direção do falo simbólico e inclui o empréstimo de si para o masculino, o psicanalista em seu ato não se volta a nenhuma busca complementar ou suplementar, tal qual essa posição sexuada supõe. Quer dizer, a passagem do gozo Outro ao desejo do psicanalista supõe um *mais além* da sexuação, mais além do gozo e, portanto, tendo exclusivamente o campo do desejo como causa.

Considerar o campo feminino do quadro sem levar em conta campo masculino, da mesma forma, significa retirar o representado pelas flechas que perpassam os dois campos, subtraindo assim aquilo que almeja (mesmo que sem conseguir) contradizer o impossível da relação sexual.



Como citado antes, Lacan (1972-1973/1985) anuncia que o campo feminino se liga ao discurso psicanalítico no que ele coincide com a impossibilidade da relação sexual, além de que “pelo discurso analítico o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que causa seu desejo” (p. 20). Porém, ele também afirma que “o ser sexuado está interessado no gozo” (ibidem, p. 20), ou seja, o mesmo se coloca: é preciso supor outro campo que não o sexuado para demarcar o campo do psicanalista.

Isso porque, para o psicanalista, não há busca no outro (e no Outro) de algo para si, nem sentido, nem amor, nem mesmo gozo. O *desejo do analista*, ao supor o desejo como causa, é sem busca no outro de algum objeto, nem oferta de qualquer significação. Assim sendo, delimitamos a *passagem* mais importante nesta tese: a que vai do gozo (Outro) ao desejo (do analista), pois a travessia que constitui a posição do analista supõe o *mais além* do gozo, condição para o desejo inédito até ali. Desejo esse que, já dissemos, não tem o Outro por referência, nem mesmo o gozo Outro. O ato analítico que determina a transposição e que marca a posição final, então, é também aquela que faz corte com a dimensão do gozo e com a posição sexuada, marcando um desejo novo, o do analista.

Mantivemos aqui, logo, ao final, a divisão proposta por Lacan entre gozo e desejo, mesmo que tenhamos considerado alguma convivência entre ambos no gozo Outro e o desejo do analista. O gozo Outro implica “gozar da falta”, subentende alguma satisfação com o significante da falta do Outro, o que não se aplica ao psicanalista. A soltura (ao significante) e a disponibilidade (do *objeto a*) são comuns ao feminino e ao psicanalista; entretanto, a posição do analista supõe que este abra mão do gozo associado a isso. O desejo do analista, assim, supõe a transposição do gozo associado à falta, tanto a do significante quanto do objeto. O chamado por Lacan *desejo de obter a diferença absoluta*, portanto, pode se ler aqui como diferença que não é a sexual, aquela descrita na sexuação, logo

Dito de outro modo, o não inscrito do significante fálico e sua conseqüente não fundação de uma classe, aproxima, ainda, o feminino e o analista no silêncio pertinente ao *não-todo* dizer e os diferencia no que tange aos efeitos daí depreendidos. O lugar do analista próximo ao feminino supõe que ele tenha se retirado, como dissemos, da posição sexuada, do laço com o *outro* gozo, para se situar num lugar peculiar de relação com a falta, com o *não-todo* e o *objeto a*. Pois, enquanto a posição feminina retira daí, ao se dirigir à posição masculina, um laço que não possui com o sujeito e com o significante fálico, o psicanalista nada depreende do lugar de semblante de

a. O silêncio do analista, portanto, embora aluda à falta (do dizer e do objeto), não é gozoso dessa ausência.

Por fim, se consideramos o *quadro da sexuação* com suas duas sexuações ali implicadas, inevitavelmente os laços também se colocam. Assim, a aproximação entre feminino e o psicanalista se mantém, se considerado, na segunda modalidade de interpretação proposta, exclusivamente o lado da sexuação feminina, como se ali, além da tentativa de formular algo inédito sobre o feminino, Lacan também o tenha feito sobre o psicanalista. Ou, dito de outra forma, que o psicanalista se aproxima mais claramente do feminino se considerarmos aquele que formula exclusivamente a posição feminina: o significante da falta do Outro [S(A)], referindo a falta do Outro na sua impossibilidade de tudo dizer e o objeto *a*, marca da divisão do sujeito. O analista e o feminino, portanto, só se assemelham se retirada a busca da complementariedade ou complementariedade na outra sexuação. Se assim é, o lado feminino do quadro, não diria exclusivamente da posição feminina, mas da posição do analista, com os elementos que lhe dão fundamento: o *objeto a* no que representa do atravessamento do fantasma e o significante da falta do Outro [S(A)] enquanto efeito da destituição subjetiva<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> O referido corte com a sexuação evoca a dessexualização da libido indicada por Freud no que tange à sublimação, e retomada por Lacan, entretanto, não revista por ele depois do seminário *Mais, ainda* e sua formulação sobre o feminino. Alguns autores Fink (1998), Metzger (2014) e outros propõem a associação entre o gozo Outro e a sublimação, porém, em estudo futuro, gostaríamos de pesquisar o tema associado à dessexualização a qual vimos abordando, ou seja, para além do gozo Outro e relativa ao psicanalista. Na revisão de Lacan do conceito freudiano fica enfatizada não a mudança de objeto, como o faz Freud. Lacan postula que não é essa a novidade do processo sublimatório, pois a plasticidade das pulsões é inerente a elas. Lacan, assim, desloca a noção de simplesmente um alvo não mais sexual e para a dessexualização da pulsão como tal: “o registro da sublimação, será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa”. (LACAN, 1959-1960/1988, p. 162). Lacan introduz no mesmo seminário sobre *a Ética* a conhecida afirmação sobre a sublimação assim apresentada: “E a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto – (...) – à dignidade da Coisa” (1959-1960/1988, p.141). A dignidade de *das Ding* alude à possibilidade de sustentação do vazio, ao invés da anulação da falta, como na idealização e recalque, dos quais se distingue a sublimação. Assim, o processo sublimatório tornaria possível a aproximação do sujeito de seu desejo, visto que, por escapar ao recalque, não promoveria o afastamento do desejar. A *Coisa* na sublimação, assim, permite bem diferenciar o efeito de produção de busca do gozo (no gozo do Outro, conforme abordamos) e da sustentação do desejo intransitivo, vazio que permite a criação. Isso porque *das Ding* se associa tanto à noção de uma completude absoluta e mítica (tal qual trabalhada sobre o gozo do Outro), quanto contempla em sua origem a falta desta plenitude e, logo, supõe também as condições de possibilidade do desejo, na medida em que não há desejo sem mito da plenitude e, tampouco, sem falta; assim, Lacan também propôs a *Coisa* como causa do desejo.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan retoma o amor cortês que havia trabalhado no seminário sobre *a Ética* para afirmá-lo dessa vez como relativo ao amor e à tentativa de fazer existir a relação sexual, ou seja, parece retirar o afirmado antes. Se em 1959-60 o amor cortês servira para diferenciar a idealização da sublimação, apresentando a Dama como objeto criado/sublimado a partir dos versos dos seus cortejadores; em 1972-73 ele vira apenas amor e a busca de desfazer as impossibilidades próprias ao encontro entre os sexos, deixando em aberto algum exemplo para a sublimação. Os outros exemplos utilizados para a sublimação são recorrentemente associados à produção artística, o

---

que consideramos restringir a noção de criação de um objeto de desejo, inédito, a partir da falta que se transpõe do campo do gozo para o real diante do qual algo se gesta. Esse outro caminho que não o do gozo pode se associar à distinção entre o feminino e o psicanalista, na medida em que circunscreve um campo mais além do gozo (e também do gozo Outro), conforme propusemos ao final.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, S. (2001). As paixões do ser a partir de um caso freudiano. **Revista Estudos e pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v.1, n.1. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/7688/5712>>
- ANDRÉ, S. (1987). **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ARENDT, H. (2001). **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária
- ARISTÓTELES (1987). **Dos argumentos sofisticos**. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os pensadores)
- BEAUVOIR, S. (1949/1970). **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do livro.
- CALLIGARIS, C. (1986-87). **Questões sobre o Seminário *Encore***. Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1986) **Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica**. Porto Alegre: Artes médicas
- CASTELLO BRANCO, L. (1991). **O que é escrita feminina?** São Paulo: Brasiliense.
- COSTA, A. & BONFIM, F. (2014). Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**, v. 17, n. 2, p. 1-13.
- COSTA-MOURA, F. (2010). O fracasso normal da psicanálise: o real e a função do analista. In: BIRMAN, J., FORTES, I. & PERELMAN, S. (Orgs.). **Um novo lance de dados – psicanálise e medicina na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: PGTP.
- DARMON, M. (1994). **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas.
- DOMB, B. (1996). **Más allá del falo**. Buenos Aires: Lugar editorial
- DUBY, G & PERROT, M. (1991). **História das mulheres no ocidente**. Porto: Edições Afrontamento
- FARÍAS, F. (2017). **Mujeres al fin: testimonios, goce femenino y fin de análisis**. Buenos Aires: Letra Viva
- FERRO, M. (2018, 9 de março). Para tentar resolver impasse do uniforme, Santo Inácio sugere que meninas usem bermuda masculina. **O Globo**, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/para-tentar-resolver-impasse-do-uniforme-santo-inacio-sugere-que-meninas-usem-bermuda-masculina-22473383>>

- FEVRIER, J.G. (1959). **Histoire de l'écriture**. Payot: Paris.
- FINGERMAN, D. (2009). O tempo na experiência da psicanálise. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 58-71
- FINK, B. (1998). **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- FLYNN, G. (2018). **Sharp objects – a novel**. Nova Iorque: Broadway books
- FREUD, S. (1895/1977). Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 395-511. (Vol. I)
- \_\_\_\_\_. (1908/1976). Sobre as teorias sexuais das crianças. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p.213-228. (Vol. IX)
- \_\_\_\_\_. (1909/sd). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p 159-317. (Vol. X)
- \_\_\_\_\_. (1912/1976). A dinâmica da transferência. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 129-143. (Vol. XII)
- \_\_\_\_\_. (1913[1912-13]/1974). Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 13-191. (Vol. XIII)
- \_\_\_\_\_. (1914/1974). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 89-119. (Vol. XIV)
- \_\_\_\_\_. (1916-17[1915-17]/1976). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 21-285. (Vol. XV)
- \_\_\_\_\_. (1917/1976). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 156-166. (Vol. XVII)
- \_\_\_\_\_. (1918[1914]/1976). História de uma neurose infantil. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 19-153. (Vol. XVII)
- \_\_\_\_\_. (1919/1976). 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 225-258. (Vol. XVII)
- \_\_\_\_\_. (1920/1976). Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p.13-85. (Vol. XVIII)

\_\_\_\_\_. (1921/1976). Psicologia de grupo e análise do ego. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 91-183. (Vol. XVIII)

\_\_\_\_\_. (1923/1976). O ego e o Id. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 23-89. (Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1924/1976). O problema econômico do masoquismo. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 199-212. (Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1925/1976a). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 309-320. (Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1925/1976b). A negativa. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 295-300. (Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1926[1925]/1976). Inibições, sintomas e ansiedade. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 107-201. (Vol. XX)

\_\_\_\_\_. (1931/1974). Sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 259-279. (Vol. XXI)

\_\_\_\_\_. (1933[1932]/1976). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 15-220. (Vol. XXII)

\_\_\_\_\_. (1937/1975a). Análise terminável e interminável. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 247-287. (Vol. XXIII)

\_\_\_\_\_. (1937/1975b). Construções em análise. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, p. 291-308. (Vol. XXIII)

HARARI, R. (2001). **O que acontece no ato analítico?; a experiência da psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

HOLLANDA, H. B. (2018, 5 de abril) “O papel do homem no feminismo é se desconstruir”, diz Heloisa Buarque de Hollanda. **Zero Hora**, Porto Alegre. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2018/04/o-papel-do-homem-no-feminismo-e-se-desconstruir-diz-heloisa-buarque-de-hollanda-cjfmrlszv06s101ph9zj5prbs.html>>

HOFFMANN, C. (2008). O objeto em causa na cura. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 181-186.

IRAHETA, D. (2014, 10 de setembro). Alunos do Colégio Pedro II fazem 'saião' em apoio a estudante transgênero proibida de usar saia na escola do Rio. **Huffpost Brasil**. Disponível em: <<https://www.huffpostbrasil.com/2014/09/10/alunos-do-colegio-pedro-ii-fazem-saiaco-em-apoio-a-estudante-t-a-21679182/>>

JORGE, M. A. C. (2007). Angústia e castração. Reverso, **Belo Horizonte**, v. 29, n. 54, p. 37-42. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952007000100006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952007000100006&lng=pt&nrm=iso)>

\_\_\_\_\_. (2010). **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.2: a clínica da fantasia**. Rio de Janeiro: Zahar.

KAUFMANN, P. (1996). **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1949/1998) O estágio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1953-54/1986) **O Seminário: Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

\_\_\_\_\_. (1956-57/1995) **O Seminário: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

\_\_\_\_\_. (1957-58/1999). **O Seminário: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1958/1998) A significação do falo. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1958/1998b) A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1958-59/2002). **O desejo e sua interpretação**. Porto Alegre: APPOA. Edição não comercial.

\_\_\_\_\_. (1959-60/1988). **O Seminário: A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1960/1998a). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1960/1998b). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano, In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1960-61/1992). **O Seminário: A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- \_\_\_\_\_. (1961-62/2003) **A identificação**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1962-63/2005). **O Seminário: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1964/1985). **O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1964-65/2006). **Problemas cruciais da psicanálise**. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1966-67/2017). **A lógica do fantasma**. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1967/2003). Nota italiana. In: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1967-68/2001) **O ato analítico**. Porto Alegre: Escola de Estudos Psicanalíticos. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1969-70/1992). **O Seminário: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1971-72/2012). **O Seminário: ...Ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1972-73/1985) **O Seminário: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1972-73/2010). **Encore**. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1972/2003). O aturdido. In: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1973/2003). Televisão. In: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1974-75/2002). **R.S.I.** Buenos Aires: Escuela freudiana de Buenos Aires. Edição não comercial.
- \_\_\_\_\_. (1975-76/2007). **O Seminário: O sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1978). A transmissão: encerramento do nono Congresso da Escola Freudiana de Paris. **Correio da APPOA**, Porto Alegre, n. 246. Disponível em: <[http://www.apboa.com.br/correio/edicao/246/a\\_transmissao\\_encerramento\\_do\\_9\\_congresso\\_da\\_escola\\_freudiana\\_de\\_paris/222](http://www.apboa.com.br/correio/edicao/246/a_transmissao_encerramento_do_9_congresso_da_escola_freudiana_de_paris/222)>

MAJOR, R. & TALAGRAND, C. (2007). **Freud**. Porto Alegre: L&PM Editores.



- MANNONI, O. (1982). **Isso não impede de existir**. Campinas: Papirus.
- MARTINS, A. C. B. L. (2015). **O dispositivo do passe: transmissão e formação do psicanalista**. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MAURANO, D. (2001). **A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora UFJF.
- \_\_\_\_\_. (2006). **A transferência: uma viagem rumo ao continente negro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MEES, L. (1999). A neurose obsessiva. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 17, p. 37-41.
- \_\_\_\_\_. (2001) **Abuso sexual: trauma infantil e fantasias femininas**. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- \_\_\_\_\_. (2006) Construção e dissolução. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 30, p. 209-214.
- \_\_\_\_\_. (2005) O Don Juan líquido ou a histericização do masculino. In: **Masculinidade em crise**. Porto Alegre: APPOA
- \_\_\_\_\_. (2011). Freud e Annas. **Correio da APPOA**, Porto Alegre, n. 203, p. 17-32.
- \_\_\_\_\_. (2012). Implicância ou *bullying*? **Revista da Associação Psicanalítica de Curitiba**, Curitiba, n. 24, p. 89-102.
- \_\_\_\_\_. (2013). Existências entre masculino e feminino. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 44, p. 72-80.
- MEES, L. & POLI, M. C. (2019). ‘Mulher objeto’: feminismo e psicanálise. **Revista Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 3. *No prelo*.
- METZGER, C. (2014). **O estatuto teórico clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo**. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MILLOT, C. (1989). **Nobodaddy: a histeria no século**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- POLI, M. C. (2005). **Clínica da Exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente**. São Paulo: Casa do Psicólogo.

- \_\_\_\_\_. (2007). **Feminino/Masculino: a diferença sexual em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2015). O feminino, além do Édipo. **Sig: revista de psicanálise**, Porto Alegre, v. 4, n. 6, p 23-29.
- POLLO, V. (2012). **O medo que temos do corpo: psicanálise, arte e laço social**. Rio de Janeiro: 7 letras.
- POMMIER, G. (1992). **A Ordem Sexual: Perversão, Desejo e Gozo**. Rio de Janeiro: Zahar
- PORGE, E. (1998). **Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- PRATES, A .L. (2001). **Feminilidade e experiência psicanalítica**. São Paulo: Hacker editores/FAPESP.
- QUINET, A. (2008). **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2009a). **A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2009b). **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2015). **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2018). A psicanálise na era trans. **Revista de Psicanálise Stylus**, Rio de Janeiro, n. 35, p. 13-22. Disponível em: <<http://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/191/133>>
- RASSIAL, J-J. (1999). **O adolescente e o psicanalista**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- ROSANVALLON, P. (1995) A história do voto das mulheres – reflexão sobre a especificidade francesa. In: DUBY & PERROT (Orgs). **As mulheres e a história**. Lisboa: Publicações Dom Quixote
- ROUDINESCO, E. (1988) **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem anos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2016). O pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade. **Fronteiras do Pensamento**. Disponível em: <<https://www.fronteiras.com/videos/conferencistas/elisabeth-roudinesco>>
- RUHS, A. (2010). Je bats un enfant. Quelques remarques sur le cas d'Anna G. In: KOELLREUTER, A (Org). **Mon analyse avec le professeur Freud**. Paris: Aubier.

- SAFATLE, V. (2005). Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. **Interações**, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 123-150. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-29072005000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072005000100007&lng=pt&nrm=iso)>.
- SIQUEIRA, S.M. (2013). Iconografia de Santa Teresa D'Ávila. **Ângulo Revista**, Lorena, v. 132, p. 36-48.
- SOLER, C. (1995). **Variáveis do fim de análise**. Campinas: Papirus.
- \_\_\_\_\_. (1998). **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa
- \_\_\_\_\_. (2005). **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- TAJES, C. (2018, 3 de março). Até o homem mais primitivo pode ser sensível. **Revista Donna**, Porto Alegre. Disponível em: <<http://revistadonna.clicrbs.com.br/coluna/claudia-tajes-ate-o-homem-mais-primitivo-pode-ser-sensivel-claudia-tajes/>>
- TORRES, R. (2010). **Dimensões do ato em psicanálise**. São Paulo: Annablume.
- TYSZLER, J-J. (2014) **O Fantasma na clínica psicanalítica**. Recife: Ed. da Association Lacanienne Internationale.
- VALAS, P (2001). **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VITURINO, R. (2016, 23 de setembro). Elisabeth Roudinesco: 'psicanalistas devem se adaptar ao coaching e terapias curtas'. **Nexo Jornal**. Disponível em: <:<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2016/09/23/Elisabeth-Roudinesco-%E2%80%99psicanalistas-devem-se-adaptar-ao-coaching-e-terapias-curtas%E2%80%99>>