



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**DA CASTRAÇÃO COMO ROCHEDO FREUDIANO
À VERTENTE FEMININA DA SEXUAÇÃO LACANIANA**

FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA

Rio de Janeiro
2013

**DA CASTRAÇÃO COMO ROCHEDO FREUDIANO
À VERTENTE FEMININA DA SEXUAÇÃO LACANIANA**

FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Tania Coelho dos Santos

Rio de Janeiro
2013

**DA CASTRAÇÃO COMO ROCHEDO FREUDIANO
À VERTENTE FEMININA DA SEXUAÇÃO LACANIANA**

FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

APROVADA POR:

Prof^ª. Dr^ª. Tania Coelho dos Santos – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Andrea Martello – Co-orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Mello de Lima
Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ

Queiroz de Paula, Fernanda Oliveira

Da castração como rochedo freudiano à vertente feminina da sexualização lacaniana / Fernanda Oliveira Queiroz de Paula - Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP 2013.

ix, 163 f.

Dissertação (mestrado) – UFRJ / PPGTP / Programa de Pós- Graduação em Teoria Psicanalítica, 2013.

Orientadora: Tania Coelho dos Santos

1. Castração 2. Édipo 3. Sexualização feminina 4. Feminilidade 5. Não-todo.

I. Coelho dos Santos, T. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Da castração como rochedo freudiano à vertente feminina da sexualização lacaniana.

CDD- 150.195

Agradecimentos

À professora Tania Coelho dos Santos, pela orientação, formação, e aposta nesse trabalho, e pela chave de leitura que empreende nas suas orientações. Essa dissertação é fruto dessa transferência.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelas aulas que contribuíram significativamente para a construção deste trabalho.

Ao José Luiz e a Alice, funcionários do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica/UFRJ, pela disponibilidade e eficiência.

Ao Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa e Orientação Lacaniana/ISEPOL, e mais uma vez à professora Tania Coelhos dos Santos, pela coordenação e orientação teórica e clínica, e a todos os integrantes por contribuírem e partilharem desse percurso comigo.

À Andréa Martello pelas aulas, grupos de estudos e discussões que muito contribuíram para essa pesquisa e para minha formação. Agradeço pela disponibilidade em participar da banca avaliadora, em mais uma etapa desse percurso, do qual desejo que você continue sempre participando.

À Márcia Mello pela disponibilidade em participar da banca avaliadora.

À Rosa Guedes Lopes pela preciosa escrita, pela qual muito aprendi.

À Maria Cristina Antunes por me lançar na construção de um novo laço com a vida.

Ao Centro de Acolhimento à Infância e a Adolescência-CAIA, uma das molas mestre através do qual e pelo qual me empenho nesse percurso de formação contínua. A todos os colegas de trabalho pela troca e aprendizado diário, e principalmente ao coordenador Douglas Nunes Abreu, por sustentar a causa freudiana na orientação desse trabalho. Aos companheiros do projeto “Adolescer com arte: entre corpos e palavras”, pela parceria e construção contínua desse trabalho.

Àqueles pelos quais essa formação é causa e com os quais aprendo todos os dias na clínica.

À Taísa por estar presente nesse percurso desde o início me incentivando, e pela gentileza das revisões.

Aos meus amigos, Uyara Soares, Patrícia Matos, Alda da Maia, Patrícia Araújo, Priscila Ferreira, Tatiana Tavares, Luiz Dilly, Débora Abreu, benditos encontros da minha vida, pelas trocas, apoio e presença mesmo na distância.

A CAPES, pelo fomento da pesquisa.

Agradecimentos especiais

Aos meus pais por terem me ensinado que o estudo *É* estudo, pelo apoio constante, pelos ensinamentos, e por me transmitirem que é preciso ter força, ter garra e essa “estranha mania de ter fé na vida”.

À Nina, minha irmã, pelo apoio e companheirismo eterno e por fazer da minha vida mais doce, graciosa, leve e divertida.

Ao Douglas, pela parceria imprescindível nessa estrada de fazer o sonho acontecer.

*À minha mãe que me ensinou a cantar,
pois o acaso insiste nessa vida incompleta,
e, a não ser nem alegre e nem triste, mas a ser poeta.*

*Ao meu pai que me ensinou
que o fruto do trabalho é mais que sagrado,
que a massa que faz o pão vale a luz do nosso suor,
que a abelha fazendo mel, vale o tempo que não voou.*

*Ao Douglas, pelo esforço de poesia e
por fazer com que os sonhos não envelheçam.*

Resumo

A presente pesquisa busca delimitar as especificidades da sexuação feminina para a psicanálise. A incidência do complexo de castração e do complexo de Édipo, operadores simbólicos que ordenam a diferença sexual sob a égide da lógica fálica, não se efetua da mesma maneira nos homens e nas mulheres. Há uma dissimetria na constituição subjetiva feminina e masculina devido ao fato desvelado por Freud de que, apesar da existência de dois sexos anatômicos, no inconsciente só há o princípio do falo. Com isso, a primazia fálica e a falta de uma representação no inconsciente que designe o que é uma mulher são as conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. Entretanto, o que Freud desenvolveu acerca da sexualidade feminina e da feminilidade foi com base na lógica masculina da sexuação, definida por Lacan como lógica do todo. Isso o colocou diante de impasses acerca do processo de sexuação feminina, e a questão do feminino fica como um enigma: “O que quer uma mulher?”, “O que é ser uma mulher?”. Ao final de sua obra, Freud concebe que o complexo de castração é um rochedo no processo de sexuação de ambos os sexos e um “osso” no processo analítico, e equivale os impasses da sexuação àqueles encontrados no final de uma análise. Partindo do retorno de Lacan a obra freudiana, apoiamos na sua afirmação de que Freud não avançou esse rochedo por não conseguir sair do lugar do mestre e da identificação ao pai ideal do Édipo. Do mesmo modo, constatamos no percurso de Lacan, que é apenas quando este consegue dar um passo além do pai edipiano como Outro consistente, que lhe é possível avançar na formalização da vertente feminina da sexuação. Desse modo, a presente pesquisa busca apresentar a interseção entre a transposição do pai ideal ao pai implicado à sua causa de desejo, assim como a transposição da dimensão do conceito lacaniano de Outro enquanto consistente – A –, ao seu estatuto inconsistente – S(A) –, como os passos que permitiram Lacan ultrapassar a castração como um rochedo freudiano, rumo à formalização inédita, da vertente feminina da sexuação, com base em uma lógica para além do falo e da lógica do todo: a lógica do não-todo.

Palavras-chave: castração; Édipo; sexuação feminina; feminilidade; não-todo.

Résumé

Cette recherche veut enquêter si c'est possible d'établir un rôle au sexe féminin qui ne se restreigne pas à celui fixé par Freud à la fin de son oeuvre, dont le destin finirait par le refus à la féminité et à la demande du *Penisneid*. Freud a postulé que devant la castration, les hommes et les femmes érigent le rocher insurmontable du refus à la féminité- ce qui équivaut aux restes libidineux du rapport avec le même sexe et l'insistance pulsionnelle de l'au-delà du principe du plaisir qui subsiste à la symbolisation transmise par le complexe d'Oedipe et ne renonce pas à l'interprétation - comme un point d'obstacle à la place sexuée des deux sexes et à l'emménagement d'un processus analytique. Alors, on est parti de la recherche sur l'incidence du complexe de castration chez les hommes et les femmes, et du complexe d'Oedipe comme un opérateur symbolique qui, articulé au complexe de castration, ordonne la différence sexuelle, sous l'égide de la logique phallique. Par cela, on constate une dissymétrie dans la constitution subjective féminine et masculine, due au fait dévoilé par la recherche freudienne c'est- à -dire, malgré l'existence de deux sexes anatomiques à l'inconscient il n'y a que le principe du phallus. Du coup, la primauté phallique et le manque d'une représentation dans l'inconscient qui désigne ce qui est une femme sont les conséquences psychiques de la distinction anatomique entre les sexes. Néanmoins, tout ce que Freud a développé sur la sexualité féminine et la féminité, il l'a fait basé sur la logique masculine du sexe, définie par Lacan comme logique du tout, établissant le processus de la sexualité féminine comme un résidu de la logique phallique, d'où le rocher de la castration contiendrait sa position sexuée. De ce fait , il laisse la question du féminin comme une énigme: "Que veut une femme? " "Qu'est-ce que c'est être une femme?" En allant du retour lacanien au texte de Freud, réalisé par une conception subversive des éléments de la linguistique structurale , on est parti de Lacan qui affirme que Freud n'a pas dépassé ce choix pour ne pas réussir à abandonner la place du maître et l'identification au père idéal de l'Oedipe. De la même façon ,on a constaté dans le parcours de Lacan que ce n'est quand celui-ci fait un pas de *plus , plus encore*, outre celui du père oedipien comme Autre consistant, qu'il parvient à avancer dans la formalisation d'un versant de la sexualité tout à fait féminine. Donc, cette recherche veut présenter l'intersection entre la transposition du père idéal au père impliqué.à sa cause de désir, ainsi que la transposition de la dimension du concept lacanien d'Autre en tant que consistant -A- à son status inconsistant- S(A/-) comme les pas qui permettent Lacan de dépasser la castration comme un rocher freudien, vers la formalisation inédite, du versant féminin de la sexualité, basé sur une logique au delà du phallus et de la logique du tout: la logique du non-tout.

Mots-clé: castration, Oedipe, sexualité féminine, féminité, non-tout.

Sumário

Introdução.....	12
Capítulo 1 - Complexo de castração: a pedra angular da sexuação.....	20
1.1- Complexo de castração e complexo de Édipo: os operadores simbólicos do psiquismo.....	20
1.2 - Os ensaios sobre a teoria da sexualidade: a não complementaridade entre os sexos.....	24
1.3 - Como o sexo chega à criança: o falo e a não diferença sexual.....	28
1.4 - A segunda fase da sexualidade: o encontro traumático com a diferença sexual....	33
1.5 – O complexo de Édipo e a primazia do falo: impasses na sexualidade feminina...	37
1.6 - O repúdio à feminilidade e o rochedo da castração.....	51
Capítulo 2 – O desfiladeiro lacaniano ao mais além do Édipo freudiano.....	57
2.1 - Lacan e o retorno a Freud: a restituição da causa sexual do inconsciente pela trama da linguagem.....	57
2.2 - Nome-do-Pai e significante fálico: a constituição do sujeito na lógica da castração e a assunção sexual	63
2.3 - A metáfora paterna e o complexo de Édipo nos primórdios da sexuação.....	68
2.4 - Os três tempos lógicos do Édipo: o Ideal do Eu e a identificação sexual.....	73
2.5 - O terceiro tempo lógico do Édipo e o paradoxo do falo simbólico nos impasses da posição sexuada.....	80
2.6 - O campo do desejo no Outro e a inexistência de um significante feminino.....	86
2.7 - Além da angústia de castração: o objeto <i>a</i> causa de desejo.....	96
2.8 – O esvanecimento do falo: falta apontada para ambos os sexos.....	105
2.9 – O objeto <i>a</i> causa de desejo nas vertentes da sexuação masculina e feminina.....	111
2.10 - Pela vertente masculina da sexuação: do pai mitológico ao pai implicado em sua causa de desejo.....	117

Capítulo 3 – Sexuação feminina e lógica do não todo.....	127
3.1 - Pela existência de um quantificador feminino: $S(\mathbb{A})$ e a vertente feminina da sexuação.....	127
3.2 – Consentindo à feminilidade: a mascarada como semblante de objeto causa de desejo de um homem.....	134
3.3 - O cômico do amor na partida sexuada e o analista <i>parceiro-sinthoma</i> : da inexistência à contingência da relação sexual.....	136
Considerações finais.....	142
Referências Bibliográficas.....	158

Moço, cuidado com ela!
Há que se ter cautela com esta gente que menstrua...
Imagine uma cachoeira às avessas:
cada ato que faz, o corpo confessa.
Cuidado, moço
às vezes parece erva, parece hera
cuidado com essa gente que gera
essa gente que se metamorfoseia
metade legível, metade sereia.
Barriga cresce, explode humanidades
e ainda volta pro lugar que é o mesmo lugar
mas é outro lugar [...]
Elisa Lucinda

Introdução

O complexo de castração é a pedra angular em que Sigmund Freud repousa a sexuação¹ na constituição psíquica de um sujeito². Esse encontro com o real traumático da diferença sexual, segundo Freud, concerne ao encontro com a castração materna, cuja constatação desvela a dissimetria sexual e a primazia fálica, que acarretam diferentes consequências psíquicas aos homens e mulheres como seres anatomicamente distintos. Desse modo, a constituição psíquica do menino e da menina não acontece da mesma maneira, devido aos efeitos dissimétricos gerados pelo complexo de castração em ambos, em virtude da materialidade corpórea e real dada de saída. O complexo de Édipo é o operador simbólico que se articula ao complexo de castração e ordena a diferença sexual sob a chancela da lógica fálica. Aqui, destacaremos os pontos essenciais dos efeitos da articulação desses operadores em ambos os sexos. Quanto ao menino, é o temor de ser castrado que o leva a sair do Édipo e a considerar como uma atitude passiva a submissão a outro homem. Quanto à menina, é o sentimento de ferida narcísica pela sua condição de castrada, aliado à hostilidade dirigida à mãe – decorrente da decepção de não ter sido contemplada por esta com a posse do pênis – que a leva a entrar no Édipo e a se aferrar na reivindicação ao falo como uma medida defensiva contra os resíduos libidinais de sua relação arcaica com a mãe.

Entretanto, essa formalização teórica do complexo de castração é realizada só a partir dos anos de 1920, período no qual Freud desenvolve o seu segundo dualismo pulsional. Inicialmente a teoria freudiana destaca que o cenário principal de cada realidade psíquica é a trama edipiana, e só após os anos de 1920 a ênfase recai na realidade da castração, no mais além do princípio do prazer, do interpretável e memorável. Em 1937a, ao final de sua obra e após mais de 40 anos construindo um arcabouço teórico oriundo de sua experiência clínica – prioritariamente com as neuroses –, Freud indaga até que ponto uma análise deve ser levada. Em outras palavras, até que ponto ela é terminável ou interminável. Ele se pergunta com que limites o processo analítico se depara e quais os critérios para que seja considerado um tratamento de sucesso, isto é, capaz de suspender, de maneira definitiva ou profilática, os sintomas, as inibições e anormalidades de caráter neuróticas do paciente. Ou seja, ele questiona quais as mudanças que um tratamento analítico pode operar na arquitetura subjetiva do paciente em sofrimento e quais os limites dessa operação. Como obstáculos que colocam à

¹ O termo *sexuação* é um neologismo de Lacan para se referir à maneira como cada sujeito assume seu sexo, através de um processo que envolve a simbolização da incidência da máquina da linguagem sobre o real do corpo.

² A noção de sujeito não é introduzida na psicanálise por Freud, mas sim por Jacques Lacan em sua formalização da constituição psíquica pela máquina da linguagem.

prova a eficácia terapêutica da psicanálise, ele destaca, além do seu prolongado tempo de duração, a força constitucional da pulsão, a influência dos traumas, a inacessibilidade narcísica do paciente e as alterações desfavoráveis do ego, adquiridas em sua luta defensiva contra a realidade traumática da castração.

Freud enfatiza que, além destes empecilhos, existem dois temas relativos à diferença sexual que conferem uma “quantidade inusitada de trabalho” ao analista e que têm suprema importância. São exatamente os citados efeitos assimétricos do complexo de castração nos homens e nas mulheres, equivalentes ao destino das relações libidinais que cada um estabeleceu com o mesmo sexo. Isso faz com que Freud identifique o complexo de castração como um rochedo na sexuação de ambos os sexos, assim como um “osso” no processo analítico. Desta maneira, o autor equivale os impasses da sexuação àqueles encontrados no final de uma análise, e demonstra a impossibilidade de separar o percurso analítico do campo da diferença sexual. O nome dado a esse obstáculo foi o de “repúdio à feminilidade”, que seria “a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos” (FREUD, 1937a/1996, p.268). O rochedo da castração demonstra as manobras que homens e mulheres realizam para se colocar à distância em relação ao gozo, ao consentimento à castração ou, em outras palavras, à distância da conciliação com a sua feminilidade. Ou seja, manobras que os distanciam do gozo do encontro sexual, e que direcionam a satisfação para caminhos substitutos nas diferentes modalidades de sintomas.

O complexo de castração é um operador simbólico que nos remete à clínica, pois a análise testemunha como cada sujeito se posiciona frente a ele. Para Freud, isso ocorre porque a constituição psíquica está vinculada à castração enquanto uma realidade traumática e intolerável, à qual o sujeito é convocado a responder. No entanto, essa resposta depende de um processo lógico que rege o funcionamento da temporalidade do inconsciente, que, por sua vez, funciona via retroação significativa – só-depois (*Nachträglichkeit*) – e é escandido em três tempos. São eles: o trauma do nascimento (FREUD, 1926[1925]/1996), com a *Bejahung* (afirmação primordial) e a *Ausstossung* (expulsão primordial) (FREUD, 1925a/1996); a organização genital infantil (FREUD, 1923a/1996), pela articulação do complexo de Édipo ao complexo de castração, sob a chancela da lógica fálica e da diferença sexual; e a segunda fase da sexualidade humana (FREUD, 1905/1996), que é a puberdade – momento da reedição edípica, quando o adolescente é convocado à assunção de sua posição sexuada e à escolha de um objeto sexual fora da trama incestuosa.

Durante todo o seu percurso, Freud ficou diante de impasses quanto à constituição subjetiva e sexuada de meninas. Tais impasses se devem ao fato de que o que ele elaborou –

desde o complexo de castração até o complexo de Édipo, incluindo o mecanismo de identificação, como o responsável pela assunção sexual de um sujeito –, foi desenvolvido de acordo com a lógica fálica – lógica masculina da sexuação. Desse modo, a *sexualidade feminina* foi delimitada à demanda do *Penisneid* à mãe, ao pai, ao homem e ao filho, este último sendo tomado como o equivalente simbólico do pênis no psiquismo.

Muitos afirmam que Freud colocou a maternidade como solução para a questão da sexuação feminina. Entretanto, discordamos dessa assertiva, destacando que ele sempre apontou para o enigma “do continente negro da feminilidade” e para a “herança do útero” como aquilo que não se restringe à norma fálica. Todavia, Freud não dispunha das ferramentas que o possibilitassem retirar a feminilidade do campo do enigmático. Ao tropeçar constantemente nas mesmas questões “O que quer uma mulher?”, “O que é ser uma mulher?”, o autor suspeita de que sua teoria só dava conta da posição sexuada masculina. Ele reconhece que, acerca da sexualidade feminina e da feminilidade, o que desenvolveu “certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre parece agradável” (FREUD, 1933[1932]/1996, p.134). Freud, inclusive, chegou a declarar que quem quisesse saber mais a respeito desta vertente da sexuação deveria recorrer ao saber dos poetas e até mesmo à ciência, quando esta pudesse nos dar “informações mais profundas e mais coerentes” (ibidem, p. 134).

Com base nesses impasses de Freud quanto ao processo de sexuação feminina, a presente pesquisa buscou investigar qual a relação e a posição da mulher frente à castração, ao falo e ao mecanismo de identificação. A fim de investigar tais questões, partimos da releitura que Jacques Lacan empreendeu dos textos de Freud, na qual articulou as concepções freudianas às ferramentas que retirou do campo da linguística estrutural. No movimento de retorno a Freud, Lacan se orienta por uma concepção subversiva dos elementos da linguística estrutural, voltada tanto para os seus princípios clínicos quanto para a sua construção epistemológica. Dessa maneira, ele pode fazer uma releitura do texto freudiano, produzindo novas interpretações dessa obra, além de introduzir conceitos originais, levando a uma ruptura³ e a uma descontinuidade com o legado de Freud.

Com base no texto de Lacan, apoiamo-nos em sua afirmação de que Freud não avançou na formalização da sexuação feminina por não conseguir sair do lugar do mestre e da identificação com o pai ideal do Édipo – e, como pudemos observar na pesquisa,

³ A presente pesquisa utiliza, na abordagem das continuidades e descontinuidades do saber psicanalítico, as noções de corte e ruptura, desenvolvidas pelo epistemólogo Georges Canguilhem (1977), que inspirado pelo conceito de “corte epistemológico” de Gaston Bachelard (1938) define que nenhuma ciência deve ser tomada em uma perspectiva continuísta, mas com base nos seus pontos de chegada e conclusão, que nos orientam retroativamente a separar o que é válido do que não é mais.

principalmente pela sua referência ao pai *morto*. Tomamos essa afirmação de Lacan como eixo de investigação, entendendo que o caminho que nos permitiria averiguar a formalização que realiza da vertente feminina da sexuação passa, necessariamente, pelo estudo das mudanças e dos redimensionamentos do estatuto do pai freudiano que empreende em seu ensino. Do mesmo modo, constatamos que apenas quando Lacan consegue dar um passo a mais, para além do pai edípico como Outro consistente, é que pode avançar na investigação da sexuação feminina.

Assim, a presente pesquisa busca apresentar a interseção entre a transposição do pai ideal ao pai implicado na causa de desejo com a transposição da dimensão do conceito lacaniano de Outro enquanto consistente – A – ao seu estatuto inconsistente – S(A). A realização de tal interseção permite a Lacan avançar nos impasses da sexuação feminina, que passará a ser delimitada em uma lógica que está para além do falo e do todo: a lógica do não-todo.

No primeiro capítulo discorreremos sobre as elaborações freudianas acerca da sexualidade, do complexo de Édipo e de castração, e apresentamos a distinção que ele realiza entre sexualidade feminina – *Weiblichsexualität* – e feminilidade – *Weiblichkeit*. Partimos da afirmação freudiana de que a sexualidade infantil é o protótipo de toda sexualidade humana, e buscamos mostrar quais as características que Freud atribui a ela. Procuramos, ainda, indicar as especificidades da noção psicanalítica de sexualidade, que não se coaduna com o ideal popular de realização genital e complementaridade entre os sexos, em decorrência do conceito de pulsão sexual elaborado por Freud.

Além disso, buscamos enfatizar a novidade desvelada por Freud a respeito da constituição subjetiva humana que está no cerne de todo processo de sexuação: a constatação de que a principal característica da organização genital infantil é o fato de que, para ambos os sexos, apenas o órgão sexual masculino é considerado. Ou seja, apesar da existência de dois sexos anatômicos, no inconsciente só há o princípio do falo. A primazia fálica e a falta de uma representação no inconsciente que designe o que é uma mulher são as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (FREUD, 1925b/1996). Esse percurso evidencia o porquê da dificuldade de Freud em instituir uma posição feminina fora da regência da lógica fálica masculina.

Ainda no primeiro capítulo, passamos pela formalização freudiana do complexo de Édipo evidenciando seu papel de operador simbólico da constituição psíquica e o valor destinado ao pai ideal edípico como agente da castração e da interdição do incesto, responsável por aparelhar as pulsões com base no Ideal do eu, que tem como função a

inserção do sujeito no laço civilizatório. Salientamos a mudança que ocorre na ênfase freudiana. Inicialmente, ela é conferida ao complexo de Édipo – como o enredo que constitui a realidade psíquica inconsciente regida pelo princípio do prazer e pela norma fálica. Posteriormente, passa a ser concedida ao complexo de castração. Essa mudança de perspectiva é contemporânea à formalização freudiana de que no psiquismo haveria um princípio dominante ao princípio de prazer. Essa transposição permite a Freud vislumbrar que o complexo de Édipo não ocorre de maneira simétrica em meninos e meninas. Com essa mudança de perspectiva, Freud começa a declarar os impasses que encontra quanto à sexualização feminina e ao enigma da feminilidade. Desse modo, percebemos que é dentro do campo do complexo de Édipo que se constituem a sexualidade feminina e suas vicissitudes.

Em seguida, tentamos evidenciar que a feminilidade, tal como Freud a delimita, está para além do aparato edípico, equivalendo ao “mais pulsional” da pulsão, ao excesso, à compulsão, à repetição, ao trauma do nascimento e à angústia automática. Verifica-se que isso que foi delimitado por Freud como algo repudiado pelos sujeitos está na causa da constituição da realidade psíquica. Isso possibilita a Freud distinguir dois estatutos do inconsciente: um que se equivale ao recalcado, marcado pelas coordenadas paternas do desejo, e o outro, que se equivale ao *isso*, relativo aos processos primários, ao que não se submete a uma representação psíquica ou à regulação do princípio do prazer e que comparece como pura insistência pulsional. A distinção dessas duas modalidades de inconsciente permite que Freud opere uma mudança no estatuto do sintoma e do próprio processo analítico, cuja ênfase passa a recair no método das construções em análise, em detrimento do método interpretativo. Dessa maneira, o repúdio à feminilidade impõe consequências para a relação entre os sexos e para o campo do amor, e se encontra no âmbito do processo de sexualização, no enlace do complexo de castração com o complexo de Édipo.

No segundo capítulo, desenvolvemos as concepções lacanianas, com base no seu retorno a Freud, acerca do complexo de Édipo dentro dos períodos denominados de primeiro e segundo ensinamentos. Também para Lacan a assunção sexual é tributária à passagem pelo complexo de Édipo, que possui a lógica da castração em seu cerne. Os sujeitos se inscrevem em uma vertente da sexualização através da metáfora paterna determinada pelo significante Nome-do-Pai, que, com seu efeito de significação fálica, introduz a dimensão da diferença sexual. Com base na teoria linguística de Roman Jakobson, Lacan reformula o complexo de Édipo freudiano e o formaliza por meio do que denominou como metáfora paterna. No âmbito do seu primeiro ensinamento, o complexo de Édipo ganhará um estatuto estritamente simbólico, com uma função peculiar no sistema de estrutura de linguagem da constituição subjetiva: a de

significante Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai e o falo são os significantes primordiais na organização da estrutura psíquica e traduzem o complexo de Édipo freudiano em termos de estrutura de linguagem. Tais significantes são os operadores simbólicos responsáveis pela organização da realidade psíquica do inconsciente. Eles engendram uma possível formalização do real sem lei da diferença sexual, da castração. Desse modo, discorreremos sobre como estes operadores atuam na constituição psíquica e sexuada do sujeito feminino e masculino e quais as consequências dessa formalização para o avanço lacaniano rumo à formalização da vertente feminina da sexuação.

Apesar de Lacan realizar um corte – no sentido canguilheniano do termo – com os postulados freudianos acerca do complexo de Édipo enquanto mito, transpondo-o aos elementos da estrutura de linguagem, até o fim do seu primeiro ensino ele ainda não avança o suficiente para incutir à sexuação feminina um novo estatuto que não a restrinja à lógica fálica – lógica do todo. Buscamos demonstrar que a significação fálica nomeia, em última instância, a não complementaridade estrutural entre sujeito e objeto e a impossibilidade da relação sexual. Ou seja, de fato, é inevitável que haja impasses para o campo da sexuação humana.

Ainda no capítulo dois, introduzimos algumas postulações lacanianas referentes ao seu segundo ensino. Procuramos mostrar que, para dar um passo além do rochedo do *Penisneid* (como ponto irreduzível da sexuação feminina), Lacan precisou realizar diversas mudanças teóricas, entre elas, redefinir o campo do Outro, a função do significante Nome-do-Pai, a angústia de castração e, principalmente, introduzir o objeto *a*. Nesse percurso, pautamos também no Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992), em que Lacan introduz mais uma virada substancial ao *avesso do pai ideal* do Édipo freudiano, o que o leva a desenvolver as especificidades de cada vertente da sexuação. Isso porque, neste seminário, Lacan (1969-70/1992) faz uma passagem do mito à estrutura, definindo que o “Édipo” e o “Totem e Tabu”, são apenas mitos que tentam dar conta da perda de gozo constitutiva da entrada do sujeito na linguagem. A castração é um predicado do pai no que concerne à encarnação dessa operação lógica, pois a perda de gozo é alçada ao estatuto de estrutura, correlativo à incidência da linguagem sobre o corpo.

Ao final do segundo capítulo, realizamos um sucinto percurso dos declínios do Pai no ensino de Lacan expondo a transposição que ele realiza do pai enquanto Ideal ao pai como aquele que dá um passo lógico concernindo à castração – isto é, uma transposição da primazia do simbólico para a primazia do real. O Pai Edípico como referencial absoluto para a constituição do Ideal do Eu no processo de assunção sexual de um sujeito coloca impasses para a sexuação masculina – no que se refere ao acesso à sua fatia de gozo diante da ameaça

da castração – mas, principalmente, para a sexuação feminina, restringindo-a ao *penisneid*. Por tentar colocar a sexualidade feminina dentro do regime fálico, Freud, no decorrer do seu percurso clínico e teórico, se depara com as questões: “O que quer uma mulher?” “O que é ser uma mulher?”. Lacan dará um passo a mais, “*mais, ainda*”, respondendo a essas questões através do que formaliza como um mais além do Édipo. Em seguida, mostramos que ao tratar da castração como uma operação de estrutura da linguagem, Lacan (1971/2009) escolhe a via da lógica aristotélica para dar conta do real sexual de um sujeito, que é o fato de que “a relação sexual não existe” (LACAN, 1972-73/1985). A lógica lhe permite demonstrar o ponto de impossível como equivalente ao real, pois, segundo Lacan (1971/2009), a lógica possui a marca do impasse sexual. Utilizando-se do conceito das “fórmulas quânticas da sexuação”, elaboradas no Seminário 20, *Mais Ainda* (LACAN, 1972-73/1985), Lacan constrói a lógica da sexuação masculina e feminina e o modo de inscrição dos seres sexuados.

No terceiro e último capítulo, desenvolvemos de maneira introdutória alguns postulados lacanianos provenientes de seu último ensino, momento descrito como seu desenlace com relação ao criador da psicanálise. Neste terceiro capítulo, trabalhamos prioritariamente com formulações que Lacan desenvolveu no Seminário 20, *Mais ainda*, em que faz uma nova formalização do estatuto da diferença sexual e das relações entre os sexos e introduz, além da diferença da relação de ambos os sexos com o significante fálico, a dissimetria dos gozos feminino e masculino, como o que não é da ordem do semblante. Neste seminário, Lacan formaliza e introduz uma vertente da sexuação feminina que ultrapassa o escolho derivado da regência da lógica fálica. Tal vertente corresponde à inserção da lógica do não-todo, que representa um “mais além” do Édipo freudiano, e opera um redimensionamento do conceito de identificação e de sintoma e, conseqüentemente, uma mudança da direção do tratamento e dos princípios do seu poder, o que significa uma nova posição do lugar do analista.

O *quantificador psicanalítico* da lógica do não-todo inscrito na função fálica é representado pelo matema $S(\bar{A})$. Neste ponto culmina a formalização que havia sido iniciada pela elaboração do grafo do desejo, que subverte o sujeito e o implica na dialética do desejo do inconsciente freudiano: “A mulher” que não existe é o significante do Outro que não existe, é o $S(\bar{A})$, definido no grafo do desejo, como significante da falta do Outro. Por fim, demonstramos que ao instituir o quantificador $S(\bar{A})$ e, conseqüentemente, uma nova lógica relativa a ele, a lógica do não-todo, Lacan (1972-73/2005) consegue desenlaçar a sexualidade feminina do Ideal do Eu do Pai edipiano e do *Penisneid* demandado à mãe, realizando uma ruptura com relação à sua filiação, sem deixar de ser tributário à Freud.

A formalização quântica da sexuação terá implicações no posicionamento feminino e masculino rumo ao encontro contingencial entre os sexos diante da relação sexual que não existe. A partir do encontro com a castração, o sujeito terá que inventar certo *saber-fazer* para se posicionar no mundo e terá que se responsabilizar por essa posição. Segundo Lacan, "não se é responsável, senão na medida de nosso *savoir-faire*" (Lacan, 1975-76, p. 61, apud COELHO DOS SANTOS, p.21). Acredita-se que a ética psicanalítica é uma aposta na construção de uma resposta do sujeito ao furo sobre o sexual, pois "pelo discurso analítico o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que causa o seu desejo" (LACAN, 1972-73/1985, p.20). Assim, partindo do real da castração, o discurso analítico pode fazer da clínica da inexistência da relação sexual uma clínica da contingência da relação sexual através do encontro, também contingente, com um analista parceiro-sinthoma.

Capítulo 1

Complexo de castração: a pedra angular da sexuação

1.1) Complexo de castração e complexo de Édipo: os operadores simbólicos do psiquismo

O complexo de castração é um operador simbólico que nos remete à clínica, pois a análise testemunha justamente como cada sujeito se posiciona frente a ele. Para Freud, isso ocorre porque a constituição psíquica está vinculada à castração enquanto uma realidade traumática e intolerável, a qual o sujeito é convocado a responder. Tal resposta depende de um processo lógico que rege o funcionamento da temporalidade do inconsciente – que funciona via retroação significativa, só-depois (*Nachträglichkeit*) – e que é escandido em três tempos. Estes são: o trauma do nascimento (FREUD, 1926[1925]/1996), com a *Bejahung* (afirmação primordial) e a *Ausstossung* (expulsão primordial) (FREUD, 1925a/1996); a organização genital infantil (FREUD, 1923a/1996), pela articulação do complexo de Édipo ao complexo de castração, sob a chancela da lógica fálica e da diferença sexual; e a segunda fase da sexualidade humana (FREUD, 1905/1996), que é a puberdade – momento da reedição edípica, quando o adolescente é convocado à assunção de sua posição sexuada e à escolha de um objeto sexual fora da trama incestuosa.

No trauma do nascimento, o processo do recalque primário (*Urverdrängung*) leva à expulsão de um elemento que, concomitantemente, constitui o sustentáculo e a afirmação de todos os outros. A *Bejahung*, afirmação primordial, responsável por instaurar a ordem simbólica, só realiza sua afirmativa fundante através da *Ausstossung*, que é a expulsão desse elemento, de que não temos registro mnêmico (processo primário), ou representação na consciência (processo secundário) (FREUD, 1925a/1996). Isso se deve ao fato de que o trauma do nascimento realiza uma inscrição psíquica que não é simbolizada como traumática na ocasião que acontece (FREUD, 1850[1895]/1996). Segundo Coelho dos Santos (2006a), o evento traumático originário não tem representação psíquica – é pura pulsão de morte e, para que seja traduzido em representação, é necessário passar pelo traumatismo do corpo sexuado. Isto é, ele deixa uma marca na memória, mas fica dissociado dela o afeto desagradável ou angustiante que este momento pode ocasionar. Essa situação terá efeito de trauma “só-depois”, já que a temporalidade do inconsciente não funciona em um tempo cronológico, mas sim em um tempo lógico, via retroação significativa.

Para haver uma representação dessa perda, é necessária a passagem por outro momento traumático: o complexo de castração referente ao período da organização genital infantil. Este possibilita a construção do fantasma sexual, que traduz, às expensas do mito, essa falta (perda) radical. Podemos ver tal tradução nos mitos que narram a perda que constitui o sujeito e a sua inserção no laço social, como no mito totêmico da fundação da cultura (FREUD, 1913[1912-13]/1996) e no mito que baliza o complexo de Édipo freudiano. Em ambos, o pai é o responsável pela privação do objeto primordial relativo à satisfação da pulsão. No período da organização genital infantil (FREUD, 1923a/1996), ocorre o complexo de castração, que é o encontro com a castração por meio da percepção da ausência do falo na mulher, ocasionando a descoberta da diferença sexual. Essa percepção é vivenciada de maneira traumática, uma vez que a criança ainda não dispõe dos recursos simbólicos psíquicos que a possibilitariam subjetivar essa falta. O encontro com a castração é o encontro com a diferença sexual, e esta não é vivenciada do mesmo modo no menino e na menina, na medida em que a diferença anatômica entre os sexos acarreta consequências psíquicas distintas (FREUD, 1925b/1996).

O princípio da organização genital infantil é a primazia do falo, o que significa que, para ambos os sexos, apenas o órgão genital masculino é considerado (FREUD, 1923a/1996). Assim, segundo Freud (1923a/1996) para as crianças, a diferença sexual consiste em uma oposição entre indivíduos fálicos e castrados, o que os conduz a direções distintas quanto ao complexo de Édipo, como veremos adiante. Freud demonstra que, mesmo a partir da adolescência, com a introdução da primazia dos genitais na organização libidinal, no inconsciente só há a representação do falo que é feita enquanto diferença. O falo é o mediador simbólico na organização do psiquismo, em articulação com os complexos de castração e de Édipo. O complexo de castração é o que coloca, para cada sujeito, a necessidade de se determinar em relação a uma posição sexuada, o que acontece em um processo lógico e delongado (que será demonstrado mais a frente) de elaboração das consequências psíquicas das diferenças anatômicas entre os sexos.

Ao se depararem com o sexo feminino, isto é, com a falta de pênis na menina, as crianças de ambos os sexos fantasiam que uma castração foi executada. Isso leva à criação de um enigma que elas se sentem incitadas a desvendar. Instaura-se, então, um desejo de saber, que segundo Freud (1905/1996), aparece na criança sob a forma do desejo de saber de onde vêm os bebês. Todavia, como dito anteriormente, quando ocorre o encontro com a diferença sexual, a criança ainda não dispõe dos recursos simbólicos para subjetivá-la, acarretando uma forte angústia. Tal angústia não pode ser derivada do recalque secundário, visto que este é

uma herança do complexo de Édipo e ainda não foi instituído nesse momento. Portanto, a angústia que acomete a criança é a que Freud (1926[1925]/1996) denominou de “automática” (*Automatisheangst*). Ela é derivada do traumatismo do nascimento – que remete a um perigo de vida – e do período em que o aparato psíquico é prioritariamente regido pelos processos primários e pela pulsão de morte, ou seja, um período carente da regulação do princípio do prazer e, conseqüentemente, de representações ideativas.

Assim, a criança é convocada a representar o irrepresentável na consciência, o que aciona uma atitude defensiva do seu eu, que tenta negar a castração, por esta ser uma representação da qual não dispõe compatibilidade (FREUD, 1924a/1996). A realidade da castração impõe três diferentes modalidades de respostas defensivas, de manobras que o *eu* realiza para dizer “não” (*Ver*) à diferença sexual, que são: o recalque (*Verdrängung*), a denegação (*Verleugnung*) e a rejeição (*Verwerfung*). Essas modalidades de defesa do eu contra a castração o cindem, acarretando uma perda da realidade, uma divisão subjetiva e a possibilidade do advento de um sujeito. A realidade passa a ser apreendida pelos efeitos psíquicos que cada mecanismo de defesa promove por meio da neurose (*Verdrängung*), da perversão (*Verleugnung*) e da psicose (*Verwerfung*). Desse processo, decorre a *Spaltung* (divisão psíquica) constitutiva do sujeito do inconsciente, que, portanto, decorre de um mecanismo de defesa relativo ao encontro traumático com a diferença sexual. Este encontro promove uma representação inconciliável com o eu que, ao buscar se defender cinde-se à custa de uma perda da realidade. Na fobia, neurose que Freud (1909/1996) considera como sendo da “infância por excelência”, o sintoma fóbico aparece no momento de confronto do eu com a realidade da castração, com o enigma da sexuação.

Na clínica psicanalítica, a identificação do mecanismo de defesa do paciente permite ao analista extrair a estrutura de sua posição subjetiva em relação à castração. Tal extração só é possível porque nenhum dos mecanismos de defesa é totalmente satisfatório, e estes, ao fracassarem, retornam como sintomas, sonhos, atos falhos, chistes e delírios. O sintoma funciona como um mecanismo de defesa contra o real da castração e como uma barreira ao “mais pulsional” da pulsão. Na neurose, as diferentes modalidades de sintomas demonstram as manobras que homens e mulheres realizam para se colocarem à distância da realidade traumática da castração. A neurose histérica é o campo embrionário no qual Freud inicia sua investigação psicanalítica dos sintomas conversivos que não apresentavam base anatomofisiológica. Por meio da neurose histérica, ele constata que, tanto nas mulheres quanto nos homens, o momento do encontro traumático com a castração suscita um afeto que engendra uma soma de excitação.

Isso ocorre devido a uma representação incompatível com o eu: na medida em que não há uma representação possível no campo da consciência e que um afeto não pode ser recalçado (FREUD, 1915a/1996), este se acumula em função dos processos primários. Esse afeto possui destinos diferentes na histeria, na neurose obsessiva e na fobia. A histérica recalca a representação insuportável e realiza um investimento somático da carga afetiva, o que resulta em um sintoma conversivo através do qual uma parte do corpo se comporta como o órgão genital. O neurótico obsessivo, por sua vez, isola o afeto, que fica rondando o psiquismo e acoplando-se em falsas conexões com outras representações – que se apresentam no campo da consciência como ideias obsessivas. O afeto, aqui isolado, aparece como sentimento de culpa inconsciente e autoacusações. Já na neurose fóbica, o afeto não é investido no corpo ou nas ideias. Uma vez desconectado da representação recalçada, ele permanece em estado livre até ser investido em uma representação fóbica substituta. O medo de um objeto específico é entendido como o que vem encobrir a angústia de castração. (FREUD, 1915a/1996).

Para realizar o processo de subjetivação dessa perda, é necessário que a criança passe pelo complexo de Édipo, que é o operador simbólico que ordena a diferença sexual por meio da articulação com o complexo de castração, sob a égide da lógica fálica. Sem esse operador, a sexualidade permanece no autoerotismo e o campo pulsional, cuja satisfação provém do mais além do princípio do prazer, fica desregulado – apesar da impossibilidade de regulá-lo totalmente. O complexo de Édipo é o responsável pela fabricação da fantasia sexual inconsciente, da narrativa que permite uma elaboração do enigma da diferença sexual e das relações entre os sexos, pois ele atribui uma interpretação ao sem sentido da castração. Ao elaborar a segunda tópica do aparelho psíquico, Freud (1923b/1996) demonstra que o complexo de Édipo é o que permite colocar a pulsão de morte enquistada no *isso*, a serviço de Eros. Todavia, a neurose e os sintomas que dela derivam evidenciam o fracasso da regulação por Eros em interditar toda a pulsão de morte, demonstrando que existe uma parte do psiquismo dominada pela desregulação dos processos primários, do que há de mais pulsional.

No entanto, como Freud (1905/1996) evidencia, a sexualidade do ser humano é bifásica. Sua primeira fase é na infância – protótipo de toda sexualidade humana –, e a segunda é na puberdade, momento em que o jovem é convocado a reatualizar sua trama edípica, na medida em que necessita encontrar um objeto sexual fora da trama incestuosa, tomando uma posição sexuada. Assim, a interpretação subjetiva promovida pelo complexo de Édipo é colocada em jogo na puberdade, quando o impacto das mudanças corporais e a descoberta do orifício vaginal (FREUD, 1905/1996) ocasionam uma desorganização psíquica,

frente ao encontro traumático com o outro sexo. Segundo Freud (1980[1921]1996), isso gera um aumento da quantidade de libido em sua economia mental, o que perturba a homeostase almejada pelo princípio do prazer. Este é o terceiro tempo lógico impresso pela temporalidade do inconsciente via retroação significativa – o anterior se efetiva em relação ao posterior nesse tempo, fazendo com que também este momento remeta ao trauma do complexo de castração.

Destacamos aqui duas vertentes definidas por Freud em relação à castração: a do trauma do nascimento e seus equivalentes (recalque originário, pulsão de morte, angústia automática, processos primários), e a do complexo de castração como o operador que, articulado ao complexo de Édipo, possibilita uma organização simbólica para o psiquismo. Estas são duas vertentes do mesmo aparato. Uma diz respeito à realidade psíquica, regida pelas fantasias edípicas, e a outra é regida pelo mais além do princípio do prazer. Como veremos, ao final de seu ensino Freud faz uma equivalência entre a feminilidade e o complexo de castração, tomado, neste momento, como o rochedo proveniente da compulsão à repetição, limite do interpretável em uma análise.

1.2) Os ensaios sobre a teoria da sexualidade: a não complementaridade entre os sexos

Em 1905, Freud publica o texto *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (FREUD, 1905/1996), em que subverte os pressupostos sociais vigentes acerca da sexualidade humana, estabelecendo um ponto de ruptura com o saber procedente da tradição e instalando uma concepção diferente da sexualidade que embasa toda teoria psicanalítica. Até *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900), Freud falava do desejo inconsciente que busca realizar-se. Entretanto, a partir deste texto, ele introduz a pulsão que busca satisfazer-se. Na *Carta 121* (FREUD, 1950[1892-99]/1996), Freud já anunciava a possibilidade de que uma teoria da sexualidade fosse sucessora imediata do livro dos sonhos.

Em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, o que Freud (1905/1996) apresenta acerca da sexualidade não se acomoda aos ideais da sociedade e às opiniões populares da época: “a teoria popular sobre a pulsão sexual tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades – homem e mulher – que aspiram a unir-se de novo no amor” (FREUD, 1905/1996, p.128-9). Este trecho é uma alusão ao mito de Aristófanes, descrito em *O Banquete*, de Platão (1991/5ª.ed.), com o qual o ideal popular acerca da relação amorosa e sexual se coaduna. No entanto, Freud (1905/1996) subverte o saber concedido à sexualidade até o momento e aponta para impossibilidade da união e da

complementariedade entre os sexos, em função do conceito que começa a definir, de “pulsão sexual”. De acordo com o saber popular, a sexualidade estaria ausente na infância, aparecendo apenas na puberdade; ela se pautaria na atração de um sexo sobre o outro; teria como objetivo a união dos órgãos sexuais feminino e masculino, ou atos que levem a esse fim (FREUD, 1905/1996). No entanto, a investigação psicanalítica empreendida por Freud demonstra que, na prática, essa idealização popular não é hegemônica.

No primeiro dos três ensaios, intitulado *As aberrações sexuais*, Freud (1905/1996) demonstra que há homens e mulheres para quem o objeto sexual é uma pessoa do mesmo sexo e cujos objetivos sexuais não se restringem à união dos órgãos sexuais. Ele assegura, assim, a existência de inúmeros desvios em relação à suposta norma, segundo a qual uma pessoa do sexo oposto seria o objeto sexual e a união sexual seria o objetivo. No entanto, seu intuito não é classificar ou rotular aberrações e perversões, mas liberá-las do caráter reprobatório e degenerativo que as acompanhava, evidenciando que sexualidade humana é, em si, perversa e aberrante.

Pelas observações que empreende, Freud (1905/1996) afirma que as relações sexuais normais apresentam rudimentos do que poderia levar as aberrações patológicas a se desenvolverem. Esses rudimentos são relações intermediárias que protelam o alcance do alvo sexual, sendo conhecidas como “preliminares” e “aí estão, portanto, fatores que permitem ligar as perversões à vida sexual normal” (ibidem, p. 142). O próprio beijo seria um exemplo disto, visto que, em certas civilizações (como a nossa), ele é valorizado como sexual apesar de não implicar os órgãos do aparelho genital. No entanto, Freud também constata que, quando uma perversão tem uma característica de “*exclusividade e fixação*” (ibidem, p.153), esta pode ser julgada como um sintoma patológico. Isso acontece nos casos em que a satisfação é alcançada somente mediante um único e restrito objeto, havendo o abandono e a renúncia do alvo sexual normal. Diz Freud (1905/1996):

Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão. Justamente no campo da vida sexual é que se tropeça com dificuldades peculiares e realmente insolúveis, no momento, quando se quer traçar uma fronteira nítida entre o que é mera variação dentro da amplitude do fisiológico e o que constitui sintomas patológicos. Ainda assim, em muitas dessas perversões a qualidade do novo alvo sexual é de tal ordem que requer uma apreciação especial [...] quando há nela as características de *exclusividade e fixação*, então nos vemos autorizados, na maioria das vezes, a julgá-la como um sintoma patológico (FREUD, 1905/1996, p. 152-3).

Uma pergunta se impõe: por que a pulsão sexual se propaga para todo o corpo e diferentes objetos, não se acomodando ao suposto ideal normativo do objeto e alvo sexual? Isso decorre justamente da contraposição entre instinto e pulsão, estabelecida por Freud nesse texto, que demonstra não haver um padrão determinado de comportamento sexual na pulsão. A sintaxe normativa do saber sexual em vigor baseava-se na concepção de instinto. Este é entendido como um padrão fixo e invariável de comportamento, comum a todos os indivíduos de uma mesma espécie, voltado para um objeto específico e pré-determinado de satisfação com o intuito de garantir a finalidade reprodutora e de autopreservação da espécie. Dessa maneira, seria perversa qualquer conduta sexual que não conduzisse à reprodução. No entanto, um dos aspectos relevantes que Freud incute na sua teoria da sexualidade é o da não complacência entre o sexual, o genital e a reprodução, fazendo com que fique perdido aquilo que é da ordem da necessidade e da natureza. Através do que denominou de vicissitudes da pulsão, Freud expõe a passagem da natureza à cultura, que marca o corpo com representações que definem a condição desejante de cada sujeito. A pulsão difere do instinto na medida em que passa pela fantasia particular de cada um.

De acordo com Freud (1905/1996), a pulsão sexual, diferentemente do instinto, é “independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste” (ibidem, p.140), evidenciando, assim, a contingência do objeto pulsional. Em 1915b, quando procura estabelecer melhor o conceito de pulsão, Freud assegura, em um dos seus textos metapsicológicos, que o objeto “é o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação” (FREUD, 1915b/1996, p.128). No entanto, a presença do objeto é fundamental para garantir o estabelecimento de um circuito pulsional ou erógeno, tal como Lacan o chama. Isso demonstra que o objetivo da pulsão é a satisfação, diferenciando-se novamente da finalidade instintual de necessidade.

A pulsão é concebida por Freud (1905/1996) como o representante psíquico de uma fonte endossomática (proveniente do próprio organismo) e contínua de excitação, em contraposição a um “estímulo” que também pode afetar o organismo, mas é exterior a ele. A pulsão é “uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica” (FREUD, 1905/1996, p.159), não possuindo, em si, nenhuma qualidade que lhe seja inerente, sendo marcada apenas pelo caráter de exigência de trabalho psíquico. Para diferenciar uma pulsão da outra e lhes atribuir alguma especificidade, Freud (1905/1996) considerava necessário partir da relação das fontes endossomáticas com seus alvos. Cada fonte da pulsão atuaria como um processo excitatório em um órgão. Este empregaria tal exigência pulsional e sofreria algumas

vicissitudes em relação a seu alvo. O órgão que propicia o processo excitatório especificamente sexual passa a ser chamado de zona erógena, da qual parte uma pulsão parcial. Assim, Freud (1905/1996) declara que a pulsão se situa entre o anímico e o físico.

No entanto, os sintomas expressam as pulsões perversas de maneira convertida, ou seja, expressam de maneira convertida a própria sexualidade humana – que em si é perversa. Essas pulsões não podem se manifestar diretamente, passando das fantasias às ações, pois são negadas pela consciência devido às resistências oferecidas por forças psíquicas, tais como o asco e a vergonha. Portanto, os sintomas são formados à custa da sexualidade anormal, levando Freud (1905/1996) a afirmar que a “neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão” (ibidem, p.157). Freud (1905/1996) considera que os sintomas se formam através da sexualidade e que toda pessoa sadia acrescenta algo de perverso no objetivo sexual. Cabe aqui a pergunta: há alguma pulsão que não seja perversa, no sentido utilizado por Freud, mesmo quando atinge a finalidade da reprodução da espécie? Com isso, o não querer lidar com a sexualidade é típico na neurose. Freud nos leva a concluir que o sintoma e a psicose são formados devido à maneira como cada pessoa se relaciona com a sua própria sexualidade e que, na constituição da neurose, há uma negação, uma aversão excessiva à sexualidade, que decorre, precisamente, deste caráter perverso. Isso nos permite reescrever a frase de Freud da seguinte maneira: a neurose é o negativo da sexualidade.

Nos *Três ensaios*, Freud (1905/1996) toma a histeria como modelo dos psiconeuróticos e demonstra que, entre as causas que antecedem a doença está um grau intenso de recalçamento sexual e de resistência à pulsão sexual. No entanto, é detectado que na histeria existe uma contradição, um par de opostos: de um lado há um excesso de renúncia ao sexual; de outro, há um desenvolvimento desmedido da pulsão sexual. Quando há uma exigência real do sexo na vida da histérica, geralmente na puberdade, ela se depara simultaneamente com a premência da pulsão e com o seu antagônico, a renúncia à sexualidade, o que a leva ao adoecimento. A saída pela doença não soluciona o conflito entre o clamar da pulsão sexual e a sua recusa, mas transcreve essas aspirações libidinosas em sintomas, o que explica o que Freud quer dizer ao afirmar que “os sintomas são a atividade sexual dos doentes” (ibidem, p.155).

Através dos relatos de suas pacientes histéricas, de sua autoanálise e da descoberta do complexo de Édipo, Freud entra em contato com a sexualidade infantil e percebe que a infância é onde podemos encontrar o fator desencadeador da neurose. No entanto, não foi por meio de investigações diretas junto às crianças que Freud chegou a essa conclusão, e sim através da sintomatologia das suas pacientes, demonstrando que a estrutura edipiana se

presentifica no sintoma. Apesar de Freud não fazer referências ao complexo de Édipo neste texto, ele já desenvolve o fundamento para sua elaboração ao apontar que a base das perversões pode ser encontrada na sexualidade infantil – que passa a ser o protótipo de toda a sexualidade humana. Dessa maneira, diz:

Vislumbramos assim a fórmula de que os neuróticos preservaram o estado infantil de sua sexualidade ou foram retransportados para ele. Desse modo, nosso interesse volta-se para a vida sexual da criança, e procederemos ao estudo do jogo de influências que domina o processo de desenvolvimento da sexualidade infantil até seu desfecho na perversão, na neurose ou na vida sexual normal (FREUD, 1905/1996, p.162).

Mais uma vez, Freud subverte o saber sexual vigente, segundo o qual a sexualidade estava ausente na infância e só despertaria no período da puberdade.

1.3) Como o sexo chega à criança: o falo e a não diferença sexual

No segundo dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, chamado *A Sexualidade Infantil*, Freud pondera que o descaso em relação ao sexual na infância pode ser consequência de um fenômeno psíquico chamado “amnésia”, que encobre os primeiros anos da infância, até seis ou oito anos de idade. Ele se pergunta por que a memória da infância, justamente uma época da vida em que há grande produtividade, ficaria apagada em relação a outras atividades anímicas. Se retomarmos brevemente sua *Comunicação Preliminar* (FREUD, 1893-95/1996), veremos que o intuito da hipnose era, precisamente, tentar evocar as lembranças da época em que o sintoma havia surgido pela primeira vez. Com essa investigação, foi detectada a existência de um fator desencadeador – geralmente ocorrido na infância – que continuava a atuar durante anos, indicando que a verdadeira causa da formação sintomática seriam as lembranças do evento traumático, e não necessariamente o evento em si. A peculiaridade dessas lembranças é que elas teriam uma carga afetiva e sendo representações altamente ativas que permaneceriam intactas na mente, sem sofrerem qualquer degradação temporal. No entanto, essas representações não estariam à disposição do paciente. Em decorrência da amnésia provocada pelo recalque, Freud considera que os histéricos sofrem de reminiscências.

A amnésia estaria a serviço do recalque, que não destrói as representações infantis, mas, sim, as impede de chegar à consciência. Em 1915, no artigo *O Recalque* (FREUD, 1905a/1996), Freud define o recalque como um dos destinos da pulsão.

Segundo o autor, ele interfere na relação do representante ideacional pulsional com a consciência, mas não o impede de continuar a existir e a atuar no inconsciente. No livro *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana*, Freud (1901/1996) aponta para a natureza tendenciosa do funcionamento da memória do adulto e para a indiferença dos pesquisadores com relação à existência da amnésia:

Em minha opinião, aceitamos com demasiada indiferença o fato da amnésia infantil – isto é, a perda das lembranças dos primeiros anos de vida – e deixamos de encará-lo como um estranho enigma. Esquecemos quão grande são as realizações intelectuais e quão complexos são os impulsos afetivos de que é capaz uma criança de uns quatro anos, e deveríamos ficar atônitos ante o fato de a memória dos adultos, em geral, preservar tão pouco desses processo anímicos, sobretudo já que temos todas as razões para supor que essas mesmas realizações infantis esquecidas não terão resvalado pelo desenvolvimento da pessoa sem deixar marcas, mas terão, antes, exercido uma influência determinante sobre todas as fases posteriores de sua vida. E, malgrado essa eficácia incomparável, foram esquecidas! (FREUD, 1901/1996, p.62).

Para Freud (1901/1996), devido a um processo psíquico chamado deslocamento, essas lembranças sem importância que temos da infância substituem impressões significativas no que tange a sua reprodução mnêmica. A reprodução direta dessas impressões seria impossível, uma vez que é impedida por uma resistência. Contudo, seus derivativos podem ser evocados em um processo de análise, pois mantêm um vínculo associativo com o conteúdo recalado, motivo pelo qual Freud as denomina de “lembranças encobridoras” (FREUD, 1901/1996, p.59). Em *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana*, Freud realiza alguns paralelos relativos ao esquecimento dos nomes próprios e às impressões infantis. Ele elabora a tese de que toda lembrança é encobridora, visto que não temos acesso ao traço mnêmico verdadeiro, mas somente a uma elaboração posterior dele, que pode ter sido influenciada por diversas forças psíquicas. Por este motivo, o autor afirma que “as ‘lembranças da infância’ nos indivíduos adquirem universalmente o significado de ‘lembranças encobridoras’” (ibidem, p.62). Para Freud (1905/1996), a amnésia infantil seria mais um ponto de aproximação entre o estado anímico da infância e o estado dos psiconeuróticos, o que vai ao encontro da sua fórmula segundo a qual os psiconeuróticos resguardam o estado infantil ou retornam a este, chegando a considerar que, ao solucionar-se o enigma da amnésia infantil, também a amnésia histérica será esclarecida.

Outras características da sexualidade infantil, que são de extrema importância, podem ser encontradas no chuchar, que é tomado por Freud (1905/1996) como modelo de sua

manifestação. No ato de chuchar, o que está em jogo não é o propósito de nutrição, mas o de satisfação. Isso é evidenciado pelo fato de o bebê realizar a sucção em outras partes do corpo – como o dedo – e não apenas no seio, que seria de fato o fornecedor de alimento. O traço mais relevante dessa prática é que a pulsão não se dirige a outra pessoa, satisfazendo-se no próprio corpo, sendo denominada, portanto, como “autoerótica” (ibidem, p.170). No estado autoerótico, a pulsão sexual encontra satisfação em um órgão que funciona como zona erógena, sem recorrer a um objeto externo. O ato de chuchar envolve a busca de um prazer já vivenciado que a criança se esforça para reproduzir. O bebê se familiariza com esse prazer ao mamar no seio materno ou seus substitutos, o que indica a existência de uma fase anterior ao período de autoerotismo, em que a pulsão estaria vinculada a uma satisfação de necessidade nutricional, configurando-se como uma pulsão de autoconservação.

A princípio, então, a satisfação da zona erógena se vincula à necessidade de alimento, o que leva Freud (1905/1996) a desenvolver o conceito de apoio. Este designa que, inicialmente, a pulsão se apoia em um processo não sexual, com objeto e objetivo determinado, e que, posteriormente, torna-se independente destes:

Diríamos que os lábios da criança comportaram-se como uma *zona erógena*, e a estimulação pelo fluxo cálido de leite foi sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual *apóia-se* primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas [...] A necessidade de repetir a satisfação sexual dissocia-se então da necessidade de absorção de alimento — uma separação que se torna inevitável quando aparecem os dentes e o alimento já não é exclusivamente ingerido por sucção, mas é também mastigado. A criança não se serve de um objeto externo para sugar, mas prefere uma parte de sua própria pele, porque isso lhe é mais cômodo, porque a torna independente do mundo externo, que ela ainda não consegue dominar, e porque desse modo ela se proporciona como que uma segunda zona erógena, se bem que de nível inferior (FREUD, 1905/1996, p.171, *grifo nosso*).

Portanto, o modelo do chuchar evidencia três especificidades fundamentais da sexualidade infantil: ela nasce pelo apoio em uma das funções somáticas vitais; é autoerótica, sem objeto sexual externo; e está sob o comando de uma zona erógena. Essa propriedade erógena pode se vincular de maneira mais intensa a certas partes do corpo, sendo algumas delas predestinadas, como exemplificado no chuchar, e, em seguida, no ânus. As zonas erógenas são fontes das pulsões parciais e funcionam, nesse momento, de maneira anárquica, sendo desvinculadas e independentes entre si na busca do prazer (FREUD, 1905/1996).

A característica essencial da pulsão sexual nesse período é que sua finalidade consiste em provocar satisfação em uma zona erógena, não estando a serviço da reprodução da espécie. Isso evidencia uma disposição “perversa polimorfa” na criança (FREUD, 1905/1996, p.180), reforçada por sua sexualidade fragmentada em pulsões parciais e à falta de forças psíquicas como a vergonha, o asco e a moral – que atuariam como diques anímicos dos excessos sexuais. A função reprodutora estaria sob o primado das zonas erógenas genitais, que se inicia apenas na puberdade. Freud (1905/1996), então, caracteriza a sexualidade humana como bifásica, sendo a primeira fase relativa à sexualidade infantil, que sucumbe ao recalque, e a segunda, à sexualidade adulta, que começa a ser despertada na puberdade.

Entre os três e os cinco anos, a sexualidade infantil começa a aflorar, levando à emergência da pulsão de saber ou de investigar. No entanto, nesse momento a criança não se ocupa da questão da diferença sexual, mas do enigma da origem dos bebês. Sem citar o mito edípico, Freud (1905/1996) o referencia, fazendo uma analogia entre este enigma e aquele colocado pela esfinge de Tebas, no mito do Édipo. Contudo, a investigação infantil tende ao fracasso porque dois elementos necessários para desvendar esse enigma ficam desconhecidos pelas crianças: o papel do sêmen e a existência do orifício sexual feminino.

Neste momento, Freud já enfatiza a maneira como o ser humano se coloca frente à castração e à diferença sexual anatômica, delineando postulados essenciais acerca da sexualidade feminina e da feminilidade. Apesar de ainda não desenvolver a primazia do falo na organização genital infantil, o autor aponta que “a suposição de uma genitália idêntica (masculina) em todos os seres humanos é a primeira das notáveis e momentosas teorias sexuais infantis” (FREUD, 1905/1996, p.184). Além disso, ele acentua que a constatação da menina frente à castração culmina na chamada inveja do pênis.

Freud (1905/1996), então, afirma a existência de fases de desenvolvimento da organização sexual infantil, período que designa como organização pré-genital, em função da não preponderância das zonas genitais nesse momento. No entanto, essas fases só foram introduzidas nos *Três ensaios sobre Teoria da Sexualidade* (em 1915), colocando em cena o conceito de libido e focalizando o modo como a pulsão sexual se relaciona com cada objeto. A primeira organização pré-genital é nomeada como “oral” ou “canibalesca” (FREUD, 1905/1996, p.187), e sua atividade sexual inicialmente vinculada à pulsão de nutrição. Sua fonte é a zona erógena oral. Seu objeto, que é o seio, serve concomitantemente à alimentação e à satisfação sexual, e seu alvo consiste na incorporação do objeto, que funcionará como o protótipo para futuras formas de identificação. O exemplo da atividade sexual infantil nessa fase é o já citado chuchar que, inicialmente, se apoia em uma função somática, mas depois

renuncia ao objeto externo em privilégio a um objeto situado no próprio corpo, obtendo uma satisfação auto-erótica.

A segunda fase é a “sádico-anal” (ibidem, p.187), onde há uma dominância da zona erógena anal. Essa fase é caracterizada pelo modo de relação de objeto baseado na antítese que perpassa toda a vida sexual humana: o par de opostos *ativo* e *passivo*. Nesse momento, existe a dominância dessa polaridade sexual entre ativo e passivo, mas ainda não há a questão do masculino e do feminino, que só aparece na puberdade. No estágio seguinte, todavia, passará a existir a ideia de *masculinidade*, embora ainda não haja a concepção de feminilidade.

Em 1923b, no artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (FREUD, 1923a/1996), Freud insere a terceira fase da organização da libido na infância, denominada fase fálica. Ao introduzir a primazia fálica, ele aponta como principal característica da organização genital infantil o fato de que, para ambos os sexos, apenas o órgão sexual masculino é considerado. Com isso, o autor demonstra que a diferença em relação à organização genital do adulto é a de que na criança não há uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*. Ao situar o falo como referencial da sexualidade infantil, Freud abre o caminho para compreender a relação entre a ameaça de castração e o complexo de Édipo. A primazia fálica introduz uma primeira antítese em relação à escolha de um objeto, pois neste momento já existe a ideia de *masculinidade*, mas não de feminilidade. “A antítese aqui é entre possuir *um órgão genital masculino e ser castrado*” (FREUD, 1923a/1996, p.161), evidenciando que a diferença está entre os fálicos e os castrados.

A partir dessa fase pode-se falar em organização *genital* infantil, e não mais pré-genital. Seu caráter principal é o fato de que, para ambos os sexos, somente um órgão genital é considerado, o masculino. Assim, essa fase apresenta o falo enquanto objeto sexual e algumas convergências dos impulsos sexuais para este. Outra característica da sexualidade infantil é que na infância já se realiza uma escolha objetual, mas que não está a serviço da reprodução sexual. Para Freud (1905/1996), a escolha de objeto ocorre em dois tempos, como consequência da característica bifásica da sexualidade:

Pode-se considerar como ocorrência típica que a escolha de objeto se efetue em dois tempos, em duas ondas. A primeira delas começa entre os dois e os cinco anos e retrocede ou é detida pelo período de latência; caracteriza-se pela natureza infantil de seus alvos sexuais. A segunda sobrevém com a puberdade e determina a configuração definitiva da vida sexual. Mas a existência da bitemporalidade da escolha objetual, que se reduz essencialmente ao efeito do período de latência, é de suma importância para o desarranjo desse estado final. Os resultados da escolha objetual infantil prolongam-se pelas épocas posteriores; ou se conservam como tal ou passam

por uma renovação na época da puberdade. Contudo, revelam-se inutilizáveis, em consequência do recalçamento que se desenvolve entre as duas fases. Seus alvos sexuais foram amenizados e agora representam o que se pode descrever como a corrente de ternura da vida sexual. Somente a investigação psicanalítica pode demonstrar que, por trás dessa ternura, dessa veneração e respeito, ocultam-se as antigas aspirações sexuais, agora imprestáveis, das pulsões parciais infantis. A escolha de objeto da época da puberdade tem de renunciar aos objetos infantis e recomeçar como uma corrente *sensual*. A não confluência dessas duas correntes tem como consequência, muitas vezes, a impossibilidade de se alcançar um dos ideais da vida sexual — a conjugação de todos os desejos num único objeto (FREUD, 1905/1996, p.188-9).

Deste modo, a sexualidade infantil sucumbe ao recalque e entra em um período de latência, durante o qual sua corrente sexual é transferida para atividades intelectuais. Ao dividir a sexualidade infantil em fases, o intuito de Freud (1905/1996) é apenas enfatizar que há uma diferença entre elas, e não estabelecer uma temporalidade fixa para as mesmas, uma vez que a passagem de uma fase à outra (ou seja, a transferência da libido de uma posição para outra) não denota o total abandono da posição anterior. Por esse motivo, o segundo tempo de escolha objetal (na puberdade) sempre se remete à escolha objetal infantil, mesmo que esta tenha sucumbido ao recalque. Assim, a sexualidade infantil se configura como condição essencial da sexualidade humana e é própria à psicanálise.

1.4) A segunda fase da sexualidade: o encontro traumático com a diferença sexual

No terceiro ensaio, que tem por título *As transformações da puberdade*, Freud (1905/1996) desenvolve a concepção da segunda fase da sexualidade humana, que se inicia na puberdade. Como vimos, na primeira fase – a infantil – a pulsão sexual é predominantemente autoerótica, partindo de diferentes zonas erógenas. A partir de adolescência, ela buscará um novo alvo sexual para o qual convirjam as pulsões parciais e as zonas erógenas subordinadas à primazia da zona genital. Na puberdade há o crescimento da genitália externa e o desenvolvimento dos genitais internos, que dão espaço para a realização do objetivo sexual dessa fase: descarregar os produtos sexuais, possibilitando que a pulsão sexual também fique a serviço da função reprodutora. De acordo com Freud (1905/1996), o novo objetivo da pulsão faz com que ela se torne “altruísta” (ibidem, p.196), pois não se restringe apenas à satisfação individual, tendo como objetivo a manutenção da espécie através da reprodução. No entanto, ela continua tendo a satisfação como uma de suas finalidades.

Em *As transformações da puberdade*, Freud (1905/1996) retoma o conceito que já havia designado no primeiro ensaio para se referir à pulsão sexual: a libido. Inicialmente, Freud define-a como uma força quantitativamente variável que poderia mensurar os processos ocorridos no âmbito da excitação sexual. Entretanto, ele logo ressalta seu caráter qualitativo enquanto energia sexual. Apesar de a libido poder ser dessexualizada no que tange a seu objetivo, ela é essencialmente sexual e resulta da elaboração da excitação orgânica em uma expressão dinâmica da pulsão sexual no psiquismo. Segundo Freud (1905/1996), a pulsão provém de uma fonte endógena responsável por uma exigência de trabalho ao psiquismo e a libido seria o fruto da tradução disto que é orgânico e interno, para o psíquico. A libido é um conceito fundamental para a compreensão do que, mais à frente, Freud irá designar como narcisismo e escolha objetual (nos homens e nas mulheres). Apesar de começar a introduzir a existência da libido do ego, ou libido narcísica, é só a partir de 1914a que Freud irá desdobrar esses seus primeiros postulados. Apenas quando desenvolve o conceito de narcisismo, o autor pode formular seu primeiro dualismo pulsional – entre as pulsões sexuais e pulsão do ego.

Desde o princípio, a libido possui um vínculo sexual com um objeto, visto que, para satisfazer-se, a pulsão sexual passa por um objeto, desencadeando uma ligação libidinal. Essa ligação apoia-se, inicialmente, em uma pulsão de nutrição, tendo o seio materno como objeto. Em seguida, quando consegue formar para si mesmo uma representação geral da pessoa a quem pertence o seio que lhe propiciou a satisfação, a criança perde esse objeto externo. Por esse motivo, Freud (1905/1996) sustenta que o protótipo de toda relação de amor é a criança que suga o seio da mãe, explicitando, deste modo, a ligação arcaica da criança com a mãe como uma ligação objetual. Seu principal atributo é ser sexual sem ser genital. Este é o modelo de toda forma de amar, sendo, portanto, um ponto de fixação que orientará a escolha do parceiro sexual, e é por isso que Freud escreve que “o encontro do objeto é, na verdade, um reencontro” (ibidem, p.210). Por estar relacionada com o campo pulsional das fontes endógenas, a libido também se vincula à busca do objeto.

A partir dessas experiências, vão se erigindo os traços psíquicos libidinais de memória (FREUD, 1950[1892-99]/1996, p.286, Carta 52) os quais oferecem as coordenadas que orientarão a escolha do objeto sexual, demonstrando que a libido revela a pré-história edípica. Apesar de não fazer referência ao complexo de Édipo neste texto, Freud desenvolve bases importantes para a elaboração do complexo edípiano. Como vimos anteriormente, a partir de 1897 ele começa a se deparar com a passagem pelo Édipo, que irá considerar como o evento universal da infância. Porém, isso só foi possível depois de descartar sua teoria da sedução real e considerar que os relatos das pacientes histéricas eram eminentemente

fantasiosos. Isto é, somente quando deixou de acreditar nas neuróticas, concluindo que a pulsão passa pela fantasia.

Na análise, Freud (1937b/1996) decifra as condições da eleição do objeto sexual: a condição do amor. Ele demonstra que os objetos primariamente libidinizados – os encontrados no espaço familiar –, possibilitam condições para o amor e para a eleição do objeto. Porém, essa eleição precisa ocorrer fora do espaço familiar, já que a escolha objetal de parentes consanguíneos ou de pessoas amadas na infância é interdita pela barreira do incesto. De acordo com Freud:

O respeito a essa barreira é, acima de tudo, uma exigência cultural da sociedade, esta tem de se defender da devastação, pela família, dos interesses que lhe são necessários para o estabelecimento de unidades sociais superiores, e por isso, em todos os indivíduos, mas em especial nos adolescentes, lança mão de todos os recursos para afrouxar-lhes os laços com a família, os únicos que eram decisivos na infância. Mas é na [esfera da] representação que se consuma inicialmente a escolha do objeto, e a vida sexual do jovem em processo de amadurecimento não dispõe de outro espaço que não o das fantasias, ou seja, o das representações não destinadas a concretizar-se. Nessas fantasias, as inclinações infantis voltam a emergir em todos os seres humanos, agora reforçadas pela premência somática, e entre elas, com frequência uniforme e em primeiro lugar, o impulso sexual da criança em direção aos pais, quase sempre já diferenciado através da atração pelo sexo oposto: a do filho pela mãe e a da filha pelo pai (FREUD, 1905/1996, p.213).

Essa citação explicita a concepção inicial que Freud tem do complexo edípico: que ele ocorreria de maneira simétrica em meninos e meninas. Mesmo considerando que as condições da escolha de objeto se erigem a partir da relação com o seio materno, ele acredita que o primeiro objeto de amor da menina é o pai e o do menino é a mãe – apenas posteriormente Freud definirá que, para ambos os sexos, o primeiro objeto de amor é a mãe.

Outra definição extremamente relevante para o estudo da sexualidade feminina e para a feminilidade é a tese “de que a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino” (FREUD, 1905/1996, p.207), que Freud apresenta no terceiro ensaio. Para ele, a libido é essencialmente masculina, tanto no homem quanto na mulher. A explicação para isso é que Freud emprega os termos masculino e feminino, respectivamente, no sentido de atividade e passividade. Assim, como a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece um alvo sexual passivo para si, a libido, enquanto produto da tradução do orgânico em psíquico caracteriza-se como masculina. Desta maneira, para tornar-se mulher a menina sofreria uma reorganização libidinal, o que não se passa com o menino, pois teria que abrir mão em parte

da sua sexualidade ativa. No entanto, em 1932, Freud realiza uma conferência nomeada de *Feminilidade*, em que comunica novas concepções sobre este ponto.

Nas meninas a zona erógena dominante situa-se no clitóris, sendo homóloga à glândula, zona genital masculina. Enquanto no menino há um avanço da libido na puberdade, na menina acontece um novo processo de recalque, que afeta a sexualidade do clitóris. Isso significa que o que sucumbe ao recalque é uma parte da sexualidade masculina. Deste modo, no ato sexual, compete ao clitóris transmitir sua excitação para a vagina, de forma que a mulher tem que modificar sua zona erógena dominante para não ocupar a posição viril própria à sexualidade masculina (ativa). O primeiro momento do processo pelo qual a menina precisa passar para se transformar em mulher é pautado na exigência da renúncia à masturbação clitoridiana – de caráter ativo e, logo, masculino – e na transposição a um caráter passivo, que coaduna com a posição feminina (FREUD, 1905/1996).

Freud continua tecendo suas postulações acerca da sexualidade feminina e da feminilidade e, a partir dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (FREUD, 1905/1996), ele aponta para o fato de que a mulher não é um ser dado desde o início e que cabe à menina passar por diversos processos para advir mulher. O ato de definir-se enquanto homem ou mulher ocorre diante da constatação da castração materna e da passagem pelo complexo de Édipo, em que se sucede a formação do ideal do eu do sujeito.

Em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (FREUD, 1905/1996), o que se produz de essencial para o campo do saber analítico é que a psicanálise não parte da concepção de sexualidade presente no senso comum. O estatuto da sexualidade para Freud é o da sexualidade infantil e seu enfoque não recai sobre a imputação de uma sexualidade à criança ou sobre a designação dos comportamentos sexuais na infância. Seu valor reside no fato de delimitar a incompletude pela qual a sexualidade humana é marcada, que é sempre parcial, perversa e polimorfa, além de encontrar-se submetida ao campo das pulsões parciais – componentes elementares da sexualidade. Pela ação da alteridade e do autoerotismo instaura-se um desvio no instinto, chamado pulsão. A pulsão funda um corpo que não é restrito ao biológico, mas referente a si própria. Por meio da libidinização do corpo pelo outro, o desamparo vai recebendo uma regulação sexual através da qual a pulsão sexual é lançada em um circuito de satisfação com os objetos existentes no campo da realidade material e social, havendo uma dominância do princípio de realidade sob o princípio de prazer.

O processo de recalque é responsável por submeter a sexualidade infantil à organização sexual voltada para a finalidade de reprodução, através da superação da autonomia das zonas erógenas, com o advento da primazia da zona genital. Com o

amadurecimento dos órgãos genitais na puberdade, surge uma nova corrente sexual que induz à escolha do amor objetual da vida adulta, que é guiada pela reedição edípica. No entanto, o recalque das pulsões sexuais falha e retorna, manifestando-se em um sintoma que comporta uma satisfação libidinal ligada às fantasias infantis. Nesse momento de sua formulação teórica e investigação clínica, Freud toma os sintomas neuróticos no âmbito da tensão entre as exigências da sexualidade e as de autoconservação. Na puberdade, o jovem é convocado a reatualizar sua trama edípica, na medida em que necessita encontrar um objeto sexual fora da trama incestuosa, através de uma posição sexuada. Desta forma, a interpretação subjetiva que o complexo de Édipo promove é colocada em jogo na puberdade, quando o impacto das mudanças corporais e a descoberta do orifício vaginal (FREUD, 1905/1996) ocasionam uma desorganização psíquica, decorrente do encontro traumático com o outro sexo. Segundo Freud (1980[1921]1996), isso gera um aumento da quantidade de libido em sua economia mental, perturbando a homeostase almejada pelo princípio do prazer. Este é o terceiro tempo lógico, no qual a temporalidade do inconsciente ocorre via retroação significativa, em que o anterior se efetiva em relação ao posterior, de modo que este momento remete ao trauma do complexo de castração. O complexo de Édipo é, portanto, o operador simbólico responsável por organizar o campo da realidade psíquica, da sexuação e da inserção do sujeito no laço social.

1.5) O Complexo de Édipo e a primazia do falo: impasses na sexualidade feminina

Para a psicanálise, a constituição do sujeito como homem ou mulher não deriva, apenas, de seu sexo biológico. Mesmo escrevendo que “a anatomia é o destino” (FREUD, 1924b/1996, p.197), Freud considera que este não é o único fator para a determinação do sexo de um sujeito. Nem sempre um homem nascido e nomeado como pertencendo ao sexo masculino identifica-se com seu nome e com seu sexo, o mesmo ocorrendo com algumas mulheres. Ao mesmo tempo, o dado de realidade marcado no corpo, de saída, demonstra que “uma das primeiras marcas que uma criança recebe é a designação rígida como menino ou menina” (COELHO DOS SANTOS, 2008a, p.62). Portanto, a diferença anatômica é um real no corpo, com o qual o sujeito sempre terá que se haver de alguma forma. Isto nos permite dizer que não é possível reduzir a diferença anatômica entre os sexos às suas consequências psíquicas. Como Coelho dos Santos (2006a) destaca:

[...] a diferença anatômica entre os sexos é o que orienta a sexuação mesmo quando é renegada. Para que um homossexual masculino se pareça com a

vertente da sexuação feminina, ele tem que fazer uma operação psíquica que uma mulher não tem que fazer. Para uma mulher se represente do lado masculino ela tem que fazer, como é o caso da histérica, a operação psíquica de se servir do fantasma masculino. [...] Cada um é uma posição em relação à sua realidade anatômica, àquilo que lhe vem da tradição e àquilo que ele é obrigado a inventar para suprir o fato de que todo o discurso sobre o sexo é insuficiente para dar conta da sexuação. Todo mundo tem que inventar alguma coisa nesse campo (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.151).

Definir-se enquanto homem ou mulher provém da constatação da castração e da passagem pelo complexo de Édipo, com a formação do ideal do eu do sujeito. Ao longo de toda a sua obra, Freud reafirmou a relevância do complexo de castração e do complexo de Édipo como estruturas fundamentais do funcionamento psíquico. Através dos relatos eminentemente fantasiosos das pacientes histéricas, o autor define o complexo de Édipo como o evento universal do início da infância, assegurando, ainda, que tais fantasias estão presentes em sua constituição:

Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância, mesmo que não tão precoce como nas crianças que se tornaram histéricas. [...] Mas a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da platéia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual (FREUD, 1897/1996, p.316).

A ideia de que a sexualidade “só desperta no período da vida designado da puberdade” (FREUD, 1905/1996, p.163.) é considerada um erro por Freud, que ressalta a importância da sexualidade infantil no texto *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (FREUD, 1905/1996). Apesar de não fazer referência ao complexo de Édipo neste escrito, ele desenvolve bases importantes para a elaboração do complexo edípico. Nesses ensaios, Freud introduz a noção de pulsão sexual, cuja finalidade é a satisfação, em oposição ao instinto, que tem como objetivo realizar uma necessidade. Ao discorrer sobre a sexualidade infantil, o autor se refere à criança como um “perverso polimorfo”, com uma sexualidade fragmentada em pulsões parciais. Neste texto, apesar de não desenvolver a primazia do falo na organização genital infantil, ele enfatiza que “a suposição de uma genitália idêntica (masculina) em todos os seres humanos é a primeira das notáveis e momentosas teorias sexuais infantis” (FREUD, 1905/1996, p.184). É também nesses escritos que Freud (1905/1996) define uma criança que suga o seio da mãe como o protótipo de toda relação de amor, e denomina de ligação objetal

esta união arcaica da criança com a mãe. O principal atributo dessa união é ser sexual sem ser genital, sendo o modelo de toda forma de amar, um ponto de fixação que orientará a escolha do parceiro sexual. Coelho dos Santos (2006a) enfatiza que Freud pensou a sexuação a partir do modelo masculino desde o início:

Tudo o que ele desenvolveu sobre o complexo de Édipo e a maneira como pensou a identificação, o lugar do objeto, foi tudo desenvolvido pela lógica masculina. Quando ele se dá conta de que não há simetria entre os sexos, ele larga essa questão do feminino na mão das metáforas mais frouxas: mulher como continente negro da feminilidade, o repúdio da feminilidade para ambos os sexos, o problema da mulher é o período minomíceniano da sua relação com a mãe, não se sabe o que uma mulher quer, etc. Para Freud, se a mulher se interessa por essas histórias edípicas é pela via da reivindicação fálica. Ele reduz a questão feminina à reivindicação fálica, ao mesmo tempo em que se surpreende, pois isso não dá conta. Elas reivindicam o falo e todos os equivalentes que lhes são propostos não resolvem nada. Por isso, a questão da sexualidade feminina em Freud fica como enigma, fica como problema sem solução (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.153-4).

Em *Um Tipo Especial de Escolha de Objeto Feita pelo Homem* (FREUD, 1910/1996), Freud indica quais as condições necessárias ao amor e à escolha de objeto realizada pelos homens, empregando pela primeira vez o termo “complexo” para se referir ao Édipo. Ele pontua que a segunda condição necessária ao amor consiste em que a mulher casta não exerce qualquer tipo de atração que a possa levar à condição de objeto amoroso, apenas a mulher que, de alguma forma, tem uma má reputação sexual. Com isto, Freud demonstra que, apesar de existir um contraste agudo entre a ‘mãe’ e a ‘prostituta’, o menino começa a não nutrir mais dúvidas de que seus pais não são uma exceção “às normas universais e odiosas da atividade sexual” (FREUD, 1910/1996, p.176). Ele passa a considerar, por uma lógica cínica, que a diferença entre sua mãe e uma prostituta “não é afinal tão grande, visto que, em essência, fazem a mesma coisa” (ibidem, p.176). Diante disso, o menino começa a desejar a mãe e a odiar o pai, vendo-o como o rival que impede esse desejo e passando, então, “ao controle do complexo de Édipo” (FREUD, 1910/1996, p.177). Para Jacques-Alain Miller (2010a), isso introduz a clivagem do objeto e a noção de que não há uma condição universal de escolha de objeto, mas que esta surge de uma peculiaridade contingente. Ele destaca que a decifração feita por Freud é edípica e que essa tese demarca que a mãe dirige e condiciona as escolhas de objeto do filho.

Ao ponderar sobre a escolha de objeto feita pela mulher no texto *O Tabu da Virgindade* (FREUD, 1918[1917]/1996), Freud ressalta que, antes mesmo de essa escolha acontecer, a fase da inveja do pênis já existia. Ele acredita que, ao chamar a atenção para o

complexo de castração, a psicanálise descobriu grande parte do que fundamenta a rejeição narcísica das mulheres pelos homens. Segundo o autor, na infância as meninas passam por uma fase durante a qual invejam o símbolo de masculinidade e sentem-se em desvantagem e humilhadas por não o possuírem: “incluímos essa ‘inveja do pênis’ no ‘complexo de castração’” (ibidem, p.211). Essa fase está mais próxima do narcisismo original do que do objeto de amor. O relato que uma mulher recém-casada fez de um sonho em que aparecia uma reação à perda de sua virgindade leva Freud a averiguar o desejo que ela tem de castrar seu marido e de guardar o pênis para si. Ele pontua que, por trás da inveja do pênis, há a manifestação da hostilidade da mulher contra o homem, que “nunca desaparece nas relações entre os sexos” (ibidem, p.212). Para Miller (2010a), este texto é feito, em certo sentido, para mostrar a influência do pai por trás das escolhas de objeto da filha. Miller considera, também, que este escrito está para além da pura decifração edípica e que Freud introduz a possibilidade de formalizar o valor sexual a partir da função fálica.

Em 1914, no artigo *Sobre o Narcisismo: uma Introdução* (FREUD, 1914a/1996), Freud toma como fundamentais as diferenças entre os sexos masculino e feminino no tocante ao seu tipo de escolha objetal. Ele assinala que todos os sujeitos precisam ultrapassar o narcisismo, isto é, passar do investimento libidinal no próprio *eu* para ligar-se a objetos do mundo externo. Os objetos sexuais provêm das experiências de satisfação e os primeiros objetos sexuais de uma criança são as pessoas que se preocupam com sua alimentação, cuidados e proteção. Quando a fonte para a escolha objetal é essa, temos o tipo de escolha denominado anaclítico, ou de ligação. Apesar de considerar que os tipos de escolha de objeto se coadunam, Freud afirma que este tipo “é propriamente falando, característico do indivíduo do sexo masculino [...] correspondendo assim a uma transferência desse narcisismo para o objeto sexual” (FREUD, 1914a/1996, p.95).

Nas mulheres, a transferência da libido narcísica para um objeto não acontece de forma tão completa. Mesmo após o complexo de Édipo elas retêm uma quantidade de libido investida no próprio *eu* e sua forma de relação objetal baseia-se na premissa de que sua “necessidade não se acha na direção de amar, mas de serem amadas” (ibidem, p.95). Dessa maneira, o tipo feminino de escolha de objeto é denominado narcisista e parece ocasionar a intensificação do narcisismo original. A partir do momento em que o complexo de castração entra em jogo, a passagem do narcisismo à escolha objetal depende de uma perda. Freud (1914a/1996) chega a considerar que a parte mais importante dos distúrbios em relação aos quais o narcisismo original se vê exposto “pode ser isolado sob a forma do ‘complexo de castração’ (nos meninos, a ansiedade em relação ao pênis; nas meninas, a inveja do pênis)”

(FREUD, 1914a/1996, p.99). Na conferência que proferiu em 1917, *O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais* (FREUD, 1917a/1996), Freud assinala que nos anos da infância anteriores à puberdade, o objeto encontrado vem a ser quase idêntico ao primeiro objeto do instinto de prazer oral, que foi adquirido por ligação ao instinto nutricional:

Embora esse objeto não seja realmente o seio materno, pelo menos é a mãe. Dizemos que a mãe é o primeiro objeto de *amor*. [...] A essa escolha que a criança faz, ao tornar sua mãe o primeiro objeto de seu amor, vincula-se tudo aquilo que, sob o nome de ‘complexo de Édipo’, veio a ter tanta importância na explicação psicanalítica das neuroses e tem tido uma parte não menor, talvez, na resistência à psicanálise (FREUD, 1917a/1996, p.333).

Isso leva Miller (2010b) a considerar que, desde os *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, em 1905, Freud apresenta o amor como sendo caracterizado pela repetição. Haveria uma incontestável depreciação do amor no que Freud define como o protótipo de qualquer relação amorosa erótica – isto é, uma criança sugando o seio da mãe –, pois, assim, o amor seria a repetição dessa satisfação primária. Segundo Miller, amar não é apenas gozar a partir de um objeto, uma vez que o amor desenvolvido necessita de que esse objeto seja encontrado em uma pessoa. Ele afirma: “essa é a ambiguidade do *Liebe* freudiano: por um lado é amor e, por outro, inclui o gozo. O seio, é preciso dizê-lo, não é uma pessoa” (MILLER, 2010b, p.5).

Embora Freud já ressaltasse que o primeiro objeto de amor de uma criança é a mãe, nesta conferência ele ainda supõe uma simetria do complexo de Édipo nos meninos e nas meninas. O menino escolhe sua mãe como objeto e seu pai é percebido como um entrave nessa relação. Com as meninas “as coisas se passam de modo exatamente igual [...], com as devidas modificações: uma afetuosa ligação com o pai e uma necessidade de eliminar a mãe, por julgá-la sua supérflua” (FREUD, 1917a/1996, p.337).

No artigo *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud (1921/1996) enfatiza que a identificação é a forma mais primitiva e original da expressão de um laço emocional com outra pessoa (FREUD, 1921/1996), sendo, portanto, anterior à escolha de objeto. Ele ressalta que a identificação desempenha um papel importante na história primitiva do complexo de Édipo – em que o menino toma o pai como modelo – e aponta que a identificação sexual advém com o complexo de Édipo e com o complexo de castração. Ao mesmo tempo em que surge essa identificação ao pai, ou pouco depois disso, o menino desenvolve uma catexia de objeto do tipo anaclítico, de ligação, em relação à mãe. No complexo de Édipo o menino notará que o pai está em seu caminho em relação à mãe e “sua identificação com eles passa

assumir então um colorido hostil e se identifica com o desejo de substituí-lo também em relação à mãe” (FREUD, 1921/1996, p.115). Isso marca o caráter ambivalente da identificação. Além disso, Freud distingue entre a identificação com o pai e a escolha do pai como objeto, o que também se aplicaria à menina, guardadas as devidas proporções: “No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*; no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego” (FREUD, 1921/1996, p.116). Portanto, neste momento, Freud propõe a existência de um paralelo, uma simetria, no Édipo masculino e no feminino, com a ressalva de que no caso da menina a identificação proveniente do complexo de Édipo significa um desejo hostil de tomar o lugar da mãe, como efeito de seu amor objetual pelo pai.

No texto *O eu e o isso* (FREUD, 1923b/1996), Freud estuda a relação entre identificação e escolha de objeto. Para ele, uma criança do sexo masculino em idade muito precoce desenvolve um investimento objetual pela mãe, relacionando-se com o pai via identificação. Quando os desejos sexuais do menino em relação à mãe tornam-se mais intensos, o pai passa a ser tido como obstáculo e “disso se origina o complexo de Édipo” (FREUD, 1923b/1996, p. 44). A identificação é ambivalente desde seu início, uma vez que o pai é, concomitantemente, aquele que impede sua satisfação com a mãe e objeto de seu amor. Quando o investimento no pai como objeto é substituído por uma identificação, passa-se a realizar a formação do caráter sexual do eu: “(...) viemos a saber que esse tipo de substituição tem grande parte na determinação da forma tomada pelo ego, e efetua uma contribuição essencial no sentido da construção do que é chamado de seu ‘caráter’” (FREUD, 1923a/1996, p.41). Assim, em um primeiro momento a relação da identificação do menino com o pai ocorre antes da escolha de um objeto. Em um segundo momento, a identificação é resultante de uma renúncia à escolha de objeto, acarretando a dissolução do complexo de Édipo: “juntamente com a demolição do complexo de Édipo, a catexia objetual da mãe, por parte do menino, deve ser abandonada” (FREUD, 1923a/1996, p.45).

Para Freud (1923a/1996), “a dissolução do complexo de Édipo consolidaria a masculinidade no caráter de um menino” (ibidem, p.45), e permitiria manter, em certa medida, uma de relação afetuosa com a mãe. Neste texto, Freud ainda considera que os desfechos da atitude edipiana em meninos e meninas são análogos. No caso feminino, pode acontecer uma identificação com a mãe ou a intensificação de uma identificação já existente, resultando na fixação do caráter feminino da criança. Entretanto, o autor pondera que a bissexualidade original da criança é um elemento complicador, que torna difícil descrever claramente os fatos envolvidos nas primitivas escolhas de objeto e identificações. Isso é

evidenciado pela análise, que mostra que uma menina pode colocar sua masculinidade em evidência e se identificar com seu pai após abandoná-lo como objeto de amor. As primeiras identificações efetuadas na infância são gerais e duradouras, tornando-se a base para a constituição do *supereu*:

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego (FREUD, 1923a/1996, p.46-7).

De acordo com Freud (1923a/1996), o *supereu* não é apenas um resíduo das escolhas objetais do *id*, mas apresenta uma formação reativa a elas. Freud afirma que “a sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai)’” (ibidem, p.47). Deste modo, a internalização da identificação parental produz uma divisão no *eu*, originando outra instância, a que Freud denomina de *supereu*. O autor considera que o aspecto duplo do *eu* deve-se ao fato de que este tem a missão de recalcar o complexo de Édipo, acontecimento revolucionário a que ele deve sua existência. O paradoxo da identificação remete à interdição, operada pelo pai, da mãe como objeto de desejo – isto é, a proibição do incesto. No entanto, abre a possibilidade de, posteriormente, fazer de outra mulher o objeto de seu desejo, assim como o pai. O *supereu* é o representante do vínculo parental introjetado no *eu*. O *eu*, por sua vez, sucumbiu ao recalque devido à ameaça de castração, possibilitando a dissolução do complexo de Édipo, o que faz com que Freud conclua que “O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923a/1996, p.48). Entretanto, ainda permanece obscuro o motivo pelo qual o complexo edípico sucumbiria ao recalque no que concerne ao funcionamento edípico feminino.

A partir do artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (FREUD, 1923a/1996), Freud introduz a primazia fálica, o que significa que a principal característica da organização genital infantil é o fato de que, para ambos os sexos, apenas o órgão sexual masculino é considerado. Portanto, a diferença em relação à organização genital do adulto é que, na criança, não há uma primazia dos órgãos genitais, mas a primazia do *falo*. A sexualidade infantil, assim definida, abre caminho para a compreensão da relação entre a ameaça de castração e o complexo de Édipo.

Freud (1923a/1996) atesta a primazia fálica tanto para meninos quanto para meninas. Apesar disso, ele reconhece que, embora seja possível descrever o que se passa com a criança do sexo masculino, os processos correspondentes na menina não ficam tão claros. Inicialmente, o menino percebe uma distinção entre homens e mulheres, mas presume que todos os outros seres vivos possuem um órgão genital como o seu próprio, até descobrir que o pênis não é uma posse comum a todos. Contudo, a princípio, ele imagina que a menina tem um pênis pequenininho e, frente à primeira percepção da ausência do pênis na irmãzinha ou na companheira de brinquedos, o menino acredita que o pênis dela ainda crescerá:

Sabemos como as crianças reagem às suas primeiras impressões da ausência de um pênis. Rejeitam o fato e acreditam que elas *realmente*, ainda assim, vêem um pênis. Encobrem a contradição entre a observação e a preconcepção dizendo-se que o pênis ainda é pequeno e ficará maior dentro em pouco, e depois lentamente chegam à conclusão emocionalmente significativa de que, afinal de contas, o pênis pelo menos estivera lá, antes, e fora retirado depois. A falta de um pênis é vista como resultado da castração e, agora, a criança se defronta com a tarefa de chegar a um acordo com a castração em relação a si própria. Parece-me, porém, que *o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração* (FREUD, 1923a/1996, p.159-60).

Freud chama atenção para o complexo de castração em relação à primazia fálica. Segundo ele, a criança não generaliza que as mulheres não têm pênis, mas supõe que a falta dele é resultado de terem sido punidas com a castração. Por longo tempo acredita que apenas algumas pessoas desprezíveis do sexo feminino perderam seus órgãos genitais, pois crê que as mulheres a quem respeita, como a sua mãe, retêm o pênis. Assim, ser mulher ainda não é sinônimo de não ter pênis. Só mais tarde, ao retomar os problemas da origem e do nascimento dos bebês, é que o menino adivinha que apenas as mulheres podem dar a luz e, somente então, a mãe “perde” seu pênis.

A primazia fálica introduz uma primeira antítese em relação à escolha de objeto. No estágio da organização pré-genital sádico-anal, ainda não existe a questão de masculino e feminino, havendo, apenas, uma dominância da antítese entre *ativo* e *passivo*. No estágio seguinte da organização genital infantil, existe *masculinidade*, mas não *feminilidade*. “A antítese aqui é entre possuir *um órgão genital masculino e ser castrado*” (FREUD, 1923a/1996, p.161). A polaridade entre *masculino* e *feminino* só aparece na puberdade e a escolha objetual pressupõe um sujeito e um objeto. Os fatores da masculinidade estariam do lado do sujeito, da atividade e da posse do pênis, enquanto os da feminilidade estariam ligados

ao objeto e à passividade: “A vagina é agora valorizada como lugar de abrigo para o pênis; ingressa na herança do útero” (ibidem, p.161).

A constatação da castração feminina, ressaltada no texto *A dissolução do complexo de Édipo* (FREUD, 1924b/1996), torna-se o ponto fundamental para a compreensão da diferença entre os sexos e para a relação entre o complexo de castração e o complexo de Édipo. Freud (1924b/1996) começa a demonstrar a dessimetria entre o homem e a mulher pela relação paradoxal que cada sexo estabelece com o falo e com a castração feminina. Ao ver a região genital feminina, o menino, que tanto se orgulha da posse de um pênis, não se convence da ausência do pênis em uma pessoa semelhante a ele mesmo, tornando imaginável a perda de seu próprio pênis. Assim, “a ameaça de castração ganha seu efeito adiado” (FREUD, 1924b/1996, p.195). Mais uma vez, Freud demonstra que a destruição do complexo de Édipo no menino é ocasionada pela ameaça de castração. Devido à disposição bissexual da criança, o menino tem duas possibilidades de satisfação frente ao complexo de Édipo. Uma seria ativa, à maneira masculina, em que ele poderia colocar-se no lugar de seu pai para ter relações com a mãe. A outra seria passiva, à maneira feminina, em que poderia assumir o lugar da mãe e ser amado pelo pai. Por meio da aceitação e do reconhecimento da castração feminina, o menino põe fim às maneiras de obter satisfação do complexo de Édipo, pois ambas implicariam a possível perda de seu pênis — “a masculina como uma punição resultante e a feminina como precondição” (ibidem, p.196).

De acordo com Freud (1924b/1996), a observação analítica capacita-nos a “identificar ou adivinhar as vinculações entre a organização fálica, o complexo de Édipo, a ameaça de castração, a formação do superego e o período de latência” (ibidem, p.197). Essas vinculações justificariam a afirmação de que a dissolução do complexo de Édipo é ocasionada pela ameaça de castração. No entanto, Freud (1924b/1996) afirma que, nas meninas, esse desenvolvimento tem muitas lacunas. Segundo ele, no sexo feminino também há o desenvolvimento do complexo de Édipo, do *superego* e do período de latência. Todavia, o autor se questiona se é possível atribuir uma organização fálica e um complexo de castração às meninas. Conclui que sim, mas de maneira diferente da que ocorre nos meninos:

O clitóris na menina inicialmente comporta-se exatamente como um pênis, porém quando ela efetua uma comparação com um companheiro de brinquedos do outro sexo, percebe que ‘se saiu mal’ e sente isso como uma injustiça feita a ela e como fundamento para inferioridade. Por algum tempo ainda, consola-se com a expectativa de que mais tarde, quando ficar mais velha, adquirirá um apêndice tão grande quanto o do menino. Aqui, o complexo de masculinidade das mulheres se ramifica. Uma criança do sexo

feminino, contudo, não entende sua falta de pênis como sendo um caráter sexual; explica-a presumindo que, em alguma época anterior, possuía um órgão igualmente grande e depois perdera-o por castração. Ela parece não estender essa inferência de si própria para outras mulheres adultas, e sim, inteiramente segundo as linhas da fase fálica, encará-las como possuindo grandes e completos órgãos genitais — isto é, masculinos (FREUD, 1924b/1996, p. 197-8).

Freud (ibidem, p.198) ressalta que a “diferença essencial” é que, na menina, a castração é um fato consumado, enquanto o menino teme sua possível ocorrência. Logo, a menina não teme a castração, e a falta desta ameaça acarreta um prejuízo para o estabelecimento de um *supereu* e para a interrupção da organização genital infantil. Freud acredita que, na menina, o que se opera é a ameaça da perda de amor, advinda de sua criação e de intimidações provenientes do exterior. No entanto, ele afirma que a menina não tolera a renúncia ao pênis sem tentar compensá-la e que “desliza — ao longo da linha de uma equação simbólica, poder-se-ia dizer — do pênis para um bebê” (ibidem, p.198). Para Miller (2010c), as dúvidas de Freud a cerca do *supereu* feminino provêm de sua concepção de que as mulheres – cujas vidas eróticas são constituídas junto ao amor – se detêm no plano de uma moralidade externa, ou seja, de que elas não têm *supereu*, porque conservar o amor é o mais importante para elas.

De acordo com Coelho dos Santos (2006a), só em 1925 que Freud começou a suspeitar de que sua teoria acerca da constituição do sujeito frente à castração e ao complexo de Édipo apenas considerava a sexuação masculina, generalizando-a para ambos os sexos: “Foi quando ele começou a perceber que os sujeitos do sexo feminino não cantam a música pela mesma pauta” (ibidem, p.114). Esse foi o ano em que Freud escreveu o artigo *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (FREUD, 1925b/1996), demonstrando que o complexo de Édipo nas meninas acarreta um problema a mais que nos meninos, visto que a mãe é o primeiro objeto de amor para ambos. Os meninos retêm esse objeto no complexo de Édipo, mas nas meninas ocorre algo diferente. Para elas, o complexo de Édipo tem uma longa pré-história e se caracteriza por ser uma formação secundária.

As atitudes da menina e do menino frente ao complexo de castração são diferentes e seus efeitos apontam para uma dessimetria essencial na posição sexuada feminina e masculina. Diante da castração feminina, o menino nada vê ou, caso veja, rejeita este fato. Somente mais tarde, diante da ameaça de castração, sua observação se torna importante, pois o força a acreditar na realidade de concretização dessa ameaça. A menina, por sua vez, percebe imediatamente a castração, decidindo, de pronto, que quer ter o falo. Na fase fálica, a

menina está destinada a descobrir que o irmão ou companheiro de brinquedo possui um pênis e, por considerar que ele é superior ao seu próprio órgão (que é imperceptível), passa a sentir inveja do pênis. Diante disso, é possível que o complexo de masculinidade nas mulheres se enraíze e, se não for superado suficientemente cedo, dificulte o desenvolvimento da feminilidade. No entanto, a esperança de obter um pênis e se tornar semelhante a um homem pode continuar por longos períodos e ser motivo para situações estranhas e incompreensíveis (FREUD, 1925b/1996).

Freud (1925b/1996) assinala diversas consequências psíquicas da inveja do pênis na menina. A primeira delas é a aceitação da ferida ao seu narcisismo, de modo que ela “desenvolve como cicatriz um sentimento de inferioridade” (ibidem, p.282). Ultrapassada a primeira tentativa de explicação para a falta do pênis – que a justifica como proveniente de uma punição pessoal – a menina compreende que “esse caráter sexual é universal” (ibidem, p.282) nas mulheres. Isso pode fazer com que ela se apoie na ideia masculina de que o sexo feminino é desprezível e inferior, mantendo-se em uma posição masculina. A segunda consequência é o deslocamento da inveja do pênis para o ciúme, que persiste mesmo renunciado o seu objeto verdadeiro. Apesar de o ciúme não ser uma característica única a um sexo, ele desempenha um papel maior na vida anímica da mulher, devido ao reforço da inveja do pênis deslocada. A terceira consequência assinalada é um “afrouxamento da relação afetiva da menina com seu objeto materno” (ibidem, p.283), em decorrência de a menina responsabilizar a mãe por trazê-la ao mundo tão insuficientemente aparelhada, ou seja, sem um pênis. A inveja do pênis, ou a descoberta da inferioridade do clitóris, pode acarretar a masturbação clitoridiana. A eliminação desta seria condição para o desenvolvimento da feminilidade, uma vez que é uma atividade caracterizada como masculina.

O complexo de Édipo na menina começa a ser considerado quando sua libido desliza em direção à equação pênis-criança. Neste momento, ela coloca o desejo de um filho no lugar do desejo de um pênis, tomando o seu pai como objeto de amor e a sua mãe como objeto de ciúme. Nas meninas, o complexo de castração precede e prepara o complexo de Édipo, considerado, por este motivo, uma formação secundária:

A respeito da relação existente entre os complexos de Édipo e de castração, existe um contraste fundamental entre os dois sexos. *Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração*, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração. Essa contradição se esclarece se refletirmos que o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade. A diferença entre o

desenvolvimento sexual dos indivíduos dos sexos masculino e feminino no estágio que estivemos considerando é uma consequência inteligível da distinção anatômica entre seus órgãos genitais e da situação psíquica aí envolvida; corresponde à diferença entre uma castração que foi executada e outra que simplesmente foi ameaçada (FREUD, 1925b/1996, p.285).

A menina não sofre a ameaça de castração, pois, para ela, este é um fato consumado. Por este motivo, não há uma razão para a demolição do complexo de Édipo – que passa a ter um efeito delongado –, e para instauração do *supereu*. Freud (1925b/1996), então, considera que o senso ético e de justiça nas mulheres é inferior ao dos homens. Diante da ausência de um conhecimento mais profundo a respeito da vida sexual feminina, no texto *A questão da análise leiga* (FREUD, 1926/1996), Freud chega a considerar que, “afinal de contas, a vida sexual das mulheres adultas é um ‘continente negro’ para a psicologia” (ibidem, p.455).

No texto *Sexualidade Feminina* (1925b/1996), Freud retoma a questão de a mãe ser o primeiro objeto de amor para ambos os sexos, destacando a relação entre ela e sua filha. Ele afirma que a menina, inicialmente, tem como objeto de amor uma pessoa do mesmo sexo, de modo que ela precisa trocar o seu objeto original – a mãe – pelo pai. Por meio da análise, fica perceptível para Freud que a ligação da mulher com o pai é precedida por uma fase de ligação à mãe, demonstrando que a etapa pré-edípica tem maior importância nas mulheres do que nos homens.

A dependência da mulher em relação ao pai aponta para a herança de uma forte ligação com a mãe, o que leva Freud (1931/1996) a enunciar que a vida sexual feminina é dividida em duas fases – a primeira tendo um caráter masculino e, a segunda, especificamente feminina. Dessa maneira, a passagem da menina à feminilidade depende de um processo de transição de uma fase para a outra. Além disso, existiria outra especificidade feminina no que concerne à escolha do objeto. Como a mãe é o primeiro objeto de amor para ambos os sexos, a menina teria que realizar uma troca quanto ao sexo de seu objeto ao final de sua trajetória. Ao realizar essa modificação, a menina abandonaria o investimento libidinal na mãe e o transferiria para o pai, o que faz Freud (1931/1996) assinalar que “em outras palavras, à mudança em seu próprio sexo deve corresponder uma mudança no sexo de seu objeto” (ibidem, p.237).

Na criança do sexo masculino existe, concomitantemente, o amor por um dos pais e o ódio pelo outro, que é tido como rival. Há, também, a descoberta da possibilidade da castração, que impõe a transformação do complexo de Édipo e a instauração do *supereu*, possibilitando o início dos processos que encaminham o indivíduo à comunidade cultural. Após a internalização do agente paterno e a criação do *supereu*, a tarefa seguinte diz respeito

ao desligamento das figuras que originalmente constituíram este representante psíquico. No menino, a restrição na sua sexualidade decorre do seu interesse narcísico em preservar seus órgãos genitais. Nesta operação, está em jogo o vínculo entre escolha objetal e identificação, em que, para o menino, o pai é uma figura de identificação e a mãe funciona como objeto de investimento libidinal.

No entanto, para as meninas a mãe funciona tanto como figura de identificação quanto de investimento libidinal. Devido a isso, a menina tem que fazer a dupla operação de se desvincular da mãe como objeto primordial e, ao mesmo tempo, identificar-se com ela na posição de castrada (FREUD, 1931/1996). Ao se reconhecer como castrada, a menina reconhece também a superioridade do homem e a própria inferioridade, embora não se conforme com esse estado indesejável de coisas. A partir dessa atitude dividida, são possíveis três linhas de desenvolvimento frente ao complexo de castração:

A primeira leva a uma revulsão geral à sexualidade. A menina, assustada pela comparação com os meninos, cresce insatisfeita com seu clitóris, abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade em geral, bem como boa parte de sua masculinidade em outros campos. A segunda linha a leva a se aferrar com desafiadora auto-afirmatividade à sua masculinidade ameaçada. Até uma idade inacreditavelmente tardia, aferra-se à esperança de conseguir um pênis em alguma ocasião. Essa esperança se torna o objetivo de sua vida e a fantasia de ser um homem, apesar de tudo, freqüentemente persiste como fator formativo por longos períodos. Esse 'complexo de masculinidade' nas mulheres pode também resultar numa escolha de objeto homossexual manifesta. Só se seu desenvolvimento seguir o terceiro caminho, muito indireto, ela atingirá a atitude feminina normal final, em que toma o pai como objeto, encontrando assim o caminho para a forma feminina do complexo de Édipo. Assim, nas mulheres, o complexo de Édipo constitui o resultado final de um desenvolvimento bastante demorado. Ele não é destruído, mas criado pela influência da castração [...] Por essa razão, também, nela as conseqüências culturais de sua dissolução são menores e menos importantes (FREUD, 1931/1996, p.237-8).

Na conferência *Feminilidade* (1933[1932]/1996), Freud considera que a expressão da bissexualidade na vida da mulher pode dar origem ao que os homens chamam de “o enigma da mulher” (ibidem, p.130). O autor afirma que a menina se volta para seu pai por causa do desejo de possuir o pênis: como o órgão não foi oferecido pela mãe, ela pretende consegui-lo de seu pai. Mas, para que o desenvolvimento da feminilidade ocorra, é preciso que o desejo do pênis seja substituído pelo desejo de um bebê. Desta maneira, o bebê assume lugar do pênis, em uma equivalência simbólica. Na feminilidade obtida desse modo, fica implícito o desejo da posse de um pênis, o que faz Freud (1933[1932]/1996) identificá-lo como “*par*

excellence, um desejo feminino” (ibidem, p.128). Entretanto, o desejo de ter um filho com seu próprio pai permanece irrealizável para a menina.

A partir da transferência do desejo de um pênis para o de um bebê, iniciada no complexo de Édipo, Freud (1933[1932]/1996) busca saber como acontece a passagem da fase masculina para a fase feminina. Ele salienta que não se trata exclusivamente de uma troca de objeto, ou seja, da substituição da mãe pelo pai como objeto de amor. Para Freud, o fator especificamente feminino que explica o fim da vinculação das meninas à mãe está exatamente no complexo de castração. Ele haveria constatado na análise que a menina se desliga do vínculo original com a mãe por responsabilizá-la pela falta do pênis. Assim, ela desloca seu investimento libidinal para o pai, ao mesmo tempo em que adota uma atitude hostil para com a mãe. Por fim, esta vinculação termina em ódio. Freud conclui que, “afinal, a distinção anatômica [entre os sexos] deve expressar-se em consequências psíquicas” (ibidem, p.124).

Na menina, portanto, a mudança do investimento libidinal possui um conteúdo paradoxal, pois seu amor dirige-se à sua mãe fálica até a constatação da castração materna, que a faz abandonar como objeto. Diante da entrada na situação edípica, é imposta à menina a necessidade de substituir a identificação com a mãe fálica pela mãe castrada. É preciso ressaltar, entretanto, que ambas as identificações subsistem no curso do desenvolvimento feminino. A fase de identificação à mãe fálica é importante para que a menina adquira as características que utilizará na sua função sexual e nas suas tarefas sociais, além de adquirir também o que constitui motivo de atração para um homem (ibidem, p.133).

O complexo de castração conduz a menina ao complexo de Édipo, acarretando a ausência da angústia de castração, uma precária formação do *supereu* e uma permanência mais prolongada na situação edípica. Por esse motivo, Freud destaca que “então nos surpreende uma diferença entre os dois sexos, provavelmente transitória, no que diz respeito à relação do complexo de Édipo com o complexo de castração” (FREUD, 1933[1932]/1996, p.128). Diante do prejuízo causado à formação do *supereu*, as mulheres são consideradas mais impetuosas, pois não têm nada a perder – uma vez que já perderam. Dessa maneira, não é atribuída a elas nenhuma importância no desenvolvimento da cultura.

Ainda na conferência *Feminilidade* (1933[1932]/1996), Freud reafirma a tese de que a mulher tem mais necessidade de ser amada do que de amar, o que seria uma compensação narcísica à sua condição feminina de não possuir o falo. Indica, ainda, que outra característica considerada *par excellence* da mulher é a vergonha, e lhe atribui igualmente a finalidade de ocultar a carência genital. Além disso, Freud demonstra que a inveja do pênis também atua na escolha de objeto da mulher: quando pode escolhê-lo livremente, sem condições sociais

determinantes, a mulher o faz segundo o ideal narcisista do homem que queria ser. A dessimetria dos sexos frente ao complexo de castração e ao complexo de Édipo leva Freud (1933[1932]/1996) a dizer que “Tem-se a impressão de que o amor do homem e o amor da mulher psicologicamente sofrem de uma diferença de fase” (ibidem, p.133).

Através desse percurso teórico, fica evidente que Freud aborda a diferença entre os sexos por meio da relação entre o complexo de Édipo e a castração, demonstrando que há uma dessimetria fundamental entre o homem e a mulher – uma dessimetria caracterizada pela relação paradoxal que cada sexo estabelece com o falo. Dessa maneira, Freud aponta para uma não-complementaridade entre os sexos e para a impossibilidade da relação sexual. Lacan (1959-60/1988) assinala que o passo decisivo dado por Freud foi perceber que entre o homem e a mulher não haveria complementaridade, de modo que a relação sexual é impossível. No entanto, Freud se depara com o rochedo da castração ao considerar que a posição sexual do homem e da mulher é *irredutível* ao repúdio da feminilidade – o que estabelece impasses para a posição sexuada dos sujeitos e para a clínica psicanalítica.

1.6) O repúdio à feminilidade e o rochedo da castração

Em 1937, Freud escreve o texto *Análise Terminável e Interminável* (FREUD, 1937a/1996) no qual se interroga quais os limites e obstáculos que um processo analítico se depara. Segundo o autor, a condução de uma análise visa que o paciente se reposicione quanto à patologia que o levou ao tratamento, e suspenda de maneira definitiva e profilática os “sintomas, inibições e anormalidades de caráter neuróticas” (FREUD, 1937a/1996, p.231). Contudo, mesmo após a construção de todo um arcabouço teórico com base em sua experiência clínica, Freud retoma e introduz neste texto questionamentos de até que ponto uma análise deve ser levada, quais os limites do processo analítico e quais os critérios que devem ser estabelecidos para que este seja considerado um tratamento de sucesso. Escreve Freud (ibidem, p. 236): “Em vez de indagar como se dá uma cura pela análise (assunto que acho ter sido suficientemente elucidado), se deveria perguntar quais são os obstáculos que se colocam no caminho de tal cura”.

Os principais questionamentos que ele faz (1937a/1996) se referem ao limite de duração de um tratamento, que considera ser inconvenientemente longo demais para alcançar seus objetivos, ao o que se configura como término da análise e a possibilidade de levá-la ao fim. Como obstáculos que colocam a eficácia terapêutica da psicanálise à prova, ele elenca: a força constitucional da pulsão, a inacessibilidade narcísica do paciente, a influência dos

traumas, a reação terapêutica negativa e as alterações desfavoráveis do ego, adquiridas em sua luta defensiva. Em outros momentos, Freud já havia reconhecido a importância desses fatores e as dificuldades que decorrem deles para a prática da psicanálise. Todavia, nesse texto ele parece querer enfatizar e demarcar com mais veemência o limite do interpretável em uma análise e a falta de garantia de uma interpretação, chegando a considerar a análise como a terceira das profissões “impossíveis”, ao lado da educação e do governo (FREUD, 1937a/1996, p.265).

Nesse texto a ênfase recai no que resta a simbolização do complexo de Édipo e da realidade psíquica, ou seja, na corrente do psiquismo regida pelo mais pulsional da pulsão. Freud destaca ser impossível que a exigência de trabalho da pulsão desapareça, e afirma que este é um dos obstáculos da análise: “No momento, temos de nos curvar à superioridade das forças contra as quais vemos nossos esforços redundar em nada” (FREUD, 1937a/1996, p.260). Ele atesta essa impossibilidade através da reação terapêutica negativa do paciente ao trabalho terapêutico. Sem poder cessar essa força constante, a análise teria como uma de suas funções o “amansamento da pulsão” (ibidem, p.240). Essa expressão já havia sido empregada no texto *O Problema Econômico do Masoquismo* (FREUD, 1924c/1996), em que a função de amansamento, *Bändigung*, é definida como uma ação através da qual a libido pode tornar a pulsão de morte inócua.

Apesar de demonstrar que a pulsão de morte é colocada a serviço de Eros por meio do complexo de Édipo, aqui Freud evidencia que é impossível simbolizar toda a pulsão de morte. Isso ocorre porque a operação paterna deixa um resíduo sob a forma de uma fixação pulsional mortífera e repetitiva, que não faz “fusão” com Eros (FREUD, 1923b/1996). O amansamento se configura como uma redução do excesso pulsional feita pelo *eu*. Redução esta que também fracassa, pois o *eu*, mesmo apoiado pela análise, não é capaz de amansar todo o excesso pulsional. Em decorrência disto, o limiar entre normal e patológico é bastante tênue neste texto. Freud (1937a/1996) afirma que não é apenas o material patológico que fornece um testemunho da pulsão destrutiva. Segundo o autor, esta também pode ser testemunhada em numerosos fatos da vida mental normal. Além disso, o *eu* de uma pessoa normal se aproxima ao *eu* de um psicótico na medida em que o *eu* normal é uma ficção ideal. Nesse momento de sua investigação, ele chega a considerar que a distinção topográfica entre *eu* e o *isso* perde muito de seu valor.

As conseqüências do segundo dualismo pulsional para a concepção do sintoma, do inconsciente, da transferência e da técnica da interpretação, também são ressaltadas. A partir desses elementos em jogo na análise, Freud detectou a incidência clínica da pulsão de morte e

a existência de uma satisfação mais além do princípio do prazer manifesta no apego desmedido do sujeito a seus sintomas (FREUD, 1923a/1996). Através desta constatação esses elementos demonstraram comportar a dimensão da compulsão à repetição, que transcende a concepção de mensagem a ser decifrada, formação de compromisso e retorno do recalado. Na transferência, a exigência pulsional é reproduzida em ato como pura demanda de trabalho, indicando que há um resíduo psíquico impossível de ser rememorado, provocando indagações quanto à técnica da interpretação. Essa não é a primeira vez que o impossível de se acessar pelo processo secundário é mencionado. Ele é nomeado como o “umbigo do sonho” (FREUD, 1900/1996), recalque originário (FREUD, 1915a/1996), *das Ding* (FREUD, 1950[1985]/1996) ou processos primários. Em 1914, no artigo *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914b/1996), Freud já afirmava que o fenômeno da repetição se colocava como limite à rememoração, constituindo um dos principais impasses na clínica.

Acreditamos que isto está conectado ao fato de, no mesmo ano, Freud publicar o texto *Construções em Análise* (FREUD, 1937b/1996). Nele, o autor nitidamente demarca que, diante do que não é recordado pelo paciente, o analista tem a função de “construir” e “reconstruir”, assim como um arqueólogo, “alguma morada que foi destruída e soterrada, ou de algum antigo edifício” (FREUD, 1937b/1996, p.276). Nesta época, a ênfase de Freud recai na técnica analítica das “construções em análise”. Embora ela já houvesse sido trabalhada por Freud, o próprio autor ressalta que essa técnica havia recebido muito menos atenção do que a da interpretação, que, até então, era o foco dos debates acerca do procedimento analítico. Parece claro que, neste momento, até mesmo a técnica da interpretação passa a ser entendida como uma elucubração de saber a respeito desse resíduo imemorável e exigente.

Além dos citados impasses que se impõem a uma análise, Freud pontua outros dois temas relativos à diferença entre os sexos que conferem uma quantidade inusitada de trabalho ao analista, sendo, portanto, de importância suprema. Apesar da correspondência entre os temas, há uma dessemelhança no conteúdo, pois um é característico dos homens e o outro das mulheres. Segundo Freud,

Os dois temas correspondentes são, na mulher, a inveja do pênis - um esforço positivo por possuir um órgão genital masculino - e, no homem, a luta contra sua atitude passiva ou feminina para com outro homem. O que é comum nos dois temas foi distinguido pela nomenclatura psicanalítica, em data precoce, como sendo uma atitude para com o complexo de castração. [...] mas penso que, desde o início, ‘repúdio da feminilidade’ teria sido a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos. Ao tentar introduzir esse fator na estrutura de nossa teoria, não devemos desprezar o fato de que ele não pode, por sua própria natureza,

ocupar a mesma posição em ambos os sexos. (FREUD, 1937a/1996, p.268).

Esses dois temas se impõem como algo intransponível em uma análise, de modo que são nomeados por Freud como “rochedo da castração”. Segundo Coelho dos Santos (2008a), esse rochedo gira em torno do destino dos restos das relações com o mesmo sexo: os homens temem a castração e, por esse motivo, temem se submeter a outro homem; por sua vez, as mulheres se aferram à reivindicação do falo como medida defensiva contra os resíduos de suas relações libidinais arcaicas com a mãe. Segundo Freud (1937a/1996) em nenhum ponto do trabalho analítico se sofre tanto quanto nesse, em que há a sensação de que os repetidos esforços do analista foram vãos. Isto é, para Freud, o rochedo da castração estabelece uma resistência e um limite para a análise, uma vez que diz respeito à própria divisão subjetiva de um sujeito. Como vimos o encontro com a castração é o responsável por fazer com que o eu utilize um mecanismo de defesa que o acarreta uma perda da realidade psíquica e o possibilita ascender o auto-erotismo e o narcisismo primário. Há uma equivalência entre o rochedo da castração e a divisão subjetiva essencial à constituição do sujeito e do desejo humano. Isso esclarece o caráter intransponível da inveja do pênis e da ameaça de castração, pois estes são um osso do sintoma dos neuróticos que sempre retornará devido a essa *Spaltung* fundamental. A divisão subjetiva, a fenda, a castração são sinônimos do que é impossível de se tamponar, mesmo quando negadas, acarretando uma concepção de cura e de normalidade psíquica para psicanálise, que comporta um resto pulsional que não cessa de comparecer. No sonho da injeção de Irma, Freud (1900/1996) evidencia que a fórmula onírica “Trimetilamina” lhe diz algo sobre o irrepresentável da sexualidade. Após os anos de 1920, este irrepresentável será esclarecido pela teoria da pulsão de morte e pela problematização da função da castração no complexo de Édipo, desembocando na formalização da noção de trauma.

Como vimos, durante sua obra, Freud utiliza diferentes metáforas para designar a feminilidade, e estas se equivalem a isso que aparece no psiquismo como irrepresentável e traumático. Ele a chama de “continente negro”, “enigma da feminilidade”, “período minomíceniano” etc. No entanto, em *Análise Terminável e Interminável* (FREUD, 1937a/1996) a feminilidade é alçada ao patamar de mais pulsional da pulsão. Isso nos permite afirmar que a *Weiblichsexualität* (sexualidade feminina) diz respeito ao campo da realidade psíquica do inconsciente – ou seja, ao percurso que se inicia com o complexo de castração, a primazia fálica e o complexo de Édipo, e que leva ao recalque e à identificação secundária, ao princípio do prazer e aos processos secundários. Em outras palavras, a *Weiblichsexualität*

corresponde ao processo de sexuação feminina. Já a *Weiblichkeit* (feminilidade) equivale à compulsão à repetição, e, para ambos os sexos, corresponde ao irrepresentável, um furo que se impõe na constituição e no funcionamento psíquico. Ela corresponde, portanto, ao que Freud definiu como desamparo, excesso, pulsão de morte, compulsão à repetição, *isso*, trauma do nascimento e angústia automática – todos derivados do “mais além” do princípio do prazer. Assim, por um lado a concepção freudiana de feminilidade (*Weiblichkeit*) é tomada como esse ponto de “incurável”, uma vez que é a própria causa do aparelho psíquico. Por outro lado, ela representa um enigma que se coloca para ambos os sexos no processo de sexuação, na constituição subjetiva e no processo analítico. Coelho dos Santos (2006b) pontua que o repúdio à feminilidade é o responsável pela sexuação, o osso de uma análise, e que não convém dissolvê-lo em um processo analítico. Isso significa que o rochedo é algo irredutível que, enquanto resto, testemunha algo que é impossível de cessar. Desse modo, diante de seu caráter intransponível o que nos cabe é darmos um passo lógico quanto à castração, que implica uma construção, um saber fazer. Vemos então, que Freud relaciona a feminilidade à compulsão à repetição, à exigência de trabalho da pulsão, ao excesso pulsional. Temos aqui uma tríade: compulsão à repetição, excesso e feminilidade. O rochedo da castração demonstra as manobras que homens e mulheres realizam para se colocarem à distância em relação ao gozo, ao consentimento à castração ou, dito em outras palavras, à distância da conciliação com a sua feminilidade. Os impasses do fim de uma análise esbarram nos impasses da sexuação.

O processo analítico visa à retificação da relação do sujeito com o seu gozo e, conseqüentemente, com seu modo de “inserção” no laço social. Isso somente será possível mediante a ascensão da castração, por meio da retomada do enigma da feminilidade no processo da análise. Por este motivo, acredita-se que relançar essa pesquisa, mesmo após um século do nascimento da psicanálise, se faz importante. Por meio dela, podemos contribuir com a discussão a respeito da direção do processo analítico na contemporaneidade, momento em que a relação dos sujeitos com o gozo é diferente daquela existente na época de Freud. Juntamente com o complexo de Édipo e com o complexo de castração, o repúdio à feminilidade se encontra no âmbito do processo de sexuação e impõe conseqüências para a relação entre os sexos e para o campo do amor. Freud reconhece que o complexo de Édipo é o complexo nuclear das neuroses, matriz do inconsciente e de suas formações de compromisso com a consciência. Ele constata que a função paterna é responsável por introduzir a sexualidade. A constituição das coordenadas do desejo do sujeito é marcada pela modalidade paterna de tratar o real do desencontro entre os sexos. Ou seja, é impossível separar o

percurso analítico do campo da sexuação. A diferença sexual é imprescindível para que o percurso da análise se realize. Assim, essa dissertação parte da tese de que existe uma maneira masculina e outra feminina de “nada querer saber” sobre o real da inexistência da complementaridade entre os sexos (COELHO DOS SANTOS, 2006a), e que estas diferentes modalidades têm implicações para a clínica psicanalítica.

Capítulo 2

O desfiladeiro lacaniano ao mais além do Édipo freudiano

2.1) Lacan e o retorno a Freud: a restituição da causa sexual do inconsciente pela trama da linguagem

Para situarmos qualquer formalização conceitual da obra de Jacques Lacan, é preciso especificar em qual momento de sua teorização esta formalização se encontra. Miller (2002) distingue três grandes eixos de periodização do ensino lacaniano, que ele nomeou como primeiro, segundo e último ensinamentos de Lacan. Os dois primeiros ensinamentos são períodos do retorno de Lacan ao texto freudiano. Todavia, não se trata de uma mera releitura, mas de uma avaliação, uma tradução da teoria e dos impasses de Freud (MILLER, 2002). Segundo Coelho dos Santos (2002a), o primeiro e o segundo ensinamentos são “freudianos” embora formalizem o pensamento de Freud com ferramentas novas, tais como a filosofia e a linguística. Já o último ensinamento, como afirma Miller (2002), foi um momento de “desenlaçamento de Lacan em relação ao criador da psicanálise” (ibidem, p.19-20). Com base na tese de Miller sobre o “último ensinamento”, Coelho dos Santos (2002a) destaca que esse é um período de nova perspectiva, em que Lacan dá um passo para além do ensinamento de Freud.

O primeiro ensinamento é compreendido no intervalo entre os Seminários 1 e 10. Contudo, o Seminário 10, *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005), é um ponto de disjunção, devido à formalização do objeto *a*, que representa a porta de entrada para o segundo ensinamento, iniciado a partir deste seminário. O pensamento estruturalista é a égide do primeiro ensinamento de Lacan. Durante este período ele se baseia nas concepções da antropologia e da linguística modernas. Apoiando-se na antropologia estrutural de Lévi-Strauss e na inversão do signo linguístico de Ferdinand de Saussure, Lacan define o inconsciente estruturado como linguagem e com estrutura de parentesco. Nesse momento, os registros real, imaginário e simbólico são definidos de maneiras distintas e seguirão como a pedra de toque do ensino lacaniano. No primeiro ensinamento, a ênfase da experiência analítica recai sobre o registro do simbólico (MILLER, 1994/2002).

No livro *As estruturas elementares de parentesco*, Lévi-Strauss (1949/1982) defende que a proibição do incesto é a lei primordial que possibilita a passagem da natureza à cultura. Ele ainda afirma que as mesmas regras que estruturam a cultura a comandam, principalmente no que diz respeito aos sistemas inconscientes de matrimônio e parentesco. O tabu do incesto

engendra uma sociedade baseada em trocas simbólicas. A mulher, considerada o bem por excelência, é o objeto de troca fundamental para o estabelecimento das alianças de parentesco. Com base neste e em outros mitemas – que aparecem em diferentes sociedades humanas – Lévi-Strauss (1949/1982) defende que a função simbólica intervém em todos os níveis da existência da ordem humana. Segundo Lacan (1954-55/2010), “A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se. Não é a troca de nada que Lévi-Strauss denomina suas estruturas *elementares* – ele não diz *primitivas*” (ibidem, pg.44).

Lévi-Strauss associa a linguística moderna à antropologia e tem Ferdinand de Saussure como influência. O objeto de pesquisa deste autor é a língua enquanto um sistema de signos providos de leis que se impõem para o indivíduo que fala, a despeito de sua apreensão consciente. Strauss atesta a existência de um inconsciente estrutural composto por leis simbólicas e afirma que essas leis regulam a sociedade e atuam em plena autonomia, sem o conhecimento de seus participantes. Assim, segundo o antropólogo, as relações humanas são regidas por uma arquitetura lógica desconhecida pelo ser humano (LÉVI-STRAUSS, 1949/1982). Com base nessas definições, Lacan (1954-55/2010) formula a hipótese de que “(...) esta ordem simbólica, já que ela se coloca sempre como um todo, como se formasse por si só um universo – e inclusive constituísse o universo como tal” (ibidem, p.45) deve ser organizada como uma estrutura dialética que se sustenta. Sob a influência de Lévi-Strauss, Lacan serve-se também dos fundamentos da linguística estrutural de Saussure e, posteriormente, de Roman Jakobson, apropriando-se de suas concepções e subvertendo algumas delas ao formalizar seus conceitos.

Seguindo o gesto de Strauss, Lacan retorna a Freud e alça o mito de Édipo ao lugar de estrutura universal, supondo, igualmente, a existência de sistemas e leis simbólicas que determinam o homem a seu despeito. De maneira sucinta, observamos que aqui já se encontra a base do conceito do grande Outro (A) – enquanto o grande Outro (A) da linguagem –, que existe desde sempre e é anterior à produção da linguagem pelo homem (MILLER, 1894/2002). Isso implica que não é o homem quem produz a linguagem, mas a linguagem que produz o homem: é “a máquina que rege o regente” (LACAN, 1966[1957]/1998,p.523). Com base no estruturalismo, Lacan pôde retificar as concepções pós-freudianas em que o papel central do complexo de Édipo não foi levado em consideração. No final da década de 1950, a psicanálise era influenciada por duas linhas de pensamento. A primeira é a psicologia do ego, de origem estadunidense, cujo objetivo é o reforço do *eu* e o domínio do sujeito sobre seu inconsciente. A segunda corresponde aos pós-freudianos, que orientaram o foco da psicanálise

para a relação de objeto, a maturação afetiva, e o desenvolvimento libidinal. Ambas as orientações não se baseiam na interpretação do inconsciente, mas na interpretação do imaginário, da relação dual, na relação com o outro (*a'*) (COTTET, 2005). Segundo Cottet (2005), naquele momento era preciso diferenciar a psicologia baseada na necessidade, na reeducação e no afeto, daquela estruturada pelo desejo inconsciente.

Diante disto, Lacan inicia em seu primeiro ensino um processo de restituição dos pilares centrais do legado de Freud. Ele reintroduz a dimensão da causa sexual do psiquismo, da estrutura do desejo inconsciente e, principalmente, do Édipo enquanto responsável por introduzir as leis que organizam o inconsciente e a realidade psíquica. Com o apoio da linguística estrutural, ele articula o inconsciente freudiano às leis da linguagem e o repensa como um lugar mediado pelo significante no registro da língua. Com a mesma base, Lacan formaliza o complexo de Édipo com um estatuto prioritariamente simbólico, no qual o pai possui é alçado à dimensão de significante que possui a função de metáfora. Ao restituir o lugar do complexo de Édipo e estabelecer o primado e a autonomia do registro simbólico, Lacan desloca o tratamento analítico do campo das relações imaginárias e das resistências do ego. Além disso, ele define o inconsciente freudiano no campo do simbólico como discurso do Outro (A), pois “A ordem instaurada por Freud prova que a realidade axial do sujeito não está no seu eu” (LACAN, 1954-55/2010, p.61).

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, 1966[1953]/1998) – texto também conhecido como *Relatório de Roma* –, Lacan critica as práticas e elaborações conceituais desenvolvidas pelos pós-freudianos. Isso porque estes promovem o fazer analítico focado no imaginário, nas resistências do *eu*, na realidade material e no tempo cronológico, em detrimento do “interesse pelas funções da fala e pelo campo da linguagem” (ibidem, 243). Diferentemente dessa direção, Lacan busca reintroduzir o fundamento da função da fala e do campo da linguagem, que Freud nos legou:

Afirmamos, quanto a nós, que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala (LACAN, 1966[1953]/1998, p. 247).

Lacan (1966[1953]/1998) evoca o nome *talking cure*, que Anna O. dá ao método instaurado por Breuer e Freud, enfatizando que a fala é o instrumento que a psicanálise dispõe. Freud acredita que um sintoma carrega, em si, uma mensagem cifrada e o testemunho da história subjetiva do paciente. Apostando nisso, ele concede grande importância para a

fala, na medida em que esta é uma potente ferramenta para a descoberta dos desfiladeiros do inconsciente. No entanto, para que a psicanálise fosse fundada, foi preciso que o próprio Freud atestasse a peculiaridade da fala, que carrega em si uma dimensão para além do dito. Isso foi possível a partir da fala da histérica, através da qual ele pode constatar que seus relatos não estavam no registro factual da realidade material, embora esta também fosse levada em consideração. Entretanto, a fala da histérica também não se equivale à mentira. O que Freud sustenta é que a mentira histérica é uma ficção que possui estrutura de verdade, pois denuncia a causa sexual inconsciente presente na etiologia da neurose. Ao realizar essa constatação, Freud proclama que ‘não acredita mais em sua neurótica’, e dá um passo substancial para a edificação de sua clínica e teoria.

A partir do “próton-pseudos” da histérica, Freud passa da “teoria da sedução” – baseada na ideia de que a fala se articula a uma realidade material e concreta – à fantasia, enquanto estrutura de desejo que comporta, em si mesma, a realidade psíquica sexual. No texto *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]/1996), Freud nomeia a primeira mentira histérica como “próton-pseudos” (ibidem, p.406), fazendo uma referência à teoria do silogismo de Aristóteles. Essa teoria, nomeada mais tarde de *Órganon*, estuda falsas premissas e conclusões. De acordo com esta, uma frase que atesta a falsidade de uma declaração é resultado de uma falsidade anterior, chamada “prótons-pseudos”. Segundo Lacan,

A ambiguidade da revelação histérica do passado não decorre tanto da vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real, pois ele se situa em ambos. Tampouco se trata de que ela seja mentirosa. É que ela nos apresenta o nascimento da verdade na fala e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso. Pelo menos, isso é o que há demais perturbador em seu problema (LACAN, 1966[1953]/1998, p. 257).

Freud realiza uma mudança substancial para a edificação da psicanálise: passa a se interessar por aquilo que está além do manifesto pela consciência, mas que continua a agir nos sujeitos por meio do inconsciente. Freud (1917b/1996) definiu essa descoberta como *golpe psicológico*, pois, de acordo com ele, demonstrar que “o ego não é o senhor da sua própria casa” (ibidem, p.153) é um golpe para narcisismo do homem (vale notar que essa é uma afirmação que fundamenta a definição lacaniana de sujeito do inconsciente). Segundo Lacan, “(...) o homem é um sujeito descentrado” (LACAN, 1954-55/2010, p. 66) no que concerne ao seu eu. Dessa maneira, o fazer analítico empreendido e legado por Freud visa o inconsciente, o “isso fala” (FREUD, 1923b/1996).

No entanto, em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, 1966[1953]/1998), não fica clara a distinção que Lacan busca empreender entre a fala e a linguagem, de modo que às vezes essas definições se coadunam e, em outras, se distanciam (MILLER, 1984/2002). As definições a respeito da função da fala visam a uma distinção entre a ‘fala vazia’, de natureza imaginária, e a ‘fala plena’, que seria simbólica. Quando no âmbito da comunicação, a fala apresenta impasses narcísicos situados em *a-a*’. Por sua vez, a fala plena se articula à verdadeira enunciação da verdade subjetiva, em S-A. Com base nisso, o processo analítico tem como objetivo a fala plena. No entanto, para além da fala, seja ela vazia ou plena, há a ordem simbólica, que abarca ambas as categorias. A ênfase passa a recair sobre a formalização da estrutura da linguagem, que adquire definições mais precisas com a construção da lógica do significante (MILLER, 1984/2002).

A partir de um retorno orientado pela função da fala e do campo da linguagem, Lacan (1966[1953]/1998) procura restituir os conceitos elaborados por Freud, iniciando o desenvolvimento do modelo linguístico da constituição psíquica. Como exposto anteriormente, sob a influência de Lévi-Strauss, Lacan toma o mito de Édipo como um marco de estrutura da constituição do ser humano no laço social. O autor conduz a retomada dos textos freudianos por meio das ferramentas que retira, apropria e subverte da linguística estrutural de Saussure e, mais tarde, de Jakobson, principalmente no que diz respeito ao binômio significante-significado.

Segundo Antunes (2002), Lacan rompe com a concepção do signo linguístico de Saussure. Essa concepção de signo admite uma relação arbitrária, necessária e indissociável entre o significante e o significado, em que a função do significante seria representar o significado de maneira unívoca. Em contraposição a esta ideia, Lacan afirma a existência de um incessante deslizamento do significante sobre o significado, de modo que o significante pode engendrar diversas significações. Portanto, para Lacan, as formações do inconsciente têm a mesma estrutura da linguagem, em que metáfora e metonímia são as figuras de estilo que permitem ao significante engendrar suas significações. Essas duas figuras de estilo são releituras que Lacan (1966[1957]/1998) faz, com base nas definições jakobsonianas, dos conceitos de condensação e deslocamento atribuídos ao sistema inconsciente por Freud, no livro *A Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1966).

A metonímia diz respeito ao *deslizamento* incessante do significado sob o significante. Seu funcionamento coloca em revelo a função da barra, que possui para Lacan a função de separação, opondo-se à concepção de Saussure (ANTUNES, 2000), para quem a barra teria a função de unir o significante ao significado.

Neste sistema, a amarração entre significante e significado se estabelece quando há a interrupção desta correnteza através do que Lacan (1966[1960]/1999) nomeia como *ponto de basta*, que é instituído pelo significante falo. A instituição do falo enquanto significante capaz de promover o *ponto de basta* na constituição subjetiva e de fundar o campo do desejo em um sujeito é produto da intervenção da metáfora paterna pela função simbólica do pai. A barra representa o efeito da metáfora paterna, o recalque que marca a divisão subjetiva. Enquanto a metonímia pode ser descrita pela expressão genérica “de palavra em palavra”, a metáfora é representada pela expressão “uma palavra por outra”. Em outras palavras, a metáfora é definida pela substituição de um significante por outro. Para que haja alguma produção de significação, é preciso que ocorra a inscrição da metáfora representada pela barra, o que permite a passagem do significante para o significado.

Segundo Miller (1997/1988) a barra é um símbolo que pode ser escrito como uma barra horizontal __, inclinada /, ou vertical I, e significa uma substituição. Um termo substituído por outro pode significar que o outro foi barrado, anulado, suprimido completamente. Por outro lado, se admitimos que a metáfora é a substituição de uma frase ou palavra, podemos dizer que a barra é uma metaforização. Por exemplo, a cultura metaforiza a natureza. Somos animais sexuais, vamos morrer e temos algo indefinido – a vida. Damos um significado cultural a cada função da natureza. Um filho é um fato biológico, mas, por outro lado, é um dever assegurar seu nascimento cultural. Tal produto biológico deve ser declarado ao Estado como a produção de um ser humano, que deve ter uma identidade, assim como símbolos próprios: quem é o pai, quem é a mãe. Assim, um fato de natureza – um nascimento – deve ser metaforizado cultural e socialmente. Em se falando de barra, pode-se utilizar o termo metáfora (MILLER, 1997/1988).

Em sua obra, Freud atribui um lugar central para o complexo de Édipo como o operador simbólico que organiza a constituição psíquica e que possibilita ao sujeito assumir uma posição sexual. Para Lacan, a assunção sexual também é tributária à passagem pelo complexo de Édipo, que possui a lógica da castração em seu cerne. Um sujeito se inscreve em uma vertente da sexualização através da operação da metáfora paterna. Esta é determinada pelo significante Nome-do-Pai, que introduz a dimensão da diferença sexual devido ao seu efeito de significação fálica. Com base na teoria linguística de Jakobson, Lacan reformula o complexo de Édipo freudiano e o formaliza através do que nomeia de metáfora paterna.

No primeiro ensino de Lacan, o complexo de Édipo ganha um estatuto estritamente simbólico, tendo uma função peculiar no sistema de estrutura de linguagem da constituição subjetiva: a de significante Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai e o falo são os significantes

primordiais que organizam a estrutura psíquica, que traduzem o complexo de Édipo freudiano em termos de estrutura de linguagem. Esses significantes são os operadores simbólicos responsáveis pela organização do campo da realidade psíquica do inconsciente, e engendram uma possível formalização do real sem a lei da diferença sexual, da castração. Assim, é de extrema importância compreender como eles operam na constituição psíquica e sexuada do sujeito feminino e masculino, bem como quais as consequências dessa formalização para o avanço lacaniano da vertente da sexuação feminina.

2.2) Nome-do-Pai e significante fálico: a constituição do sujeito na lógica da castração e a assunção sexual

“O que é um pai?” (LACAN, 1957-58/1999, p.180), pergunta Lacan, na medida em que “falar do Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (ibidem, p.170). O autor não está questionando sobre o que um pai é no ambiente e nos registros biográficos, mas o que ele é, exatamente, no complexo de Édipo. No âmbito do primeiro ensino de Lacan, o pai no complexo de Édipo, é o pai simbólico, “uma metáfora (...), um significante que substitui um outro significante. Nisso está o pilar, o pilar essencial, o pilar único da intervenção do pai no complexo de Édipo” (LACAN, 1957-58/1999, p.180). Isso significa que o pai edipiano de Freud é reescrito com uma função de figura de estilo, característica da estrutura de linguagem. A partir do Seminário 5, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999), e do escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (LACAN, 19966[1958a]1998), Lacan refunde o complexo de Édipo freudiano da seguinte maneira: o pai como metáfora paterna, veiculada pelo significante privilegiado que o especifica, o significante Nome-do-Pai.

Ao ser alçado a esta dimensão, o pai não é mais considerado apenas por uma perspectiva ambientalista, e é produzida uma distinção entre o pai enquanto função simbólica e o pai enquanto registro biográfico. Ao tomar o pai enquanto metáfora e significante, Lacan (1957-58/1999) realiza uma articulação entre este, sua função e a linguagem. Segundo Coelho dos Santos (2006a), neste ponto Lacan introduz algo novo, e a função paterna deixa de ser apenas uma função social e matriz das identificações secundárias. Por meio de um discurso que possibilita que o sujeito funcione socialmente, ela se torna responsável por garantir a organização da linguagem, da ordem significante e da ordenação entre a linguagem pública e privada. Sem a função da metáfora paterna, os significantes da linguagem não se organizam, o que é demonstrado pela psicose: o psicótico está na linguagem, mas sem a âncora da metáfora

paterna ele não articula a linguagem em discurso. Isso porque o Nome-do-Pai é o significante que permite ao sujeito articular a linguagem em discurso e, conseqüentemente, em sintoma e laço social.

Como vimos, a metáfora é definida pela substituição de um significante por outro. Além disso, para que haja alguma produção de significação é preciso que ocorra a inscrição da metáfora paterna – representada pela barra –, que permite a passagem do significante ao significado. A barra entre o significante e o significado simboliza o recalque que resiste à significação. Desse modo, assim como Freud, Lacan considera que a instituição do recalque na constituição subjetiva de um sujeito se deve à função simbólica do pai, o que significa que esse processo é habitado pela lógica da castração. No mito Totêmico, Freud desenvolve a tese de que o pai é elevado a símbolo após a sua morte, originando a lei primordial da interdição do incesto e sujeitando todos os filhos à castração. O assassinato do pai garante que essa lei ganhe o estatuto simbólico e que seja capaz de instaurar a castração, o desejo e o laço social, apoiado na renúncia à satisfação pulsional do objeto incestuoso: a mãe. O complexo de Édipo é correlativo a este mito da fundação da cultura. Nele, o pai é o responsável por privar o gozo do filho com a mãe e, como veremos com Lacan, também é o responsável por privar à mãe o gozo com o filho, interditando-a de fazê-lo o correspondente de sua demanda: o falo. A proibição edípica é a trama mais fundamental da estruturação do sujeito, na medida em que a internalização da lei paterna opera o recalque – uma barra –, permitindo a renúncia do objeto incestuoso (a mãe), assim como no mito ontogênico da civilização. Isso demonstra a função de regulação do complexo de Édipo da inserção de um sujeito no laço social.

A interdição do pai no inconsciente é escrita como falta do objeto de gozo, o que, para Freud, implica um gozo perdido que só pode ser alcançado pela via da transgressão. Com Lacan, veremos que a transgressão não é a única via de acesso ao gozo, quando o pai funciona não apenas como o proibidor, mas como alguém que também consente à castração e a uma posição sexuada. Como vimos na descrição da experiência primária de satisfação (FREUD, 1950[1895]/1996), a falta do objeto – o objeto perdido, *das Ding* (a coisa) – funda o campo da realidade psíquica e o campo do desejo. É a *falta* do objeto que possibilita o advento do desejo e a estruturação do inconsciente. Isso leva Lacan a afirmar que, no campo da constituição do sujeito, o desejo se configura como metonímia da falta-a-ser, visto que o objeto do desejo desliza metonimicamente pela cadeia significante.

No Seminário 4, *A relação de objeto* (1956-57/1995), Lacan contesta os pós-freudianos, que enfatizam a relação de objeto do período pré-edípico como vínculo dual e de completude entre a mãe e a criança. Em oposição a isso, ele sustenta que, na economia

psíquica, o objeto é considerado a partir da premissa da relação do sujeito com a *falta* de objeto. A lei do pai, enquanto símbolo, bane o objeto primordial e, o simbólico ao assassinar a coisa, abre a dimensão da falta. Para Lacan, a noção de falta de objeto se distingue em três níveis: a frustração, a privação e a castração. Essas três modalidades de inscrição da falta de objeto são correlativas à formalização que Lacan faz do complexo de Édipo em três tempos lógicos, que será descrita mais à frente.

No primeiro ensino de Lacan, o complexo de Édipo ganha um estatuto estritamente simbólico e uma função peculiar no sistema de estrutura de linguagem da constituição subjetiva: a de significante Nome-do-Pai. O pai, na sua dimensão simbólica, é correlativo ao pai morto: “(...) o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.472). Segundo o autor,

A castração foi introduzida por Freud de uma maneira absolutamente coordenada à noção da lei primordial, do que há de lei fundamental na interdição do incesto e na estrutura do Édipo. Aí está, se pensarmos nisso agora, o sentido do que foi inicialmente enunciado por Freud. Foi por uma espécie de salto mortal na experiência que Freud pôs uma noção tão paradoxal como a da castração no centro da crise decisiva, formadora, principal, que é o Édipo. Podemos, no só-depois, nos maravilhar com isso, pois é certamente maravilhoso que só queiramos não falar disso. A castração só pode se classificar na categoria da dívida simbólica (LACAN, 1956-57/1995, p.36).

Devido à equivalência entre o significante paterno e o pai morto, o Nome-do-pai funciona como um princípio fundador de uma ordem, pois “esse assassinato é o momento fecundo da dívida através da qual o sujeito se liga à vida e à lei, o Pai simbólico, como aquele que significa essa Lei, é realmente o Pai morto” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.563). Para Lacan (1957-58/1999), “o vínculo da castração com a lei é essencial” (ibidem, p.175).

Por outro lado, de acordo com Lopes (2007), a concepção de que o próprio significante é o responsável pela morte da coisa desvela que este fato é um dado de estrutura, permitindo que mantenhamos o distanciamento necessário em relação ao mito. Podemos considerar que, ao elevar o pai à condição de significante Nome-do-pai, Lacan dá um passo em relação ao *mais além* do Édipo freudiano. Encontramos aqui um preâmbulo da passagem que o autor estabelecerá do mito à estrutura, quando afirma que a castração é derivada da entrada do sujeito na linguagem (LACAN, 1969-70/1992). Lacan (1957-58/1999) submete o pai à ação mortífera do significante e o eleva à dimensão de significante Nome-do-pai, cuja

função é operada por meio do que o autor denomina de metáfora paterna, momento em que institui decisivamente em seu primeiro ensino: o pai como simbólico.

Até o Seminário 5, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999), o pai é tomado por Lacan com uma consistência simbólica, cuja função é universal e a marca da castração não fica evidente. No Seminário 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (LACAN, 1954-55/2010), os conceitos de Nome-do-pai e pai simbólico são justapostos e compreendem-se ambos como uma função simbólica universalizante. Nesse momento, a distinção feita é entre o pai imaginário e o pai simbólico. Contudo, a primazia da função paterna recai sobre a ordem simbólica, entendida como a responsável por submeter e transcender as relações imaginárias ao universo simbólico. Assim, a função do Nome-do-pai é a de mediação universal das relações imaginárias (DECOURT, S/D). Nessa etapa do ensino de Lacan, o Nome-do-pai aparece como símbolo indispensável à inserção do sujeito na cultura, no campo do Outro, de maneira consistente. No Seminário 3, *As psicoses* (LACAN, 1955-56/1988), a questão central com a qual Lacan se ocupa é a de demonstrar quais os efeitos experimentados pelos sujeitos diante da não inscrição do significante Nome-do-pai, ou seja, de sua forclusão. Neste texto, o Nome-do-pai é tomado como o elemento que garante o distanciamento em relação à alienação ao outro primordial, que é a mãe ou quem ocupar esse lugar. Sua responsabilidade é a de retirar o sujeito da relação narcísica originária e imaginária com a mãe e restituí-lo na ordem simbólica da cultura, sendo a psicose o efeito de sua forclusão.

No Seminário 4, *A relação de objeto* (LACAN, 1956-57/1995), Lacan opera um deslocamento quanto aos outros seminários ao tomar como principal referência o ternário real, simbólico e imaginário para sua elaboração da função paterna, o que não significa que ele deixa de lado aquilo que desenvolveu até então. Partindo desse ternário, Lacan (1956-57/1995) se distancia um pouco da restrição da concepção do Nome-do-Pai como estritamente simbólico. Ele passa a incluir, de maneira mais específica, a função do pai enquanto imaginário e real, tomando o Édipo como sua referência central. Nesse momento, o pai será tomado logicamente como o “ao menos um fora da castração” (LACAN, 1972-73/1985), a exceção à castração para que todos os demais sejam submetidos a esta. No Seminário 4, o pai, é apresentado como esta exceção frente à castração, coisa que nenhum homem vivo pode alcançar – sendo desempenhada apenas por Deus, o pai simbólico por excelência. Nesse seminário, o pai verdadeiro comparece morto na origem, posto que assim ele é elevado a símbolo da exceção à castração – ou de acesso ao gozo. Aqui há uma equivalência nítida entre Nome-do-pai = simbólico = pai morto = Deus = exceção à castração (DECOURT, S/D).

Esse sucinto percurso serve para indicar a importância do Seminário 5 enquanto um ponto de virada e ruptura dentro do percurso lacaniano, embora ainda permaneça no esteio de seu primeiro ensino, principalmente no que diz respeito à concepção de Nome-do-Pai. Ao tomar o pai como metáfora, com função de significante, Lacan (1957-58/1999) enraíza a função do complexo de Édipo e de castração em um modelo linguístico. Ele realiza uma primeira disjunção significativa das explicações mitológicas da constituição subjetiva, conservando aquilo que elas apresentam em termos de estrutura, como a sujeição à linguagem e às leis do significante. Deste modo, podemos observar que no centro do pai-metáfora já se pode encontrar uma antecipação do que se tornará o *mais além* do Édipo (TENDLARZ, 2006). Como veremos, isso só é possível na medida em que Lacan toma a função do significante, do simbólico, como um equivalente da matriz da pulsão de morte, sustentando a tese de que “o significante mortifica o corpo” (COELHO DOS SANTOS, 2006a). Isso nos permite escandir uma distância com relação ao mito Totêmico do assassinato do pai, uma vez que o próprio significante é responsável pela morte da coisa, como fato de estrutura.

No seminário 5, Lacan (1957-58/1999) afirma que o complexo de Édipo foi promovido por Freud como universal, pois este possui uma função essencial de normalização. Entretanto, segundo ele, o que resulta como “normal” deste complexo é a própria neurose, que é entendida como uma “psicopatologia da vida cotidiana” (FREUD, 1901/1996). Neste mesmo sentido, ao discutir a respeito de que presença e de que ausência do pai se trata no complexo de Édipo, Lacan afirma que estas podem acontecer de maneiras “normais” em dois sentidos: “(...) como normalizadores, por um lado, e também normais no que se desnormalizam, isto é, por seu efeito neurotizante” (LACAN, 1957-58/1999, p.173).

Essa definição nos incita a indagar a respeito da concepção de normal e patológico na psicanálise, além de quais os princípios do tratamento analítico e sua concepção de cura, o que nos remete ao centro de toda essa elaboração: o sintoma. O Nome-do-Pai está no cerne da reflexão lacaniana desse período, sendo o operador que baliza qualquer discussão possível acerca da psicopatologia. Entretanto, não iremos desenvolver tais indagações nesse momento. O que se pretende destacar é que a função de “normalização” que Lacan (1957-58/1999) atribui à lei simbólica do pai não se restringe à “estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo” (LACAN, 1957-58/1999, p.170-171). Além disso, é preciso notar que “a função do Édipo como repercutindo diretamente na assunção do sexo –, concerne à questão do complexo de castração no que ela tem de pouco elucidado” (LACAN, 1957-58/1999, p.172). Veremos o que a metáfora do pai

visa a substituir e quais as suas consequências para a constituição psíquica do sujeito e para a sua assunção sexual.

2.3) A metáfora paterna e o complexo de Édipo nos primórdios da sexuação

A partir do Seminário 5 (LACAN, 1957-58/1999) a função do pai é por excelência a de metáfora paterna. Através da função simbólica do pai no complexo de Édipo, ela visa substituir a arbitrariedade do Desejo da Mãe pelo significante Nome-do-Pai, que funda o campo da lei e do desejo e constitui o sujeito pela lógica da castração. A metáfora do pai é “um princípio de separação” (LACAN, 1966[1964]/1998, p. 849). Essa separação é relativa ao aprisionamento especular da criança à identificação ao objeto fálico na fantasia materna. A simbolização primordial do lugar da mãe é condição para que a metáfora do pai seja efetivada, e ocorre por meio da alternância entre a presença e a ausência da mãe. Isto permite que, a partir ainda de uma dimensão imaginária, a criança indague o que a mãe pode desejar para além dela própria. Para que isso aconteça, a mãe precisa estar inscrita em uma ordem simbólica. Desse modo, a inscrição do Nome-do-Pai depende do “lugar que é simbolizado pela ausência da mãe” (LACAN, 1966[1958a]/1998, p.557), pois este é o significante que nomeia o lugar demarcado como vazio e enigmático e que transporta o significado da ausência materna para a função fálica.

Ao vivenciar essa alternância das idas e vindas da mãe, a criança se interroga sobre o que a mãe deseja, deparando-se com o “desejo de Outra coisa” (LACAN, 1957-58/1999): “Há nela o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio desejo” (ibidem, p.188). Esse processo é fundamental para a constituição do desejo, uma vez que este se funda na falta de um objeto que o satisfaça, engendrando uma busca constante do objeto perdido. A tendência ao reencontro com o objeto é o tino (*des-tino*) que promove a movimentação desejante em direção aos objetos da realidade. Como veremos, a função paterna é responsável por instituir as coordenadas do desejo nessa busca. A entrada deste *para-além* da demanda no mundo da criança ocorre de maneira confusa e virtual, pois o desejo do Outro aparece como enigmático. Além disso, a pergunta endereçada ao Outro acerca de seu desejo retorna retroativamente para o “sujeito” como uma interrogação “que conduz ao caminho de seu próprio desejo” (LACAN, 1966[1960]/1998, p. 829): o que você quer de mim? Ou, em outras palavras, o que deseja de mim? Em vez de receber uma resposta oracular, como esperado, o sujeito recebe, em si, a marca da castração no campo do Outro. Isso se deve ao fato de que a resposta do Outro, formulada retroativamente como uma pergunta relativa a seu desejo, demarca uma hiância

nele próprio e na criança. Trata-se, aqui, do segundo tempo lógico do Édipo, que será trabalhado mais adiante.

Por meio deste processo, a criança pode constatar que falta algo no Outro, o que a possibilita reconhecer a castração, que primeiramente é reconhecida como castração materna. Todavia, isso depende de alguns fatores. Em primeiro lugar, a mãe, enquanto primeiro Outro da criança, deve ter como objeto de seu desejo o falo. Além disso, é necessário que ela seja “não-toda” mãe, isto é, que se divida entre ser mãe e ser mulher. A metáfora é relativa à falta materna, implicando seu desejo sexuado. Deste modo, é preciso que a mãe não restrinja o seu desejo do falo ao filho, enquanto equivalente simbólico do mesmo (FREUD, 1931/1996), mas que ela o dirija ao corpo de um homem, que seja capaz de assumir o lugar de significante do seu desejo. No Seminário 22, *RSI* (1974-75), ainda inédito, Lacan sustenta que, ao se oferecer como causa de desejo para um homem, uma mãe pode ocupar-se de seus filhos em vez de gozar à custa deles.

Esse processo permite que o falo seja instituído como o significante da falta materna, tanto para os meninos quanto para as meninas, como o significante da diferença sexual (LACAN, 1957-58/1999). Esse momento é o prólogo da fundação do falo enquanto significante do desejo para ambos os sexos. Contudo, é importante destacar que a negação da falta da mãe pela criança acarreta consequências para a efetivação da metáfora paterna – responsável por fundar o falo como significante do desejo e organizar do campo da partilha sexual. Desse modo, o falo já está presente na relação primária entre a mãe e o bebê, o que a descaracteriza do caráter de “relação-dual”, visto que é marcadamente triangular: criança, mãe e falo (LACAN, 1956-57/1995). Segundo Lacan (1957-58/1999, p.188), para que haja o ternário simbólico, com a inclusão do significante Nome-do-Pai, é preciso que tenha se estabelecido esse ternário imaginário, que revela a dependência da criança com relação ao desejo da mãe e permite a sua simbolização primordial como “aquele ser primordial que pode estar ou não presente” (LACAN, 1957-58/1999, p.188). É essa a “primeira simbolização em que se afirma o desejo da criança” (ibidem, p.188) – mas não sem acarretar consequências posteriores, “na medida em que seu desejo é o desejo do desejo da mãe” (ibidem, p.188). O desejo do ser humano é fundado como desejo do desejo do Outro, e é em torno da relação entre o falo e o desejo que o complexo de Édipo se constitui (LACAN, 1957-58/1999).

Lacan (1956-57/1995) contestou os psicanalistas pós-freudianos quanto à importância que deram ao vínculo dual entre a mãe e a criança no período pré-edipiano. Estes a consideram como uma relação de objeto, e não de *falta* de objeto, o que faz com que acreditem na fantasia de completude objetual, oferecida pela provisão materna. Nessa

concepção, o desejo no campo do Outro não é considerado, o que podemos entender como uma tradição que denega a âncora da psicanálise no advento da ciência moderna. Ao constatar a castração materna, a criança reconhece o falo como objeto do desejo da mãe e busca ocupar esse lugar. Ela faz isso ao se colocar em uma posição de falo imaginário, tentando satisfazer o desejo materno. Tal identificação narcísica ao objeto fálico da mãe é necessária para a sua introdução/afirmação no mundo simbólico e no campo do desejo. Entretanto, a questão que se impõe à criança é a de que sua permanência nessa identificação a reduziria à condição de engodo, como um pseudo-objeto capaz de estancar a falta no Outro materno – o que teria consequências devastadoras.

Na carta à Jenny Aubry, Lacan (1969) indica que a criança pode responder a duas posições sintomáticas na estrutura familiar. Na primeira, ela ocupa o lugar de sintoma que representa a verdade do casal parental. Esta posição é considerada por ele como o caso mais complexo, mas também mais aberto às nossas intervenções. Na segunda, ela ocupa o lugar de objeto da fantasia materna. Nesse caso, nossa articulação, assim como a da criança, é muito reduzida, uma vez que está relacionada apenas à subjetividade da mãe. É importante destacar que, apesar de mencionar duas posições sintomáticas a que uma criança pode vir a responder, Lacan demarca uma articulação nítida do sintoma como o que se refere ao casal parental, e do lugar de objeto como o que se relaciona à fantasia materna. Seguindo o texto, ele baliza a distância existente entre essas duas posições. Uma seria relativa à constituição subjetiva calcada na identificação com o Ideal do eu, relativa à dimensão simbólica do casal parental. A outra estaria presa ao desejo da mãe, devido à falta de mediação assegurada pela função paterna, deixando a criança exposta às capturas fantasmáticas em uma dimensão imaginária.

No segundo caso, a criança se torna o “objeto” da mãe e, ao substituí-lo, busca saturar o modo de falta em que se designa o desejo da mãe (que é um desejo relativo à falta de objeto). Com essa recusa primordial, a criança aliena em si a possibilidade de acesso da mãe à sua própria verdade, relativa à sua castração, pois incorpora o que Lacan (1962-63/2005) designa como objeto *a* da fantasia materna. Nesta situação, temos, de fato, uma relação dual da criança com a mãe, que se deve à falta da presença do falo como o significante da falta materna. Este é instituído, como vimos, pela simbolização primordial da ausência da mãe, que não depende apenas “(...) dessa mãe que vai e vem, que é chamada quando não está presente e que, quando está presente, é repelida para que seja possível chamá-la” (LACAN, 1957-58/1999, p.189). Essa simbolização primordial depende de algo a mais, que é a necessidade da existência “(...) por trás dela, de toda a ordem simbólica de que ela depende” (LACAN, 1957-58/1999, p.189). Lacan (1969) afirma que, nessa relação dual, a criança proporciona à

mãe o que falta ao sujeito masculino, que é o próprio objeto de sua existência, aparecendo no real. Isso produz um engenho em que, a cada vez que a criança apresenta algo de real, é oferecido a ela um suborno maior na fantasia.

Em sua leitura do texto lacaniano *Duas notas sobre a criança* (LACAN, 1969), Jacques-Alain Miller (1998) afirma que uma criança pode tanto preencher a falta da mãe como dividi-la. De acordo com ele, é fundamental que a divisão seja feita entre mãe e mulher, uma vez que, se apenas saturar a falta da mãe, a criança pode sucumbir como dejetivo do casal parental ou permanecer aprisionada como objeto do fantasma materno, em uma posição imaginária. Segundo Lacan (1957-58/1999, p. 181), “(...) a via imaginária, não é a via normal (...) porque afinal de contas, nunca é pura, nunca é completamente acessível, deixa sempre alguma coisa de aproximativo e insondável, ou até de dual, que gera todo o polimorfismo da perversão”. A operação da metáfora paterna transforma as versões imaginárias do pai, da mãe e da criança em versões simbólicas, alçando-as ao estatuto de significantes. Estes são, respectivamente, o Nome-do-Pai (NP), o Desejo da Mãe (DM) e o Falo (Φ). Todavia, mesmo enquanto significantes, estes não dispensam a articulação com os corpos.

Para que o auto-erotismo e as relações imaginárias sucumbam ao recalque, é necessário que o pai opere enquanto um “nome”, que funciona como o “vetor de uma encarnação da Lei no desejo” (LACAN, 1969). Ao escrevermos isso, mencionamos quatro significantes que se articulam e que dizem respeito à função paterna: o “nome”, a “encarnação”, a “lei” e o “desejo”. O que queremos dizer é que a função do pai não é “anônima”, mas uma função de nomeação. Essa função atua como um vetor que admite uma marca na carne – uma marca que capaz de realizar a conjunção entre lei e desejo. Como Lacan (1969) destaca, o irreduzível de uma transmissão da família “é de outra ordem que não a da vida segundo as satisfações das necessidades, mas de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo” (LACAN, 1969, p. 369-70).b

De acordo com Lacan (1966[1960]/1998), para se ter alguma satisfação no pacto civilizatório é preciso que o sujeito pague o preço da castração, que significa subtração e perda de gozo. Ou seja, é preciso pagar um preço para entrar no logro do significante, da função fálica e do Ideal do eu. Esse preço consiste em sacrificar algo de real para efetivar a passagem do falo imaginário ($-\phi$) ao falo como significante fundamental (Φ). Essa operação é feita à custa do sacrifício de uma “libra de carne” (LACAN, 1966[1958b]/1998, p.636), decorrente da função de nomeação paterna como o vetor que *encarna* a dimensão simbólica – que precisa ser metaforizada de modo a privar esta parte dominada pelo imaginário. Aqui temos em jogo o complexo de Édipo, em que a função do pai é realizar a metáfora do falo

imaginário referente ao Desejo da Mãe – NP/DMx – e introduzir a significação fálica como efeito dessa operação, enlaçando-a com a lei – NP (A/ Φ). Lacan (1966[1958a]/1998) demonstra esse processo sob a fórmula da metáfora paterna :

$$\frac{\text{NP}}{\text{DM}} \cdot \frac{\text{DM}}{x} \longrightarrow \text{NP (A/}\Phi\text{)}$$

Nessa operação, a mãe porta uma incógnita de origem inconsciente – DM/x. A inscrição do Nome-do-Pai barra (metaforiza/interpreta) o Desejo da Mãe e dá uma significação, que nomeia esse *x* enigmático como o objeto fálico, que falta à mãe e é objeto de seu desejo. Como a fórmula demonstra, a substituição do significante materno pelo paterno tem como resultado a produção de NP (A/ Φ) (LACAN, 1957-58/1999, p. 202). Isso significa a elevação do falo imaginário (-φ) ao falo simbólico (Φ), que se articula ao significante Nome-do-Pai no Outro como significante do desejo. Desse modo, o Nome-do-Pai, como metáfora do falo que a mãe não tem, libera a criança das significações imaginárias induzidas pelo Desejo da Mãe e pela posição narcísica que a criança ocupa por identificação ao Eu ideal (LACAN, 1957-58/1999, p. 190). Neste momento do ensino de Lacan, o Nome-do-Pai e o significante *falo* convergem para uma só função. Isso porque o NP (A/ Φ) é um significante no Outro responsável pelo princípio de ordenação interna do conjunto de significantes que ele contém, isto é, que sustenta a ordem significante. Por sua vez, o falo é o significante “destinado a designar em seu conjunto os efeitos do significado” (LACAN, 1966[1958c]/1998) e que, por retroação, reúne todos os significados sob a égide do desejo (LOPES, 2007). O falo se torna a medida daquilo que tem valor de desejo para um sujeito, do que é desejável a ele.

Ao metaforizar a relação libidinal entre a mãe e a criança, a intervenção paterna permite que esse mundo de caprichos imaginários e fantasmáticos seja deslocado para o universo simbólico e para o laço social civilizatório, uma vez que a metáfora atribui uma direção para o gozo ao veicular a regulação fálica. O princípio da função do pai no complexo de castração é o de atribuir uma regulação significante de gozo por meio da transmissão simbólica da castração, direcionando a criança à sua inserção na ordem simbólica. A neurose é a estrutura clínica equivalente à produção da metáfora paterna. A significação fálica é o laço inédito que o significante Nome-do-pai veicula ao recalcar o Desejo da Mãe e ao introduzir a dimensão da falta de gozo, ou seja, da castração. Isso significa que é proibido gozar da mãe como objeto sexual, assim como servir de objeto de gozo, tamponando a falta materna – que é inextinguível. A função simbólica do pai permite que o sujeito realize uma nova escolha de

objeto, fora da trama incestuosa, e sustente uma posição na partilha sexual. Isso ocorre porque, com essa intervenção, a criança deixa de aspirar a ser o objeto fálico que satura a falta materna, além de sair do campo da sexualidade autoerótica. Esse é o legado de Freud: a interdição do incesto é equivalente à inserção do sujeito na cultura e no campo sexuado.

O que temos aqui é a articulação do complexo de Édipo ao de castração, como os operadores simbólicos que promovem a assunção sexual de um sujeito nos desfiladeiros da dialética do desejo. A norma fálica, produto da metáfora paterna, é um nome possível para o objeto “agalmático” do desejo e busca regular, não sem conflitos, a diferença sexual (LACAN, 1960-61/1992). Por isso, a função metafórica do pai no Édipo permite que “o homem assuma o tipo viril e que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, se identifique às suas funções de mulher” (LACAN, 1957-58/1999, p.171). A função paterna atribui um nome à diferença sexual e possibilita a assimilação do corpo sexuado. Para Lacan, o que está no centro de toda essa operação são os significantes Nome-do-pai e falo. Esses são os operadores estruturais que constituem o sujeito na ordem simbólica, enquanto sujeito inconsciente e desejante. Eles são os significantes primordiais da constituição subjetiva, sendo seu alicerce e timoneiro. A divisão do complexo de Édipo em três tempos lógicos esclarece como a referência fálica se organiza para o sujeito, pois é em torno da relação entre o falo e o desejo que a situação edipiana se efetua (LACAN, 1957-58/1999). Para que possamos localizar os impasses neuróticos no processo da assunção sexual, faz-se necessário compreender a particularidade de cada tempo do Édipo.

2.4) Os três tempos lógicos do Édipo: o Ideal do Eu e a identificação sexual

Para falar a respeito da sexuação, temos que partir do que está no cerne de sua constituição: o complexo de castração. A distinção anatômica entre os sexos, ou seja, o fato de haver um corpo masculino e um corpo feminino é o real que está no princípio de toda e qualquer constituição subjetiva e sexual, norteando tudo o que pode vir a ser articulado. O efeito da constatação da castração materna por um homem ou por uma mulher é a matriz do complexo de castração, que determina, na constituição subjetiva de um sujeito, a haste estrutural que se enraíza no psiquismo como guia de sua constituição pelas vertentes do campo da sexuação. O complexo de Édipo é o operador simbólico que, em articulação com o complexo de castração, permite o advento de um sujeito e a sua localização no mundo sexuado. O Édipo é o operador simbólico privilegiado, na medida em que representa analogamente os elementos da estrutura de linguagem que compõem a máquina simbólica à

qual todos os humanos estão submetidos: NP, DMx e (Φ). É inegável que a incidência desses elementos está sujeita à particularidade da história, contexto e contingência da vida de cada sujeito. Do mesmo modo, é notório que as consequências desta incidência comportam sempre uma face de repetição, invenção e real. Contudo, o que se deve enfatizar é que esses são elementos estruturais do universo da linguagem, no qual o ser humano está inserido. Isso não significa que não haja o fora, o *ex-sistente*, mas acredita-se que ele se estabelece em relação ao que insiste. Por isso, o mito Edípico é um resíduo do qual não se pode abrir mão, o que não nos impede de ultrapassá-lo à custa de tê-lo atravessado. Podemos considerar que falar em máquina de linguagem equivale a dizer: complexo de castração em articulação com o complexo de Édipo, sujeitados ao leme da diferença anatômica entre os sexos.

Por isso, para avançar com a pesquisa sobre as peculiaridades da vertente da sexuação de uma mulher é preciso explorar as consequências que a submissão do corpo anatomicamente diferenciado à máquina da linguagem tem para a constituição subjetiva. Exporemos a divisão do complexo de Édipo em três tempos lógicos, tal como elaborada por Lacan (1957-58/1999). Seu desígnio fundamental é que a articulação significativa se organiza em torno da descoberta do significante da falta materna. Além disso, nos apoiaremos na distinção entre os três níveis da falta de objeto – castração, frustração e privação – postulados por Lacan no Seminário 4, *A Relação de Objeto* (LACAN, 1956-57/1995).

O primeiro tempo do Édipo equivale à constatação da castração materna pela criança. Ela ocorre por meio da simbolização primordial da ausência da mãe pela percepção de que esta deseja Outra coisa além do próprio filho. Ao alternar sua presença e ausência, a mãe evidencia uma hiância e se apresenta como um sujeito desejante, demonstrando que lhe falta o objeto de seu desejo (o falo). Isso ocasiona uma frustração na criança e uma decepção fundamental, relativa à descoberta da falta materna. Essa dinâmica é análoga à brincadeira que Freud (1920/1996) nomeia como *Fort-Da*. Nela, a criança, no caso seu neto, manipula o ir e vir do carretel e, é a partir disso que ela é capaz de elaborar simbolicamente a ausência e o retorno da mãe. Essa elaboração simbólica, significativa, acontece à custa da repetição do evento traumático, que é o desaparecimento da mãe, cuja dimensão concerne o mais além do princípio do prazer. Segundo Miller (1993/2008), a formulação acerca do *Fort Da*, utilizada por Lacan no Seminário 4 (LACAN, 1956-57/1995), serve para demonstrar que, sob a repetição, há a frustração do sujeito. Nesse seminário, Lacan desenvolve a ideia do *Fort Da* como frustração, não no sentido de uma repetição cega, automática de um algoritmo acéfalo, mas como um funcionamento simbólico de dominação (MILLER, 1993/2008).

Com inserção da máquina simbólica pela função do significante advém a pulsão de morte. Esta dimensão simbólica subverte a concepção de relação objetual de complementaridade: não há objeto possível capaz de tamponar a hiância. Essa é irreduzível, relativa a um vazio inerente à estrutura de linguagem. Não há complementaridade entre sujeito e objeto. Nesse momento, já se constrói uma base do que Lacan (1972-73/1895) formulará em seu último ensino como o axioma do registro do real: “a relação sexual não existe”. Com o reconhecimento da falta materna, a criança é levada a estabelecer seu desejo como desejo do desejo da mãe, o qual busca satisfazer colocando-se na posição de falo imaginário. Nessa circunstância, para que a criança satisfaça a mãe “é necessário e suficiente ser o falo” (LACAN, 1957-58/1999, p.192). No entanto, os caprichos maternos em relação aos quais a criança está “profundamente assujeitada” (LACAN, 1957-58/1999, p.189) aparecem “articulados” simbolicamente à presença velada do pai, marcada pelo desejo materno do objeto fálico. Isso permite que a criança saia do aprisionamento especular de identificação ao falo em sua vertente imaginária. Nesse jogo, há uma relação de simetria entre o *falo*, pertencente ao ternário imaginário, e o *pai*, pertencente ao ternário simbólico (LACAN, 1957-58/1999, p.189), enquanto significante metafórico que sinaliza que o Outro materno é atravessado pelo simbólico. Desta forma, nessa relação originária, nomeada como pré-edipiana, a criança nunca está sozinha, “*ganz allein*” (LACAN, 1956-57/1995, p. 24), com a mãe, pois Lacan afirma:

(...) nossa hipótese de base é a de que há um outro termo em jogo, este radical, constante e independente das contingências da história (...) a mãe conserva o *Penis-neid* (ibidem, p.229) (...) Se optei por partir de um certo ponto para chegar a um certo ponto, partir da etapa pré-edipiana para chegar ao Édipo e ao complexo de castração, foi porque devemos considerar o *Penis-neid* como um dos dados fundamentais da experiência analítica, e como um termo de referência constante da relação da mãe com a criança (ibidem, p.230) (...) Todo o progresso que pode conhecer a relação aparentemente dual da criança com a mãe é, de fato, marcado por esse elemento essencial, do qual a experiência da análise de sujeitos femininos nos dá a certeza, e que é o ponto de referência, o eixo, que Freud manteve com firmeza até o fim no que diz respeito à sexualidade feminina: a criança só intervém como substituto, compensação, em suma, numa referência, qualquer que seja ela, ao que falta essencialmente à mulher (LACAN, 1956-57/1995, p.247).

Dessa maneira, sujeitada aos caprichos maternos, a criança é tomada como esse objeto metonímico capacitado a compensar sua falta – que não é eliminável –, encontrando-se diante do temor de ser devorada pela mãe (LACAN, 1956-57/1995). Mas, segundo Lacan

(1956-57/1995), como sua relação com o pai já é mediada na relação materna, a criança vive com uma questão *hamletiana*: “Ser ou não ser, eis a questão” – esse objeto fálico especular, um engodo. No entanto, se a mãe não deseja um homem, enquanto portador do falo que ela própria não possui e como aquele que porta no corpo o significante do seu desejo (LACAN, 1974-75), ela impede que o Nome-do-Pai, que é a metáfora da falta materna, funcione e que a criança saia desse aprisionamento especular. Só a partir do segundo tempo do Édipo, mediante a instauração do desejo da mãe como desejo do Outro, que a criança será introduzida nessa dialética entre ser ou não aquele que irá atendê-lo. Segundo Lacan (1966[1958c]/1998), para isso ocorrer é necessário que estejam em cena o lugar que a mulher outorga à palavra do pai e o lugar que ela dá ao homem, como portador dessa palavra. Para assumir uma posição sexuada e se inserir no pacto civilizatório, é preciso que o sujeito prescindia dessa identificação ao falo imaginário na relação com a mãe, por meio da incidência da significação fálica como produto da metáfora paterna.

A palavra da mãe está no centro de toda essa estruturação subjetiva, pois nada de intersubjetivo pode estabelecer-se enquanto o Outro não fala (LACAN, 1957-58/1999). Uma vez que o Outro originário da criança é a mãe, é ela que significa a necessidade em demanda. O bebê manifesta suas necessidades vitais de maneira rudimentar, através do grito, que funciona como um chamado ao Outro. A figura materna escuta um apelo nesse grito, atribuindo-lhe interpretações, transmutando a necessidade expressa por ele em traduções significantes, transformando-a em demanda. No mundo humano, uma necessidade só pode se exprimir por meio da demanda, na medida em que, invariavelmente, passa pela língua. Podemos dizer que na vida humana não existe necessidade em estado bruto, natural (MILLER, 2007). A bebida é água, mas a sede vai além desse suprimento de subsistência, como uma sede de amor. Ao falar, a mãe é reconhecida como sujeito falante, com voz, e não como quem apenas oferece o seio. Com isso, é introduzida a dimensão do Outro, que nasce como o lugar da fala. A figura materna é esse Outro primordial da criança, o lugar do tesouro do significante (A) (LACAN, 1966[1960]/1998). Isso faz com que, inicialmente, o desejo da criança esteja alienado na demanda e, enquanto a demanda exige uma satisfação com o objeto, o desejo busca o objeto perdido. O desejo, para Lacan (1957-58/1995), não se reduz a uma relação de objeto.

Segundo Miller (2007), a língua produz efeitos traumáticos sobre as necessidades do ser humano, desviando-as para o estatuto de demanda e inserindo-as no campo da falta. Esse desvio é ocasionado pela incidência da demanda sobre a necessidade, e tem como efeito traumático a produção de um resto em relação ao qual não se pode demandar, porque não

podemos dizê-lo: trata-se do desejo e da pulsão. O desejo, enquanto resto, é a parte implícita do significado que é veiculada pela demanda, é a parte latente que pode ser interpretada a partir do que foi dito. Já a pulsão é a parte não interpretável do dito, “é como uma doença da necessidade natural” (MILLER, 2007). O objeto pulsional é o objeto de uma necessidade não natural, que não cessa, que se manifesta com insistência, que não conhece um ciclo de satisfação que lhe permita chegar ao fim (MILLER, 2007). O desejo é um resto perdido, e a pulsão é um resto intraduzível. A pulsão é uma demanda de gozo, e o desejo materno primordial situa a pulsão na linguagem. Neste domínio, o sujeito encontra-se em uma posição masoquista, sendo aquele que sofre e goza por desejar.

De acordo com Miller (2007) essa língua com efeitos traumáticos não é a que se “aprende” no sentido pedagógico do termo. Ela diz respeito aos “assuntos de família no inconsciente”, pois é aí que, primordialmente, aprendemos a língua materna. Por isso, na psicanálise, o lugar do Outro se encarna na figura da família. Segundo Miller, “Nascemos na língua, no mundo da língua (...), e é nisso que a metapsicologia freudiana encontra seus verdadeiros fundamentos” (MILLER, 2007, p.82). A respeito da noção freudiana de pulsão de morte, Coelho dos Santos (2006a) afirma a existência de uma passagem sutil da metáfora biológica ao modelo linguístico, por meio do qual Lacan a formaliza. Lacan toma a função do significante como análoga à matriz da pulsão de morte, sustentando a tese de que “o significante mortifica o corpo”, isto é, o *para além do princípio do prazer* não diz respeito a uma vocação biológica de retorno ao inanimado, mas aos efeitos do simbólico sobre o vivo (COELHO DOS SANTOS, 2006a). A autora destaca que, de acordo com a formalização lacaniana, se há desejo de morte em algum lugar, este deve ser procurado em A, ou seja, no lugar do Outro. A perda – o resto produzido pela incidência da linguagem no corpo – faz com que haja o horizonte da morte e da sexualidade na constituição subjetiva de um sujeito: “Essa relação entre sexualidade e morte é a matriz do que Freud vai identificar como o “osso” do inconsciente” (ibidem, p.72).

Independentemente de estar a favor da vida ou não, a pulsão de morte insiste em obter gozo a qualquer custo. Por sua vez, o resto do desejo é o que coordena a libido a Eros e que funciona em favor da vida, uma vez que ele é posterior à incidência da metáfora paterna. Por isso, Freud sustenta que a diferença sexual é uma maneira de contornar o destino da pulsão de morte e do Desejo da Mãe, que, de acordo com Lacan, são equivalentes. Segundo Coelho dos Santos (2006a), o A não barrado, originário, tesouro dos significantes, linguagem, é equivalente ao Desejo da Mãe (DM). Há um corte entre Freud e Lacan, uma descontinuidade. Todavia, esse corte não implica o abandono dos elementos com os quais se

rompe, mas uma tradução. A tradução de Lacan é a de que “a pulsão não é efeito, ela é a própria linguagem (...) A=DM=Pulsão” (COELHO DOS SANTOS, 2006, p.76).

Miller (1993/2008) diferencia o desejo da mãe do desejo correlativo à demanda, que se encontra entre significante e significado como a parte que resta fora da interpretação. Por sua vez, o desejo da mãe é relativo ao desejo desta enquanto mulher, referindo-se à castração feminina, e entendendo-se que a mãe é um sujeito correlato a uma falta factual do objeto imaginário. Trata-se, portanto, da face da insatisfação constitutiva do sujeito mulher, e não apenas da outra face da sexualidade feminina – o suplemento, o *mais-de-gozar*. Para Miller (1993/2008), isso significa que a mãe procura alguém para devorar, sendo representada por Lacan como o crocodilo com a boca aberta. Ainda segundo esse autor, a mãe lacaniana corresponde à expressão que São Pedro utiliza ao referir-se ao demônio: “*quaerens quem devoret*” (procurando a quem devorar). Fica evidente, portanto, que o elemento central na relação oral com a mãe é o devoramento: devorá-la e ser devorado por ela. Em consequência disso, para Lacan, a questão infantil é saber como saciar o desejo da mãe ligado à sua falta (MILLER, 1993/2008).

A função paterna barra o circuito do imperativo do gozo produzido na relação primária da criança com a mãe, separando a criança do Outro materno, do gozo do Outro (LACAN, 1957-58/1999). Devido à nossa condição do desamparo original, necessitamos fundamentalmente de um Outro que, a serviço de Eros, se responsabilize por conferir alguma “regulação” no campo pulsional, que é movido pelo princípio *mais além do princípio do prazer*. O laço social somente pode ser estabelecido por meio dessa dimensão alteritária. Para Freud, o significado da evolução da civilização deixa de ser obscuro: “(...) Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte (...) E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu” (FREUD, 1929-30, p. 125-6).

A partir do segundo tempo do Édipo, a função paterna de interdição recai tanto na mãe, privando-a de reintegrar seu produto, quanto na criança, que busca, incestuosamente, tornar-se o objeto do desejo da mãe. É a partir desse segundo tempo que ocorre a incidência do significante Nome-do-Pai sobre o Desejo da Mãe, produzindo a metáfora desse enigmático e angustiante desejo materno: a significação fálica. Tal significação veicula o significado da incógnita materna ao objeto fálico, introduzindo a dimensão do desejo que funciona como um obstáculo à busca da complementaridade imaginária.

Por mais que a metáfora paterna possibilite o ponto de basta por meio do significante fálico, veiculando um significado a um significante, ela deixa um resto que não é significantizável. Logo, o simbólico não encobre todo o real. Esse resto aparece como um

enigma correspondente ao desejo do Outro, e a questão que se impõe é que esse Outro também é barrado. O desejo do Outro é relativo ao significante da falta do Outro, tal como Lacan o propõe no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1966[1960]/1998). No Seminário 10, *A Angústia* (LACAN, 1962-63/2005), Lacan afirma que a angústia não se relaciona apenas com a ameaça de castração. Mais do que isso, ela concerne o enigma do desejo do Outro, o encontro do sujeito com o que este contém de insondável. No mesmo seminário, Lacan introduz o conceito de objeto *a*, que nos permite balizar o valor diferencial da metáfora paterna na sexuação (COELHO DOS SANTOS, 2006b).

O segundo tempo do Édipo é relativo à instauração da Lei paterna em seu estatuto imaginário, em que o pai intervém como o agente da castração, ao privar a mãe de seu objeto de desejo. Deste modo, ele rompe com o circuito de completude imaginária da relação mãe e filho, possibilitando à mãe condescender novamente à sua condição de castrada. Diferentemente de Freud, para Lacan (1957-58/1999) o pai entra nesse circuito como o privador da mãe, interditando-a de tornar seu filho o equivalente do falo que lhe falta. Segundo o autor, o pai a proíbe de reintegrar seu produto, de modo que “a privação é da mãe, não da criança” (LACAN, 1957-58/1999, p.194). Com isso, a função paterna introduz a falta de objeto como um furo no real. Ao realizar essa privação na mãe, o pai impede que a criança se fixe libidinalmente na posição de objeto que sutura a falta materna, interditando a identificação primária imaginária com esse objeto. Este estágio é considerado por Lacan (*idem*) como *negativo*, na medida em que passa pela privação imaginária da mãe. Nessa circunstância, o Nome-do-Pai atua como aquele que diz não, como *Non-du-Père*.

O pai se insere na tríade imaginária como significante e metaforiza a incógnita inconsciente do desejo materno: trata-se do objeto fálico, objeto que lhe falta. Desta forma, ele veicula uma resposta ao enigmático desejo do Outro, demonstrando que “a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem”. (LACAN, 1957-58/1999, p.199). A função do pai coloca em jogo o significado do desejo da mãe e, simultaneamente, a sua interdição. Ou seja, ao mesmo tempo em que desvincula a criança de sua identificação, a função paterna a conecta ao surgimento da lei. Isso acontece ao assinalar que há uma lei que não é a da mãe, mas da ordem de um Outro que possui o objeto de desejo desta e à qual esta também está submetida. O pai veicula uma mensagem dupla: “Não te deitarás com tua mãe”, para a criança; e “Não reintegrarás teu produto”, para mãe (LACAN, 1957-58/1999, p. 209). A criança pode ou não consentir a esta privação do falo que o pai realiza na mãe. Caso não a acate, ela se mantém

identificada especularmente com o objeto materno, de alguma maneira. Nesse momento, a dialética que caracteriza a situação da criança muda: de “ser ou não ser o falo” para “ter ou não ter o falo”. Nessa passagem, e com a introdução do terceiro tempo de Édipo, o sujeito transpõe o desejo de ser o falo para o desejo de ter o falo.

Para que a nomeação do pai em relação ao que falta à mãe incida na tríade imaginária, é necessário que ela consinta com a palavra do pai. Portanto, a mãe deve realizar uma mediação da lei que o pai suporta, de modo que a presença deste não apareça apenas de “uma forma velada, mas de uma forma medida pela mãe que é quem o coloca como aquele que lhe faz a lei” (LACAN, 1957-58/1999, p.194). Desse modo, é pelo discurso da mãe que a palavra paterna intervém com a interdição. Isso só é possível se ela reiterar sua condição de castrada – que havia ficado encoberta devido à relação com o filho enquanto substituto fálico – e localizar o pai como aquele que porta o falo desejado. Quando a mãe reconhece o potencial fálico do pai, este aparece como potente, como possuidor do falo (que falta a ela), e é por seu intermédio que o filho poderá vir a tê-lo também. Ocorre um redimensionamento da relação do sujeito com o falo e com o pai, que passa do plano da identificação imaginária ao falo para o campo da identificação simbólica ao pai, por meio da inscrição da significação fálica.

2.5) O terceiro tempo lógico do Édipo e o paradoxo do falo simbólico nos impasses da posição sexuada

Com o estabelecimento do terceiro e último tempo lógico do Édipo, o pai muda de estatuto. Ele passa da posição de um pai onipotente, que priva a mãe do falo, para a de um pai real, também sujeitado à castração. O pai surge em sua face positiva como aquele que possui o falo como um título de propriedade virtual. Na medida em que se caracteriza como um dom do pai à mãe, o falo deixa de ser o objeto de privação para destacar-se como o objeto desejado pela mãe, em sua relação com o pai, situando-se para além da relação imaginária que ela estabelece com o filho. Nesse tempo lógico, o pai é *revelado*, não aparecendo mais apenas de modo *velado* ou *mediado*: “o pai é revelado na medida em que ele tem” (LACAN, 1957-58/1999, p.194) o falo, cuja posse pode se provar ao dar “à mãe o que ela deseja” (ibidem, p.194). Assim, com a dissolução do Édipo a criança sai com o falo, enquanto título de propriedade, no bolso, e internaliza o pai como Ideal do Eu.

Para que essa operação ocorra, Lacan (1957-58/1999) enfatiza que é preciso que a existência de um corpo entre em jogo, ou seja, é necessário um enlaçamento do pai simbólico

(portador desse dom) com a materialidade corpórea do produto da metáfora paterna. Segundo Coelho dos Santos (2006a), ao tomar o Nome-do-Pai como metáfora, Lacan opera um deslocamento entre o Nome-do-Pai e o pai de família. Entretanto, isso não implica que a coordenação entre esses dois registros deva ser desconsiderada. Lacan supõe que há uma coordenação entre a função simbólica do Nome-do-Pai e o pai de família no complexo familiar. Todavia, como Coelho dos Santos (2006a) destaca, ele estabelece que coordenação não é o mesmo que identidade. Essa coordenação nos permite compreender a existência do Nome-do-pai mesmo na ausência do pai de família, mas não significa que esse laço possa ser excluído. Isso porque, como afirma Coelho dos Santos (2006a):

(...) o que arranja toda essa teorização é a relação do falo com a castração, ou seja, se o Nome-do-Pai é um significante, esta função do Outro concreto que faz o papel de agente da castração supõe que ele porta o pênis, porque só o portador do pênis pode ser o suporte adequado do significante fálico que é, supostamente, aquilo que falta à mulher e que ela deseja. Dizer que o significante fálico não é o pênis leva ao mesmo problema de dizer que o Nome-do-Pai não é o pai de família. Não é o pênis, mas é a metáfora do órgão sexual. Lamentavelmente, também não é possível encontrar em Lacan apoio para teorizações de que o falo pode ser qualquer coisa. O falo não pode ser qualquer coisa. Ele é absolutamente dependente da diferença anatômica entre os sexos, o que mostra que Lacan não se desvencilhou, de modo algum, da diferença anatômica entre os sexos apesar de ter se desvencilhado das metáforas biológicas (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.83).

A revelação do pai em sua face positiva traz uma nova dimensão na relação da criança com a mãe. Como resultado da inscrição do Nome-do-Pai e da metáfora paterna, o falo é deslocado de sua dimensão imaginária ($-\phi$) para uma dimensão simbólica (Φ), enquanto significante do desejo, inscrevendo a significação fálica que recalca o desejo incestuoso edipiano. O falo passa de significado à significante, permitindo que o sujeito descubra retroativamente que ele não é o falo. Desse modo, com a inscrição do Nome-do-Pai, o sujeito advém como significação fálica. Portanto, há uma transposição do laço estabelecido na relação com a mãe, e a produção de um laço de escolha de um objeto sexual, fora da trama incestuosa e compatível com a civilização. Deste modo, podemos afirmar que a terceira etapa lógica é relativa à assunção sexual do sujeito como ser sexuado.

Para Lacan, a constituição do sujeito implica a passagem do plano do imaginário – relativo à identificação narcísica primária com o Eu ideal, referente às relações da criança com a mãe –, ao registro simbólico, por meio da apropriação das insígnias do Outro pela identificação paterna secundária com o Ideal do eu. Nessa transposição, o desejo e o falo farão

parte de uma dialética simbólica orientada pela articulação significante. Isso permite que o sujeito utilize o falo como o significante que o possibilita simbolizar o sexo, uma vez que essa identificação significante veicula a transmissão da castração simbólica. Esse é o tempo lógico da dissolução do Édipo, em que se instaura a norma fálica como a organizadora da trama sexual que compõe a vida de um sujeito desejante.

Lacan (1957-58/1999) define que o terceiro tempo do Édipo é o momento em que o sujeito pode assumir a identificação com o seu sexo. Esse terceiro tempo instaura a transição do desejo de ser o falo (campo imaginário) para o desejo de ter o falo (campo simbólico). Deste modo, o que está no cerne da assunção da posição sexuada por um sujeito é a mudança do estatuto do falo, de sua vertente imaginária à sua vertente simbólica. Segundo Lacan (1957-58/1999), “É na medida em que o pênis paterno pode ser simbolizado e solicitado que se produz o que sucede no nível da identificação” (ibidem, p.312). A norma fálica rege o complexo de Édipo para ambos os sexos e é nessa terceira etapa lógica que entra em jogo a diferença sexual em sua articulação com o complexo de Édipo e de castração.

Desta forma, assim como Freud, Lacan sustenta que a localização de um sujeito na partilha entre os sexos é proveniente de sua passagem pelo complexo de Édipo e pelo complexo de castração. Primeiramente, as crianças de ambos os sexos desejam a mãe e constataam que o Outro primordial não possui o falo. No entanto, a atitude dos meninos e das meninas frente à descoberta da castração materna não ocorre de maneira simétrica. Diante da primazia da lógica fálica, há uma divisão entre os que possuem o falo, os meninos, e os que não o possuem, as meninas, o que gera diferentes conseqüências subjetivas para a assunção de uma posição sexuada. Para se situar na partilha sexual, cabe ao menino identificar-se ao pai como o possuidor de um pênis, e à menina, reconhecer o homem como aquele que possui o pênis e por meio de quem ela poderá demandá-lo. O menino assume uma posição masculina ao recalcar os desejos edipianos incestuosos e ao se identificar com o pai, como portador do falo, na saída do complexo de Édipo. Por sua vez, a menina entra no Édipo ao constatar que o pai é quem porta o falo que ela demanda, identificando-se com ele por acreditar que, dessa maneira, vai ser possível ter acesso ao falo que lhe falta.

Ao entrar no complexo de Édipo, ocorre um embaraço na menina, que tem dificuldade em consentir à sua posição de castrada e identificar-se com a mãe. Isso porque, diante da constatação da castração materna, a menina se decepciona e se volta para seu pai, identificando-se com este e acreditando que ele guarda o falo do qual a mãe a privou. Deste modo, o pai é tomado como preferível, na medida em que ele tem o falo (que lhe falta) e poderia dá-lo a ela. Na constituição da posição sexuada da menina, a identificação ao pai

acontece na entrada do Édipo, e não a partir de seu recalque. Isso demonstra que a identificação da menina não é relativa ao seu sexo, o que gera impasses para a sua assunção sexual.

Neste momento de seu ensino, Lacan se depara com o mesmo enigma diante do qual Freud se viu, isto é, o enigma a respeito do processo de identificação na mulher, frente às dificuldades que a fase fálica impõe à sua realização. Ao sustentar que no terceiro tempo do Édipo o pai intervém como detentor do pênis real, Lacan (1957-58/1999) afirma que, para a menina, algo faz com que o amor se transforme em identificação. No entanto, deixa essa passagem no campo do enigma: “A identificação com o pai que então se produz articula-se como um problema, ou até um mistério” (LACAN, 1957-58/1999, p.305). Assim, a tomada da posição sexuada pelas mulheres fica diante de alguns impasses, na medida em que a assunção sexual é possibilitada pela saída do Édipo, que deriva da formação do Ideal do Eu, proveniente da identificação secundária com o pai. Como vimos, o Ideal do Eu se forma por meio da simbolização da função paterna no complexo de Édipo. Ele é, portanto, o produto do recalque do desejo edípico e da assimilação das insígnias paternas pela identificação com o pai. Isso produz um entrave no campo da identificação feminina: como é possível que uma menina assuma uma posição sexuada através da identificação paterna? Quais as consequências dessa identificação com o pai? Como pode o Ideal do eu de uma menina se formar pelo recalque do Édipo em sua dissolução, se é ao entrar nesse complexo que ela se identifica ao pai?

O que se constata é que, a elaboração lacaniana acerca da apropriação das insígnias do Ideal do Eu paterno como sendo o que permite a assunção de uma posição sexuada no declínio do Édipo, se ajusta à maneira masculina de se posicionar simbolicamente na sexuação. Isto é, ela diz respeito ao recalque dos desejos edípicos pela ameaça de castração e à formação do Ideal do Eu como identificação com o pai. Ao “superar” a situação edípica, o menino pode, satisfatoriamente, assumir uma identificação ao seu sexo. Diferentemente da situação da menina na qual a identificação com o pai torna-se problemática, uma vez que esse é homem. Lacan (1957-58/1999) afirma que esse embaraço provém do fato de que o sexo feminino é forçado a tomar a imagem do sexo oposto como base de sua identificação. Dessa maneira, nesse momento de seu ensino, ele toma o processo da identificação feminina ao seu sexo, sob a máscara das insígnias da masculinidade e em torno da reivindicação fálica, assim como Freud.

Freud (1931/1996) havia demonstrado que o destino da sexualidade feminina é mais tortuoso que o da sexualidade masculina. Isso ocorre na medida em que, para se identificar à

sua posição de castrada, a menina precisa realizar a troca do seu primeiro objeto de amor que é homossexual, diferentemente do menino, que não precisa executar essa manobra. Freud (1931/1996) assinala que a sexualidade feminina é dividida em duas fases. A primeira é eminentemente masculina e coloca a mulher em um embaraço quanto à assimilação ao seu sexo. A segunda é quando inicia a fase feminina, com a troca do sexo do objeto de amor. A menina entra no complexo de Édipo como aquela que não tem o falo e busca encontrá-lo. Em face da decepção decorrente da falta do pênis na mãe, ela desenvolve dois caminhos libidinais. Um consiste em uma atitude hostil em relação à mãe, tomando-a como a responsável pela sua castração, e o outro, no direcionamento da demanda do falo ao pai, como a figura que lhe dará acesso a ele. A reivindicação do falo é recusada pelo pai, que lhe priva desse objeto, assim como do seu equivalente simbólico, que é um filho. Para a menina, a saída do Édipo rumo a uma posição sexuada feminina, seria possível mediante a aceitação de sua condição de castrada e o reconhecimento da impossibilidade de possuir o falo, que é propriedade do pai, enquanto ser sexuado. A assimilação dessa condição permite que uma menina possa localizar o falo na relação com outro homem na vida amorosa.

O rochedo da castração coloca em jogo um impasse para Freud acerca das relações de cada sexo com o falo, com a castração e com o pai, enquanto ideal. Lacan se encontra, justamente, diante desse mesmo impasse. A partilha sexual se organiza pela articulação entre o complexo de Édipo e o de castração, e é em torno da primazia fálica na constituição psíquica que o rochedo da castração se coloca como um obstáculo. A identificação do sujeito com o seu sexo é abordada pela articulação do significante Nome-do-Pai no complexo de Édipo, que veicula o falo como significante da diferença sexual. Portanto, há uma primazia da organização fálica na constituição sexuada para ambos os sexos. Isso significa que no inconsciente só existe a representação de um sexo: o masculino, identificado ao falo. Não há um significante que represente o sexo feminino. É pela referência a esse significante único, o falo, que a virilidade e a função feminina se coordenam. Isso coloca a assunção sexual pela mulher no registro do *Penisneid*, além de deixar uma parte essencial da sexualidade feminina no campo do enigmático.

No entanto, o fato de o falo ser o significante da diferença sexual também aponta para um paradoxo no processo identificatório do menino. Diferentemente da menina, a dificuldade que ele encontra está na saída do Édipo. Como Freud (1925b/1996) afirma, neste momento, o menino se depara com o paradoxo do Édipo invertido, uma vez que a sua relação com o pai é ambivalente desde o início, pois este é, simultaneamente, uma figura amada e odiada. O amor ao pai viabiliza a dissolução do complexo de Édipo masculino na medida em

que o menino se identifica com o pai como sendo representante da potência do falo. O desejo de se fazer amar pelo pai possibilita que o sujeito masculino recalque seu ódio parricida e sua posição passiva diante do pai, além de se identificar com o Ideal do Eu paterno. No entanto, nessa situação, o paradoxo do Édipo invertido pode se instalar, levando o menino a desejar tomar o lugar de sua mãe, como objeto de amor do seu pai.

Ao se identificar com as insígnias paternas, o menino busca garantir que, no momento adequado, terá direito ao título de virilidade, assim como o pai. A instituição do falo como significante – por meio da metáfora paterna na sexuação masculina – resguarda o falo para que este seja utilizado mais tarde. Lacan (1957-58/1999) assinala que a função paterna nesse terceiro tempo é como “(...) um ato de doação (...)” (LACAN, 1957-58/1999, p. 212), e que, ao sair do Édipo, a criança tem o falo como título de propriedade virtual e como um dom no plano simbólico. O menino vê o pai, representante das insígnias do falo, como Ideal do Eu, como aquele que lhe garante também o direito ao título de virilidade. O menino será viril por meio de uma série indefinida de procurações (LACAN, 1957-58/1999).

Na puberdade, momento do encontro com o Outro sexo, o sujeito é convocado a assumir esse título de direito, de virilidade. Contudo, se na transmissão simbólica desse título algo não se efetivar na identificação metafórica com o Ideal do Eu do pai, ao deparar-se com a castração, o menino vacilará tanto em assumir uma posição viril, quanto em realizar sua escolha de objeto fora da trama incestuosa. A resposta do menino à ameaça de castração é a identificação com o pai, pois este teria escapado desse perigo. Ao instituir o falo como significante, a metáfora paterna assegura que, na puberdade, o menino possa se servir deste e eleger outro objeto sexual, que não seja a sua mãe, como causa de seu desejo. Ou seja, o pai instaura as coordenadas do desejo e das permutações simbólicas no laço civilizatório, representada pela troca das mulheres. Desta maneira, ele interdita o campo incestuoso, contrário à constituição subjetiva e social e aos propósitos da vida. Portanto, por meio das coordenadas do seu desejo, um homem também vai à procura do falo, posto que deve encontrar sua satisfação em uma mulher.

Porém, como vimos, o pai também é castrado, não tem o falo. Ele é apenas o titular de direito, o transmissor do significante Nome-do-Pai (LACAN, 1957-58/1999). Dessa maneira, a assunção sexual de um sujeito, bem como sua inserção no laço social, depende de que o pai ocupe esta titulação de direito, cumprindo o papel que lhe cabe: a transmissão simbólica da castração. Enlaçado ao significante fálico, o significante Nome-do-Pai instaura, para o sujeito neurótico, o mito de que o pai proíbe o gozo incestuoso, autoerótico, impossível e incompatível com o domínio do significante e do desejo, que descarta os princípios de Eros.

Todavia, sempre há um resto dessa operação paterna, do significante metafórico da linguagem, que entra jogo na constituição subjetiva sob o leme da distinção anatômica entre os sexos.

Lacan realiza um corte – no sentido canguilheniano – com os postulados freudianos acerca do complexo de Édipo enquanto mito, transpondo-o aos elementos da estrutura de linguagem. Entretanto, até este ponto de seu percurso, ele ainda restringia a sexuação feminina à lógica do todo. Freud, limitado pelos mitos paternos, circunscreve as veredas da sexuação masculina e feminina em relação ao falo. Isto coloca impasses acerca da assunção sexual para ambos os sexos. Como constatamos, em última instância, o que a significação fálica nomeia é a não complementaridade estrutural entre sujeito e objeto e a impossibilidade da relação sexual. Ou seja, de fato, é inevitável que haja entraves no campo da sexuação humana.

Somente com a introdução do objeto *a* e com as redefinições do campo do Outro e da função do significante Nome-do-Pai, Lacan consegue avançar nas concepções acerca do processo de sexuação feminino. Lacan consegue redefinir as peculiaridades da sexuação da mulher para além do regime fálico apenas quando dá um passo lógico no que concerne a castração paterna, em detrimento da concepção de pai ideal como o responsável imaginário por veiculá-la.

2.6) O campo do desejo no Outro e a inexistência de um significante feminino

Em 1958, período contemporâneo ao fim de seu Seminário 5, Lacan escreve o texto *A significação do falo* (LACAN, 1966[1958c]/1998). Nele, o autor parte de um paradoxo para introduzir a discussão sobre o estatuto do falo e sua função. Tal paradoxo já havia sido constatado por Freud (1923a/1996), que o formula ao afirmar que a principal característica da organização genital infantil é o fato de que, para ambos os sexos, apenas o órgão sexual masculino é considerado. O que a pesquisa freudiana introduz de original é que, apesar da existência de dois sexos anatômicos, no inconsciente só há o princípio do falo, ou seja, o falo está no centro da organização psíquica e sexuada da mulher e do homem. A distinção anatômica entre os sexos tem como consequências a primazia fálica e a falta de uma representação no inconsciente que designe a mulher (FREUD, 1925b/1996). Isso gera entraves para a constituição da sexualidade feminina, na medida em que surge um enigma: o que é uma mulher? Como tornar-se mulher?

Como vimos anteriormente, tanto para Freud quanto para Lacan – em seu primeiro ensino –, a assunção de uma posição sexuada por um sujeito depende do mecanismo de identificação ao seu sexo. Isso ocorre porque é por meio desse processo que um sujeito pode sair da sexualidade autoerótica e incestuosa, rumo aos caminhos libidinais de uma escolha de objeto sexuada, orientada pelas coordenadas do desejo. Contudo, a identificação feminina ao seu sexo torna-se problemática, pois a mulher não encontra um significante que a designe enquanto tal, uma vez que a inscrição do Nome-do-Pai introduz “apenas” o falo como significante do desejo no campo inconsciente. Freud se deteve na questão da relação imaginária entre ter ou não o pênis, formulando a ideia de repúdio à feminilidade. Esta posição seria irreduzível, e tanto o homem quanto a mulher se aferrariam a ela para não conformar-se à castração. Entretanto, ao mudar o estatuto do falo, alçando-o à condição de significante, Lacan constata que este está ausente em ambos. Para Lacan,

o falo é aqui esclarecido em sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isto um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza (...). Pois o falo é um significante (...) o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado (LACAN, 1966[1958c]/1998, p. 696-697).

Essa mudança que Lacan opera no estatuto do falo e, logo, na dimensão do Outro, é tributária da influência estruturalista da linguística de Saussure. Este propunha a existência de uma relação arbitrária, necessária e indissociável entre significante e significado, concepção com a qual Lacan rompe. Para ele, a essência da estrutura da linguagem reside no fato de que o significante não está atrelado a um significado de modo indissociável, mas que a linguagem é um sistema inconsciente de permutações simbólicas. Ao realizar essa ruptura com a lógica saussuriana, Lacan sustenta a impossibilidade de qualquer significação completa, absoluta – visto que esta é uma impossibilidade estrutural da linguagem. De acordo com Coelho dos Santos (2006a) não há relação sexual porque não há acordo entre significante e significado.

Ao admitir que a incompletude de significação é um estado estrutural no âmbito da linguagem, Lacan (1966[1960]/1998) anuncia a inexistência da metalinguagem (do Outro do Outro), implicando que um enunciado não tem outra causa além de sua própria enunciação. Não existe um significante que possa significar tudo e dar garantia de sua significação. Em vista disso, o homem, o sujeito, também é marcado pela incompletude, pois não “pode vir a ser inteiro (à “personalidade total” [...]), visto que o jogo de deslocamento e condensação a

que está fadado no exercício de suas funções, marca sua relação do sujeito com o significante” (LACAN, 1966[1958c]/1998, p.699). A escritura que Lacan (1966[1960]/1998) atribui a esta falta do significante no Outro é a $S(A)$.

Lacan (1966[1960]/1998) estabelece uma homologia entre a estrutura da pulsão e a estrutura significante. Segundo Lopes (2007), isso faz com que a máquina simbólica estabeleça o movimento pulsional para além do eu. Nesse sentido, Lacan (1966[1960]/1998) instaura o simbólico como aquilo que determina o sujeito anteriormente, em uma posição de alteridade ao imaginário – relação entre dois *eus*. Nessas condições, o sujeito é dessubstancializado e descentrado em relação à consciência. Assim, ao invés de encontramos um sujeito “amalgamado à consciência de si, encontramos a fenda através da qual o circuito pulsional se caracteriza pelo reencontro com o fracasso do funcionamento do sistema de pensamento” (Lopes, 2007, p.45). O sujeito é privado de um saber sobre si mesmo, pois, para Lacan (1966[1960]/1998), o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Desta forma, para o sujeito, alcançar alguma significação só é possível precariamente, por meio da relação entre dois significantes ($S1-S2$).

Nesse sistema, o falo seria “alçado (*aufgehoben*) à função de significante” (LACAN, 1966[1958c]/1998, p.699), a qual institui a barra que “cunha o significado, marcando-o como a progenitora bastarda de sua concatenação significante” (ibidem, p.699). A metáfora paterna inscreve o falo como o significante do desejo capaz de promover o ponto de basta, “pelo qual (...) detém o deslizamento da significação” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.820). Isso porque, com a significação fálica, o Nome-do-Pai fornece o significado sexual como o enlaçamento que impede a correnteza desta relação, visto que o falo é o significante da diferença sexual (LACAN, 1957-58/1999). De acordo Lopes (2007), é por isso que o significante fálico opera como o ponto de basta no que concerne à identificação, ao simbolismo e, ainda, ao estabelecimento do vínculo posicional entre as gerações e a partilha dos sexos. Isso demonstra que existe uma limitação própria ao universo significante de tudo significar e que a castração é efeito da própria linguagem, porque o simbólico não encobre todo o real. O pai ambiental não é responsável por interditar a satisfação do Desejo da Mãe, assim como a sua função de significante Nome-do-Pai também não é capaz de interpretar todo o desejo materno – ou seja, há uma falha estrutural dessa função. Os sintomas são os resíduos não metaforizados nessa operação, que retornam fantasisticamente ao sujeito barrado.

Contudo, segundo Lacan (1966[1958c]/1998), o sujeito tem acesso ao falo enquanto significante do desejo no lugar do Outro. Isso o leva a reconhecer que o Outro também é dividido pela *Spaltung* significante. Se o falo (Φ) se inscreve no campo do Outro – em A – é

porque ali há desejo e, conseqüentemente, uma hiância e uma dimensão sexual. O falo é o significante da diferença sexual e o responsável por organizar o campo do significante no Outro pelas veredas do desejo – posto que, retroativamente, elenca aquilo que tem valor de desejo para um sujeito. Isso quer dizer que o campo do significante no Outro é aparelhado pela diferença sexual. Freud afirma que a formação do desejo é correlativa à passagem pelo complexo de castração. Introduzir a dimensão do desejo no Outro implica, então, levar em consideração este complexo, que, segundo Lacan (1966[1960]/1998), é “(...) a mola mestra da própria subversão que aqui tentamos articular com sua dialética” (ibidem, p.835).

Por meio da inscrição do Nome-do-Pai, o sujeito advém como significação fálica. Ao interditar o objeto incestuoso, a metáfora paterna efetiva a separação do gozo autoerótico da relação da mãe com a criança e instaura a castração enquanto um objeto que falta ao Outro. Pela exclusão desse objeto, a castração ordena a cadeia e a significação. A significação fálica sela esse vínculo entre a falta de objeto e o desejo na medida em que, simultaneamente, veicula a simbolização da ausência de objeto e funda o campo do desejo para um sujeito, permitindo sua inserção na partilha sexual e geracional. Segundo Lacan (1966[1960]/1998), no domínio do complexo de castração “é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei e do desejo” (ibidem, p. 841). Isso quer dizer que o sujeito advindo do simbólico é um sujeito barrado (\$), cujo gozo com o vivo é mortificado pela ação do significante. A economia do desejo que constitui o sujeito do inconsciente funda-se como *falta-a-ser*. Dessa forma, o desejo é o resíduo da operação lógica do recalque pela inscrição do significante mestre Nome-do-Pai no Outro, que alça o falo ao estatuto simbólico, como significante que lhe condiz e como objeto que falta.

Segundo Lopes (2007) a partir do Seminário 5, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/1999), e do escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (LACAN, 19966[1958a]1998), a questão do desejo como hiância no campo do Outro é introduzida, pois inscrever o falo (Φ) em A é dizer que ali há desejo - NP (A/ Φ). No entanto, com base em Maleval (2002, apud LOPES, 2007), Lopes afirma que o momento decisivo com relação ao Nome-do-pai é a construção do grafo do desejo. Tal grafo, presente no texto *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1966[1960]/1998), marca um giro quanto à concepção de Nome-do-pai, como equivalente à descoberta da falta no campo do Outro. A partir deste escrito, a incompletude do Outro é compreendida como um fato de estrutura. Com isso, o Outro perde o lugar de garantidor de verdade, visto que esta se revela com um “não saber” irredutível.

O grafo é uma composição que representa a especificidade daquilo que Lacan formalizou como máquina simbólica da linguagem na estrutura subjetiva. Ele apresenta as coordenadas simbólicas que constituem o sujeito do inconsciente, a partir da entrada da criança no universo da linguagem, por meio do significante Nome-do-Pai, veiculado pela função paterna. O grafo do desejo apresenta os efeitos produzidos pelo complexo de Édipo e de castração na constituição subjetiva, em termos de estrutura de linguagem. No entanto, através dessa estrutura buscaremos apontar sucintamente o giro definitivo da concepção da dimensão do grande Outro, como barrado e inconsistente. Acreditamos que essa transposição é um passo lógico dado por Lacan, que o conduz a novas concepções quanto ao estatuto do Nome-do-Pai e do significante falo na organização do complexo de castração e do complexo de Édipo. Entre tais formulações, podemos citar: a formalização do objeto *a* no Seminário 10, *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005), – seminário introdutório ao segundo ensino de Lacan; a formalização discursiva da passagem do mito à estrutura, no Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992); e, em seu último ensino, no Seminário 20, *Mais ainda* (LACAN, 1972-73/1985), a formalização de um novo quantificador para a sexuação feminina – $S(\mathbb{A})$ –, que não apenas o significante falo.

O primeiro piso do grafo, o piso inferior, concerne à inscrição simbólica do falo como produto da metaforização realizada pelo significante Nome-do-Pai, da posição de engodo da criança, como objeto fálico imaginário na fantasia materna. A criança se depara com o enigma do desejo do outro quando constata o desejo do Outro materno para-além dela mesma, o que ela percebe de maneira opaca e ininteligível. A função paterna transporta o significado da ausência materna e da incógnita do seu desejo para a função fálica. A significação da demanda que o Outro confere ao sujeito possui uma conotação metonímica, uma vez que o desejo coloca em cena a *falta* de objeto, intrínseca ao campo da sexualidade. Portanto, nesse patamar do grafo, a metáfora paterna funda o Nome-do-Pai como significante do Outro da lei inscrito no Outro do significante (LOPES, 2007). Ou seja, o Nome-do-Pai é um significante no Outro responsável pelo princípio de ordenação interna do conjunto de significantes que ele contém, é o que sustenta a ordem significante.

A transposição para o piso superior do grafo representa o momento em que, ao ser interrogado sobre seu desejo, o sujeito percebe-se aprisionado ao desejo do Outro nas malhas da fantasia. Essa passagem é, então, cindida em dois circuitos. Um deles remete novamente ao circuito inferior da significação do falo e o outro remete à percepção da falta no Outro – $S(\mathbb{A})$ –, à interrogação sobre a inscrição da marca de gozo, fruto do encontro com o enigma da feminilidade. O falo se inscreve em \mathbb{A} como significante do desejo, uma barra, que acarreta

uma perda de gozo. Esta se refere à perda da posição autoerótica que o sujeito ocupava em relação à castração materna. Isso demonstra que o Outro também é um ser de linguagem, marcado pela castração, que produz um resto de gozo que escapa ao poder de metaforização do Nome-do-Pai. Segundo Lopes (2007), isso evidencia que a elaboração lacaniana do campo do Outro como tesouro dos significantes (A) não equivale à concepção do saber como um cosmo fechado. Na verdade, o Outro lacaniano comporta também um universo infinito (\mathbb{A}). A autora afirma que isso se deve ao fato de que o significante $S(\mathbb{A})$ denuncia no Outro a inconsistência que deve ser tomada em relação à diferença sexual.

O sujeito atravessado pela linguagem comparece como significação fálica (\$) e se orienta em direção às identificações secundárias $I(A)$. A significação fálica, como produto dessa operação, simboliza a falta a partir da ausência de significante (-1) nos dois sexos. Deste modo, o significante falo é o representante da falta estrutural da articulação significante e, por esta condição, nomeia algo que nem homens nem mulheres possuem. Porém, enquanto significante primordial, o falo funda essa diferença sob a estrutura de uma ausência, evidenciando que não há o significante do Outro sexo. De acordo com Lopes,

A incidência da operação paterna no complexo de castração tem como efeito um corte que promove a separação entre a criança e o Outro original. No entanto, a ligação libidinal primária do sujeito com o Outro como objeto é recuperada pelo inconsciente no nível fantasmático. Este outro, semelhante (a) – que inclui e é incluído no desejo, pois se torna um objeto com o qual o sujeito se confunde –, comparece como impasse quando Lacan formaliza o Outro como \mathbb{A} porque traz um problema relativo à verdade. Se algo escapa à ordem fálica denunciando a falha da operação paterna, a definição do pai como significante do Outro da lei inserido no campo do significante não passa de um semblante porque \mathbb{A} não permite que se obtenha o significante do desejo do Outro primordial. Em outras palavras, o campo do Outro não contém o significante do sexo feminino. Por isso, fica-se sem saber o que nomearia o valor libidinal, o *ser* do sujeito no desejo do Outro. É por essa razão que, representado entre dois significantes, o sujeito surge como falta no nível do ser (LOPES, 2007, p.106).

Segundo Coelho dos Santos (2001), o matema $S(\mathbb{A})$ é a fórmula do Outro inconsistente, decorrente da exclusão do feminino, isto é, da exclusão das ligações libidinais, autoeróticas, entre o sujeito e o objeto. Isso significa que o Outro, para além de barrado, é inconsistente, pois, ao se inscrever no campo do Outro, o significante Nome-do-pai não permite que se obtenha o significante do desejo do Outro primordial. Deste modo, o campo do Outro não irá conter o significante do sexo feminino (LOPES, 2007). Assim, não se sabe o que nomearia o valor libidinal, o *ser* do sujeito, no desejo deste Outro originário, e, com isso o sujeito fica definido como *falta-a-ser*. Não há o significante do sexo feminino, da castração

materna – que seria o significante de uma falta de significante. É justamente isso que $S(\mathcal{A})$ representa: falta no Outro um significante que representa a mulher, o ser, a morte e, em última instância, a própria vida. Em outras palavras, não existe a Mãe da Horda e nem “A Mulher” (LACAN, 1972-73/1985).

Neste momento, Lacan realiza uma modificação conceitual que diz respeito a uma mudança da dimensão do estatuto do Outro e do Nome-do-Pai. Isso implica novas diretrizes para o campo da sexualização humana, principalmente no que tange à sexualização feminina e ao enigma da feminilidade. Como veremos, no último ensino de Lacan (1972-73/1985) esse significante $S(\mathcal{A})$ é compreendido como um quantificador da vertente da sexualização feminina, na medida em que representa uma inexistência. A concepção do Outro como o significante $S(\mathcal{A})$ é um passo lógico dado por Lacan que o possibilita avançar nas suas formalizações acerca da vertente feminina da sexualização. Este significante denuncia a inconsistência no Outro, inerente à sua função de tesouro dos significantes, e deve ser tomado em relação à diferença sexual: não há no Outro um significante para o sexo feminino. Isso significa que a constituição subjetiva comporta um significante a menos (COELHO DOS SANTOS, 2006b; LOPES, 2007). Segundo Miller (2004, apud LOPES, 2007), $S(\mathcal{A})$ remete à ausência de um significante especial que possa colmatar em \mathcal{A} , a falta do significante do sexo feminino. Não há o significante da castração materna no Outro, e é por essa via, “a da falta, que a sexualidade se instaura no campo do sujeito” (LACAN, 1964/1988, p.194-195).

Segundo Lacan (1966[1960]/1998, p.833), a sigla $S(\mathcal{A})$ é, antes de tudo, um significante. Como sabemos, um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Assim, o significante $S(\mathcal{A})$, será “aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.833). A consequência disso é a manifestação do “*fading* ou eclipse do sujeito, estreitamente ligado à *Spaltung* ou fenda que ele sofre por sua subordinação ao significante” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.830), no momento constitutivo da identificação (LACAN, 1966[1964]/1998, p.849). Isso quer dizer que, para o sujeito da psicanálise de orientação lacaniana, é impossível ser consciência-de-si, porque “o sujeito só se constitui ao se subtrair” (LACAN, 1966[1964]/1998, p. 821). O sujeito indaga sobre o desejo do Outro, fundando o Outro como lugar de sua resposta (LACAN, 1966[1964]/1998). Mas o Outro, como conjunto dos significantes, é uma estrutura inconsistente, $S(\mathcal{A})$. O significante $S(\mathcal{A})$ denuncia a inconsistência no Outro, e essa inconsistência é inerente à sua função de tesouro dos significantes, “na medida em que o Outro é solicitado (*che vuoi*) a responder pelo valor

desse tesouro (...) em termos de pulsão” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.833). A pulsão é homóloga a uma cadeia significativa que tem como efeito o gozo e a falta deste significante identificatório no Outro, que faz com que os outros não representem nada, é simbolizada. Contudo, ela é simbolizada como “um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.833).

Deste Outro, o sujeito recebe, em retorno, a sua mensagem de forma invertida. Esse circuito é análogo ao que Lacan (1964/1988) nomeia no Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, como circuito em retorno da pulsão. Este constitui o inconsciente propriamente lacaniano, idêntico à estrutura de “abre e fecha da pulsão”. Segundo Coelho dos Santos (2006b), esse circuito restitui o movimento pulsional de alienação e separação como sendo equivalente a uma redução teórica do enredo do Édipo freudiano às funções de identificação e de recalque.

É na mensagem que “o sujeito se constitui, uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.821), de maneira retroativa. Essa mensagem não retorna como um oráculo, mas sob a forma de uma pergunta do Outro, formulada como “*Che vuoi? – que quer você?*”. Isso ocorre porque o Outro é solicitado a responder pelo valor desse tesouro, em termos de pulsão. A pulsão de que Freud e Lacan tratam é “(...) um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento (...)” (LACAN, 1966[1960]/1998, p. 818). Deste modo, o sujeito “que traz sob sua cabeleira o codicilo que o condena à morte não sabe nem o sentido nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi tatuado em sua cabeça raspada enquanto ele dormia” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.818). O sujeito do inconsciente não é a causa de si mesmo, “mas traz em si o germe da causa que o cinge. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real” (LACAN, 1966[1964]/1998, p.849). Por se constituir na e pela fala no campo do Outro, o sujeito advém no lugar da falta do Outro. Portanto, esse corte, essa barra da cadeia significativa é o que permite verificar “a estrutura do sujeito como descontinuidade no real (...) É por essa via que se cumpre o imperativo que Freud leva ao sublime da setenciosidade pré-socrática: *Wo Es war, soll Ich Werden*” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.815-816).

A significação fálica, como produto da inscrição do Nome-do-Pai no Outro, simboliza esta falta a partir da ausência de significante (-1) nos dois sexos. A ordem simbólica se articula ao redor desse furo. Dessa maneira, o significante falo é o representante da falta estrutural da articulação significativa. Por esse motivo, ele nomeia algo que nem homens nem

mulheres possuem, e permite que o sujeito advenha como significação fálica. Para Lacan (1966[1960]/1998), o Nome-do-Pai deixa de ser *o* significante da lei na linguagem, para ser *um* significante privilegiado, que tem função de nome próprio pelo valor diferencial, peculiar a todo significante. Como Maleval (2002, apud LOPES, 2007) pontua, o Nome-do-Pai é secundário em relação à castração no Outro e, assim como o $S(A)$, ele é impronunciável, na medida em que nenhuma linguagem permite articular toda verdade, possuindo apenas seu próprio enunciado como garantia de sua enunciação.

Esse reviramento abre a via para a pluralização dos Nome-do-Pai, que, segundo Maleval (2000, apud LOPES, 2007), já é introduzida no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1966[1960]/1998). No entanto, de acordo com Lopes (2007), há um paradoxo interno ao conceito de Nome-do-Pai, uma vez que ele é um significante entre outros, mas, ao mesmo tempo, se situa em um lugar de exceção, para fornecer ao desejo o caminho para outras possibilidades de satisfação. A autora se interroga: “Como é que um significante do conjunto pode ser, ao mesmo tempo, a exceção requerida para fundar e garantir a função “todos os”, necessária à existência de um conjunto?” (LOPES, 2007, p.93). Segundo ela, trata-se de um problema lógico que levanta um questionamento a respeito da natureza do conceito de Outro.

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1966[1960]/1998), o Outro é definido como um mar de nomes próprios, que vêm ocupar o lugar deixado vazio por $S(A)$. Isso implica que o *ser* que falta nesse mar, faz com que o sujeito se constitua como falta-a-ser (LACAN, 1966[1960]/1998). Segundo Solano-Suárez (2006a, p.67), o nome próprio toma o ser do sujeito como já morto, uma vez que é o nome que estará sobre o túmulo – “aqui jaz”. Esta autora questiona: “Como designar o ser do sujeito, não como sujeito morto, mas por meio daquilo que, nele, permanece vivo?” (SOLANO-SUÁREZ, 2006a, p.67). Lacan responde a essa questão introduzindo o conceito de gozo, definindo-o como aquilo que ocupa o lugar de um ser “que aparece como que faltando no mar dos nomes próprios” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.834). Nesse lugar, vem o objeto pequeno *a*, como nome de gozo do sujeito, “um nome que não seria uma metáfora. É o nome no qual o Pai e o gozo estão incluídos juntos” (Miller, 1991 apud SOLANO-SUÁREZ, 2006a, p.67). De acordo com Lopes (2007), em seguida é preciso considerar que a nomeação feita pela operação do Nome-do-Pai recorta um buraco no campo do Outro.

Para Lopes (2007), será necessária a elaboração topológica de uma falta irreduzível ao significante – uma falta que o simbólico não pode suplementar e que equivale à falta de saber sobre o sexo (feminino). Essa estrutura é inerente ao objeto *a* e implica um furo diferente

daquele deixado por $S(A)$ (Miller, 2004 apud LOPES, 2007). O objeto a e a fórmula da fantasia respondem, precisamente, a essas questões. No segundo ensino de Lacan, “a teorização do objeto a leva à pluralização dos Nomes-do-Pai, à passagem do pai como tradição à função de nomeação (...) que engendra uma ligação particular do significante com uma fatia de gozo” (LOPES, 2007, p.110).

No seu primeiro ensino, Lacan retomou a descoberta freudiana da relação entre a sexualidade e o inconsciente, revelando que esse vínculo depende da estrutura de linguagem. Nesta, a noção de que o significante mortifica o corpo está presente como lógica inerente à cadeia significante e à constituição subjetiva. Contudo, a máquina da linguagem passa por uma diferença que é da ordem do corporal: o corpo masculino e o feminino são diferentes. Portanto, os seres falantes do sexo feminino não são iguais aos do sexo masculino. Afirmar que todos somos seres falantes, *falanjos*, é supor que a diferença e a realidade material do corpo não têm nenhum papel na teoria psicanalítica. Partindo dessa conjectura, a psicanálise é apenas um fato de discurso e no discurso o sujeito pode ser qualquer coisa (COELHO DOS SANTOS, 2006a). Entretanto, segundo Coelho dos Santos,

Não é possível haver clínica psicanalítica sem diferença sexual. Se quisermos pensar os sintomas derivados do fato de que o homem, a despeito de ter um corpo masculino, faz uma identificação feminina ou vice versa, isso é outra questão. Primeiramente, há a diferença dos corpos, a sexuação. A partir daí, podemos pensar as derivações dos sintomas. Originalmente, de saída, as relações do simbólico com o real, passam por uma maquineta, essa maquineta não é complexo edipiano, é o complexo de castração. A incidência da linguagem, conforme o sexo, implica que partamos de uma estrutura deduzida do “haver” que marca uma diferença entre o que “há e o que não há”. Portanto se o *Encore* é *Un corps* - que também equivoca com *En corps* -, o significante se incorpora de modo distinto conforme a diferença entre os sexos (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.113).

A máquina simbólica tem efeitos de mortificação no corpo e esses não ocorrem da mesma maneira em homens e mulheres, pois eles não respondem igualmente ao encontro com a diferença sexual. Isso significa que o que designa “o ser do sujeito, não como sujeito morto, mas por meio daquilo que, nele, permanece vivo” (SOLANO-SUÁREZ, 2006a, p.67), faz com que homens e mulheres não gozem da mesma maneira. A operação da máquina simbólica, da incidência do significante no corpo, deixa um resto que escapa à simbolização, uma falta irreduzível ao significante, que o simbólico não pode suplementar. Esse resto irreduzível da máquina significante é um pedaço de “libra de carne” (LACAN, 1962-63/2005), ao qual a diferença sexual está entrelaçada, de modo que ela não pode ser reduzida a uma pura diferença simbólica. Esse resto funciona como obstáculo à redução da diferença sexual à pura

diferença significativa. É o que Lacan formaliza no Seminário 10, *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005), como o objeto *a*, que não mais se reduz ao imaginário, sendo definido como a causa do desejo.

Segundo Lopes (2007), durante todo seu ensino, Lacan esbarrou com um obstáculo, sempre notificado com a letra *a*. Miller (2005-06, apud LOPES, 2007) o nomeou como *objeto obstáculo* ao inconsciente, uma vez que ele é excluído e não simbolizado pela máquina simbólica. O estatuto do inconsciente leva em consideração as ligações libidinais primitivas, autoeróticas, do sujeito com o Outro, que permanecem fora do alcance da metáfora paterna. Desta forma, ele é homólogo ao que Freud formalizou como o *isso*, a sede das pulsões, do processo primário, anterior ao narcisismo e ao Édipo. Se esse objeto é um resto relativo à anterioridade da intervenção da metáfora paterna, ele não pode ser o objeto do desejo, posto que este advém da incidência da função simbólica do Nome-do-Pai em articulação com o significante fálico, no desejo da mãe. Por isso, esse objeto, anterior ao atravessamento edípico, ou anterior ao domínio da fala, é definido como *causa* do desejo – causa esta, pulsional. Assim, a partir daqui, entraremos no estudo do seminário que introduz o segundo ensino de Lacan.

2.7) Além da angústia de castração: o objeto *a* causa de desejo

A angústia é a verdade da sexualidade
(LACAN, 1962-63/2005, p.293).

No Seminário 10, *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) formaliza o objeto *a* como uma topologia de uma falta irreduzível ao significante e que o simbólico não pode suplementar. Segundo Lacan (1965/1998), a teorização do objeto *a* “é necessária (...) para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa” (LACAN, 1965/1998, 890). Como vimos no item anterior, Lacan (1966[1960]/1998) introduz o conceito de gozo para designar o que resta da mortificação do sujeito pela incidência do significante, como o que há de vivo e não se reduz nem ao simbólico e nem ao imaginário.

Lacan afirma: “*No princípio era o verbo quer dizer No princípio é o traço unário*” (1962-63/2005, p.31). Isto é, a constituição de um sujeito tem como anterioridade o aparelho do traço unário. Este introduz, entre o sujeito e o real, um campo de significantes situado no Outro, a partir do qual e no qual o sujeito se constitui. No período definido por Lacan (1949/1998) como estágio do espelho, o sujeito configura uma imagem do próprio corpo por

intermédio da imagem especular refletida pelo Outro, antes mesmo do domínio da linguagem. Contudo, o autor indica que uma parte da libido não passa pela imagem especular, e que há um resto dessa imagem formulada no campo do Outro. No lugar desse resto, o falo entra imaginariamente em cena, representando um lugar de falta ($-\phi$). Por sua vez, o *a* entra como o real, que escapa à imagem especular, não podendo ser visto e nem representado, uma vez que representa um período da constituição psíquica regido pelos processos primários, cuja energia, livre e móvel, admite formas de pensamentos altamente dissociadas. Segundo Lacan (1962-63/2005), o *a* entra nesse lugar como “aquilo que sobrevive da operação de divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (ibidem, p. 243), como o irredutível da apreensão pela imagem especular, e se refere a uma falta radical na constituição do sujeito.

O *a* comparece como indecifrável, porque não é metaforizado pela significação fálica e, por isso, não se reduz à cadeia significante. Advém daí o seu caráter repetitivo, excessivo, visto que se trata de um circuito de satisfação inerente ao movimento pulsional e fora do domínio do falo (LOPES, 2007). Esse tipo de satisfação direta, sem a mediação fálica, é o que acontece na etapa do desenvolvimento da libido designada como autoerotismo, em que o objeto da pulsão corresponde à sua própria fonte (FREUD, 1905/1996). Um resto que não se projeta e não se investe no nível da imagem especular, só pode acarretar uma relação com a reserva libidinal. Tal vínculo é profundamente investido no nível do corpo no narcisismo primário, isto é, no autoerotismo, equivalendo desta maneira, a um “gozo autista” (LACAN, 1962-63/2005, p.55). Isso significa que esse resto que escapa à simbolização, corresponde a um gozo anterior ao domínio da fala, não dialetizável, relativo a um período de indiferenciação do sujeito com o mundo externo, no qual vigora uma satisfação direta no próprio movimento pulsional. Esse tempo é completamente inconsciente e, nele, o corpo não goza de uma unificação, uma vez que a libido é reversível (LOPES, 2007).

A dialética do sujeito entra em cena a partir de quando este começa falar. Nesse momento, o traço unário é colocado em jogo: “a possibilidade de dizer 1 e 1, e mais 1, e novamente 1 constitui a identificação primária” (LACAN, 1962-63/2005, p. 50). A partir daí, se inscreve a possibilidade do reconhecimento da unidade chamada *i(a)*, ou seja, a possibilidade de o sujeito se apreender na forma especular, diferenciando o *eu* e o *não-eu*. O *eu* unificado do narcisismo é uma operação secundária, e é possível definir seu caráter original como “um precipitado de catexias objetais abandonadas” (FREUD, 1923b/1996). Estas nunca alcançaram unificação e contêm a história das escolhas primitivas de objeto, nas quais a pulsão encontrou satisfação (FREUD, 1923b/1996). Segundo Lacan (1962-63/2005, p.35), no período do autoerotismo não há sujeito, a não ser em vias de advir. O que há é a

posição de objeto, mas um objeto desejante, e que por isso pode ser afirmado como causa do desejo.

Essa posição do sujeito como objeto, como não-autônomo, é demonstrada por Lacan (1962-63/2005) pelo esquema visual. Na estrutura deste há a sustentação e a ocultação simultânea do objeto *a*, e é como se o sujeito estivesse dentro do campo visual do Outro, mas sem saber a partir de que ponto de vista é olhado. Este olhar vazio e fixo ilustra o Outro irrepresentável. O que vem do Outro aparece como opaco, e a impossibilidade de representá-lo é vivida como uma destituição de si mesmo (LACAN, 1962-63/2005). Diante disso, Lacan indaga: “quando surge a angústia?” (LACAN, 1962-63/2005, p.51). Como resposta, ele afirma que ela advém quando um “mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar que chamarei (...) de $(-\phi)$, que corresponde (...) pelo *a* do objeto do desejo” (ibidem, p.51). Para Lacan, a angústia corresponde ao que Freud (1919/1996) nomeou *Unheimlichkeit* (*estranho*). O *Unheimlichkeit* aparece no lugar em que deveria estar o menos-*phi*, surgindo quando “a falta vem a faltar” (LACAN, 1962-63/2005, p.52), uma vez que tudo parte da castração imaginária, pois não existe imagem da falta.

Com isso, no lugar designado pelo $(-\phi)$ assinala-se a angústia de castração em sua relação com o Outro. Na angústia, algo se passa no Outro, fazendo com que a falta venha a faltar, provocando, correlativamente, o não relançamento do desejo do sujeito. Desta maneira, o que causa a angústia não é a falta de algo, mas a ausência da falta, quando “o isso não falta” (LACAN, 1962-63/2005, p. 64). Portanto, não é a nostalgia do seio materno, como objeto perdido, que causa angústia. É, pelo contrário, a iminência dele, pois o que provoca a angústia é tudo o que nos permite entrever que voltaremos ao colo (LACAN, 1962-63/2005). Assim, temos que angústia não é relativa à perda do objeto, mas à presença, daqueles objetos que não faltam. Lacan pontua que “a angústia não é sem objeto” (ibidem, p.101). Esses objetos são anteriores à constituição do status dos objetos partilháveis, comunicáveis e socializáveis (LACAN, 1962-63/2005). Alguns deles se tornam privilegiados, como o cíbalo, o mamilo, o olho, a voz e o nada. Mais tarde, estes darão origem ao objeto enquanto anal, oral e escópico. Estes são objetos separáveis “porque já tem anatomicamente, um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali” (ibidem, p. 184), no corpo, e encarnarem uma espécie de vestimenta para o objeto *a*.

A função paterna busca interditar, justamente, este gozo experimentado pelo sujeito antes do domínio da fala. Mas, como vimos, o próprio advento da fala mata a Coisa e instaura o sujeito como falta-a-ser, privado do gozo pela estrutura do significante e desejante de um objeto perdido (COELHO DOS SANTOS, 2002b). Isso quer dizer que sempre sobra um resto

da divisão do sujeito no campo do Outro – (A), e esse resto é o objeto da angústia. Dessa maneira, o objeto *a* – o objeto da pulsão – não se confunde com o objeto incestuoso, proibido do mito do Édipo. O sujeito, afetado pela dependência da remissão de um significante a outro significante, é determinado pelo insondável desejo do Outro. O sujeito não sabe a respeito daquilo que determina o seu ser, pois é inconsciente. Por essa razão, a angústia é o índice do sujeito determinado pelo desejo do Outro (COELHO DOS SANTOS, 2002b). Segundo Coelho dos Santos (1994), a angústia atualiza o gozo relativo aos processos pulsionais inconscientes primários – que não possuem localização temporal – como um sinal da destituição subjetiva, isto é, como um sinal de que o sujeito é um objeto causa do desejo do Outro. A angústia antecipa o sujeito no ponto em que ele não é ainda, em que está em vias de advir, e presentifica a castração como objeto entre o real e o fantasma. Quanto menos a castração ocorre, mais ela se presentifica no fantasma, sob a forma de uma ameaça. Desse modo, a angústia não é sem objeto, mas este é inconsciente e se liga parcialmente à linguagem por meio de um pedaço do corpo (COELHO DOS SANTOS, 2006a). Por isso Lacan formula a tese de que a “angústia é o único afeto que não engana” (LACAN, 1962-63/2005, p.66) e é a chave que abre todos os significantes aos quais uma subjetividade está ligada.

De acordo com Coelho dos Santos (1994), a angústia enfatiza a relação com a falta introduzida no real pelo significante, pois, se é possível saber alguma coisa a respeito do real, é que há um pedaço do corpo, do gozo perdido. De acordo com Lacan, “O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão” (1964/1998, p. 101). Assim, Lacan (1962-63/2005) define o objeto *a* como um resto de corpo gozante, pontuando que a causa do desejo remete ao gozo. A razão particular de cada desejo é oriunda da exigência pulsional, que nos move e nos remete ao nosso próprio modo de gozo. Como Coelho dos Santos (1994) destaca, Lacan opõe à angústia a onipotência do significante fálico e as angústias que a ele se associam – como a ameaça de castração e a inveja do pênis. Desta forma, a angústia é situada no limite da destituição subjetiva – que é o desejo de nada, desejo feminino por excelência, desejo de um objeto *a*, significante puro da indiferenciação do sujeito no campo do Outro.

No Seminário 10, Lacan (1962-63/2005) ultrapassa o rochedo proveniente do tratamento do gozo pela via metafórica e opera uma primeira disjunção entre Édipo e castração (SOLANO-SUÁREZ, 2006a). A tese central deste seminário se opõe à proposta de Freud (1937a/1996) em *Análise terminável e interminável*. Nesse texto, Freud afirma que a angústia reduz-se ao complexo de castração e assume as formas típicas masculina – ameaça de castração – e feminina – inveja do pênis. O Seminário 10 marca, portanto, uma mudança de coordenadas, porque os termos fundamentais da psicanálise são “desinscritos” do enredo

edípico (LOPES, 2007). Dessa forma, compreendendo a angústia em relação à função do corte significativa, Lacan (1962-63/2005) enfatiza a ligação necessária a um objeto de gozo perdido, um objeto *a*, resto autoerótico do corpo coordenado ao *x* do desejo enigmático do Outro (COELHO DOS SANTOS, 2002b). Por isso, segundo ele, a angústia é a única tradução subjetiva do objeto *a*. Ao enraizar a teoria da castração no território do significante, Lacan conclui que a defasagem no campo de gozo não se reduz à proibição imposta pelo pai, mas deriva, igualmente, da consequência direta da estrutura da linguagem, devido a sua impossibilidade de tudo significar.

Lacan (1962-63/2005), deste modo, realiza uma torção quanto à noção de angústia de castração, como o que advém da ameaça paterna na dissolução edípica, passando a enfatizar seu caráter de sinal. Além disso, o autor situa sua origem no enigma da resposta frente ao desejo do Outro (o que queres de mim?). Esse novo estatuto que Lacan (1962-63/2005) confere à angústia parte da distinção que Freud (1926[1925]/1996) estabelece entre a angústia enquanto produto do recalque e a angústia derivada diretamente do traumatismo original do nascimento. Esta última remete ao desamparo, que deixa o humano à mercê da irrupção de excitações, cujos deslocamentos excessivos são regidos pelos processos primários do mais pulsional da pulsão, e cuja fonte é anterior e independente do recalque das identificações secundárias. Segundo Lacan (1962-63/2005), há uma angústia que é simbolizada, alienada aos significantes do Outro. Entretanto, há outra mais elementar e primitiva, que provém do nascimento, e da experiência traumática que é o primeiro encontro do desejo do Outro. Assim, o desejo do Outro é a fonte traumática da angústia, e é isso que ela sinaliza na experiência analítica.

No seminário *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) retoma as postulações relativas ao grafo do desejo, apresentado no escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1966[1960]/1998). A partir daí ele desenvolve a concepção da angústia como sinal oriundo do enigma do desejo do Outro. Como vimos, este é barrado e, por isso, não veicula respostas que tenham garantias, possuindo sempre algo de inapreensível. Segundo Lacan, o ponto de articulação entre os dois andares do grafo é a pergunta “*Che vuoi?, Que queres? [...] Que quer ele de mim? [Que me veut-Il?]*” (LACAN, 1962-63/2005, p.14). Como ele ressalta, essas perguntas demonstram que não se trata apenas do “*Que quer ele comigo?* Mas também de uma interrogação em suspenso que concerne diretamente ao eu: *Como me quer ele?*, mas *Que quer ele a respeito deste lugar do eu?*” (ibidem, p.14). Essa questão fica em suspenso entre os dois andares do grafo, precisamente nas duas vias de retorno.

A partir dessas elaborações, Lacan (1962-63/2005), indaga qual função o objeto na experiência analítica teria para a subversão do sujeito e para a dialética do desejo. Ele destaca que foi com a experiência do neurótico que aprendemos tudo o que sabemos de novo e de original sobre a estrutura do sujeito e sobre a dialética do desejo. Lacan se questiona a respeito do que a via do neurótico nos ensina:

Ora, o que Freud nos diz a esse respeito? Que o último termo a que chegou ao elaborar essa experiência, seu ponto de chegada, seu obstáculo, o termo intransponível para ele, foi a angústia de castração. O que significa isso? Esse termo é intransponível? O que significa essa parada da dialética analítica na angústia de castração? Será que vocês já não vêem, no simples uso do esquematismo que emprego, desenhar-se o caminho pelo qual tenciono conduzi-los? Ele parte de uma articulação melhor da realidade da experiência que Freud apontou no tropeção do neurótico na angústia de castração. A abertura que lhes proponho, a dialética que aqui lhes demonstro, permite articular que não é a angústia de castração em si que constitui o impasse supremo do neurótico (LACAN, 1962-63/2005, p.55-56).

Segundo Lacan (1962-63/2005), não é da castração que o neurótico recua, mas de fazer da sua castração o que falta ao Outro, como algo positivo que garanta a função deste. O Outro é compreendido como aquele que se furta na remissão infinita das significações e pelo qual “o sujeito não se vê mais do que como um destino que se perde no oceano das histórias [...] que são uma imensa ficção” (ibidem, p.56). Ou seja, o impasse está em fazer da sua castração algo que possa garantir a função do Outro, porque o sujeito não possui nenhuma garantia no que diz respeito ao lugar que ocupa. Para Lacan, a única coisa que pode assegurá-lo em sua relação com esse universo de significações, é que, em algum lugar, existe gozo. Dessa forma, o neurótico se detém em dedicar sua castração à garantia do Outro e a análise é o que o leva a esse encontro.

Lacan (1962-63/2005) também se indaga acerca do que funciona, efetivamente, no neurótico ao nível do objeto a – que, nele, se encontra deslocado –, e de qual realidade está em jogo no uso falacioso do objeto a na sua fantasia. Segundo ele, o que está em jogo é a transposição feita pelo neurótico da função do a para o Outro, por meio da demanda. Isso ocorre porque o verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita, uma vez que ele quer ser demandado, mas sem pagar o preço. Ou seja, o sujeito coloca o a – o que o causa –, junto ao Outro, transportando também sua função de causa de desejo. Portanto, o neurótico deposita no Outro a esperança de que este o diga o que lhe falta. Do mesmo modo, no início do amor de transferência ele transfere essa esperança ao analista,

com o intuito de que, ao “[...] persuadir o outro de que ele tem algo que pode nos completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta” (LACAN, 1964/1998, p. 128).

Para Lacan (1962-63/2005), isso quer dizer que o neurótico recusa-se a dar sua angústia, e é disso que se trata em um processo analítico. Isso não significa que o neurótico deva, logo no início do processo analítico, dar a angústia, mas que ele comece por dar um pouco do seu equivalente, o sintoma. O neurótico oferta o seu sintoma ao analista – uma oferta simples e falaciosa que o analista aceita. Por sua vez, o neurótico entra no jogo da demanda, desejando que o analista peça-lhe algo. Contudo, o analista não lhe pede nada e, então, a demanda do paciente começa a se modular, e o que comparece no lugar do menos-*phi* é o *Heim*. Na medida em que o analista não sutura este lugar de vazio, o analisante revisita o momento traumático que o funda como sujeito, permitindo o desvelamento do objeto *a*, da causa do desejo e da própria emergência do sujeito. De acordo com Lacan (1962-63/1996), essa seria a primeira entrada na análise, pois é nesse caminho que o sujeito poderá aprender a fazer algo com o real. Todavia, a fantasia do neurótico começa a atuar para encobrir a angústia, como forma de defesa frente a ela, mas esta também não funciona muito bem (LACAN, 1962-63/2005). Como Lacan (1962-63/1998) ressalta, o *Heim*, que irrompe no lugar do menos-*phi*, deve ser considerado como a casa do homem, situada para além dele mesmo:

O homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem que somos feitos. Esse lugar representa a ausência em que estamos. Ele nos faz aparecer como objetos, por nos revelar a não-autonomia do sujeito [...] Nesse ponto *Heim*, não se manifesta simplesmente aquilo que vocês sempre souberam: que o desejo se revela como desejo do Outro – mas aqui, desejo *no* Outro –, mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade, sob a forma do objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha subjetividade, resolvendo por si todos os significantes a que ela está ligada (LACAN, 1962-63/2005, p.58-58).

Quando algo se manifesta em menos-*phi*, o sujeito se perde, se desgoverna. De acordo com Lacan (1962-63/2005), como lugar da angústia, o (- ϕ) constitui certo vazio que nos estrutura e que é necessário preservar – o que é possível pelo apoio da falta. Esse vazio é delimitado por uma borda, uma hiância, um limite da imagem especular (LACAN, 1962-63/2005), e no lugar da *falta* surge uma demanda neurótica, um engodo. A angústia é a via para tocar essa hiância e é por isso que a análise se faz necessária. Afirmar que essa é a primeira entrada na análise de um sujeito demarca um ponto substancial de diferença entre

uma análise freudiana e uma psicoterapia, baseada nas funções do *eu*. Esta, ao desconsiderar a dimensão do Outro no amor de transferência, responde à demanda do sujeito e obtura a dimensão da angústia, do *Unheimlichkeit* e da verdade enquanto causa.

A psicanálise de orientação lacaniana não compreende o inconsciente como sendo passível de uma totalidade, como algo a ser suturado. Isso decorre de que o inconsciente freudiano é da ordem do não-realizado e “se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (LACAN, 1964/1998, p. 27), havendo sempre a possibilidade de uma dimensão a ser renovada. Baseado nisso, Lacan (1964/1998) realiza um novo avanço e sustenta que, justamente isso que se perde irá portar a retomada da função do inconsciente de pulsação, de abertura e fechamento.

Lacan (1962-63/2005) afirma que não existe auto-análise, mesmo quando a imaginamos, pois na análise o Outro (A) está ali, e o desejo do homem é o desejo do Outro – que também deseja e é barrado. Entretanto, o que estaria em questão no processo analítico é uma espécie de “desejo que se manifesta na interpretação, e da qual a incidência do analista no tratamento é a forma mais exemplar e mais enigmática [...] que chamo de desejo do analista” (ibidem, p.65). Desse modo, segundo Coelho dos Santos (2002b), priorizar a angústia na direção da cura analítica implica reposicionar a tarefa do analista e a natureza da interpretação. Enquanto a interpretação freudiana visava avançar ao máximo no trabalho da repetição como recordação e na elaboração das experiências recalçadas, em Lacan, o desejo visa reabrir o furo, tocar a hiância, o vazio de sentido que constitui o sujeito, para que ele não gire infinitamente em falso em torno desse ponto do qual não há rememoração possível. Abordar a perda relativa a essa hiância é retomar a função de pulsação, de abertura e fechamento do inconsciente (LACAN, 1964/1998).

Como Coelho dos Santos (2002b) destaca, priorizar a angústia significa buscar restabelecer o não-sentido próprio a esses momentos em que o sujeito se perde, com o intuito de relançá-lo na posteridade dos efeitos do encontro real com o vazio, permitindo-o se reencontrar. Mas, isso só é possível desde que o analista não se deixe seduzir pelos efeitos de um saber em posição de verdade. Dessa forma, uma análise deve, necessariamente, passar pelos desfiladeiros das significações. Porém, na direção do tratamento, ela deve visar o real – como a angústia, que não engana, e o objeto *a*, causa de desejo –, possibilitando, ao sujeito, alguma maneira de lidar com aquilo que o causa. Isso porque o objeto *a* nos remete a uma dimensão que não é significante, mas gozo.

De acordo com Coelho dos Santos (2002b), o desejo do analista, tal como formalizado por Lacan, visa a atualização da realidade sexual do inconsciente, e disto não há

história e nem saber recalcado. A angústia é a via que permite essa atualização, uma vez que se situa numa temporalidade lógica anterior ao desejo. É devido a esse posicionamento que o objeto *a* assume sua função de causa de desejo e se relaciona por um lado ao “desejo e por outro lado na angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 179). Por isso, segundo Lacan, somente a partir da angústia temos acesso a uma tradução subjetiva de *a*, pois o tempo da angústia entre o gozo e o desejo é o tempo do sujeito em vias de advir (ibidem, p.119). No entanto, o papel desempenhado por *a* só pode ser alcançado se a dimensão do desejo do Outro for tomada como estando para além do simbólico, isto é, como real. Portanto, a resposta do Outro evidencia seu único ponto de certeza e não pode ser dada em termos significantes ou ser objeto de interpretação, de modo que é representada por um “afeto que não engana” – a angústia.

É aí que Lacan ultrapassa Freud, no texto *Além da angústia de castração*, presente no Seminário 10 (LACAN, 1962-63/2005). Como Coelho dos Santos (2002b) ressalta, manejar corretamente a angústia requer que o analista impeça que o comparecimento do sujeito, que é sempre novo, seja reduzido às angústias do complexo de castração – na mulher, a reivindicação feminina do falo que a mãe não lhe deu; no homem, o temor masculino de submissão a outro homem. Desta maneira, a autora afirma:

Se essas duas posições acarretam, como Freud verificou, o repúdio da feminilidade, é porque são armaduras defensivas, são angústias postíças. São fixações fantasmáticas que velam o encontro traumático com o mal-entendido entre os sexos, com a ausência da relação sexual, sob o manto protetor do retorno do recalcado. A experiência da angústia numa análise é a renovação do encontro com o real da inexistência da relação sexual. O sujeito destituído, ultrapassado, será, na posterioridade dos efeitos desse novo encontro, radicalmente excêntrico à sua história e ao saber que nela se produziu. Por essa razão, tomar a angústia como objeto, desejá-la, produzi-la é o recurso para refundar o sujeito mais além do Complexo de Édipo e das angústias do complexo de castração. O desejo do analista visa retificar as relações do sujeito com o real (COELHO DOS SANTOS, 2002b, p.44).

Dessa maneira, Lacan (1962-63/2005) retoma os impasses clínicos herdados da interpretação freudiana do inconsciente e os obstáculos para a cura das neuroses. Entretanto, ele irá compreendê-los para além do complexo de Édipo e da angústia de castração. De acordo com Coelho dos Santos (2002b), tal estratégia conduz às fixações das pulsões parciais. Estas firmam o caráter e o sintoma como resposta do sujeito ao real da relação sexual – que não há – e apontam para o que, no campo da subjetividade, é um laço inédito com o Outro, e que não se pode analisar. Segundo a autora, o desejo do analista é o nome do desejo de Lacan,

que visa abordar o inconsciente *mais além* do retorno do recalcado, numa prática orientada em direção ao real.

2.8) O esvanecimento do falo: falta apontada para ambos os sexos

A condição para o atravessamento do corpo pela linguagem é a extração de um pedaço de libra de carne, de um resto ineliminável que cai, por meio da articulação simbólica que o significante falo promove, e assume a função do objeto *a* (LACAN, 1962-63/2005). Para Lacan (1962-63/2005), a extração desse pedaço de corpo permite a passagem do nível da castração à miragem do objeto do desejo, pois é na dimensão desta perda que o sujeito se constitui como desejante. Baseado na célebre frase em que Freud afirma que “anatomia é o destino” (FREUD, 1924b/1996, p.197), Lacan (1962-63/2005) destaca o significado estrito da palavra anatomia em sua etimologia, *ana-tomia*, a fim de valorizar a sua função de corte:

Tudo o que sabemos de anatomia está ligado, de fato, a dissecação. O destino, isto é, a relação do homem com essa função chamada desejo, só adquire toda a sua animação na medida em que é concebível o despedaçamento do próprio corpo, esse corte que é o lugar dos momentos de eleição de seu funcionamento (ibidem, p.259).

Desse modo, a noção de corpo em psicanálise é subvertida pela incidência da linguagem e, uma vez que a própria diferença anatômica se constitui por meio do atravessamento do corpo pelo simbólico, a assunção de uma posição sexuada não pode ser concebida como um dado natural. O vivo sofre uma perda que decorre de que o sujeito se reproduz pela via sexuada. Com isso, não há representação da diferença sexual no psiquismo, pois o sexual entra no inconsciente representado por uma falta real. Como Lacan nota, “Essa falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual” (LACAN, 1964/1988, p. 194).

No Seminário 10, Lacan (1962-63/2005) realiza uma torção em relação à inscrição da falta ocasionada pela sexualidade no inconsciente. Ao promover o falo ao estatuto de significante da falta por excelência, Lacan (1966[1960]/1998) averigua que ele se apresenta por meio de sua ausência, tanto no homem como na mulher. O significante fálico se inscreve em ambos os sexos como o significante da falta gerada pela linguagem. Dessa maneira, a partir da perspectiva da angústia, o autor emprega nesse seminário uma nova leitura da fase fálica e do complexo de castração, ressignificando a relação de ambos os sexos com a falta apontada pelo falo. A torção realizada pela articulação da angústia com a castração consiste,

precisamente, no fato de que a ausência do falo passa a ser considerada como uma característica prioritariamente da posição masculina, apresentando-se na mulher como uma questão secundária. Até então, a falta do falo era compreendida como uma característica definidora da posição feminina, visto que levaria a mulher ao *Penisneid* como o rochedo de sua posição sexuada. Na sexuação masculina o rochedo correspondia à iminência da perda do falo diante da submissão a outro homem. A angústia na sexuação era considerada como fruto da ameaça de castração paterna, que seria uma punição contra quem se rebelasse à lei de interdição do incesto.

Neste seminário, a fase fálica é redefinida pelo viés da angústia, que é tomada como sinal do enigma do desejo do Outro. Lacan (1962-63/2005) se indaga a que corresponde o complexo de castração e qual sua relação com a angústia, uma vez que ela irrompe diante do que falta. Para elaborar essa ligação, o autor utiliza o exemplo de Freud em que é descrito um momento de irrupção de angústia diante de um objeto que falta: o *coitus interruptus*. Nesta situação, o instrumento inicialmente é evidenciado em sua função e depois, privado de levá-la ao fim, ocasionando a angústia. Lacan afirma que

[...] a angústia é promovida por Freud, em sua função essencial, justamente ali onde a intensificação orgástica é desvinculada da excitação do instrumento. O sujeito pode chegar à ejaculação, mas é uma ejaculação do lado de fora, e a angústia é provocada pelo fato de o instrumento ser posto fora de jogo no gozo. A subjetividade focaliza-se na queda do falo (ibidem, p.186).

Além disso, Freud (1905/1996) também problematiza o paradoxo que existe entre tensão e excitação sexual. Segundo sua hipótese, o acúmulo de excitação no organismo ocasiona uma tensão desprazerosa. Com isso, ele se questiona como o aumento de excitação sexual poderia ocasionar um sentimento de prazer. Ele conclui que o prazer ocorreria exatamente no momento da descarga dos produtos sexuais, afirmando que “Esse último prazer é [...] inteiramente provocado pela descarga: em sua totalidade, é um prazer de satisfação, e com ele se extingue temporariamente a tensão da libido” (FREUD, 1905/1996, p.199). Isso significa que o orgasmo é contemporâneo da detumescência do órgão, do retorno a um estado anterior de coisas. Não seria o próprio caráter *Zielghemmt* (inibição quanto ao alvo) da pulsão de morte, por meio da pulsão sexual, que estaria em discussão aqui? Entretanto, Lacan (1962-63/2005) constata que o instrumento não é colocado de fora de jogo apenas no *coitus interruptus*. Segundo ele, o orgasmo corresponde ao decaimento do objeto em qualquer cópula. Aí reside o ponto de articulação entre essa nova concepção da angústia e o complexo de castração. Como vimos, a angústia irrompe como produto da extração do objeto *a* do

corpo, o que nos leva a considerar que ela é fruto de uma “castração” (extração/perda), ou seja, tanto a angústia quanto a castração equivalem à queda do objeto *a* do corpo.

Na fase fálica e na sua reedição, na puberdade, esse objeto *a* em queda é o falo. Portanto, o valor deste será outro, que não mais se coaduna com a perspectiva proposta por Lacan (1966[1958c]/1998) em *A significação do falo*. Nesse texto ele creditava a imparidade da escolha desse significante como significante do desejo, devido à sua correspondência com “o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual [...] sua turgidez, [...] imagem do fluxo vital” (LACAN, 1966[1958c]/1998, p. 699). A partir da perspectiva da angústia, o valor do falo passa a ser acentuado em seu estado de esgotamento, ou seja, em seu estado de detumescência.

Ao enfatizar que o falo assume valor em seu estado de esgotamento, Lacan (1962-63/2005) pontua que o objeto cai do sujeito em sua relação com o desejo. Esse falo negativo, marcado pela detumescência no funcionamento fisiológico da copulação humana, é alçado à condição de falta irreduzível no nível do sujeito. Desta maneira, Lacan evidencia que o gozo do orgasmo masculino coincide com a detumescência. Logo, ao invés de atestar a virilidade masculina pela presença do falo como potência, o orgasmo é contemporâneo à saída de cena do órgão sexual. Conseqüentemente, Lacan compreende o falo por meio de seu esvanecimento, de sua dimensão de falta. Com base nisso, ele pontua que é uma característica essencial do humano o fato de o gozo não fazer parte da *Wesenheit* (ibidem, p.186) do organismo. Isto é, o gozo não faz parte da natureza das coisas no homem. Contudo, essa falta irreduzível se apresenta de maneira distinta em cada sexo. Igualmente, também não ocorre de maneira simétrica a relação de homens e mulheres com a angústia, concebida por Lacan (1962-63/2005) como o que está entre o gozo e o desejo.

A partir da ideia de que o falo se apresenta na conjunção sexual por meio de seu negativo, Lacan (1962-63/2005) critica a elaboração freudiana do rochedo da castração. Segundo ele, o falo sempre funciona como mediador, exceto na fase fálica. Isso significa que, no caso dos homens, a relação entre o gozo sexual e a detumescência do órgão aponta para a colocação do instrumento fora de combate, o que pode ser atrelado à falta de objeto para ascender ao desejo. Por sua vez, a mulher não passa pela experiência da detumescência e, assim, não tem um acesso direto à negativização do falo. Em decorrência disso, para uma mulher, o laço da falta de objeto – que vincula o desejo – não se constitui como um nó necessário. Porém, isso não significa que a mulher não tenha relação com o desejo do Outro. Pelo contrário, é por intermédio do desejo do Outro que ela poderá ter acesso ao objeto fálico.

Isso demonstra que, no caso feminino, a questão da falta apontada pelo falo é secundária, reeditada durante a puberdade, na relação com o desejo do homem.

O falo evanescente equivale à característica de “caducidade do objeto *a*” (LACAN, 1962-63/2005, p.185). Lacan designa sua função, ao afirmar: “A queda, o *niederfallen*, é típica da aproximação de um *a* que, no entanto, é mais essencial para o sujeito do que qualquer outra parte dele” (ibidem, p.185). A angústia é provocada pelo esvanecimento do órgão no momento do orgasmo. De acordo com Lacan, isso decorre da existência de uma ligação fundamental entre esta e o objeto, como aquilo que sobra, cuja “[...] função essencial é ser o resto do sujeito, o resto como real. Com certeza, isso nos incita a enfatizar mais o status real desses objetos” (LACAN, 1962-63/2005, p.184).

A detumescência na copulação caracteriza uma das dimensões da castração, da falta do falo como “[...] um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta para a possibilidade do lugar da castração na história do desejo” (LACAN, 1962-63/2005, p.187). Para Lacan, é essencial enfatizar isso, na medida em que é o que permite distinguir a dimensão do desejo da dimensão do gozo, visto que “[...] enquanto não se indagar se existe para cada parceiro uma relação, e qual é ela, entre o desejo – especificamente, o desejo do Outro – e o gozo, toda essa história ficará condenada à obscuridade” (ibidem, p.187). De acordo com o autor, só podemos falar em objeto parcial como uma fantasia do neurótico devido à clivagem realizada por Freud da concepção do falo. Este é compreendido como um “objeto caduco” (ibidem, p.187) que, na sua intumescência, pode tanto decair quanto comparecer.

No caso dos homens, o primeiro nó entre o desejo e a castração ocorre no momento em que o *a* se desprende, cai de *i(a)*, que é a imagem narcísica do *eu* ideal (LACAN, 1962-63/2005). É nesse instante que a falta apontada pelo falo se coloca para o desejo masculino pela primeira vez. Isso significa que, para entrar na dialética fálica do desejo, o menino terá que reconhecer que, de fato, ele não tem aquilo que tem. Todavia, essa experiência só adquire valor pleno ao ser ressignificada na relação com o gozo sexual do adulto. Desse modo, Lacan (1962-63/2005) vincula a maturação do objeto *a* e a puberdade, uma vez que é por meio da reedição do complexo de Édipo, na segunda fase da sexualidade humana (FREUD, 1905/1996), que um sujeito pode sustentar uma posição sexual. Da mesma maneira, apenas na puberdade o menino consegue realizar a conjunção da detumescência do falo – e sua consequente negativização – com a vivência do orgasmo.

Para esclarecer sobre a verdadeira relação entre a angústia e a castração, Lacan (1962-63/2005) parte do princípio de que a função mediadora do falo como imaginário é

exercida em todos os níveis da relação do sujeito com *a*, exceto na fase fálica. Ele demarca que o princípio da angústia reside neste ponto, da carência do falo, “do esvanecimento da função fálica no nível em que se espere que o falo funcione” (LACAN, 1962-63/2005, p.283). Este seria um “[...] momento caracterizado pela notação (-φ), e que é a angústia de castração [...] que denota essa carência” (ibidem, p.283). Segundo Lacan, o falo está presente e visível na cena traumática sob a forma de funcionamento do pênis. É impressionante que, embora haja essa presença, quando se evoca a realidade através da fantasia da cena primária, o falo aparece de maneira ambígua: “Quantas vezes podemos ler que, justamente, ele não é visto em seu lugar?” (LACAN, 1962-63/2005, p.284).

Dessa maneira, Lacan (1962-63/2005) cogita que o efeito traumático da cena reside, exatamente, no fato de que ela se prende às formas sob as quais o falo se escamoteia e desaparece. Como exemplo que nos permite “pôr o dedo na substância daquilo que lidamos” (ibidem, p.284), ele retoma o sonho descrito por Freud no caso do *Homem dos Lobos* (FREUD, 1918[1914]/1996). A partir desse episódio, Lacan busca demonstrar o modo como a cena primária aparece, com a angústia que a acompanha na história do paciente. O relato do sonho, tal como apresentado por Freud, é o seguinte:

“Sonhei que era noite e que eu estava deitado na cama. (Meu leito tem o pé da cama voltado para a janela: em frente da janela havia uma fileira de velhas nogueiras. Sei que era inverno quando tive o sonho, e de noite.) De repente, a janela abriu-se sozinha e fiquei aterrorizado ao ver que alguns lobos brancos estavam sentados na grande nogueira em frente da janela. Havia seis ou sete deles. Os lobos eram muito brancos e pareciam-se mais com raposas ou cães pastores, pois tinham caudas grandes, como as raposas, e orelhas empinadas, como cães quando prestam atenção a algo. Com grande terror, evidentemente de ser comido pelos lobos, gritei e acordei [...] A única ação no sonho foi a abertura da janela, pois os lobos estavam sentados muito quietos e sem fazer nenhum movimento sobre os ramos da árvore, à direita e à esquerda do tronco, e olhavam para mim. Era como se tivessem fixado toda a atenção sobre mim” (FREUD, 1918[1914]/1996, p. 41).

De acordo Lacan (1962-63/2005), a abertura da janela equivale ao desvelamento, por meio da fantasia, do que há de mais angustiante e essencial na cena. Como ele ressalta, o essencial não é saber onde está o falo, pois ele está em todos os lugares. Assim, não há necessidade de procurá-lo ou de revelar sua presença na pelagem que é cinco vezes repetida na cauda dos cinco animais. O falo está no próprio reflexo da imagem catatônica da árvore e dos lobos empoleirados. Segundo Lacan, a catatonia, sustentada pelo falo por meio do reflexo da imagem, pertence ao próprio sujeito. Isto é pertence à criança, que está estupefata e paralisada pelo que vê “a ponto de podermos conceber que o que o olha na cena, e que é

invisível por estar em toda parte, não é nada menos que a transposição do estado de estagnação de seu próprio corpo, aqui transformado nessa árvore [...]” (LACAN, 1962-63/2005, p.284). A árvore coberta por lobos faz eco ao polo vívido, ao gozo, que se encontra presentificado aí de forma erigida.

Isso quer dizer que, é pela sua opacidade, que a dimensão do Outro se presentifica na experiência da angústia. É como se a estrutura da doação retroativa de sentido, operada pelo Outro, ficasse provisoriamente em suspenso, como se fôssemos objeto de um olhar que não nos oferece qualquer mensagem como retorno. Por conseguinte, ocorre o desaparecimento do sujeito enquanto entidade simbólica. Dessa forma, a angústia emerge quando desaparecem as coordenadas simbólicas que permitiam ao sujeito situar no campo do Outro algo de sua existência. Na experiência da angústia, o Outro comparece como real e inconsistente, e não como simbólico. Por tal motivo, esse afeto se relaciona com um ponto da constituição do sujeito em que ele não é ainda, está em vias de advir, e que, por isso, se reduz ao objeto dejetado da cena.

Deste modo, “qual é a verdade, a relação entre a angústia e a castração” (ibidem, p.283) e o desejo do Outro? Lacan (1962-63/2005) equivale a angústia ao orgasmo, como o sinal da única relação à falta que não engana. Por isso, existe satisfação no orgasmo – não o suficiente, mas um pouco. No entanto, essa satisfação não equivale ao que Lacan (1962-63/2005) chamou de gozo, nem à satisfação no nível oral, em que há o esmagamento da demanda sob a satisfação da necessidade. Essa pequena satisfação é uma resposta a uma demanda relacionada com a morte, com a pulsão de morte. Estamos no âmbito do mais além do princípio do prazer – formulado por Freud (1920/1996) –, em que a demanda de satisfação comparece como uma exigência pulsional e imperativa de descarga das excitações endógenas. Todavia, nessa busca o mais pulsional encontra a barreira da libido sexual. Esta não permite que a pulsão de morte cumpra seu destino (a morte do indivíduo), pois inibe seu alvo – *Zielgehemmt*.

Eros inibe o alvo da pulsão de morte, mas, ao mesmo tempo, possibilita que esta tenha uma satisfação parcial ao proporcionar um retorno a um estado anterior de coisas, permitindo uma “pequena morte”, o que faz Freud (1923b/1996) considerá-lo conservador. Por isso, para executar a função de dominar as tensões, a principal estratégia do *id* é condescender o mais rápido possível às exigências da libido sexual, se esforçando pela satisfação das tendências diretamente sexuais. Segundo Freud, a satisfação do ato sexual provém de que o *id* se anui de maneira muito abrangente, na medida em que “todas as exigências componentes convergem – pela descarga das substâncias sexuais” (FREUD,

1923b/1996). Para o autor, a ejeção das substâncias sexuais no ato sexual equivale à separação do plasma somático do germinativo. Ou seja, trata-se de separar o que é mortal daquilo que é imortal. Isso é demonstrado na elaboração morfológica de Weismann, que Freud (1920/1996) toma de empréstimo para distinguir as duas espécies de pulsões. Ele afirma haver “aquelas que procuram conduzir o que é vivo à morte, e as outras, as pulsões sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma renovação da vida, o que soa como um corolário dinâmico à teoria morfológica de Weismann” (FREUD, 1923b/1996). De acordo com Freud (1923b/1996), isso explica a semelhança entre o ato de morrer e o estado que se segue à satisfação sexual completa. Além disso, também justifica o fato de a morte coincidir com o ato da cópula de alguns animais inferiores. Como o autor ressalta, “Essas criaturas morrem no ato da reprodução porque, após Eros ter sido eliminado através do processo de satisfação, o instinto de morte fica com as mãos livres para realizar seus objetivos” (FREUD, 1923b/1996).

Nessa mesma direção, Lacan (1962-63/2005) pontua que o orgasmo apresenta-se como uma “pequena morte” (*amourrir*) que satisfaz a demanda relacionada à morte. Não obstante, de acordo com ele, fica claro que essa demanda está mesclada com a demanda de fazer amor. Lacan afirma: “O que pedimos é para morrer, e até para morrer de rir – não é à toa que sempre destaco o que, do amor, faz parte do que chamo de sentimento cômico” (ibidem, p.287). Desse modo, o orgasmo é o que se desliga da demanda ao Outro, enquanto a angústia é o que aparece como sinal dessa margem de perda de significação. Ela sinaliza a aproximação de um ponto de ultrapassagem do *eu* em resposta a um apelo ao gozo, campo em que a renovação da vida se enlaça com a morte (LACAN, 1962-63/2005). Ao realizar essa equivalência entre orgasmo e angústia, Lacan (1962-63/2005) destaca que o ideal de realização genital é enganador, visto que o ato sexual não cumpre o que promete, pois o falo sempre “cede prematuramente” (ibidem, p.288) em relação a esse apelo ao gozo. Dessa maneira, ele coloca o desejo em uma relação estruturalmente distinta da relação com o chamado “parceiro natural”.

2.9) O objeto *a* causa de desejo nas vertentes da sexuação masculina e feminina

Para demonstrar como o desejo se constitui na vertente masculina da sexuação, Lacan (1962-63/2005) retoma a análise da posição de *a* no momento da passagem pelo $(-\phi)$ – notação da angústia de castração. O $(-\phi)$ denota o esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione. De acordo com Lacan,

Posto que o homem jamais levará até ai o auge de seu desejo, podemos dizer que o gozo do homem e o da mulher não se conjugam organicamente. É na medida em que o desejo do homem fracassa que a mulher é normalmente levada, por assim dizer, a ideia de ter o órgão do homem, uma vez que ele seria um verdadeiro amboceptor, e é a isso que se chama falo. E por não realizar o encontro dos desejos, a não ser em seu desvanecimento, que o falo se torna o lugar comum da angústia. O que uma mulher pede ao analista, no fim de uma análise de acordo com Freud, é um pênis, sem dúvida, *Penisneid*, mas para agir melhor que o homem (LACAN, 1962-63/2005, p.290).

Para enfatizar a relação do homem com o desejo, Lacan lança mão do mito da costela de Adão, propondo que o homem busca na mulher a costela que lhe foi tirada. Com essa metáfora, ele procura evidenciar que aquilo que o homem procura é o (-φ) que lhe falta e que, paradoxalmente, nunca lhe pertenceu. Lacan conclui, então, que o masoquismo feminino é uma fantasia masculina, uma vez que coloca em jogo o objeto como condição de desejo. Nessa fantasia, o objeto encobre o fato de que o gozo masculino é sustentado por algo que determina a própria angústia, o (-φ). Dessa forma, ao supor que o falo que lhe falta encontra-se junto à mulher, o homem a coloca como objeto causa do desejo e encobre sua angústia. O desejo do homem consiste em fazer emergir o que deve existir na mulher, no suposto lugar da falta. Para Lacan (1962-63/2005), o homem precisa fazer luto “[...] de encontrar em sua parceira feminina – na medida em que ela mesma se colocou como uma parceira feminina, sem saber muito bem o que estava fazendo – sua própria falta, (-φ), a castração primária, fundamental no homem [...]” (ibidem, p.219).

Ao colocar a mulher no lugar de objeto causa do desejo, o homem encobre a angústia provocada pelo (-φ), presentificado como castração. Com isso, ele estabelece uma maneira de suprir a ausência da relação sexual. Para o homem, o desejo se constitui como falta por meio da incidência da angústia de castração, presentificada pela negativização do falo na detumescência. Ao considerar o masoquismo feminino como uma fantasia masculina, Lacan (1962-63/2005) eleva o objeto *a* à condição de causa do desejo. Isso não se deve, propriamente, a uma posição constitutivamente feminina, mas ao fato de que o masoquismo feminino remete ao tamponamento da falta no Outro e ao ideal masculino de encobrir a angústia buscando o objeto que falta na mulher. Portanto, na sexuação masculina, a fantasia comparece como o modo privilegiado pelo qual o desejo do homem se faz reconhecer na escolha de uma parceira sexual, pois, por intermédio da fantasia, o homem procura na mulher o falo que lhe falta. Isso evidencia que a fantasia está completamente referida à norma fálica, ao modo masculino de suprir a relação sexual que não há.

Entretanto, o homem não está isento de lidar com sua falta, visto que a posição masculina só pode ser assumida quando se reconhece que, na verdade, não se tem aquilo que se tem. A lógica fálica é inaugurada na própria falta apontada pela presença negativa do falo. Na circunstância em que o objeto fálico é esperado, ele se apresenta pelo negativo, só se presentificando pela falta. Essa é a verdade a respeito da angústia de castração na vertente da sexuação masculina. . Em seu último ensino, Lacan (1972-73/1985) sustenta que, no orgasmo, o sujeito se desliga do campo da demanda ao Outro. A partir disso, no Seminário 20, *Mais ainda* (LACAN, 1972-73/1985), ele afirma que o gozo fálico, sexual, não se relaciona ao Outro como tal e que a propriedade fundamental de gozar é que o corpo de um goza com uma parte do corpo do Outro – ou seja, o gozo sexual não diz respeito ao outro, mas ao falo.

Partindo do papel do corpo na mulher e de sua relação com o gozo masculino, Lacan (1962-63/2005) desenvolve o seu estudo sobre a posição da mulher como objeto *a* para o desejo de um homem. Na vertente feminina da sexuação, a constituição do objeto *a* não ocorre de modo simétrico ao da vertente masculina da sexuação, pois a mulher não vivencia a detumescência do órgão, que inscreve o ponto do desejo pela ausência do objeto *a* sob a forma (- ϕ). Lacan se indaga: “Quanto ao ponto de desejo, que é marcado pela ausência do objeto *a* sob a forma (- ϕ), o que acontece com essa relação na mulher?” (LACAN, 1962-63/2005, p.286). Uma vez proposto que o gozo é profundamente independente da articulação do desejo, Lacan responde a essa pergunta afirmando que a mulher se revela superior no campo do gozo, posto que seu vínculo com o nó do desejo é bem mais frouxo que o do homem. Essa torção permite a Lacan (1962-63/2005) reelaborar a relação da mulher com a falta apontada pelo falo.

Como a mulher não vivencia o orgasmo e nem a detumescência do órgão como o homem, na sexuação feminina a presença do objeto *a* não pode estar primordialmente ligada ao (- ϕ). Por isso, para a mulher não há uma relação direta entre a presença do objeto *a* e a articulação do desejo. No entanto, segundo Lacan, o fato de a mulher não ter nada a desejar no caminho do gozo não resolve a questão do desejo na vertente feminina da sexuação, “na medida em que o *a* exerce todo o seu papel para elas, tal como para nós” (LACAN, 1962-63/2005, p.200). Porém, isso não implica que ela não tenha relação com o desejo do Outro, pelo contrário, é “justamente o desejo do Outro como tal que ela enfrenta [...] o objeto fálico só chega a ela em segundo lugar, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro” (ibidem, p.202).

Dessa maneira, a presença do objeto *a* na mulher é anterior à percepção da castração, e se constitui na dependência da demanda ao Outro. De acordo com Lacan (1962-63/2005), o

objeto *a* se constitui para a mulher na dependência com relação a essa demanda. Através da queda do *a*, o Outro se constitui como barrado, e a mulher tem acesso ao desejo como aquilo que falta. Ao perceber que falta algo ao Outro – que este é castrado – a angústia se manifesta e acontece a entrada do sujeito feminino na dimensão desejante. Segundo Lacan, para a menina a falta do falo não é vivenciada como uma perda, pois ela nunca o possuiu, motivo pelo qual ele é demandado à mãe. De acordo com Freud, diante da constatação da diferença anatômica entre os sexos, a menina faz “seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925b/1996, p.281). Desde o início, a mulher sabe que na relação com o desejo está em jogo ter o falo ou não. Isso significa que a constituição do objeto do desejo feminino só é possível pela constatação de que ela não possui o falo. A partir daí, a menina se dirige à mãe – o Outro primordial – na esperança de que esta possa lhe dar o falo que lhe falta. Todavia, ela constata que a mãe também não o tem e isso, em termos freudianos, faz com que ela estabeleça o desejo da posse de um pênis, que é “*par excellence*, um desejo feminino” (FREUD, 1933[1932]/1996, p.128). Ou seja, quando a menina percebe a ausência do falo na mãe ela o promove à categoria de objeto do desejo por excelência (LACAN, 1962-63/2005). Lacan retoma a noção freudiana de que, nas mulheres, a reivindicação do pênis permanece essencialmente ligada à relação com a mãe, como demanda que lhe é dirigida. É dessa forma que a falta do falo intervém na dialética feminina da reivindicação no *Penisneid*.

Partindo da análise da relação das mulheres com o desejo do Outro, Lacan (1962-63/2005) aborda a maneira pela qual a angústia se manifesta nelas. Segundo ele, ao tentar o Outro a mulher tenta a si mesma, uma vez que, na demanda fálica feminina, está em jogo saber qual é o objeto do desejo do Outro, pois é este que lhe interessa. A angústia feminina ocorre diante do desejo do Outro, visto que ela não sabe muito bem o que ele encobre. A mulher tem uma relação mais verdadeira com a falta, sabendo desde o início que o falo não está onde se espera, isto é, junto ao Outro. Desse modo, a angústia surge no momento em que ela é colocada no lugar de objeto *a* pelo desejo do homem. Assim, de um lado temos o homem que localiza o $(-\phi)$ no corpo da mulher, como objeto causa do desejo, e que encobre sua angústia. De outro, a mulher vive uma situação angustiante frente ao endereçamento do desejo do homem a ela, na condição de objeto. Este momento é quando “sucede à mulher sentir-se realmente como o objeto que está no centro de um desejo, pois bem, acreditem, é aí que ela foge de verdade” (LACAN, 1962-63/2005, p.213).

Com o $(-\phi)$ situado na interseção entre o desejo masculino e o feminino, o desencontro entre os sexos está fadado a acontecer. O ponto em que o homem se arranja com

a angústia é o mesmo em que emerge a angústia na mulher. A angústia dela provém do consentimento em se fazer objeto causa do desejo para um homem, pois nesta posição seu desejo se coaduna ao desejo do Outro e há a presentificação da falta do falo, fazendo emergir a angústia. Esse é o paradoxo da posição desejante, em que, no cerne da experiência do desejo, se coloca um equívoco – uma vez que o encontro com o outro sexo revela-se sempre faltoso e desvela o falo na posição de $(-\phi)$. Para Lacan, o fato “de o falo não se encontrar onde é esperado, ali onde é exigido, ou seja, no plano da mediação genital, é o que explica que a angústia seja a verdade da sexualidade [...]” (LACAN, 1962-63/2005, p.293). Essas circunstâncias também demonstram que a falta apontada pelo falo é uma questão secundária na mulher. Como a função fálica não passa pela negativização do falo na detumescência, o objeto fálico só chega a ela em segundo lugar, desde que desempenhe um papel no desejo do homem.

Quando a mulher se coloca na posição de parecer ser o falo que falta ao homem, ela mascara a ausência do falo nela mesma e em seu parceiro (LACAN, 1957-58/1999). Ao assumir essa posição, ela vivencia a *Verwerfung* (destituição) da identificação subjetiva, uma vez que se faz passar por algo que não é e que sabe que não existe, e é aí que o desejo do Outro a precipita na situação angustiante. A ausência apontada pelo falo não permite que a mulher encubra sua angústia, pois ela não se serve da fantasia, mas do consentimento em se fazer parecer com o falo que falta nessa interseção, assumindo uma farsa. Ao consentir em tamponar essa falta, a mulher sacrifica sua própria identificação subjetiva – que já é precária, visto que não há um significante que a represente – e se vê diante do insondável desejo do Outro. Para a mulher, não há essa coincidência entre a angústia e o desejo, logo, a garantia do que ela quer faltará, certamente. A mulher é levada ao nível de destituição subjetiva, próprio da vivência da angústia, o que acaba por revelar que a verdade da angústia é a impossibilidade de encontrar o falo de outro modo que não por sua ausência. Com isso, surge a seguinte questão relativa à constituição do objeto *a* na vertente feminina da sexuação: como fazer da angústia, desejo?

Segundo Lacan (1962-63/2005), a mulher poderia se servir do homem como símbolo da onipotência fálica masculina. Isto quando este, ao se deparar com a falta apontada pelo falo, volta-se para ela e a coloca na posição do objeto que preencheria tal falta. Quando isso ocorre, a mulher pode se oferecer ao desejo do homem, de forma equivalente ao aparecimento do objeto na reivindicação fálica, não detumescente. Ela faz de seus atributos femininos os sinais da onipotência do homem, servindo, assim, à fantasia masculina do masoquismo feminino. Portanto, a mulher só pode acessar o desejo por meio da constatação de que algo

falta no Outro, pois o que está em jogo no desejo feminino é, precisamente, a castração do Outro como condição de seu desejo. Logo, o que interessa à mulher no jogo amoroso é, justamente, a castração do homem, visto que ele a eleva à condição de objeto de desejo por ser castrado. Lacan (1962-63/2005) conclui que, seja na vertente masculina da sexuação, seja na feminina, a constituição do objeto *a* demarca que a coincidência no campo do homem e da mulher só ocorre no ponto em que seus desejos os levam à falta apontada pelo falo.

Este percurso pela teoria lacaniana demonstra que homens e mulheres podem dar um passo lógico no que concerne à castração, ultrapassando-a enquanto angústia. Isso pode ser feito por meio da falta apontada pelo falo em ambos os sexos, a partir do desvelamento do objeto *a* causa de desejo. Como buscamos expor, os impasses da clínica freudiana são fruto da excessiva importância concedida ao saber estabelecido, à crença na consistência do Outro, à autoridade da tradição, aos poderes da investigação científica e ao mito que sintetiza tudo isso – o mito paterno.

Ao final do Seminário 10, *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) anuncia as consequências da formalização do objeto *a* para o lugar do pai e do Nome-do-Pai. Segundo ele, no mito freudiano o pai intervém de maneira claramente mítica. É aquele cujo desejo invade, esmaga e impõe-se aos outros. Contudo, não fica evidente a existência de uma contradição, que é percebida pela experiência da análise. Essa seria a de que, por intermédio do pai, se efetuará algo totalmente diverso, que estaria para além da normalização do desejo nos caminhos da lei e que diria respeito ao fato de, na manifestação do seu desejo, o pai sabe a que *a* seu desejo se refere. Como o autor ressalta, diferentemente do que o mito religioso enuncia, “o pai não é a *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para integrá-lo no que há de irredutível na função do *a*” (LACAN, 1962-63/2005, p.365).

Desse modo, a dimensão do desejo do pai ganha um novo estatuto, que levará Lacan a realizar uma passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai e a ressaltar a função de nomeação de um pai. Como o autor enfatiza só há superação da angústia quando o Outro é nomeado e só existe amor a um nome. Lacan afirma que “Se no próximo ano, as coisas correrem de modo que eu possa dar continuidade a meu Seminário conforme o caminho previsto, será em torno não apenas do Nome, mas dos Nomes-do-Pai, que me encontrarei com vocês. E não será à toa” (ibidem, p.365).

Em decorrência disso, a formalização do objeto *a* como causa de desejo também gera consequências para a direção da cura psicanalítica e dos princípios do seu poder. Baseando-se no que está na *causa*, Lacan declara que o que faz de uma psicanálise uma peripécia do

singular “é a busca do *álgama* no campo do Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p.366). Nessa aventura, o desejo do analista conduzirá o tratamento para além do limite da angústia, desde que, minimamente, o analista “[...] tenha feito seu desejo entrar suficientemente nesse *a* irreduzível para oferecer à questão do conceito da angústia uma garantia real” (LACAN, 1962-63/2005, p.366).

2.10) Pela vertente masculina da sexuação: do pai mitológico ao pai implicado em sua causa de desejo

A partir da formalização do objeto causa de desejo e da angústia, no final do Seminário 10, *A angústia* (1962-63/2005), Lacan questiona o pai mitológico freudiano, marcado pela *causa sui*. Ele destaca que, a partir da experiência analítica, podemos localizar uma versão do pai que não está evidente na trama mitológica, isto é, o pai que reintegra o seu desejo como causa. Em seguida, ele anuncia uma passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai, enfatizando a função de nomeação paterna, uma vez que só há amor a um nome. Com isso, ele avança em direção ao *mais além* do Édipo freudiano, anunciando a pluralização do Nome-do-Pai.

Na única aula do seminário *Nomes-do-Pai* (LACAN, 1963/2005), Lacan pluraliza o Nome-do-Pai, modificando seu estatuto e função, que passa a ser escrita como NP(x). Saber, caso a caso, o que assume o lugar da variável para completar essa função está no centro de sua lógica. Lacan (1963/2005) elege o significante-mestre S1 como aquilo que pode dar suporte à função e o Nome-do-Pai aparece como o que pode dar conta da inscrição singular do sujeito no Outro, distanciando-se do lugar universal, tradicional e religioso do pai ideal. Elevar o pai à função de significante-mestre possibilita que Lacan realize uma disjunção definitiva entre o mito de Édipo e a castração, na medida em que o significante induz e determina a castração. Assim, ao ser pluralizado, o Nome-do-Pai é destituído de seu lugar de ideal universalizante e de modelo da exceção, o que constitui mais um progresso lacaniano para além da idealização do pai edípico. Segundo Lacan (1963/2005), Freud coloca o mito do pai no centro de sua doutrina porque é inevitável falar dele. No entanto, afirma que “Não menos claro é o fato de que, se toda a teoria e a práxis da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado ir mais longe, nessa questão, que Freud” (LACAN, 1963/2005, p. 72).

Dessa forma, Lacan realiza uma passagem do Nome-do-Pai universal ao particular de Um pai. Ele introduz a ideia de que o pai tem o papel de mediar essa função e possui um objeto causa de desejo. De acordo com Decourt (2000), o pai freudiano é um mito e uma

exceção ao inevitável da castração, uma vez que não é privado do gozo e, por isso, é símbolo da completude e da consistência absoluta. Assemelha-se ao pai da religião, Pai todo-poderoso que tem sob sua guarda todo o gozo ou, melhor dizendo, o gozo todo. Além de marcar a renúncia ao gozo pelos irmãos, sua morte indica a possibilidade de acesso a ele pela via da transgressão. Dessa maneira, a lei instaura o pecado, uma vez que aquele que a infringe está pecando. Portanto, a lei do pai pode ser pensada pela via da repressão (do gozo) e pelo seu avesso, a transgressão. Em nome da ameaça de castração, o sujeito renuncia ao gozo e parte em direção à satisfação pela via fantasmática. Aos filhos, só lhes resta implorar “Não nos deixeis cair em tentação, e livrai-nos do mal, amém!” (DECOURT, 2000).

Portanto, a função simbólica universal do pai morto como modelo da exceção passa a se articular a uma inscrição particular dessa função. O pai, como existente, tem permissão para obter uma quota de gozo – não é ao acaso que este seminário é ministrado após a elaboração do objeto *a*. É preciso ressaltar o destaque que Lacan confere ao desejo que causa o pai, para além de sua função de Nome-do-Pai, que metaforiza o desejo da mãe. A causa do desejo remete ao gozo e o neurótico se vale dessa pergunta: “de que goza o pai?”.

No Seminário 11, *Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/1998) declara que o Édipo foi um sonho de Freud, sonho de salvar o pai, e que por isso deve ser interpretado. Neste seminário, ele examina o sonho nomeado “Pai, não vês?” que inaugura o capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996). No sonho descrito, um pai vela seu filho morto. Em seguida, ele resolve descansar um pouco e sonha que seu filho se levanta e lhe sussurra esta reprovação: “Pai, não vês que estou queimando?”. De acordo com Machado (2006), a análise deste sonho revela que o pecado do pai é que ele não vê. Ou seja, todo pai tem um pecado e, por isso, nenhum homem está à altura da função paterna. Segundo a autora, isto equivale a dizer que o simbólico não recobre completamente o real. Se, anteriormente, o pai podia ser representado pelo Nome-do-Pai como significante, ao ser pluralizado em Nomes-do-Pai ele passa a comparecer como um semblante colocado no lugar vazio (x) (MACHADO, 2006).

Para Machado, se esse lugar é vazio, faz-se necessário procurar em cada sujeito o que ocupa esse lugar e qual a elucubração sobre o pai que opera ali. Quando o Nome-do-Pai é pluralizado em NP(x), o que temos são versões do pai e uma passagem do pai simbólico ao *Um pai* (MACHADO, 2006). A autora destaca que o *Um pai* (*un père/impair*) é a irrupção de algo ímpar no eixo imaginário, algo não especularizável, que é o objeto *a*. Como ela ressalta, o que opera é o ímpar do Um pai – esta homofonia foi extraída por Lacan da língua francesa: *un père* e *impair*. Esta “imparidade” diz respeito ao o modo singular como Um pai se arranja

com o gozo feminino – um gozo sem lei e sem nome (MACHADO, 2006). Desse modo, o pai transmite ao filho o modo como ele se arranjou com a sua castração, com o saber-fazer com a causa de seu desejo. Assim, nesse lugar, “[...] o pai não é o do “Totem e tabu”, mito do neurótico no qual goza de todas as mulheres, mas sim aquele que elege uma mulher, faz dela a causa de seu desejo e, em nome do amor, se arranja com ela, com o gozo dela” (MACHADO, 2006, p.3).

Laurent (2007) salienta que a criança não provém da aliança da mulher com o espermatozoide, mas com um homem. Depois dessa aliança, não é um problema se um casal infértil recorrer às fecundações artificiais. Para o autor, o real em jogo é o modo pelo qual a mulher é causa de um desejo, o que também pode significar que é ela causa de ódio. O que Um pai transmite a um filho é o seu saber-fazer em relação à causa do seu desejo. De acordo com Machado (2006), conhecemos o pai pelo sintoma do filho e, desse ponto de vista, o romance é impressionante. Segundo ela, a função paterna implica sempre um furo, porque ela não recobre o pai como existência. Portanto, podemos pensar que o pecado é a condição para se alçar à função. Há também um pecado do filho, que consiste na crença no pai. Se a função é engendrada pelo furo do não recobrimento, então o consentimento do filho a Um pai é oriundo de seu próprio pecado. Não ver que o pai estava queimando é o pecado do filho que constitui Um pai. Nesse caminho, ele peca e se depara com a verdade do pai: nenhum homem está à altura dessa função (MACHADO, 2006).

Todavia, no Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992), Lacan realiza outro avanço notável com relação ao *avesso do pai ideal* do Édipo freudiano. Como buscamos demonstrar, esse percurso visa ultrapassar o pai idealizado, com o qual Freud fez suas análises – desembocando no rochedo da castração como ponto intransponível da identificação às insígnias paternas. As elaborações feitas por Lacan permitem-no avançar no que concerne à vertente feminina da sexuação, compreendendo-a para além do Édipo e do *Penisneid*. Como veremos, isso não significa que a mulher não estabelece uma relação com o falo, mas que a sua assunção sexual não se restringe a essa reivindicação e a esse escolho.

No Seminário 17, Lacan (1969-70/1992) faz uma passagem do mito à estrutura, sustentando que o “Édipo” e o “Totem e Tabu” são mitos que ensejam dar conta da perda do gozo, constitutiva da entrada do sujeito na linguagem. No que diz respeito à encarnação dessa operação lógica, a castração é um predicado do pai. No entanto, a perda de gozo passa a ser entendida como um fato de estrutura correlativo à incidência da linguagem sobre o corpo. A inserção do Outro como lugar da linguagem veicula a repetição do S1, que introduz a perda de gozo, produzindo o objeto *a*, objeto *mais-de-gozar*, que se recupera sob a forma do objeto *a*

como pura entropia do funcionamento da estrutura da linguagem. Ou seja, a própria estrutura da linguagem gera a perda de gozo, cujo efeito pode ser recuperado em parte, por meio do objeto *a*. Isso significa que o gozo não é mais acessado apenas pela via da transgressão, na medida em que deixa de ser um campo interdito pela repressão paterna, pois o pai, nesse contexto, é “apenas” o véu que faz crer no gozo interdito e que o recobre como impossível (LACAN, 1969-70/1992).

Em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913[1912-13]/1996), Freud escreve o mito no qual o pai morto “tornava-se mais poderoso do que jamais fora em sua vida” (ibidem, p. 164), pois sua morte diferentemente do que se esperava não abriu caminho para o acesso ao gozo, mas para a sua interdição. É enquanto morto que o pai realiza sua função simbólica de agente da castração, porque sua lei continua vigorando após sua morte, como símbolo. A lei do desejo freudiano é marcada pela impossibilidade do gozo, e a via de acesso ao gozo é a transgressão, visto que a lei instaura o pecado. No Édipo, a lei do pai proíbe gozar da mãe. O pai está na condição de gozador. Lacan (1969-70/1992) destaca que, para Freud, todos os gozos seriam menores em relação àquele experimentado pelo pai da horda, na medida em que este carrega o gozo para tumba. O pai, aqui, é o guardião de gozo (LACAN, 1969-70/1992) e está na condição de exceção, fundando a regra que submete todos os homens à castração (LACAN, 1972-73/1895). A função simbólica da lei do pai interdita a busca irrestrita da satisfação da pulsão – almejada pelo bando da horda primitiva – e organiza as vicissitudes para o imperativo pulsional dos irmãos em leis-tabus. Freud afirma que a possibilidade da fundação do laço civilizatório surge a partir dessa lei simbólica. Baseando-se na analogia entre filogênese e ontogênese, Freud (1923b/1996) sustenta que é por meio da passagem pelo complexo de Édipo (com a formação do ideal do *eu*) que a lei simbólica do pai pode realizar o laço entre as exigências pulsionais do indivíduo e as exigências civilizatórias, pelo vínculo de filiação particular.

A formalização do objeto *a* desvela a inconsistência do Outro (♠) e o Nome-do-Pai não aparece mais como o significante por excelência, mas como a metáfora da falta de significante, metáfora de um vazio (COELHO DOS SANTOS, 2006a). A partir da hiância entre o significante e o Nome-do-Pai, Lacan (1969-70/1992) realiza, ainda no seu segundo ensino, uma passagem do mito à estrutura, afirmando que a castração se constitui pela entrada do sujeito na linguagem. Desse modo, a castração deixa de ser uma inscrição estrutural do Pai, e o latifúndio gozante de que ele era detentor é dividido entre os filhos, que passam a ter acesso à parte que lhes cabe. Porém, não se pode gozar senão dos “restinhos” de gozo, recuperados sob as formas do objeto pequeno *a*.

Segundo Coelho dos Santos (2006a), embora nesse seminário Lacan inscreva a diferença entre mito e estrutura, ou seja, entre o complexo de Édipo e a estrutura de linguagem, ele ainda toma o lugar da exceção como égide para a constituição do sujeito. Isso acarreta que a sexualidade da mulher é pensada pela via do fantasma masculino da ameaça de castração, o que constitui um problema. Lacan (1969-70/1992) se opõe à insistência de Freud com relação ao pai morto, na medida em que a experiência clínica deste aponta, pelas históricas, que o mestre é barrado. Apesar disso, Lacan também não se afasta do regime da identificação ao Ideal do eu paterno.

Separada do mito, a castração se torna “a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que ela determina o pai como sendo esse real impossível que dissemos” (LACAN, 1969-70/1992, p.121). Essa disjunção evidencia que o pai, o Édipo e o Totem são mitos que dão a vestimenta e a narrativa para este fato de estrutura. Nesse sentido, “Só há um pai real, é o espermatozóide e, até segunda ordem, ninguém jamais pensou em dizer que é filho de tal espermatozóide” (LACAN, 1969-70/1992, p.120). Com essa passagem, Lacan afirma que seu intuito é que possamos prescindir do pai, mas não sem deixarmos de nos servir dele e dos recursos míticos que narram a perda do gozo. De acordo com Miller, “A família é um mito que dá forma épica àquilo que opera a partir da estrutura, e as histórias de família são sempre o conto que diz como o gozo que o sujeito merecia, que ele tinha direito, lhe foi subtraído” (MILLER, 2007, p. 83).

Acreditamos que afirmar que a angústia não é sem objeto (LACAN, 1962-63/2005), foi o que permitiu Lacan reformular o objeto do desejo para além da proibição ou da impossibilidade de alcançar o gozo. Todavia, o gozo do qual o pai morto é guardião é inalcançável por ser um elemento de estrutura: é impossível gozar de todas as mulheres. Assim, podemos perceber outra ênfase com relação ao pai, visto que o peso passa a recair no gozo deste e não apenas em sua lei, o que significa que o destaque é conferido ao pai como vivo e não como morto. Ou seja, não se trata mais de um pai ideal, repressor, morto e simbólico, mas de um pai que goza. No mito Totêmico, o pai da horda goza de todas as mulheres, mas não de todas as mães. Primeiramente o pai goza e depois, ao ser morto, institui a lei (LACAN, 1969-70/1992). Segundo Lacan:

O pai goza de todas as mulheres, até ser abatido pelos filhos, sem que estes tenham chegado a nenhum entendimento prévio, de modo que nenhum deles sucede ao pai em sua glotonaria de gozo. O termo se impõe pelo que acontece em vez disso – os filhos o devoram, ficando cada um apenas com uma parte, necessariamente, e, por isso mesmo, o todo constitui uma

comunhão. É a partir daí que se produz o contrato social: ninguém tocará na mãe (LACAN, 1971/2009, p.148).

Ele leva consigo um gozo que é impossível: o gozar de todas as mulheres. Isso significa que para um homem ter acesso à sua fatia de gozo, é preciso que escolha *uma* mulher como o objeto pequeno *a*. Lacan se dirige a um pai vivo, encarnado, passando do pai universal ao pai particular, cada um com sua *père-version* (LACAN, 1974-75), com um desejo particularizado. No Seminário 22, *RSI*, Lacan afirma que “um pai não tem direito ao respeito, nem ao amor, se o dito amor, o dito respeito, não for, vocês não vão crer nas minhas orelhas, pai-versamente orientado, quer dizer feito de uma mulher, objeto a que causa seu desejo” (LACAN, 1974-75, p.63). No que concerne à responsabilidade sexual do pai, Lacan afirma que lhe é própria “[...] sua perversão, única garantia da sua função de pai, que é a função de sintoma tal como a escrevi. Para isso é suficiente que ele seja um modelo da função” (ibidem, p.63).

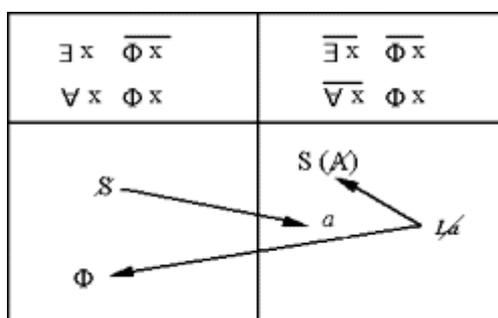
Isso implica que a mulher pode ocupar uma nova posição para ter acesso ao tão reivindicado falo na partida sexual: a posição de objeto *a*, causa de desejo para um homem. No Seminário 18, *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971/2009) questiona se é possível falar em “todas as mulheres”. Ele considera que o mito escrito, *Totem e tabu*, serve para indicar a impossibilidade de dizer “A Mulher” (ibidem, p.99), porque não podemos falar “todas as mulheres” (ibidem, p.99). O autor sustenta que “[...] isso só é introduzido nesse mito em nome de que o Pai possui *todas as mulheres*, o que é, manifestamente, o signo de uma impossibilidade [...] existe apenas *uma* mulher, e não *A* mulher [...]” (LACAN, 1971/2009, p.99). Em seguida, ele elabora que “[...] A mulher só pode ocupar seu lugar na relação sexual, só pode sê-lo, na qualidade de *uma mulher* [...] não existe *toda mulher*” (ibidem, p.133), ou seja, não há o universal “todas as mulheres”.

Segundo Coelho dos Santos (2002b), no Seminário 17 Lacan (1969-70/1992) aprofunda a separação entre mito e estrutura, abrindo o caminho para retomar a teoria do objeto para além do Édipo. Apesar de ser apenas no Seminário 20 (LACAN, 1972-73/1985) que ele formaliza uma vertente verdadeiramente feminina do gozo, no Seminário 17 Lacan já realiza um importante avanço, pois interroga se todo o desejo se reduz ao desejo edípico e se todo objeto é proibido e impossível. É a partir da análise do pai da horda, Lacan traça as coordenadas das fórmulas quânticas da sexuação.

Com esse resumido percurso dos declínios do Pai, vemos Lacan transpor a posição do pai enquanto Ideal ao pai como aquele que dá um passo lógico com respeito à castração – isto é, ele faz uma transposição da primazia do simbólico para a primazia do real. O Pai

Edípico, como o referente absoluto para a constituição do Ideal do Eu no processo de assunção sexual de um sujeito, coloca impasses para ambas as vertentes de sexuação. No caso da sexuação masculina, estes entraves se referem ao acesso à sua fatia de gozo diante da ameaça da castração. No caso feminino, ele constitui um obstáculo de maior importância ainda, na medida em que a restringe a mulher ao *Penisneid*. Por conta disso, no decorrer do seu percurso clínico e teórico, Freud se depara com as questões: “O que quer uma mulher?” “O que é ser uma mulher?”. E ele se esbarra com essas perguntas, exatamente, por tentar enquadrar a sexualidade feminina no regime fálico. Lacan dá um passo a mais, “*mais, ainda*”, respondendo a essas questões por meio do mais além do Édipo.

Ao alçar a castração como uma operação de estrutura da linguagem, Lacan (1971/2009) escolhe a via da lógica aristotélica para dar conta do real sexual de um sujeito, do fato de que: “a relação sexual não existe” (LACAN, 1972-73/1985). A lógica lhe permite demonstrar que essa impossibilidade equivale ao real, pois, de acordo com Lacan (1971/2009), a lógica traz a marca do impasse sexual. No lugar do argumento da função, o autor constrói a lógica da sexuação masculina e feminina e o modo de inscrição dos seres sexuados por meio das “fórmulas quânticas da sexuação”, que ele elabora no Seminário 20, *Mais Ainda* (LACAN, 1972-73/1985), e que segue:



Segundo Lacan (1972-73/1985), as quatro fórmulas de cima – duas à esquerda e duas à direita – são situadas dessa maneira propositalmente, e todos os seres falantes se inscrevem de um lado ou de outro. O lado esquerdo se refere à lógica masculina da sexuação. Na linha inferior deste lado, temos: $\forall x.\Phi x$. Isso mostra que o homem, como *todo*, se inscreve na partilha sexual pela função fálica. Contudo, essa função encontra seu limite, pois há um x para o qual a função Φx é negada ($\exists x \overline{\Phi x}$), e é aí que está a função do pai. A especificidade da vertente masculina da sexuação é a existência de um x que não se inscreve na função fálica $\overline{\Phi x}$. Isto é, a existência de Um para o qual a castração não está escrita e que funda uma exceção à regra da sujeição à castração. Segundo Lacan (1972-73/1985, p.107), o Todo está

na exceção, o que implica que a vertente masculina da sexuação é regida pela lógica do todo. O pai da horda, que goza de “todas as mulheres”, é quem ocupa o lugar de exceção. Como vimos, o pai morto leva consigo o gozo que é impossível – gozar de todas as mulheres. Nas fórmulas quânticas, tal impossibilidade surge como um elemento de estrutura, que é a exceção, como o quantificador da lógica masculina da sexuação. Esta exceção é regida pela lógica do todo e funda uma regra universal: todos os sujeitos inscritos nela estão submetidos à castração. O *todo* repousa na exceção instaurada pela lógica da existência de Um para quem a castração não está inscrita.

Essa lógica funda o modo de gozo fálico, que se atrela ao significante. Simultaneamente, constitui-se a exceção que funda a regra responsável pela criação do conjunto, pela ordenação dos elementos desse conjunto e pelo modo de relação entre os seres falantes inscritos nessa vertente, isto é, “todos submetidos à castração”. Por meio do limite imposto pela função da exceção, a possibilidade de sofrer a castração surge para todos aqueles que estão subordinados a ela. A possibilidade de ser castrado, fundada por essa limitação, domina o conjunto de Todos aqueles que se inscrevem como *todo-homem*. A lógica do Um e do Todo serve de base para a vertente da sexuação masculina e é nela que “se resume tudo o que acontece com o complexo de Édipo” (LACAN, 1972/2001, p.458). Portanto, nessa vertente, o campo do gozo se inscreve na função fálica. A lógica do Todo demonstra que esta função é universal, mas que necessita ser encarnada e veiculada por um pai vivo e implicado em sua causa de desejo, ou seja, um pai vivo que goza de uma mulher. Desse modo, essa formalização designa que o Nome-do-Pai, articulado ao significante falo, é uma função universal, que opera por um lugar de exceção. Entretanto, ela necessita de uma encarnação particular, da versão de *Um* pai que pode ou não transmitir a função do Nome-do-Pai – de modos diversificados. Dessa forma, o Nome-do-Pai é representante de uma função à qual ele também está submetido.

Segundo Coelho dos Santos (2006a), há uma ambiguidade no que diz respeito à sujeição à castração, ou seja, a essa identificação ao Outro fora da castração, em que \$ é o traço da identificação ao “ao menos um fora da castração”. Concomitantemente, ocorre uma identificação com o Outro fora da castração e uma sujeição ao regime em que *todos são iguais* perante a lei e em que ninguém tem a liberdade a que aspira. A liberdade de um sujeito começa quando a do outro termina. Como a autora ressalta, esse modelo funcionava bem desde que se contentasse com um pequeno gozo. O \$ poderia prescindir da aspiração ao gozo fora da lei (*das Ding*), relativo à identificação total ao lugar do pai fora da castração. Nessas circunstâncias, a mulher aparece como objeto *a*, como um suplemento de gozo, uma pequena

transgressão à qual o homem tem direito. O objeto *a* se constitui como uma pequena diferença em relação àquilo que homogeneiza os sujeitos, isto é, a identificação ao modelo.

No Seminário 20, *Mais ainda*, (1972-73/2005), ao estabelecer a lógica fálica como a regente da sexuação masculina, Lacan retoma uma ideia que já havia veiculado no Seminário 10, *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005). Essa noção é a de que, no campo da sexuação, a posição masculina só pode ser assumida pagando-se o preço de reconhecer que não se tem aquilo que se tem. Desta maneira, ele afirma que “para o homem, a menos que haja castração, quer dizer, alguma coisa que diga não a função fálica, não ha nenhuma chance de que ele goze do corpo da mulher [...]” (LACAN, 1972-73/1985, p.97). Para Lacan, essa é a verdade da angústia de castração. Isso implica que qualquer possibilidade de encontro no amor apenas é possível por uma conjunção de faltas. Portanto, é a partir do reconhecimento de sua própria castração, da destituição do repúdio à feminilidade, que o homem é capaz de se dirigir a uma mulher como objeto causa de seu desejo – objeto fetiche, como o *mais-de-gozar*.

A parte inferior das fórmulas da sexuação explicita essa operação. Do lado masculino situa-se o (\$), que se dirige à mulher como objeto (*a*) (LACAN, 1972-73/1985). O desejo masculino se articula em torno de um objeto fetiche, uma parte do corpo da mulher que se destaca do todo e de que o homem a reveste, encobrando sua castração e tomando-a como objeto de gozo de sua fantasia de masoquismo – que, como vimos, é masculina. Segundo Coelho dos Santos (2006a), o apego ao falo como significante do desejo materno está na origem desta forma de expressão do amor masculino, na medida em que, incapaz de apreender a mãe como *não-toda*, o sujeito substitui esta incompletude por uma parte. De acordo com Lacan (1972-73/985), somente por intermédio do objeto *a* – aquilo que é a causa do desejo – é possível que os sujeitos inscritos do lado masculino busquem seu parceiro sexual, que é o Outro. A conjunção $\$ \langle \rangle a$ corresponde à fórmula da fantasia, em que o sujeito é preso. A fantasia é o “suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio de realidade” (LACAN, 1972-73/1985, p. 108). Desejar a mulher, enquanto objeto *a*, demarca que o desejo do macho é delimitado pelo fantasma que sustenta seus semblantes, diferentemente da condição feminina.

Do lado direito das fórmulas quânticas da sexuação, Lacan funda uma nova concepção da vertente feminina da sexuação. Desta forma ele rompe com as concepções que a restringiam a um resíduo da lógica fálica do todo. Além disso, Lacan ultrapassa a concepção do processo de identificação feminina ao Ideal do Eu do pai edípico, superando o *mais além* do Édipo freudiano e dando um passo a mais, *mais ainda*. O que Lacan traz de inédito nessa formulação é um novo quantificador na regência da sexualidade feminina – diferente do

significante fálico – e que é o quantificador da lógica universal do todo. Além deste, ele também define uma nova concepção para o campo do gozo. A partir do Seminário 20, diferentemente do que havia desenvolvido até o momento, Lacan define que existem duas modalidades de gozo: uma masculina e outra feminina. Até então, o que se havia delimitado é que haveria uma relação dissimétrica do homem e da mulher com o gozo. Lacan identifica que na sexuação feminina não há nenhuma universalidade, pois não há a exceção que fundamenta o todo. A partir disso, ele estabelece que, na mulher, a sexuação é regida por outra lógica, a lógica do não-todo. No Seminário 20, *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1895) realiza um notável progresso para a teoria e clínica psicanalítica, ao avançar na formalização lógica dessa questão. Ele passa a situar o feminino como “não-todo” fálico, com um gozo fora da referência fálica, operando um giro. As fórmulas quânticas da sexuação demonstram a formalização da diferença sexual de uma nova maneira, enfatizando uma pergunta que, até então, era enigmática: “o que quer uma mulher?”.

Capítulo 3

Sexuação feminina e lógica do não-todo

3.1) Pela existência de um quantificador feminino: $S(A)$ e a vertente feminina da sexuação

Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável. Eu sou.
Adélia Prado

No Seminário 20, *Mais ainda*, Lacan (1972-73/1985) cria uma nova formalização do estatuto da diferença sexual e das relações entre os sexos. Ele introduz, para além da diferença da relação de ambos os sexos com o significante fálico, a dissimetria dos gozos feminino e masculino, como o que não é da ordem do semblante. Neste seminário ele formaliza e insere uma nova vertente da sexuação feminina, que ultrapassa o escolho derivado da regência da lógica fálica. Esta vertente equivale a uma nova modalidade de lógica, a lógica do não-todo, que levará ao redimensionamento do conceito de identificação e de sintoma. Consequentemente, a direção do tratamento e dos princípios do seu poder também será redimensionada, o que implica uma nova posição do analista. Segundo Coelho dos Santos, os efeitos ocasionados por essa nova vertente, abrem “[...] uma via nova para abordar as relações do significante com o gozo e com o corpo” (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.143), diferente de tudo o que Lacan havia formalizado até então. Além disso, de acordo com autora, as fórmulas da sexuação promovem uma teorização do funcionamento psíquico masculino e feminino, como sendo substitutos da relação sexual que não há (COELHO DOS SANTOS, 2008a). Por conseguinte, o real em jogo na psicanálise é o real da diferença sexual, e é por isso que há a necessidade de operadores simbólicos do complexo de Édipo e de castração que permitem uma possível suplência ao real. Ou seja, o próprio inconsciente se institui como um saber e uma suplência à regra de formação que não há.

Miller (2002) divide o ensino lacaniano em três grandes eixos, nomeando-os de primeiro, segundo e último ensino de Lacan. Partindo dessa concepção, Coelho dos Santos (2006a) considera o Seminário 20 como um ponto de disjunção entre o segundo e o último ensino, que inaugura uma série de novidades. Segundo Miller (2002), o primeiro e o segundo ensinamentos correspondem a um retorno lacaniano ao texto de Freud. Diferentemente, o último ensino se caracteriza pelo desenlaçamento de Lacan com relação ao criador da psicanálise.

Com relação a essa afirmação de Miller, Coelho dos Santos (2006a) destaca a necessidade de considerar a evidente filiação de Jacques-Alain Miller à orientação de Georges Canguilhem. Segundo esse epistemólogo, uma ciência não deve ser definida pelo saber que acumula, mas por seus pontos de chegada. Estes nos orientam de modo retroativo, na análise do que é válido e do que não vale mais (CANGUILHEM, 1977). Inspirado pelos conceitos fundamentais da epistemologia histórica de Gaston Bachelard, Canguilhem (1977) toma de empréstimo o conceito de “corte epistemológico”. Este conceito diz respeito às rupturas ou mudanças súbitas que ocorrem na história da ciência e explicam porque o seu progresso não deve ser avaliado em uma perspectiva continuísta. Com base nessa ideia, Canguilhem afirma que nenhuma ciência possui um percurso evolutivo ou acumula saberes. Ele sustenta que a ciência se apoia em rupturas intracientíficas e em cortes epistemológicos, afirmando que “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (CANGUILHEM, 1977, p. 15). Para Coelho dos Santos (2006a), devemos abordar as continuidades e as descontinuidades do saber psicanalítico com base nessas noções de corte e ruptura. Com isso, questiona-se qual seria a ruptura realizada no Seminário 20, *Mais ainda*, no que diz respeito à ultrapassagem do rochedo da castração e ao avanço da formalização da sexuação feminina, para além do regime fálico?

Lacan, bem como Freud, havia investigado o processo da assunção sexual do sujeito anatomicamente definido como mulher a partir da lógica fálica e do mecanismo de identificação, com base no declínio do complexo de Édipo. No caso masculino, a ameaça de castração paterna permite ao menino recalcar o seu investimento libidinal na mãe e a se identificar com as insígnias do Ideal do Eu do pai. Deste modo, assim como o pai, o menino pode alcançar o direito ao título de propriedade virtual do falo. Já o processo de identificação feminina permanece obscuro durante um longo período, uma vez que o modelo de identificação masculina não se adequa aos efeitos do complexo de castração na mulher.

A ameaça de castração não produz efeitos subjetivos na mulher, pois é preciso ter medo de perder alguma coisa para que a submissão aconteça. Porém, como sabemos desde Freud, as mulheres não têm nada perder. Com base nisso, Freud chega a considerar que a mulher não tem *supereu* e que seria um elemento perigoso à cultura, um tabu social – pois o fato de ela não ter nada a perder se assemelharia ao anarquismo da ordem e da lei. Em suma, o modelo de identificação ao Ideal do Eu paterno, não funciona bem nas mulheres. De acordo com Coelho dos Santos (2006a), em consequência disso não se sabe muito bem o que elas querem ou o que elas são.

Pensar o processo identificatório de uma mulher na sua assunção sexual, assim como o que a possibilitaria ir além da demanda ao falo à sua mãe – como compensação narcísica a sua condição de perda – requer que esta reflexão não se encerre na lógica fálica, lógica do todo. A formalização da lógica do não-todo é a novidade, a disjunção realizada por Lacan (1972-73/1985) no seminário 20. Esta lógica reparte o campo do gozo em duas modalidades distintas, além de possibilitar compreender o campo do significante como algo que vivifica o corpo e não que o mortifica. Nesse seminário, o gozo do corpo adquire um estatuto distinto do gozo que é marcado pela falta – provocada pelo significante no campo sexual. Como afirma Lacan (1972-73/1985), “O ser é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer (...) o *Um* da relação sexual” (LACAN, 1972-73/1985, p. 15).

Contudo, para formalizar a vertente da sexuação feminina e fundar a lógica do não-todo, Lacan precisou lançar mão de um quantificador diferente da lógica fálica, lógica do todo. Essa lógica comporta os símbolos tradicionais do quantificador universal e do quantificador existencial – respectivamente, "para todo" é \forall e "existe" é \exists . Isso significa que o *quantificador psicanalítico* da vertente masculina da sexuação é o significante fálico, que comporta uma função universal. Segundo Lacan (1972-73/1985), o Todo repousa na exceção colocada como termo sobre aquilo que nega integralmente a função fálica (ΦX) e a regra do conjunto do todo funda a exceção pela qual a função fálica é negada. Neste ponto, o gozo fálico admite seu fracasso em sair do Um autístico do gozo. Desse modo, a lógica que define a sexuação masculina é análoga àquela formulada por Lacan, a respeito do funcionamento do campo do simbólico, em que a extração de um significante (S1) gera a ordenação de toda a cadeia. Na parte superior esquerda da fórmula, esse significante é representado pela existência de “ao menos um” que diz *não* à função da castração. Na parte inferior, ele é representado pelo Φ , que suporta a divisão do sujeito ($\$$). É interessante destacar que Lacan (1972-73/1985) se baseia na formalização da matemática e da teoria dos conjuntos como uma tentativa de abordar o real da não relação sexual e para elaborar as vertentes da sexuação e as suas lógicas e fórmulas correspondentes.

Mas não nos prolonguemos. Vamos demarcar a novidade e a ruptura introduzidas por Lacan (1962-63/2005) com a fórmula quântica da sexuação feminina. Do lado direito das fórmulas, a lógica feminina de inscrição na sexuação está representada pelo quantificador

$\overline{\exists x} \cdot \overline{\Phi x}$

. Ele significa que não há qualquer universalidade, pois não há a exceção à função fálica que fundamenta o todo. Ou seja, do lado feminino não existe um x para o qual a função

fálica não se aplique, que negue essa função. O que se verifica é que a função fálica se aplica a *não-todo* x – isto é, há a generalização da castração.

Como não há um x que indique a ausência de castração, a lógica feminina da sexuação não tem uma regra que fundamente a formação de um conjunto, pois não existe a Mãe da Horda e nem A Mulher. A ausência da exceção à castração ocasiona a inexistência de uma regra que regule o modo feminino de se situar na partilha sexual, na medida em que não se funda um conjunto, o que, a nosso ver, coloca as mulheres junto à invenção e à criação. Nesse momento, Lacan (1962-63/2005) apresenta outra lógica, que corresponde ao *mais além* do Édipo freudiano. A lógica que rege essa vertente é a do não-todo, inscrito na função fálica, cujo *quantificador psicanalítico* é representado pelo matema $S(A)$. Nesse ponto culmina a formalização iniciada pela elaboração do grafo do desejo que subverte o sujeito e o implica na dialética do desejo do inconsciente freudiano. “A mulher” que não existe é o significante do Outro que não existe, é o $S(A)$, definido no grafo do desejo como significante da falta do Outro.

Ao instituir um novo quantificador, o $S(A)$ e uma lógica relativa a este (a lógica do não-todo), Lacan (1972-73/1985) consegue desenlaçar a sexualidade feminina do Ideal do Eu do Pai edipiano e do *Penisneid*, demandado à mãe. Com isso, ele rompe com seu mestre, veiculando uma formalização inédita e singular – o que não significa que Lacan não seja tributário a Freud. A formalização quântica da sexuação tem consequências para os posicionamentos feminino e masculino no que concerne ao encontro contingencial entre os sexos frente à relação sexual que não há. A inexistência d’A Mulher é correlativa à inconsistência do Outro: não há no Outro um significante que represente o sexo feminino. Isso situa a mulher junto ao *não-todo* e, portanto, fora da universalidade, em uma série ilimitada – fazendo valer para cada mulher o “uma a uma”. No que diz respeito à partilha sexual, a linguagem não dá conta da sexualidade feminina, embora permita a inscrição significante do corpo.

Assim, há algo do *não-todo* que não se articula à linguagem. No entanto, “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 1972-73/1985, p.100). Quanto ao lado feminino, *não-todo* o gozo é sujeitado à função da castração. O gozo fálico não limita o gozo feminino. Nesse momento, Lacan (1972-73/1985) delineia uma dissimetria entre o gozo feminino e o masculino. Contudo, a delimitação da especificidade de cada gozo e, o que deste não é da ordem do semblante, será uma pesquisa realizada posteriormente. Aqui buscaremos apenas situar como ocorre a repartição do gozo em cada vertente sexuada.

O gozo feminino se inscreve, portanto, numa lógica que está para além do Édipo. Na mulher há o gozo suplementar, que é diferente de complementar, que cairia no todo. Como afirma Lacan, “há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim... um gozo *para além do Falo*” (LACAN, 1972-73/1985, p.100). Diante das fórmulas quânticas da sexuação, pode-se supor que na mulher há um gozo “duplo”: por um lado, ele a localiza *não-toda* na função fálica; por outro, ele está voltado para o lugar do Outro. Desta maneira, Lacan sustenta que “a mulher tem relação com S (~~A~~), e é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com ϕ ” (LACAN, 1972-73/1985, p.108-9). Lacan demonstra que esse não é um grande Outro, pleno e consistente, mas que é um Outro barrado, faltoso, fazendo com que o sujeito feminino se aproxime da incompletude, da verdade semi-dita. Na vertente masculina da fórmula quântica, o gozo está submetido a uma regra de formação, diferentemente da vertente feminina da fórmula, em que o gozo não é barrado e não se submete a qualquer lei (LACAN, 1972-73/1985). Isso implica um modo masculino e outro feminino de se fazer suplência a relação sexual que não há.

Para desenvolver cada modalidade de suplência com relação à inexistência da relação sexual, Coelho dos Santos (2006a) baseia-se em Miller, mais especificamente, no texto *A experiência do real*. Neste, ele emprega a noção de *sinthoma*, uma elaboração que Lacan instituiu em último ensino e que se refere ao osso de uma análise, ao modo de gozo que não cessa de se escrever, ao que do vício visa a se tornar virtude. Desta maneira, Miller parte da concepção de caráter e afirma que o *sinthoma* é um misto de sintoma e caráter (Miller, 1998-99/2003, apud COELHO DOS SANTOS, 2006a). Segundo Coelho dos Santos (2006a), esse caminho contorna o problema relativo à sexuação feminina. Isto é, quanto ao fato de a mulher não dispor do recurso da fantasia para sustentar a relação do seu desejo com o parceiro sexual. Miller (1998-99/2003, apud COELHO DOS SANTOS, 2006a) indica que, se não há fantasia, pode haver caráter. De acordo com Coelho dos Santos, isso implica que a sexuação feminina é marcada pelo “caráter de exceção”, tal como o definiu Freud (1916/1996). Desse modo, com base na suposição de que as mulheres teriam sofrido uma lesão a mais do que o resto da humanidade, a posição sexuada da mulher é marcada pela reivindicação de ser tratada como exceção. Ou seja, “o modo de representação do feminino passa pela lesão, pelo buraco” (ibidem, p.118). De acordo com a autora, o campo da sexualidade feminina pode ser organizado por meio do conceito de caráter, diante da impossibilidade de situar a fantasia no lado feminino na partilha sexual. Sem isso, correríamos o risco de tomar a devastação

feminina como intratável, inefável, impossível ou indizível, vias que certamente levariam o analista a "um gozo teórico com o nada", ou seja, com a falta de conceito (ibidem, p.119-120).

A parte inferior das fórmulas da sexuação explicita essas modalidades dissimétricas de relação com o desejo e com o falo. Do lado masculino, está o (\$), que se dirige à mulher como objeto (*a*). Do lado feminino, a mulher se coloca como (*A*) – a respeito do qual nada se pode dizer. No que concerne à vertente feminina, é preciso, ainda, destacar outro processo que ocorre, pois a mulher está referida à lógica fálica, mas esta não dá conta de sua inscrição como um todo. Por esse motivo, perante a castração do Outro, a mulher se divide e, ao se perceber castrada, ela se volta para aquele que teria o falo e poderia dá-lo. Isso a lança para além da demanda do *Penisneid* à mãe, uma vez que é levada a constatar que ser mulher não se resume a não ter o falo, mas também a não ter uma inscrição significativa que a situe. Por isso, perante o sexual, a mulher se divide entre o direcionamento para o homem como portador do falo (ϕ), e o direcionamento para o significante da falta no Outro, o $S(A)$ (LACAN, 1972-73/1985).

A respeito do direcionamento ao falo (ϕ), a parceria sexual pode permitir à mulher localizar o significante que possibilita algum efeito de identificação e localização do ideal, assim como uma possível regulação pulsional. Para Lacan (1974-75), a mulher só encontra sua unidade a partir do significante fálico no corpo do homem. No Seminário 22, *RSI*, Lacan afirma a equivalência que Freud (1933[1932]/1996), identificou entre o pênis, o bebê e o falo no psiquismo. Lacan define, ainda, que o direcionamento da mulher ao (ϕ), também corresponde à sua relação com a maternidade: “(...) aquilo que esta mulher em pequeno acolhe, se posso me exprimir assim, não tem nada a ver com a questão! Aquilo de que ela se ocupa, é de outros objetos a que são as crianças (...)” (LACAN, 1974-1975, p.63). De acordo com ele, uma mulher é um sintoma para um homem, mas o contrário não é verdade, pois ela tem seus próprios objetos *a*. Como o autor destaca, “uma mulher, tanto quanto um homem não é um objeto *a*. Ela tem os seus, como eu disse agora mesmo, dos quais ela se ocupa, isso não tem nada a ver com aquele em cujo desejo particular, ela se apóia” (ibidem, p.65). Entretanto, isso só é possível se um homem localizar a mulher como causa do seu desejo, pois a escolha objetual se refere a uma posição de objeto que é endereçada à mulher por um homem. Desse modo, para que um filho advenha como dom de amor, a mulher deve ser escolhida, ser amada e consentir em ocupar essa posição, que depende da castração do homem. Entretanto, na vertente da sexuação feminina, isso não é tudo, pois Lacan, assim como Freud, reconhece a distinção entre sexualidade feminina e feminilidade. Porém, enquanto Freud não consegue

tirar o campo da feminilidade do continente negro, Lacan o faz por meio das elaborações a respeito da relação da mulher com $S(\mathcal{A})$.

Como vimos ao trabalharmos o seminário da angústia (LACAN, 1962-63/2005), em relação ao direcionamento da mulher ao $S(\mathcal{A})$, o desejo dela implica a castração do homem, ou seja, a falta colocada junto ao Outro. Com as fórmulas quânticas da sexuação, a lógica do não-todo – formalizada pelo matema $S(\mathcal{A})$ – permite perceber que o desejo feminino é orientado pelo modo erotomaníaco de amar, por um amor sem limites e pelo gozo ilimitado, próprio desta estrutura. O \mathcal{A} seria o *parceiro-sintoma* da mulher, uma vez que funciona para além da lógica fálica. De acordo com Coelho dos Santos (2006a), a sexuação feminina tem duas vertentes conceituais: de reivindicação e de repúdio à feminilidade. A primeira se refere ao consentimento da mulher em ser objeto de desejo de um homem. Daí deriva uma dupla orientação: por um lado, para o falo (Φ); por outro, para a busca de Outro gozo, que esteja além do fálico – designado pelo $S(\mathcal{A})$ como furo no campo do Outro. Ao estudar o narcisismo, Freud (1914a/1996) já pontuava que, no amor, a mulher busca ser amada, e não amar. Para Lacan (1972-73/1985), isso significa que o gozo feminino é gozo com a fala. Assim, ela espera que seu parceiro fale, que lhe enderece palavras de amor. Segundo Coelho dos Santos, a mulher necessita de que o homem fale sobre o que ela é para ele, como objeto a , uma vez que, “para ela, esse gozo que depende da fala é o verdadeiro amor sem limites. Somente no campo do discurso amoroso, uma mulher pode apreender a si mesma como objeto a , causa do desejo de um homem” (COELHO DOS SANTOS, 2009, p.20-21).

Desde o Seminário 10, *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) já anunciava a existência de uma relação dissimétrica e fundamental no modo como homens e mulheres lidam com as questões do desejo e do gozo. Todavia, no Seminário 20 ele introduz a ideia de que o próprio gozo se configura de dois modos distintos, relativos à sexuação masculina e à feminina. Do lado direito das fórmulas, o gozo não é barrado e apresenta-se sem lei. Segundo Coelho dos Santos (2006a), o real é sem lei, mas há, ainda assim, uma maneira masculina de fazer suplência a carência de regra de formação, via pela qual temos toda a mitologia que passa por $\$a$. No que concerne ao feminino, há outro modo de substituir a relação sexual que não há. Coelho dos Santos evidencia que, no Seminário 20 (LACAN, 1972-73/1985), o impasse entre os sexos nasce da dissimetria entre o gozo sexual feminino e o masculino, e isto está no cerne dessa elaboração lacaniana. Enquanto o gozo da mulher é tecido no discurso amoroso, o homem aborda seu objeto fantasmático silenciosamente.

Por ocupar uma posição de objeto, a mulher se encontra em uma condição difícil, pois a angústia emerge como um sinal de destituição subjetiva. Além disso, como não

vivencia a falta do falo pela detumescência do órgão sexual, a solução da mulher entre o gozo e o desejo também se torna delicada. Dessa maneira, como a mulher poderia consentir ao feminino, ocupando a posição de objeto *a* – causa do desejo de um homem – sem cair na posição de dejetivo e de desejo com o nada?

3.2) Consentindo à feminilidade: a mascarada como semblante de objeto causa de desejo de um homem

Se os olhos vêem com amor o que não é,
tem ser.
Manoel de Barros

Segundo Lacan (1962-63/2005), no amor, o que está em jogo para a mulher é o enigma do desejo masculino, muito mais do que, propriamente, um desejo feminino. O desejo se faz enigma para mulher somente quando ela percebe que o homem também é castrado. Assim, o interesse feminino é despertado quando o desejo masculino é endereçado a ela. Desta maneira, no caso da mulher, o objeto *a* se constitui na relação com o Outro, de modo que o desejo feminino visa, exatamente, à castração do Outro. Para a mulher, o desejo do Outro presentifica o objeto *a* como aquilo que lhe falta. Entretanto, isso implica que a relação feminina estabelecida com o objeto *a* é da ordem de um paradoxo, uma vez que o ponto em que seu desejo se coaduna ao desejo do Outro é o mesmo ponto em que irrompe sua angústia. Aquilo que falta, tanto na mulher quanto no Outro – o $(-\phi)$ – é desvelado nessa intersecção, o que indica a impossibilidade de possuir o falo de outro modo que não seja pela falta (LACAN, 1962-63/2005).

Diante desse paradoxo, a solução que existe no campo do feminino tem um limiar tênue, e sua posição vacila frente à possibilidade de ser colocada como objeto da angústia pelo desejo do Outro. Essa solução aponta para o consentimento da mulher à sua castração e ao seu lugar no campo do desejo do homem, fazendo-se de *semblante* desse objeto causa de desejo e de fantasia masoquista do seu parceiro sexual. Porém, essa maneira feminina de se situar na partilha sexual é da ordem da farsa, visto que a mulher faz semblante de encarnar a posição de objeto, embora ainda acredite que, dessa maneira, conseguirá tamponar a falta do falo. Dessa forma, se constitui uma crença feminina no engodo. Nesta, supõe-se que, ao assumir a posição de semblante de objeto do desejo para um homem, estaria garantido que o falo deixaria de faltar. Essa farsa da mulher corresponde à crença de que, ao se colocar como falo, poderá eliminar sua ausência (LACAN, 1960[1958]/1998). Os caminhos da posição

sexuada assumida por uma mulher são ainda mais tortuosos. Segundo Lacan (1960[1958c]/1998), a mulher só poderá se colocar no lugar de objeto do desejo do Outro ao rejeitar uma parte da sua parcela de feminilidade, ou seja, a mulher almeja ser desejada e amada por aquilo que não é. A farsa feminina denuncia a ausência de um significante que dê conta do que é ser uma mulher. Diante da impossibilidade estrutural de se identificar com um significante que a designe como tal, a mulher se identifica com o falo.

Esta é a origem da profunda rejeição da mulher – enquanto histórica – em consentir à posição feminina, uma vez que nessa condição há uma “consumação do sujeito no caminho do desejo do Outro” (LACAN, 1960[1958c]/1998, p.363). Como a mulher procura sua identificação no falo – isto é, no que ela não é nem nunca teve – entra em questão uma profunda estranheza de seu ser mediante aquilo com que ela tem que se parecer. Ao fazer-se semblante do falo que falta, a mulher paga um preço, que é a sua destituição subjetiva, o seu desaparecimento como sujeito. Como afirma Lacan, “é na medida em que não é ela mesma, isto é, na medida em que, no campo de seu desejo, é preciso ser o falo, que a mulher experimenta a *Verwerfung* da identificação subjetiva (...)” (LACAN, 1957-58/1999, p.364).

No campo da parceria amorosa, a mulher se identifica com o significante fálico por meio da “mascarada feminina”, almejando parecer ser o que ela não tem. Entretanto, consentir se fazer objeto fetiche do desejo do homem só é possível mediante o sacrifício de uma identificação subjetiva. Segundo Lacan (1960[1958]/1998), o homem serve de conector para que a mulher se torne o Outro dela mesma, como o é para ele. Isso significa que a mulher encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada, e é apenas dessa forma que ela conjuga seu desejo e sua demanda de amor: endereçando-os a um homem. Com esse endereçamento, haveria uma conjunção da demanda de amor e de desejo em um mesmo objeto. Como ele pontua, “queremos dizer que a defesa concebe-se aqui, primeiramente na dimensão de mascarada que a presença do Outro libera no papel sexual” (ibidem, p.741).

De acordo com Solano-Suárez (2006b), após esse percurso, uma mulher pode alcançar um “saber fazer” com a feminilidade. Entretanto, não se trata de um “saber fazer” teórico, pois este não se configura como um saber articulado – justamente porque é inarticulável. Segundo Solano-Suárez (2006b), trata-se daquilo que se constitui enquanto um saber fora do matema, fora do conceito, algo que se aproxima do “saber fazer” do artesão. A autora destaca a possibilidade apontada pela técnica artesanal, que comporta um fazer que serve de solução a algo que é da ordem do real, de modo que “as mulheres são artesãs de sua feminilidade” (SOLANO-SUÁREZ, 2006b, p.9).

3.3) O cômico do amor na partida sexuada e o analista *parceiro-sinthoma*: da inexistência à contingência da relação sexual

A vida é a arte do encontro,
embora haja tanto desencontro pela vida.
Vinícius de Moraes

Toda a elaboração freudiana acerca da sexualidade não se acomodou aos ideais da sociedade, cuja “teoria popular sobre a pulsão sexual tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades – homem e mulher – que aspiram a unir-se de novo no amor” (FREUD, 1905/1996, p.128-9). Freud sempre apontou para uma não complementaridade entre os sexos e para a impossibilidade da relação sexual. Lacan (1972-73/1985) também pontua que o mito da suposta completude, tão difundido, nos leva à impossibilidade de estabelecer a relação entre os sexos. Como ele afirma, “o amor em sua essência é narcísico... o amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação *dos* quem? – *dois* sexos” (LACAN, 1972-73/1985, p.14). Segundo Lacan, a psicanálise não se baseia na concepção de que o amor se realiza no ideal de conjunção genital entre os sexos. Ao evidenciar que a essência do amor é o narcisismo, Freud (1914a/1996) rompe com a lógica segundo a qual o amor se caracterizaria pelo ideal de conjunção entre os parceiros. De acordo com Lacan (1972-73/1985) se é verdade que o amor se relaciona com o Um, então não se trata do um que provém da conjunção entre dois, mas do um do si mesmo: “(... o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo. Se é isto (...) que Freud disse ao introduzir a função do amor narcísico (...) o problema é de como é que pode haver um amor por um outro” (ibidem, p .65).

Isso implica que, no que concerne ao amor, para a psicanálise a questão que se coloca é quanto à possibilidade contingencial de encontro com o outro, e não quanto à conjunção necessária entre os sexos. Segundo Miller (2008), isso significa que para amar é necessário confessar sua falta, se assegurar de sua castração, porque a possibilidade de algum encontro na partida sexual está na falta apontada pelo falo. Assim, em vez do ideal de complementaridade, temos o desejo como o que produz a falta. Lacan (1972-73/1895) ressalta que não há complementaridade possível entre os sexos, na medida em que os sexos buscam a mesma coisa, que é o falo que falta. Deste modo, não há relação sexual, que não para de não se escrever, uma vez que, ao se apresentar como (-φ), o falo promove a própria falta como ponto de interseção. Dessa maneira, só há possibilidade de encontro pela própria falta

apontada pelo falo. Lacan (1972-73/1985) afirma que esse paradoxo está em pauta no amor, e ele impossibilita a relação com o Outro sexo, uma vez que o que se busca neste é o falo, e não o outro.

Fazendo do vício virtude, Lacan (1972-73/1985) propõe que, apesar da inexistência da relação sexual, há a possibilidade contingencial do encontro. Essa ocorre, exatamente, pela negativização do falo como objeto do desejo, e a conjunção sexual acontece justamente no $(-\phi)$ como ponto de interseção (LACAN, 1962-63/2005). É pela via do $(-\phi)$ que o encontro entre os sexos torna-se viável. Todavia, Lacan (1972-73/1985) enfatiza que, na possibilidade do encontro, o que está em questão não é a complementaridade, mas o semblante, pois o falo se presentifica por sua ausência em ambos os sexos. Assim, nesse encontro contingencial, é necessário que haja um acordo em se fazer semblante do falo que falta ao outro. Para Lacan (1972-73/1985), a questão central entre ‘ser’ e ‘ter’ o falo é a função que supre a relação sexual que não há. Como ele afirma, a “comédia entre os sexos” (LACAN, 1960[1958c]/1998) se instaura porque, apesar de o falo se apresentar no campo sexual sempre como $(-\phi)$, os parceiros fazem semblante de ser e de ter esse falo que falta, nos casos feminino e masculino, respectivamente.

O homem ao constatar que o falo – que ele acreditava estar junto ao pai – apresenta-se por sua ausência, se divide entre a vertente do amor, na qual faz semblante de ter o falo que não tem, e a vertente do desejo, em que busca na mulher aquilo que lhe falta. Essa seria a impostura masculina, a crença de que, em algum momento, o falo esteve presente, razão pela qual o homem continua a demandá-lo. O homem dirige seu desejo para uma mulher, pois acredita que o falo perdido pode ser recuperado no corpo feminino, no objeto fetiche. Entretanto, nesse jogo dos semblantes, o homem sabe que, para despertar o interesse da mulher, é necessário fazer de conta que o falo está junto a si mesmo (LACAN, 1960[1958c]/1998). De acordo com Lacan (1972-73/1985), o órgão tem a função de servir de isca para o significante, o que constitui um paradoxo. Do lado masculino, há uma generosa herança biológica em relação ao semblante, o pênis – que, por sua eretividade, faz semblante de falo. Não obstante, na detumescência, ele evidencia que o órgão cede prematuramente no ápice do encontro sexual, motivo pelo qual o falo se presentifica como ausência. Assim, a impostura masculina diz respeito ao consentimento em utilizar o órgão como isca desse engodo, mascarando a ausência do falo com as insígnias da masculinidade.

No jogo dos semblantes, a posição feminina é a da mascarada. Segundo Lacan (1972-73/1985), a mulher sabe de saída que é impossível ter o falo e, por essa razão, faz semblante de tê-lo. Desse modo, em sua relação com o desejo do homem, a mascarada feminina implica,

necessariamente, o consentimento em se fazer semblante do objeto causa de desejo. O paradoxo da posição feminina é o fato de que, na posição de objeto, a mulher sofre a *Verwerfung* de sua posição subjetiva. Portanto, na ausência de um significante que a designe enquanto mulher, ela faz semblante de ser o falo. Porém, para que a mulher se interesse por um homem, é necessário que este faça o semblante de ter o falo. Assim, o homem direciona seu desejo para a mulher por intermédio da castração, permitindo que o desejo dela se constitua como desejo do desejo do Outro. Por conseguinte, a castração masculina interessa à mulher, pois ela faz existir uma falta no Outro, dando lugar ao desejo feminino. A mulher poderá ter acesso ao falo como objeto do desejo do Outro apenas por intermédio da falta no Outro, uma vez que o falo só se coloca como falta para a mulher pela intervenção do desejo, fazendo com que ela o busque, no corpo de um homem, um significante que a designe como tal.

Segundo Solano-Suárez (2006b), para que a mulher possa servir-se do semblante como um artifício para lidar com o real, é necessário que ela se desenrede da demanda reivindicativa a respeito do que, para ela, é uma devastação materna. Dessa forma, a mulher poderá adquirir um “saber fazer” com o real da feminilidade. Ou seja, é necessário que ela se separe das repreensões dolorosas e reivindicativas concernentes à sua mãe, para poder dar um passo lógico quanto à castração, ultrapassando o rochedo do *Penisneid*, rumo à tessitura singular de um “saber fazer” com o real do enigma da feminilidade.

A partida dos semblantes – em que ambos os sexos necessitam fazer semblante do falo que falta – não resolve os impasses da conjunção sexual nem elimina a inexistência da relação sexual, que é um fato de estrutura. Porém, permite que ocorra uma passagem da inexistência à contingência da relação sexual diante desse desencontro estrutural. A partir disso destacamos uma questão colocada por Coelho dos Santos (2010): “é possível amar e ser feliz ao mesmo tempo?”. Segundo a autora, a estrutura do sintoma feminino divide a mulher entre o gozo com o falo e o gozo com a fala, e esse é o osso da sexuação feminina, uma vez que a mulher deseja o falo e ama o amor, de modo que desejo e amor não convergem. O homem identifica-se com o falo, mas seu desejo orienta-se pelo objeto *a*, ou seja, o desencontro está fadado a acontecer. Na contracapa do Seminário 19, *Ou pior* (1971-72/2012), Miller afirma tratar-se de um

Encontro fortuito de uma máquina de costura com um guarda chuva. Encontro impossível da baleia com o urso branco (...). Trata-se do homem e da mulher. Entre os dois, nem acordo nem harmonia, nenhuma programação, nada preestabelecido: tudo fica entregue ao acaso, ao que se chama, em

lógica modal, a contingência. Não se sai disso. Por que ela é fatal, ou seja, necessária? Há que pensar que ela provém de uma impossibilidade. Daí o teorema: “Não existe relação sexual” (MILLER, 1971-72/2012).

Caldas (2008) acredita que o sujeito pode ser feliz no amor, dependendo das consequências oriundas do encontro com a inexistência da relação sexual. Isso resultaria do modo como cada um poderá dar lugar ao amor e a felicidade a partir de um discurso que não seja semblante e alheio ao real. Para exemplificar a possibilidade da aproximação entre felicidade e amor, ela utiliza uma pergunta muito comum aos amantes após a satisfação do ato sexual: “Foi bom?”. Nas possíveis respostas elencadas, ela se serve da palavra dano – que remete à castração:

- 1) “Não foi nada de bom! Que se dane!”
- 2) “Era para ser sublime, mas querem que eu me dane!”
- 3) “Foi danado de bom!”

De acordo com a autora, a primeira resposta veicula a tristeza de se deixar abater frente ao furo do encontro. A segunda resposta se refere a uma experiência que ocorre na precariedade do semblante na psicose, por meio da excitação maníaca, com sua contraface melancólica. E, finalmente, na terceira, temos o “saber quando, diante do encontro, não se espera mais do que um contorno para o sentido da vida, vivido, se possível, com a alegria da surpresa” (CALDAS, 2008).

Como Coelho dos Santos (2009) pontua, se a relação sexual não existe, então a clínica psicanalítica se orienta pela contingência do encontro, isto é, pelo *parceiro-sinthoma* – termo introduzido por Miller (1998, apud COELHO DOS SANTOS, 2009). Segundo a autora, a partir disso são introduzidos, no centro do processo analítico, os efeitos do Nome-do-Pai nos destinos da sexuação masculina e feminina. Coelho dos Santos enfatiza o deslocamento do problema da sexuação no ensino de Lacan. Inicialmente, ele propõe uma clínica do sujeito do significante; em seguida, ele sugere uma clínica do fantasma unissex; e, finalmente, uma clínica da responsabilidade pela solidão, isto é, pela não-equivalência dos seres sexuados.

Coelho dos Santos (2010) aposta que a intervenção do analista como *parceiro-sinthoma* pode contrariar a tendência à impossibilidade de amar e ser feliz ao mesmo tempo, na medida em que poderia funcionar como nó, como oferta do semblante do encontro contingente entre amor e desejo. Ela demonstra que, em princípio, o analista foi definido como “sujeito suposto saber”, depois como “objeto causa de uma análise” e, agora, ele é

entendido como potência do conceito do Nome do Pai. No último ensino de Lacan, este conceito deixa de ser um operador simbólico e passa a ser real, como um nó capaz de enodar os três registros – que são tomados como peças avulsas a partir desse ensino. Assim, Coelho dos Santos ressalta que, se a relação sexual não existe e se não há equivalência entre os sexos, há o *sinthoma*, e isto é amor.

Na modernidade freudiana, o Outro comparecia como barrado. Na contemporaneidade, estamos diante do Outro que não existe, e temos a “entrada triunfante do objeto *a* na cena do mundo que trouxe consigo a contaminação, cada vez mais extensiva, do real da “não-relação” entre os sexos” (SANTIAGO, 2007, p. 8). Atualmente, as pessoas são tomadas enquanto objetos de satisfação e há pouco espaço para a poesia e para o romance. Isso se deve ao fato de que os parceiros são descartados frente ao desvelamento do desencontro estrutural, frente a qualquer mal entendido que faça surgir o mal estar. Assim, não se aposta mais no encantamento que possibilitaria a invenção de algum encontro. Dessa maneira, acredita-se que, enquanto *parceiro-sinthoma*, o analista pode introduzir a lei do amor entre os sexualmente diferentes, regido pela ética da responsabilidade pela solidão essencial de cada um.

Coelho dos Santos (2009) considera que, diante do esvaziamento das relações dissimétricas, devemos conferir consistência e peso sexual às relações amorosas, assim como à relação entre analisando e analista. A autora propõe que nos apoiemos no postulado de Lacan, segundo o qual “o pai é aquele que confere peso sexual às palavras”, de modo que nossa ética esteja para além da ética do desejo, encaminhando-se em direção à ética da responsabilidade sexual, pois, de acordo com Lacan (1975-76, apud COELHO DOS SANTOS, 2010), não há responsabilidade senão sexual. A ética pela responsabilidade sexual promove o amor que “nasce da responsabilidade pela diferença sexual” (COELHO DOS SANTOS, 2009, p.21), ou seja, da responsabilidade pela castração:

Quando se pode dar um passo lógico com respeito à castração, a diferença se torna a condição do gozo e não apenas o impedimento. A responsabilidade sexual implica uma resposta inovadora, inventiva, diante da inexistência da relação sexual. Ela refunda a parceria amorosa graças à invenção do parceiro-sinthoma, mais além da castração (...). A não-relação entre os sexos não se resolve pela via de uma ética do desejo, e sim graças à responsabilidade pelo sintoma. A lei do Pai, nesse novo contexto, é a lei do amor. O amor nasce da responsabilidade pela diferença sexual (...). A relação sexual não existe, entretanto, quando não há equivalência entre os sexos, haverá *sinthoma*, isto é amor! A lei do amor entre os sexualmente diferentes instala, mais além da ética do desejo, a responsabilidade pela solidão falante ou silenciosa na diferença sexual (ibidem, p. 21).

A partir do encontro com a castração, o sujeito terá que inventar certo “saber-fazer” para se posicionar no mundo, tendo que se responsabilizar por tal posição. Segundo Lacan, “não se é responsável, senão na medida de nosso *savoir-faire*” (Lacan, 1975-76, apud COELHO DOS SANTOS, 2009, p.21). Assim, a ética psicanalítica aposta que o sujeito consiga elaborar uma resposta diante do furo sobre o sexual, pois “pelo discurso analítico o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que causa o seu desejo” (LACAN, 1972-73/1985, p.20). Com isso, ao ser alçado à potência das encarnações do Nome do Pai, o analista pode operar com um discurso que tem efeitos de real – que não seja apenas semblante – e que age como nó dos três registros. A partir do real da castração, o discurso analítico pode fazer com que a clínica da inexistência da relação sexual seja uma clínica da contingência da relação sexual – por meio do encontro, também contingente, com um analista *parceiro-sinthoma*.

Considerações finais

A presente pesquisa buscou investigar a existência de alguma vicissitude para o campo da sexuação feminina que não se restringisse ao repúdio da feminilidade e à demanda do *Penisneid*. Esses foram conceitos desenvolvidos por Freud ao final de sua obra e se constituíram como obstáculo intransponível na sexuação da mulher. Tomamos como eixo de investigação o retorno lacaniano aos textos freudianos, em que Lacan emprega ferramentas que retira e subverte da linguística estrutural. A partir disso, percebemos que, para avançar nessa pesquisa, seria preciso compreender as mudanças operadas por Lacan quanto ao estatuto do pai freudiano, pois é a partir desse redimensionamento que Lacan formaliza a vertente feminina da sexuação. Desse modo, indagar “que é uma mulher?” levantou o questionamento sobre “o que é um pai?”. Assim, em nossa pesquisa, houve o enlaçamento dessas duas vertentes – a do pai e a da mulher – e dos reveses que eles sofreram ao longo do ensino lacaniano – tributário tanto do seu retorno a Freud, quanto do que prescindiu deste, mas não sem deixar de se servir de sua filiação com a causa freudiana.

Nossa linha de pesquisa permitiu constatar, como demonstrado no último capítulo, que há uma particularidade no que concerne à sexuação feminina e que ela ultrapassa a lógica fálica e o Édipo, apresentando efeitos inéditos da incidência do rochedo da castração no campo da sexuação e da análise. Procuraremos destacá-los nestas considerações finais, todavia, sem o intuito de esgotar o assunto.

Da mesma maneira que Freud, Lacan esbarra no rochedo da castração, tanto no âmbito do processo de sexuação do sujeito quanto na psicanálise, apontando, também, para uma equivalência entre os impasses da sexuação e os impasses de uma análise. É interessante pontuar que, ao fim de sua obra e ensino, os dois autores se defrontaram novamente com as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos, como um real que não cessa de se escrever e que se coloca como exigência de trabalho. Além disso, após anos de formalização teórica, ambos passam a questionar acerca dos limites da clínica psicanalítica e de suas ferramentas, partindo do que se coloca sempre como uma mesma rata, parecendo encontrarem como solução diante do que reitera fazer do vício virtude.

No Seminário 10, *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) em evidente referência as concepções canguilhenianas e bachalardianas acerca do progresso de uma ciência, afirma que diante de novas leituras que havia realizado sobre as relações entre a linguagem e o pensamento, foi levado a questionar novamente qual a verdadeira relação entre a angústia e a

castração. O autor sustenta que essa nova indagação, esse novo obstáculo, não diz respeito a uma dificuldade em particular, mas ao fato de que “todo progresso de uma ciência concerne mais à reformulação periódica de seus conceitos que à extensão de sua influência” (ibidem, p.280). Contudo, como Lacan enfatiza, por se tratar de um empecilho no campo psicanalítico, devemos realizar uma reflexão muito particular. Isso decorre do fato de que este não é tão fácil de superar quanto os obstáculos que concernem a transposição de um sistema conceitual para outro, “como, por exemplo, do sistema copernicano para o sistema einsteiniano, passagem esta que não cria dificuldade por muito tempo para as mentes suficientemente desenvolvidas e receptivas à matemática” (LACAN, 1962-63/2005, p.280). Lacan se refere ao um obstáculo que diz respeito ao campo da psicanálise e com o qual nos deparamos na elaboração dos conceitos e nos limites da experiência analítica: precisamente, o rochedo da castração.

Essa pontuação de Lacan denota, uma vez mais, que a castração se constitui como um obstáculo, um osso que não é possível dissolver, na medida em que é impossível simbolizar a castração materna e extinguir a divisão subjetiva. Esta faz da castração um rochedo, um empecilho tanto no campo da sexuação, quanto no campo analítico, pois corresponde a uma perda da realidade psíquica, que causa uma divisão inextinguível. É um real impossível de entrar no registro dos processos secundários de representação – a não ser pela via da ficção, da realidade psíquica do inconsciente. O encontro do *eu* com a diferença sexual, com essa realidade traumática da castração materna, ocorre em um período anterior ao Édipo. Nele, a criança ainda não dispõe dos recursos simbólicos que a possibilitariam subjetivar essa falta, sendo acometida por uma forte angústia. Entretanto, essa angústia não pode ser derivada do recalque secundário, na medida em que ele ainda não foi instituído, sendo herdeiro do complexo de Édipo. Então, a angústia que acomete a criança é a “automática” (*Automatisheangst*), tal como a denominou Freud (1926[1925]/1996). Ela se origina no traumatismo do nascimento, que remete a um perigo de vida e a um momento em que o aparato psíquico é prioritariamente regido pelos processos primários e pela pulsão de morte, ou seja, em que não há regulação do princípio do prazer e, conseqüentemente, representações ideativas.

Portanto, a criança é convocada a representar o que é irrepresentável na consciência e, frente a essa representação incompatível com seu *eu*, é acionada uma atitude defensiva que visa negar a castração (FREUD, 1924a/1996). Esse mecanismo de defesa do eu contra a castração, cinde o eu e acarreta uma perda da realidade psíquica (FREUD, 1924a/1996), decorrente da expulsão primordial (*Ausstossung*). A *Spaltung* constitutiva do sujeito do

inconsciente deriva desse processo, ou seja, a divisão psíquica é oriunda de um mecanismo de defesa relativo ao encontro traumático com a diferença sexual, que promove uma representação inconciliável com o *eu*, que ao buscar se defender, ocasiona sua própria cisão a custas de uma perda da realidade. Porém, apesar de uma corrente psíquica repudiar a castração materna, esse repúdio não abole o reconhecimento da castração. Esta testemunha seus efeitos pelas estruturas psíquicas da neurose, perversão e psicose, que equivalem, respectivamente, às modalidades de defesa do eu denominadas de recalque, denegação e rejeição.

Por conseguinte, a castração, invariavelmente, se constitui como um rochedo, uma vez que ocasiona uma perda da realidade psíquica que nos coloca frente ao enigma da verdade que nos causa. Não se trata de dissolver esse rochedo, que é inextinguível, mas de dar um passo lógico em relação a ele. Acreditamos que é desse modo que Lacan consegue dar um passo mais além do Édipo freudiano. Freud se debruçou sobre os efeitos da castração para o campo da subjetividade humana. Ousamos afirmar que isso é o que constitui a psicanálise. Contudo, por se identificar com o lugar do pai ideal, Freud claudica ao transitar pelo discurso do mestre e o discurso da histórica, dos quais a psicanálise é tributária.

O discurso da histórica demonstra que o saber do mestre é castrado e, por esse motivo, a castração está na causa da psicanálise. Após alçar a castração ao estatuto de causa da realidade psíquica do inconsciente e de sua etiologia sexual, o que faz com que Freud a repudie, em vez de dar um passo lógico quanto a ela? A resposta a essas perguntas está no ensino de Lacan. O motivo pelo qual Freud não consegue dar um passo lógico quanto ao rochedo da castração ao final de sua obra, não é sua identificação com o mestre e com o pai ideal, mas o fato de essa identificação se dar na condição de *pai morto*. Para Freud a castração foi tomada como uma consequência da função de um pai *morto*, que faz com que todos os sujeitos só tenham acesso a uma parcela de gozo pela via da transgressão – nada mais repudiável e neurotizante! O pai morto, como o “ao menos um” fora da castração – *causa sui* –, faz com que o objeto de gozo seja o objeto incestuoso (*das Ding*) e, por isso, inatingível. Consequentemente, ninguém terá acesso ao objeto da satisfação, uma vez que é impossível ocupar o lugar do pai. Dessa forma, o homem padece do fantasma da ameaça de castração, que o coloca diante de um rochedo no que concerne à sua escolha objetual e à submissão que deve assumir em relação a outro homem, na medida em que a fantasia de castração paterna ganha força, fazendo com que este repudie essa condição.

Quanto à mulher, a fantasia de ameaça de castração não se aplica, porque ela não tem nada a perder. Além disso, a transgressão como a via de acesso ao gozo também não tem

sentindo, pois ela não tem nada a transgredir. A posição da mulher em relação ao gozo fica obscura e, por isso, Freud tem dificuldade em identificar o campo do gozo na mulher fora da referência do falo e do filho, pois, sem esses dois referentes, o que resta a ela é a relação libidinal e arcaica com a mãe. Por esse motivo, o *Penisneid* funciona como uma defesa da menina contra a relação libidinal fora dos propósitos da vida. Esse ponto do ensino lacaniano permite que o repúdio da feminilidade seja esclarecido. Este ocorre quando sua via de acesso só é possível pela transgressão e dentro dos limites do gozo fálico, o que faz com que a mulher padeça da inveja do pênis e tenha apenas essa condição para sua posição sexuada.

Contudo, nossa pesquisa indica que, ao transpor o estatuto do pai morto freudiano ao pai vivo, encarnado (que reintegra o seu desejo como causa), Lacan consegue abrir uma via para os sujeitos, que não ficarão encerrados no repúdio da feminilidade. Em relação à castração, Lacan afirma que a diferença sexual é o real impossível em jogo na psicanálise, visto que “não há relação sexual”. Daí decorre a necessidade da intervenção dos complexos de castração e de Édipo, operadores simbólicos capazes de atribuir uma possível formalização a esse real, originando o campo da realidade psíquica do inconsciente. Entretanto, nessa formalização não entra todo o real sem lei, havendo uma corrente do psiquismo regida pelo mais pulsional da pulsão, sob o funcionamento dos processos primários irrepresentáveis e desregulados.

Dessa maneira, não há como tirar a condição de *rochedo* da castração. Mas, ao afirmar a transmissão desta por um pai vivo e implicado em sua causa de desejo, Lacan consegue perceber outros efeitos diante do significante da falta do Outro. Eles não se restringem à transgressão e ao *Penisneid*, mas dizem respeito à substância gozante, ao acontecimento de corpo, à fixação de um modo de gozo que se reitera. Todavia, aqui não pretendemos desenvolver a formalização lacaniana referente à dimensão do gozo que é apreendida na vertente do real sem lei. Visamos a formular, ainda que minimamente, algumas considerações acerca das consequências para a sexuação e para o campo analítico que derivam da possibilidade de uma posição feminina para além do *Penisneid*, por meio do desfiladeiro lacaniano em relação ao *mais além* do Édipo freudiano.

No seu primeiro ensino, Lacan retoma a descoberta freudiana sobre as relações entre a sexualidade e o inconsciente, e revela que essa relação depende da estrutura de linguagem. A noção de que o significante mortifica o corpo era uma lógica inerente à cadeia significante e à constituição subjetiva. Não obstante, a máquina da linguagem passa por uma diferença corporal, pois o corpo masculino é diferente do feminino. Portanto, os seres falantes do sexo feminino não são iguais aos do sexo masculino. Afirmar que todos somos seres falantes –

falanjós – é supor que a diferença e a realidade material do corpo não têm qualquer papel na teoria psicanalítica, que esta é apenas um fato de discurso e que, no discurso, o sujeito pode ser qualquer coisa (COELHO DOS SANTOS, 2006a).

A partir do Seminário 10, *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005), Lacan formaliza topologicamente um resto irreduzível ao significante, que o simbólico não pode suplementar, uma vez que é excluído e não simbolizado. Essa topologia decorre do fato de que, por um lado, o sujeito permanece *vivo* no mar de nomes próprios no Outro, $S(A)$, em que seu ser aparece como falta-a-ser; por outro, ele aparece como *morto*, uma vez que o nome estará sobre o túmulo – “aqui jaz”. Ao fim do item 2.6 – O campo do desejo no Outro e a inexistência de um significante feminino – citamos a seguinte interrogação de Solano-Suárez (2006a): “Como designar o ser do sujeito, não como sujeito morto, mas por meio daquilo que, nele, permanece vivo?” (ibidem, p.67). Lacan responde a essa questão ao introduzir o conceito de gozo, que substituiria um ser “que aparece como que faltando no mar dos nomes próprios” (LACAN, 1960[1958c]/1998, p.834). Neste lugar, vem o objeto pequeno *a*, como o nome de gozo do sujeito, “um nome que não seria uma metáfora. É o nome no qual o Pai e o gozo estão incluídos juntos” (Miller, 1991 apud SOLANO-SUÁREZ, 2006a, p.67).

A máquina simbólica tem efeitos de mortificação no corpo e esses não ocorrem da mesma maneira em homens e mulheres, pois eles não respondem igualmente ao encontro com a diferença sexual. Isso significa que o que designa “o ser do sujeito, não como sujeito morto, mas por meio daquilo que, nele, permanece vivo” (SOLANO-SUAREZ, 2006a, p.67) faz com que homens e mulheres não gozem da mesma maneira. Esse resto irreduzível da máquina significante é um pedaço de libra de carne (LACAN, 1962-63/2005) ao qual a diferença sexual está ligada, de modo que ela não pode ser reduzida a uma pura diferença simbólica. No Seminário 10, *A angústia*, (LACAN, 1962-63/2005), Lacan formaliza esse resto, que é o objeto *a*. Ele é um obstáculo à redução da diferença sexual à pura diferença significante e não se reduz ao imaginário, sendo definido como causa do desejo.

A partir deste seminário, Lacan sustenta a existência de uma dissimetria no modo como homens e mulheres lidam com as questões do desejo e do gozo. A formalização do objeto *a* já demonstra o afastamento de Lacan com relação à concepção freudiana da relação entre a sexuação e o gozo. Além disso, a formalização do objeto *a* permite que Lacan dê um passo definitivo em direção a um pai vivo. Ao final deste seminário, Lacan narra o modo como a formalização deste objeto permite que ele avance na experiência da análise e na noção do que é um pai. Trata-se de uma noção distinta daquela concebida no mito freudiano, em que o pai era considerado como aquele cujo desejo invade, esmaga e se impõe aos outros, visando

à normalização de seus desejos nos caminhos da lei. A partir do objeto *a* – campo do vivo, do gozo e da causa do desejo – Lacan é capaz de perceber na análise que o pai é aquele que sabe a que *a* seu desejo se refere. Como ressalta o autor, diferentemente do que enuncia o mito religioso, “o pai não é a *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para integrá-lo no que há de irreduzível na função do *a*” (ibidem, p.365). A dimensão do desejo do pai vai ganhando um novo estatuto, que leva Lacan a realizar uma passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai, e a enfatizar a vertente do pai que reintegra o seu desejo como causa. De acordo com Lopes (2007), no segundo ensino de Lacan a teorização do objeto *a* “leva à pluralização dos Nomes-do-Pai, à passagem do pai como tradição à função de nomeação (...) que engendra uma ligação particular do significante com uma fatia de gozo” (LOPES, 2007, p.110). Desta forma, “(...) o pai não é o do “Totem e tabu”, mito do neurótico no qual goza de todas as mulheres, mas sim aquele que elege uma mulher, faz dela a causa de seu desejo e, em nome do amor, se arranja com ela, com o gozo dela” (MACHADO, 2006, p.3).

O objeto de satisfação deixa de ser *das Ding* incestuoso do complexo de Édipo e do Totem e Tabu. Isso demonstra que, quando deixa de tomar o pai como morto e introduz o campo do vivo, Lacan consegue perceber outros efeitos do rochedo da castração, para além dos estabelecidos por Freud – o que permite que os sujeitos tenham outra atitude frente a esse rochedo. Segundo Coelho dos Santos (2006a), ao reintroduzir o vivo, Lacan é levado a reformular em que consiste o real que escapa ao simbólico. A partir do Seminário 10, Lacan transforma *das Ding* (a Coisa) em espécies da Coisa, de modo que o objeto do gozo não é somente esse real inatingível que convida à transgressão, pois passa a ser possível alcançá-lo em pedaços das “espécies da coisa”. O gozo torna-se possível, e sua categoria passa a ser de barrado, fragmentado – é o gozo do objeto pequeno *a*.

A formalização do objeto *a* desvela a inconsistência do Outro (A) e o Nome-do-Pai não aparece mais como o significante por excelência, mas como a metáfora da falta de significante, metáfora de um vazio (COELHO DOS SANTOS, 2006a). A partir da hiância entre o significante e o Nome-do-Pai, Lacan (1969-70/1992) realiza, ainda no seu segundo ensino, uma passagem do mito à estrutura, afirmando que a castração incide quando da entrada do sujeito na linguagem. Desse modo, a castração deixa de ser uma inscrição estrutural do Pai, e o latifúndio gozante de que ele era detentor é dividido entre os filhos, que passam a ter acesso à parte que lhes cabe. Porém, não se pode gozar senão dos “restinhos” de gozo, recuperados sob as formas do objeto pequeno *a*.

Neste momento, há uma distinção significativa com relação ao lugar que Freud concedia ao pai e ao rochedo de castração. A castração é um rochedo da própria linguagem, que inscreve uma perda de gozo e, simultaneamente, produz o objeto mais-de-gozar. Este pode ser recuperado sob as formas do objeto *a*, como pura entropia do funcionamento da estrutura da linguagem. Segundo Coelho dos Santos (2006a) Lacan acreditava que *das Ding* era um problema, porque deixava o gozo de fora da articulação significante. Para a autora, Lacan acreditava que poderia parcializar o gozo, acreditando que tocaria algo do real. No entanto, à medida que sua formalização avança, ele questiona se o objeto *a* seria o real, passando a entendê-lo como um gozo elementarizado, contável, tal como o significante, chamando a atenção para a função significante do objeto *a*. Porém, o objeto *a* é um gozo dependente da ação significante, ou seja, dependente da identificação. No campo da sexualização feminina, esta é precária, o que significa que, para a mulher, a questão do gozo continua enigmática, pois a relação do objeto *a* com a pulsão não é direta, passando pela via da identificação.

Esse modelo funciona bem na vertente masculina da sexualização, na qual o \$ tem a possibilidade de um pequeno gozo pelo objeto *a*, e de sair do escopo do gozo fora da lei, incestuoso com *das Ding* – gozo este equivalente ao do pai como exceção à castração. A mulher funcionaria como um objeto *a*, uma das “espécies da coisa”, permitindo ao homem essa pequena diferença em relação ao conjunto “todos submetidos à castração”. Isso significa que o gozo deixa de ser um campo interdito pela repressão paterna, pois o pai nesse contexto é o véu que faz crer no gozo interdito e que o recobre como impossível (LACAN, 1969-70/1992). No entanto, a sexualidade da mulher permanece diante do fantasma masculino da ameaça de castração, visto que a constituição do sujeito continua a ser pensada com base no lugar da exceção e na identificação com o Ideal do Eu paterno. Todavia, ao realizar essa profunda separação entre mito e estrutura, Lacan abre o caminho que permitirá que ele ultrapasse o Édipo e comece a traçar as fórmulas quânticas da sexualização.

De acordo com Coelho dos Santos (2006a), no Seminário 17 Lacan está renunciando o caos. Neste seminário, os discursos que ele formaliza, discurso do mestre, discurso da histórica, discurso universitário e discurso do analista, demonstram que as letrinhas estão todas arrumadas e o complexo de Édipo ainda é eficiente para lidar com a autonomia do simbólico, transmitindo a castração, a identificação, o lugar da mulher (e da sua inveja do pênis), o lugar do homem (e do seu desejo de objeto *a*). Segundo a autora, após os movimentos de Maio de 1968, Lacan fica diante de indivíduos fora da ordenação do discurso, pois as “letras” S1, S2, *a* e \$ passam a não se arranjamem da mesma forma. Isso ocorre porque

o discurso edipiano familiar começa a não funcionar do mesmo modo. Com isso, não é possível encontrar as letras ordenadas na mesma sequência, “Já não se consegue mais prever uma sucessão de lugares: mestre (S1), o saber (S2), o \$ e o *a*” (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.92).

Para Lacan (1968-69/1992), a contemporaneidade se inaugura durante os movimentos de Maio de 1968, quando ocorre a entrada do saber no mercado. Esse acontecimento é marcado por movimentos de contracultura, com críticas aos costumes, às hierarquias e aos cânones morais. Com o intuito de combater qualquer forma de autoridade, a juventude afronta as relações dissimétricas – pai-filho, homem-mulher, professor-aluno (COELHO DOS SANTOS, 2001). A ficção jurídica de que todos os homens nascem livres e iguais atinge o ápice de sua expressão com esse movimento que visa nivelar os sexos e as gerações. Além desse movimento ocorrido na França, nos Estados Unidos o contexto era o da guerra do Vietnã e das pequenas comunidades hippies que tinham como lema “sexo, droga e rock’n roll” (ROSA; ASSAD; PACHECO; RAMOS; SIQUEIRA, 2008), e assim assistimos o declínio da “moral sexual civilizada”.

Dessa maneira, o estatuto social incutido ao sujeito e à civilização na atualidade é diferente da época de Freud. Para Coelho dos Santos, vivenciamos uma “ruptura intracientífica” entre a modernidade freudiana e a contemporaneidade (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p. 13). Esta ruptura é considerada intracientífica na medida em que não exclui o discurso da ciência, pois no laço social da nossa sociedade ocidental “a ciência ainda é a referência mais essencial à nossa civilização” (COELHO DOS SANTOS; SANTIAGO, 2010, p. 47) e uma condição para a instalação e o trabalho do discurso analítico. Segundo Coelho dos Santos e Santiago (2010), o que muda no estatuto da ciência na contemporaneidade é que, com a entrada do saber no mercado, a ciência se alia ao capital, fazendo com que nossa civilização vá submergindo em um oceano de falsa ciência.

Coelho dos Santos (2008b) considera que o saber é rebaixado à forma homogênea do diploma universitário, desvinculando-se do peso da autoridade daquele que o transmite, dando lugar ao discurso universitário, tal como Lacan o nomeou (1969-70/1992). No discurso universitário, o saber (S2) ocupa a posição de agente e o objeto *a* ocupa o lugar do Outro, daquele para quem a mensagem se dirige. O saber agencia o discurso e engendra o imperativo que exige “tudo-saber” incessantemente, passando a abordar tudo como um objeto *a*. Em consequência disso, na atualidade os sujeitos de desejo passam para a categoria de indivíduos nosológicos. Neste discurso, o significante-mestre (S1) está recalcado no lugar da verdade, revelando que os “estudantes” almejam a mestria e que essa operação produz um sujeito

dividido, que pode denunciar uma hiância no ideal do saber-totalidade, por meio de sua capacidade de questionamento. Assim, apesar de pretender objetualizar o outro e alcançar um saber totalizador, o discurso universitário possibilita que o sujeito ponha tais pretensões à prova. Porém, o sujeito fica à deriva quando o mercado se apropria do saber.

Inicialmente, Lacan (1969-70/1992) definiu o discurso universitário como o discurso do mestre contemporâneo, mas, posteriormente, definiu um quinto discurso, o do capitalista que é considerado como o discurso do mestre contemporâneo (LACAN, 1974/1993). Apesar de o capital imperar no laço social na contemporaneidade, em vários contextos o discurso universitário comparece de mãos dadas a ele. Isso dá origem ao que Lacan (1968-69/2008) chama de “burocracia do saber”. De acordo com Teixeira (2007), diferentemente dos outros discursos, que são modalidades de ordenação do desejo e do gozo no laço social, o discurso do capitalista promove a transformação do “mal-estar em devastação (...) mutação subjetiva, ruptura dos laços sociais, como desregulação do gozo” (TEIXEIRA, 2007, p. 67). Isto é, o discurso capitalista produz a relação de um sujeito com um objeto, com um *gadget*.

Em 1968-69, Lacan, apresentou a tese segundo a qual haveria uma homologia entre os conceitos de mais-valia e mais-gozar. O discurso capitalista produz objetos e os oferta, anunciando que eles proporcionam a satisfação procurada e a completude almejada, levando os sujeitos a buscar essa outra parte do gozo por meio de algum *gadget* (LACAN, 1968-69/2008). A garantia da felicidade é propagada pela produção incessante de objetos por parte das pseudociências que buscam servir ao capitalismo. Vivemos na era do *cogito* “Consumo, logo sou”, em que o sujeito entra no circuito da lei de oferta e da demanda, na qual a primeira gera a segunda. O sujeito é lançado à caça ao mais-gozar, nesses tempos em que não há um referente que sustente um semblante de garantia no campo da verdade. Nossa época não é igual à modernidade, em que a interdição do gozo vigorava e, agora, o direito ao gozo individual é sancionado. O gozo aparece em partículas consumíveis, pelos *gadgets*, pelas medicações, pelas drogas. Na contemporaneidade, esse pode ser considerado o protótipo do gozo em partículas, pois evidencia uma sociedade “maníaca pelo toxicon”. Isto é, compulsiva por substâncias gozantes, que estão a serviço de Tânatos e que obliteram o encontro com o sexual, com o falo e com a castração. Com isso, uma questão se coloca: qual a face do Outro na contemporaneidade?

Em tempos de “burocracia do saber” (LACAN, 1968-69/2008), os saberes sustentados na lógica capitalista são desenvolvidos com objetivos disciplinares, com efeitos de alienação, levando à homogeneização e à quantificação da vida através dos seus ideais padronizadores. Não há espaço para o resto e tudo deve ceder ao gozo da utilidade direta. A singularidade

contida no sintoma passa a ser rejeitada, a hipótese do inconsciente vacila e os discursos normatizadores afirmam que o *ego* é senhor de sua própria casa. Acredita-se que o mal-estar deva ser suprimido e o sujeito passa a ser tomado como unidade contável, submetido ao ideal de saúde da lógica do “para-todos”. De acordo com Abreu (2009), essa lógica visa à reabilitação do “psico-ao-social”, por meio de um ideal de sujeito ingênuo para quem o real cessaria de ser insuportável.

Dessa maneira, o que podemos esperar e fazer de uma análise na atualidade, não pode se restringir ao que Freud propôs na época vitoriana. Nesse período, baseado na estrutura edipiana que aparelhava as pulsões, o estatuto da identificação contava com a lei do desejo do pai, que servia de suporte para os ideais, juntamente com a política do ideal do *eu* no governo dos laços de família. O pai estava na condição de gozador, caracterizada pela exceção e pela hierarquia no laço geracional. Ele era o agente simbólico da castração, interditando e ensinando a lidar com a perda do gozo, ou seja, transmitindo a castração e a renúncia pulsional necessárias para a vida em comunidade. A função paterna instituía o recalque deste gozo que tentava retornar à consciência como uma mensagem a ser decifrada, visando a uma satisfação substituta nas formações inconscientes.

No entanto, a passagem da modernidade à contemporaneidade aconteceu com o progressivo declínio da função paterna. Nessa passagem, a ascensão no campo jurídico do “sujeito de direitos iguais” estreitou o laço entre capitalismo e discurso científico. Em decorrência disso, verificamos que nossa época não é marcada pela interdição do gozo, mas pelo direito ao gozo individual. Uma vez que esse direito é sancionado, verificamos que a transmissão da castração está precária, bem como a função do falo, responsável por ordenar a interseção entre o campo coletivo e individual, da metabolização da pulsão de morte por Eros.

A estrutura edipiana de regulação da dinâmica e da economia do psiquismo sofre uma transformação quanto aos seus lugares e funções, devido à carência da interdição paterna do gozo, ou seja, da proibição da criança de gozar da mãe e esta, de gozar da criança – o que tem efeitos sobre o processo de renúncia pulsional dos sujeitos. Segundo Coelho dos Santos (2002c), uma vez que o pai não é mais o sintoma coletivo, o que impera na cultura é a pulsão de morte, isto é o “desejo da mãe” (tal como definido por Lacan). Para a autora, as configurações patológicas contemporâneas são dominadas por uma relação predominantemente feminina do sujeito com seu sintoma.

Na época de Freud, a tipologia sintomatológica predominante era regida pelo princípio do prazer e proveniente do retorno do recalque dos representantes ideativos da pulsão – que continuavam a existir mesmo após o recalque no inconsciente e que, exatamente por isso,

precisavam ser transcritos em outra semântica para se manifestar. Essas manifestações são mistas, compostas pelos restos dos processos primários do *isso* não metabolizado e por representantes ideativos da pulsão do inconsciente, regidos pelo princípio do prazer. Todavia, suas manifestações – como os sintomas, sonhos, atos falhos e chistes – funcionavam como expressões dos desejos interditados. A lei do desejo incidia sobre a causa sexual do sintoma. Por isso, em um processo analítico, o objetivo de Freud não era o de extinguir o sintoma, mas torná-lo parte da psicopatologia da vida cotidiana.

Já na contemporaneidade, o “desejo da mãe” predomina e testemunhamos uma crescente “tipologia” sintomatológica regida pelo princípio mais além do princípio do prazer. Suas manifestações não são expressões de um desejo recalcado presente no inconsciente, mas de uma descarga pulsional direta dos processos primários do *isso*. Estes não alcançam a regência do princípio do prazer e uma representação possível no campo da consciência, impelindo os sujeitos a todo tipo de excesso que, por sua característica de abuso, não estão a favor dos princípios da vida. Os sintomas não embarreiram a pulsão de morte enquistada no *isso*, gerando entraves para os efeitos habilitadores da interpretação analítica. Atualmente, o acesso ao gozo não ocorre por meio de um passo lógico concernindo à assunção da castração, mas por passos ilógicos, que passam ao largo da castração.

Esse desarranjo dos lugares do discurso coloca em questão a relação do sujeito com a identificação, que não pode se restringir àquilo que origina o “ao menos um” fora da castração. Isso implica, necessariamente, que a relação dos sujeitos com o gozo também não esteja sob o imperativo da renúncia. Em Freud, o gozo era renunciado e impossível, e o imperativo da renúncia do pai morto submetia todos à castração, fundando um *supereu* que impunha um limite, uma regra e uma ordem. O *supereu* freudiano era condescendente com o princípio do prazer e com a pulsão sexual. Essa pulsão inibia o alvo da pulsão de morte – *Zielgehemmt* –, o gozo e a possibilidade de ele alcançar seu objetivo final. Porém, ela permitia uma satisfação fusional do gozo com Eros, e o sintoma era um substituto da satisfação renunciada. No entanto, para Freud, se há fusão, então pode haver desfusão. No seminário 17, Lacan também afirma que o gozo é renunciado, entretanto não mais equivale a *das Ding*, a Coisa, impossível e incestuosa, sendo um gozo possível de ser recuperado sob as formas do objeto pequeno *a*. Isso faz do *supereu* o imperativo do gozo, como pulsão de morte, sem se submeter ao caráter *Zielgehemmt* da pulsão sexual – um real sem lei que escapa ao simbólico.

Segundo Coelho dos Santos (2006a), isso leva a uma profunda reformulação teórica, que implica a disjunção entre o inconsciente e o real. O inconsciente é real, pois o campo da realidade psíquica é fundado pelo real traumático da castração materna, do desamparo

originário, ou seja, as fantasias têm relação com o real, são verdades com estrutura de ficção. Caso contrário, Freud não teria percebido qualquer efeito do método interpretativo, que serviu de base para fundar a psicanálise. O significante “trimetilamina” é o que retorna do real de modo passível de interpretação. Contudo o real não é inteiramente abarcado pelo inconsciente. Quando a criança se encontra diante da castração materna, seu *eu* ainda não dispõe dos recursos interpretativos do campo da realidade psíquica, pois esta é fundada apenas com o complexo de Édipo, pelo qual a criança ainda não passou. Desse modo, a partir de uma mesma causa, que é o real impossível da castração, o psiquismo é cindido em duas correntes. Uma é relativa ao inconsciente e a outra é relativa à angústia automática, aos processos primários que não veiculam representações ideativas, devido a sua energia livre e móvel de escoamento. Desta forma, o trauma insiste.

No Seminário 11 (LACAN, 1964/1998), Lacan parte da satisfação paradoxal da pulsão, a sublimação, e define que o real é impossível tanto no campo do mais além do princípio do prazer, quanto no campo do princípio do prazer. Segundo Lacan, nessa modalidade de satisfação há um paradoxo em que a categoria do impossível se faz presente. Porém, ele enfatiza que essa categoria não deve ser compreendida pela negação, visto que o impossível não é, necessariamente, o contrário do possível. Como ele afirma, como o oposto do possível “é seguramente o real, seremos levados a definir o real como o impossível”. Nas palavras do autor:

Não vejo aí, quanto a mim, obstáculo, e isto tanto menos quanto, em Freud, e desta forma que aparece o real, a saber, o obstáculo ao princípio do prazer. O real e o choque (...) se distingue, como eu disse da última vez, por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível. Mas o impossível está presente também no outro campo, como essencial. O princípio do prazer se caracteriza mesmo por isso que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal. A idéia de que a função do princípio do prazer e de se satisfazer pela alucinação está aí para ilustrar isto - e apenas uma ilustração. A pulsão apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. Pois se se distingue, no começo da dialética da pulsão, *oN ot* eo *Bedurfnis*, a necessidade e a exigência pulsional — e justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not* foi, necessidade, pode satisfazer a pulsão (LACAN, 1964/1998, P.159).

Coelho dos Santos (2012) questiona de que real se trata na clínica psicanalítica, e aponta para esse real como impossível para a psicanálise e para ciência. Segundo ela, o real “retorna no mesmo lugar”, em um ponto de inércia, na medida em que o pensamento não pode encontrá-lo – não é possível encontrar a simbolização da castração materna. O real é

evitado porque ele não se encontra na ordem simbólica. Há um furo na rede de significantes, o que faz com que eles sejam permutáveis. Apesar disso, diferentemente dos significantes, o real não obedece a nenhuma lei, uma vez que se efetua como um trauma. A autora afirma que há uma “Dupla face da repetição: repetição simbólica de uma mesma ordem e repetição real do fracasso. A ordem simbólica trabalha regulada pelo princípio do prazer enquanto que o real traumático desarranja essa homeostase” (COELHO DOS SANTOS, 2012, p.48). Coelho dos Santos indica que o real da psicanálise coincide, em parte ou inteiramente, com o da ciência:

Suponham que se não houvesse nada de impossível no real – os cientistas fariam uma careta e nós também. Mas quanto caminho foi preciso percorrer para ver isso. Durante séculos acreditou-se que tudo era possível” (LACAN, 1974/2011, p.16). O real não é o mundo. Não há nenhuma esperança de alcançá-lo por meio da representação. O real não é o universal, não se pode dizer “todos são”. (...) algo do real que não cessa de se escrever: a prematuração, o desamparo, a morte. O sintoma é o que vem do real (...) (ibidem, p.49).

Lacan evidencia que a própria vida é irrepresentável, e não apenas a morte. A partir disso, Coelho dos Santos (2006a) questiona: “Como, então, poderia haver barreira ao gozo, à pulsão de morte, nesta vertente? (...) Como é possível pensar a regulação pela própria via do desregramento? (...) como se pode tratar o desregramento como sendo, ele próprio, um modo de regulação?” (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.107). A autora fornece uma chave para investigar essa questão, pois devemos partir da das fórmulas quânticas da sexuação, elaboradas por Lacan. Nessas, ele institui um novo regime da diferença sexual, o que tem efeitos para a vertente da sexuação feminina, cujo quantificador não é uma exceção à castração, mas a inexistência dessa exceção, representada pelo matema $S(\mathbb{A})$. Esse quantificador muda todo o entendimento de identificação que havia até aquele momento, pois aponta para uma possibilidade de investigação quanto aos impasses da identificação na contemporaneidade.

Na vertente feminina não existe um x ao qual a função fálica não se aplique, que negue essa função. Assim, ocorre uma generalização da castração, na medida em que a função fálica se aplica para *não-todo* x . A ausência da exceção à castração ocasiona a inexistência de uma regra que regule o modo feminino de se situar na partilha sexual, pois não funda um conjunto – a nosso ver, isso coloca as mulheres no campo da invenção e da criação. Nesse momento, Lacan (1962-63/2005) apresenta uma lógica que corresponde ao *mais além* do Édipo freudiano: a lógica do *não-todo* inscrito na função fálica. Neste ponto, culmina a formalização do grafo do desejo, que subverte o sujeito e o implica na dialética do desejo do inconsciente

freudiano. Dessa maneira, “A mulher” que não existe é o significante do Outro que não existe, é o $S(\bar{A})$ definido no grafo do desejo como significante da falta do Outro.

Lacan (1972-73/2005) institui um novo quantificador, o $S(\bar{A})$, e uma nova lógica relativa a este, a lógica do não-todo. Deste modo ele consegue desenlaçar a sexualidade feminina do Ideal do Eu do Pai edipiano e do *Penisneid* demandado à mãe, rompendo, assim, com a filiação a seu mestre e elaborando algo inédito. A formalização quântica da sexuação traz consequências para o posicionamento feminino e masculino rumo ao encontro contingencial entre os sexos, diante da relação sexual que não há. Embora a linguagem permita a inscrição significativa do corpo, ela não dá conta da sexualidade feminina. Há algo do não-todo que não se articula à linguagem. No entanto, “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 1972-73/1985, p.100). Isso porque, do lado feminino, *não-todo* o gozo é assujeitado à função da castração.

O gozo fálico não limita o gozo feminino e Lacan (1972-73/1985) delineia uma dissimetria entre o gozo feminino e o masculino. Esta é a principal novidade de Lacan ao avançar na vertente feminina da sexuação. Até então, tudo o que havia sido elaborado sobre o gozo no campo da sexuação se pautava na dissimetria do modo de relação de cada ser sexuado com o gozo. A partir do Seminário 20 (LACAN, 1972-73/1985), é formalizado um gozo *mais além* do falo, ou seja, não se trata mais de uma diferença de relação, mas de que o próprio gozo possui duas modalidades dissemétricas em relação à sexuação. Portanto, o gozo feminino se inscreve em uma lógica para além do Édipo. Na mulher há o gozo suplementar, e não complementar que cairia no todo: “há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim... um gozo *para além do Falo*” (LACAN, 1972-73/1985, p.100). Diante das fórmulas quânticas da sexuação, pode-se supor que na mulher há um gozo “duplo”. O primeiro a localiza *não-toda* na função fálica; o segundo está voltado para o lugar do Outro. Nas palavras de Lacan, “a mulher tem relação com $S(\bar{A})$, e é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com φ ” (LACAN, 1972-73/1985, p.108-9).

Nesse seminário, Lacan (1972-73/1985) inscreve uma nova formalização do estatuto da diferença sexual e das relações entre os sexos, para além da diferença da relação de ambos com o significante fálico. A nova modalidade de lógica – lógica do não-todo – opera um redimensionamento do conceito de identificação e de sintoma. Consequentemente, a direção do tratamento e dos princípios do seu poder são reformulados, o que implica uma nova

concepção sobre o lugar do analista. Segundo Coelho dos Santos (2006a), diferentemente de tudo o que Lacan havia formalizado até então, os efeitos da introdução dessa nova vertente, abrem “(...) uma via nova para abordar as relações do significante com o gozo e com o corpo” (COELHO DOS SANTOS, 2006a, p.143). Além disso, de acordo a autora, as fórmulas da sexuação promovem uma teorização do funcionamento psíquico masculino e feminino, como substitutos da relação sexual que não há (COELHO DOS SANTOS, 2008a). Para a autora, mesmo que o real não tenha lei, ainda há na maneira masculina toda a mitologia que passa por $\$a$. Quanto ao feminino, há outro modo de substituir a relação sexual que não há. Coelho dos Santos evidencia que no Seminário 20 (LACAN, 1972-73/1985) o impasse entre os sexos nasce da dissimetria entre o gozo sexual feminino e masculino, o que está no cerne dessa elaboração de Lacan. Enquanto o gozo da mulher é tecido no discurso amoroso, o homem aborda seu objeto fantasmático silenciosamente. Com isso, Lacan (1972-73/1985) define nesse seminário que a dissimetria dos gozos feminino e masculino não é da ordem do semblante. Segundo Coelho dos Santos (2006a), por não ser da ordem do semblante, a dissimetria entre os gozos é uma bússola imprescindível para a condução do tratamento e para o final da análise.

Com o declínio da diferença sexual e geracional na contemporaneidade, o significante mestre, base da identificação, é rebaixado. Isso torna difícil pensar a função do Nome-do-pai por meio da força constituinte do texto sagrado. Além do declínio da diferença sexual, que promove uma tendência à desidentificação, há a desvalorização da diferença sexual, que tem efeitos de desregulação do corpo, do prazer e do gozo. Dessa maneira, no lugar das grandes doenças provenientes da relação com o Outro consistente – neuroses, psicoses e perversões – as doenças da mentalidade ocorrem com maior frequência. Coelho dos Santos (2008a) tem uma proposta preciosa para pensarmos a necessária renovação dos princípios da psicopatologia psicanalítica. De acordo com ela, esses novos sintomas muitas vezes parecem inclassificáveis – nem neuróticos, nem psicóticos – e, para tratá-los, é preciso que a investigação psicanalítica não reduza o Nome-do-Pai ao complexo de Édipo. A autora ressalta que no texto *A ciência e a verdade* (LACAN, 1965/1966, p. 855-878), Lacan afirma que cabe à psicanálise reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica. Porém, diante do declínio de toda autoridade simbólica na cultura, a autora sustenta que, em vez de buscar a função do Nome-do-Pai sob a forma do ideal, nos voltemos para os efeitos do complexo de castração, da diferença sexual e da dissimetria essencial entre as modalidades de gozo feminino e masculino.

Coelho dos Santos (2006a) ressalta a necessidade de reconhecermos a dimensão real do simbólico. Este não apenas mortifica e transmite uma identificação homogênea, mas cria, inventa e faz existir. Desse modo, o simbólico também “(...) institui e cria algo que não existia antes. Isso quer dizer que a transferência é real. Real significa que pode produzir alguma coisa que não existe antes. A transferência não é somente suposição de saber (...)” (ibidem, 95). Isso permite distinguir o real na vertente das formações do inconsciente e na vertente do real em conexão direta com o simbólico. Na primeira, o sintoma é um problema que requer uma solução, para a qual engajamos o sujeito na via da decifração, da interpretação – estas visam, essencialmente, a modificar o sintoma. Na segunda, vigora o axioma da “não relação sexual”, o que significa que há sintomas dissimétricos em relação a cada ser sexuado, que conectam o desconexo e que, nesse sentido, são a solução. Assim, parece-nos que o destino da psicanálise é fazer do vício uma virtude diante do que não reitera.

Referências Bibliográficas

ABREU, D.N. (2009). O analista na cidade: impasses e enlaces entre psicanálise pura e psicanálise aplicada, in Revista *aSEPHallus*, Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, n.09, vol. 5.

ANTUNES, M.C. (2002). O sujeito na lógica do significante. Segmento da Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica: O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta. In: Disciplinas sobre Lacan. Disponível em: www.nucleosephora.com. Rio de Janeiro, 2002.

CALDAS, H. O amor nosso de cada dia. In: Opção Lacaniana Online, <http://www.opcaolacanianana.com.br>, 2008. Acesso em Abril de 2011.

CANGUILHEM, G. (1977). Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa: Edições 70.

COELHO DOS SANTOS, T. (1994) A angústia na teoria e na clínica psicanalítica. Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro: SPID, n. 27, p. 45-58, 1994.

_____, T. (2001). Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____, T. (2002a). Paradigmas do último ensino de Lacan. Rio de Janeiro: Sephora/UFRJ, 257p.

_____, T. (2002b). A angústia na clínica da histeria e da neurose obsessiva. 2002. In. Angústia. Besset, V.L. (org.) Ed. Escuta, SP. pags. 37-52, ISBN 85-7137-200-4

_____, T.. (2002c). O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis. In: Latusa, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n. 7, p. 153-168, 2002.

_____, T. (2006a) Sinthoma: corpo e laço social. Rio de Janeiro: Sephora/UFRJ, 2006.

_____, T. (2006b). O psicanalista é um sinthoma. Latusa, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n.11, p. 57-72, 2006.

_____, T. (2008a) Sobre o princípio da psicopatologia psicanalítica: sexuação e invenção. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. São Paulo: 2008a.

_____, T. (2008b). Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo e as estruturas clínicas, in Revista Estudos Lacanianos, Belo Horizonte: UFMG, n. 01, vol. 1, 2008, p.1-16.

_____, T. (2009b). Sobre a clínica da psicanálise de orientação lacaniana: dos impasses da sexuação à invenção do parceiro-sinthoma, in *Àgora*. Rio de Janeiro: Contracapa, n. 01, vol. 12, junho 2009, p. 9-26.

_____, T. O analista-parceiro-sinthoma da histórica. In: www.fundamentalpsychopathology.org, 2010. Acesso em Abril de 2011.

_____, T. et SANTIAGO, J. (2010). O médico, o psicanalista, e a histórica: a desinserção da psicanálise no discurso da medicina contemporânea, in BIRMAN, J.; FORTE, I. et PERELSON, S. (Orgs.) Um novo Lance de dados: Psicanálise e medicina na contemporaneidade. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010, p. 47-72.

_____, T. SANTIAGO, Jésus, MARTELLO, Andrea (Org.) De que Real se Trata na Clínica Psicanalítica?: Psicanálise, ciência & discursos da ciência, Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

COTTET, S. (2005). Conferências no Rio de Janeiro. In: COELHO DOS SANTOS, T. (org.). Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. p. 11- 58.

DECOURT, Marcela C. C.. Para além do pai está o homem – a função paterna de Freud a Lacan. Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. Rio de Janeiro, 2000.

DECOURT, Marcela. Nome do Pai. In: Revista Asephallus. Disponível em: http://www.isepol.com/nome_do_pai.html. Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, S/D.

FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1895) Projeto para uma psicologia científica. Vol. I.

_____. (1893-95) Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: Comunicação preliminar. In: Estudos sobre a histeria. Vol. II.

_____. (1900) A interpretação de sonhos. Vol. IV e V.

_____. (1901) Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Vol. VI.

_____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII.

_____. (1908) Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. Vol. IX.

_____. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. Vol. X.

_____. (1910) Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I), Vol. XI.

_____. (1913 [1912-13]) Totem e tabu. Vol. XIII.

_____. (1914a) Sobre o narcisismo: uma introdução. Vol. XIV.

_____. (1914b) Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). Vol. XII.

_____. (1915b) Os instintos e suas vicissitudes. Vol. XIV.

_____. (1915a) Repressão. Vol. XIV.

- _____. (1916) Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. Vol. XIV.
- _____. (1917b) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Vol. XVII.
- _____. (1917a) O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. Vol. XVI.
- _____. (1918 [1917]) O tabu da Virgindade (contribuições à psicologia do amor III). Vol. XI.
- _____. (1918 [1914]) História de uma neurose infantil. Vol. XVII.
- _____. (1919) O estranho. Vol. XVII.
- _____. (1920) Além do princípio do prazer. Vol. XVIII.
- _____. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. Vol. XVIII.
- _____. (1923a) Organização genital infantil. Vol. XIX.
- _____. (1923b) O ego e o id. Vol. XIX.
- _____. (1924a) A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol. XIX.
- _____. (1924b) A dissolução do complexo de Édipo. Vol. XIX.
- _____. (1924c) O Problema Econômico do Masoquismo. Vol. XIX.
- _____. (1925a) A negativa. Vol. XIX.
- _____. (1925b) Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. Vol. XIX.
- _____. (1926[1925]) Inibições, sintomas e ansiedade. Vol. XX.
- _____. (1926) A questão da análise leiga. Vol. XX.
- _____. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. Vol. XXI.
- _____. (1931) Sexualidade feminina. Vol. XXI.
- _____. (1933 [1932]). Conferência XXXIII: A feminilidade. Vol. XXII.
- _____. (1937a) Análise terminável e interminável. Vol. XXIII.
- _____. (1937b) Construções em análise. Vol. XXIII.

LACAN, J. (1954-55) O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.

- _____. (1955-56). O Seminário, livro 3: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. (1956-57). O Seminário, livro 4: as relações de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. (1957-58). O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. (1959-60). O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. (1960-61). O Seminário, livro 8: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. (1962-63). O Seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: LACAN, J. Nomes-do-Pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. (1964) O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1988.
- _____. (1968-69) O Seminário, livro 16: de um Outro a outro. 2008.
- _____. (1969) Nota sobre a criança, in LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1969-70). O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1971). O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. (1972) O autordito, in LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed (2001).

_____. (1972-73). O Seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1982.

_____. (1974-75). O Seminário, livro 22: RSI. Inédito.

_____. (1974). Televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____.(1998) Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1949) Escritos. O estádio do espelho. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1953]) Escritos. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1957]) Escritos. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1958a]) Escritos. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1958b]) Escritos. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1958c]) Escritos. A significação do falo. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1960[1958]) Escritos. Notas sobre o congresso de sexualidade feminina. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1960]) Escritos. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1966[1964]) Escritos. Posição do inconsciente. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____.(1965) Escritos. A ciência e a verdade. Jorge Zahar Ed., 1998.

LAURENT, Eric. De tel aviv a roma, entre luzes e sombras. In: Resvita Asephallus N° 03. Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, 2007. Disponível em: http://www.nucleosephora.com/asephallus/numero_03/traducao.htm.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949). Estruturas elementares do parentesco. São Paulo: Ed. Vozes, 1982.

LOPES, Rosa G.. O desejo do analista e o discurso da ciência. Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. Rio de Janeiro, 2007.

MACHADO, Ondina Maria Rodrigues. Filho, não vêes que estou queimando! In: Latusa Digital, ano 3, N° 24. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: http://www.latusa.com.br/latmarteximp24_1.pdf. Acesso 17 de Setembro de 2009.

MILLER, Jacques-Alain. (1993). A lógica do tratamento do pequeno Hans segundo Lacan. In: Revista Asephallus. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_07/traducao_1.html. Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, 2008.

_____. (1988) Freud e a teoria da cultura. In: Lacan elucidado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. (2002). Percurso de Lacan: uma introdução. (A. Roitman Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

_____. (2002). O último ensino de Lacan. Opção Lacaniana, São Paulo: Edições Eólia, 2004.

_____. (2007). Assuntos de família no inconsciente, in Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, n. 04, vol. 2, 2007.

_____. Convergência e divergência. In: Opção Lacaniana Online. Ano 1, Número 2, Julho 2010a.

_____. O amor entre repetição e invenção. In: Opção Lacaniana Online. Ano 1, Número 2, Julho 2010b.

_____. Do amor a morte. In: Opção Lacaniana Online. Ano 1, Número 2, Julho 2010c.

PLATÃO. O Banquete. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 5ª Ed., 1991.

ROSA, M.; ASSAD, M.; PACHECO, L.; RAMOS, F. et SIQUEIRA, E. (2008). A “pílula” e o mito da relação sexual, in FUENTES, M.J. et VERAS, M. (Orgs.) Felicidade e Sintoma: ensaios para uma psicanálise no século XXI. Salvador: EBP, Editora Corrupio, 2008, p. 97-109.

SANTIAGO, Jesus. Presentismo e novos modos de relato: efeitos sobre o sujeito suposto saber. In: Revista Asephallus. Disponível em: <http://www.nucleosephora.com>. Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, 2007.

SAUSSURE, F. (1995). Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 1995.

SOLANO-SUAREZ, E., (2006a) Gozo e Nome-do-pai. In: AMP (Org.), Scilicet dos Nomes do Pai Scilicet dos Nomes do Pai. Rio de Janeiro: AMP, 2006, p.67-68.

SUÁREZ, Estela Solano (2006b). As mulheres e suas paixões. In: Revista Asephallus. Disponível em: [Http://www.isepol.com/asephallus/numero_03/artigo_01port_edicao03.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_03/artigo_01port_edicao03.htm). Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, 2006.

TEIXEIRA, M. A. (2007). A violência no discurso capitalista: uma leitura psicanalítica, in Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, n.05, Vol.III, 2007-2008, p. 62-69. Disponível em www.isepol.com.br. Acesso em: 03/04/2010.

Tendlarz, S.E., (2006) Complexo de Édipo e Nome-do-pai. In: AMP (Org.), Scilicet dos Nomes do Pai Scilicet dos Nomes do Pai. Rio de Janeiro: AMP, 2006.