



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

**A DISSIMETRIA DOS GOZOS:  
DO MAL-ESTAR AO IMPASSE NO FEMINISMO**

**FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA**

Rio de Janeiro  
2018

**A DISSIMETRIA DOS GOZOS:  
DO MAL-ESTAR AO IMPASSE NO FEMINISMO**

**FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA**

Tese de Doutorado 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 Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Tania Coelho dos Santos

Rio de Janeiro  
2018

**A DISSIMETRIA DOS GOZOS:  
DO MAL-ESTAR AO IMPASSE NO FEMINISMO**

**FERNANDA OLIVEIRA QUEIROZ DE PAULA**

Tese de Doutorado 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 Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

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

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Fabio Malcher Martins de Oliveira  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Angélica Cantarella Tironi  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Alinne Nogueira Silva Coppus  
Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Matos Rodrigues  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Rio de Janeiro  
2018

Queiroz de Paula, Fernanda Oliveira

A dissimetria dos gozos: do mal-estar ao impasse no feminismo/Fernanda Oliveira Queiroz de Paula - Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP 2018.

ix, 168 f.

Tese (doutorado) – UFRJ / PPGTP / Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2018.

Orientadora: Dra.Tania Coelho dos Santos

1. Diferença sexual 2. Feminismo 3. Sexuação feminina 4. Discursos 5. Dissimetria dos gozos

I. Coelho dos Santos, T. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. A dissimetria dos gozos: do mal-estar ao impasse no feminismo.

## **Agradecimentos**

Agradeço minha orientadora, Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos, pela formação, aposta e, sobretudo, por sua generosidade na transmissão da psicanálise. Mais um trabalho, fruto dessa transferência.

Aos meus pais, por terem me transmitido o valor do estudo e do trabalho.

À minha irmã, por ser minha alegria e partilhar das descobertas e desafios da vida.

Ao Douglas, por sempre me incentivar a ir em frente, a me enfrentar e, principalmente por vir ao meu lado.

Aos professores Dra. Angélica Tironi e Dr. Fabio Malcher, pelas ricas contribuições no exame de qualificação e pelo aceite em participar da banca dessa tese.

Às professoras Dra. Patrícia Matos e Dra. Alinne Nogueira, minhas conterrâneas, que fazem parte da minha formação desde a graduação. Muito obrigada pelo aceite em participar da banca de defesa da tese e por partilharem comigo mais esse desafio.

A todos os colegas de orientação e também a todos integrantes do ISEPOL, por compartilharem comigo carinhosamente os momentos deste percurso.

À Vera e Maria José, minhas madrinhas, pela presença constante.

À Sônia Nunes por todo o apoio e carinho nesses anos.

A toda minha família, pela alegria e amor.

Aos meus amigos – Uyara Soares, Fernanda Maracajá, Alda da Maia, Patrícia Matos, Thaise Lene, Luiz Dilly, Débora Abreu, Tatiana Tavares, Ju Brito – benditos encontros da minha vida, flores do meu jardim.

À Flávia Lana pela partilha dessa caminhada.

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

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

Aos amigos do Centro de Acolhimento à Infância e a Adolescência/CAIA, pela intensa parceria nesses anos de trabalho.

Ao Sílvio Memento e a Pós-graduação em Teoria e Clínica Psicanalítica da UNIFENAS, pelo precioso laço entre ensino e transmissão.

À Regina Castelo, Cláudia Richa e Rita Almeida pelo precioso laço teórico-clínico, pela gentileza e admiração.

Ao Ricardo Sabino e Lyliane Drumond pela partilha e parceria nesses anos.

À Fernanda Saboya e Manuella Itapary, pelo acolhimento e aprendizado nesse novo trabalho no hospital.

Àqueles que me ensinam todos os dias na clínica.

Aos alunos, por me convocarem a ir além e me reinventar.

A CAPES e ao CNPq, pelo substancial fomento da pesquisa.

*Às minhas avós, pela inspiração e sabedoria feminina.  
Aos meus pais e irmã, pelas “horinhas de descuido”.  
Ao Douglas, pelo esforço de poesia.  
Ao Isepol, pelo desejo decidido de transmissão da causa freudiana.*

## RESUMO

QUEIROZ DE PAULA, F.O. **A dissimetria do gozo**: do mal-estar ao impasse no feminismo. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A presente pesquisa se pauta no axioma: “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização”. Tem como objetivo analisar a questão: Quais pressupostos das perspectivas lacaniana de discurso e da sexuação feminina podem elucidar e orientar uma abordagem clínica referente aos impasses destacados pelo discurso feminista que interpreta a diferença sexual como uma “hierarquia de gênero”, entre opressor – homem – e oprimido – mulher. Para tal, realizamos a pesquisa à luz das perspectivas lacaniana do discurso e da dissimetria dos gozos. Partindo de um recenseamento do histórico do feminismo, extraímos como uma das principais pautas, que perpassa por diferentes concepções teóricas, a premissa de que vivenciamos um laço social patriarcal, no qual vigora a hierarquia de gênero, como um sistema de opressão masculina sobre as mulheres. Levantamos as questões: quais discursos agenciam essa proposição? Quais concepções engendram essa interpretação, em um laço social hipermoderno, caracterizado pelo rebaixamento da hierarquia geracional e da diferença sexual? Localizamos três discursos que, na nossa hipótese, agenciam essa premissa feminista: o marxista, o capitalista e o de uma histeria *radical*. De antemão, uma questão se impõe: como que, ao mesmo tempo, um campo discursivo pode estar sendo agenciado por duas discursividades, que em tese, são antagônicas: marxista e capitalista? Para embasar nossa análise, tomamos a concepção da *analítica das relações de poder* de Michel Foucault, com a premissa de que os efeitos de poder-saber de diferentes formações discursivas, se correlacionam entre si. Essa analítica, a nosso ver, possui uma homologia com os conceitos psicanalíticos de pulsão e gozo: para Foucault não há fora do poder, para a psicanálise não há fora da pulsão. Da perspectiva do gozo, somos todos privilegiados, pois todos extraímos uma satisfação pulsional. Nossa hipótese é que os três discursos – marxista, capitalista e o da histeria *radical* – engendram efeitos subjetivos homólogos frente ao gozo, respectivamente: promessa, garantia e denegação *banal*. Isto é, discursos que pretendem escrever a relação sexual que não há. A dissimetria dos gozos, a inexistência da relação sexual, refuta qualquer hipótese repressiva da sexualidade, bem como sua redução às consequências psíquicas e/ou imaginárias. Tomando-a como bússola, indagamos: na hipermodernidade, o psicanalista é quem re-introduz o real enquanto impossível na sexuação?

**Palavras-chave:** diferença sexual, feminismo, sexuação feminina, discursos, dissimetria dos gozos.

## ABSTRACT

QUEIROZ DE PAULA, F.O.  
**The dissymmetry of *jouissance*:** from uneasiness to impasse in feminism. Rio de Janeiro, 2018. Thesis (Doctorate in Psychoanalytic Theory) – Post-Graduate Program in Psychoanalytical Theory, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This research is based on the axiom: “there is no clinic of the subject without the clinic of civilization”. We aim to analyze the assumptions of the Lacanian perspectives of discourse and female sexualization that can elucidate and guide a clinical approach regarding the impasses highlighted by the feminist discourse that interprets sexual difference as a “gender hierarchy”, between oppressor – man – and overwhelmed – woman. To do so, we carried out the research under the light of the Lacanian perspectives of discourse and the dissymmetry of *jouissance*. From a census of the history of feminism, we extract as one of its main guidelines, which runs through different theoretical conceptions, the premise that we live a patriarchal social bond, in which gender hierarchy prevails as a system of male oppression of women. We have raised the following questions: which discourses are in charge of this proposition? What conceptions engender this interpretation, in a hypermodern social bond characterized by the lowering of the generational hierarchy and the sexual difference? We located three discourses that, in our hypothesis, support this feminist premise: the Marxist, the capitalist, and the *radical* hysteria. In advance, a question arises: how can a discursive field be, at the same time, supported by two discourses, which, at least theoretically, are antagonistic: Marxism and capitalism? In order to support our analysis, we make use of Michel Foucault's conception of the *analytic of power relations* with the premise that the power-knowledge effects of different discursive formations are correlated to each other. This analytic, in our point of view, has a homology with the psychoanalytic concepts of drive and *jouissance*: for Foucault, there is no power out, for psychoanalysis there is no outside of the drive. From the perspective of *jouissance*, we are all privileged, for we all draw a drive satisfaction. Our hypothesis is that the three discourses – Marxist, capitalist and *radical* hysteria – engender subjective counterparts to *jouissance*, respectively: promise, assurance, and *banal* denial. That is to say, speeches that intend to write the sexual relationship that there is not. The dissymmetry of *jouissance*, the inexistence of sexual intercourse, they refute any repressive hypothesis of sexuality, as well as its reduction to the psychic and/or imaginary consequences. Taking it as a compass, we ask: in hypermodernity, is the psychoanalyst re-introducing the real as impossible in sexualization.

**Keywords:** sexual difference, feminism, female sexualization, discourses, dissymmetry of joys.

## RÉSUMÉ

QUEIROZ DE PAULA. F.O. **La dissymétrie de la jouissance**: du malaise à l'impasse dans le féminisme. Rio de Janeiro, 2018. Thèse (Doctorat en théorie psychanalytique) - Programme d'études supérieures en théorie psychanalytique, Université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

La recherche actuelle est basée sur l'axiome: "il n'y a pas de clinique du sujet sans la clinique de civilisation". Les hypothèses des perspectives lacaniennes du discours et de la sexuation féminine peuvent élucider et guider une approche clinique concernant les impasses mises en évidence par le discours féministe qui interprète la différence sexuelle, l'inexistence de rapports sexuels, comme une «hiérarchie de genre », entre oppresseur - homme - et opprimé - femme. Pour ce faire, nous effectuons les recherches à la lumière des perspectives lacaniennes du discours et de la dissymétrie des joies A partir d'un recensement de l'histoire du féminisme, nous extrayons comme l'une des lignes directrices principales, qui traverse différentes conceptions théoriques, la prémisse que nous vivons un lien social patriarcal, dans lequel la hiérarchie des sexes prévaut, en tant que système d'oppression masculine des femmes . Nous posons les questions: quels sont les discours en charge de cette proposition? Quelles conceptions engendrent cette interprétation, dans un lien social hypermoderne caractérisé par l'abaissement de la hiérarchie générationnelle et de la différence sexuelle? Nous trouvons trois discours qui, dans notre hypothèse, soutiennent cette prémisse féministe: le marxiste, le capitaliste et l'hystérique. En avance, une question se pose: comment, en même temps, un champ discursif peut-il être négocié par deux discours qui, en théorie, sont antagonistes: marxistes et capitalistes? Pour soutenir notre analyse, nous prenons la conception de l'analyse des relations de pouvoir de Michel Foucault Michel Foucault, avec la prémisse que les effets de la connaissance du pouvoir des différentes formations discursives sont en corrélation. Cette analyse, à notre avis, a une homologie avec les concepts psychanalytiques de la pulsion et de la joie: pour Foucault, il n'y a pas de pouvoir, car il n'y a pas de psychanalyse en dehors de la pulsion. Du point de vue du plaisir, nous sommes tous privilégiés, car nous attirons tous une satisfaction de motivation. Notre hypothèse est que les trois discours - marxiste, capitaliste et hystérique. engendrer des effets subjectifs compatibles avec le plaisir, respectivement: promesse, assurance et déni banal. C'est-à-dire des discours destinés à écrire la relation sexuelle qui existe. La dissymétrie de la jouissance, absence de rapport sexuel, réfute toute hypothèse répressive de sexualité, ainsi que sa réduction aux conséquences psychiques et / ou imaginaires. En prenant cela comme une boussole, nous nous demandons: dans l'hypermodernité, le psychanalyste réintroduit-il le réel aussi impossible dans la sexuation?

**Mots-clés:** différence sexuelle, féminisme, sexuation féminine, discours, dissymétrie des joies.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>13</b>
Erro! Indicador não definido.	
<b>Capítulo 1 – Mal-estar na sexualidade.....</b>	<b>30</b>
1. Um oceano feminista: o feminismo e suas ondas.....	30
1.1 Primeira onda do movimento feminista: “Sou rainha do meu tanque, sou Pagu indignada no palanque” .....	31
1.1.2 Segunda onda do movimento feminista: “Qualquer maneira de amor vale aquela, qualquer maneira de amor valerá...” .....	34
1.1.3 Terceira onda: “Quem é esse rapaz que tanto androginiza, que tudo anarquiza pra dissocializar?” .....	39
<b>Capítulo 2 – Mal-estar na civilização .....</b>	<b>42</b>
2. Sintomas, discursos e laço social: mal-estar e formações de compromisso	42
2.1 Freud e o advento da ciência: <i>Desidero</i> , logo sou.....	49
2.1.2 Considerações sobre o real: o impossível de dizer .....	52
2.2 Realidade psíquica: do pulsional à fantasia edípica .....	56
2.2.1 Pulsão de morte e o Outro .....	63
2.3 Complexo de castração: pedra angular da sexuação.....	65
2.3.1 Da primazia edípica à primazia da castração .....	67
2.3.2 Sexualidade feminina ( <i>Weiblichsexualität</i> ) e feminilidade ( <i>Weiblichkeit</i> )	70
2.3.3 O terceiro tempo lógico do Édipo: a inscrição do sujeito na partilha sexuada .....	74
2.3.4 O desfiladeiro lacaniano ao mais além do Édipo freudiano .....	75
<b>Capítulo 3 – Discursos, poder, pulsão e gozo .....</b>	<b>78</b>
3. Poder, pulsão e gozo: Foucault entre Freud e Lacan .....	78
3.1 Dispositivo de saber e relações de poder: corpos e formações discursivas	79

3.1.2 Genealogia do poder .....	81
3.1.3 A hipótese repressiva .....	85
3.2 O Outro e o mais-de-gozar .....	89
3.2.1 Gênese lógica do mais de gozar .....	97
3.2.2 Do mito à estrutura: castração e gozo .....	101
3.2.3 Os discursos e o real impossível .....	105
3.2.4 Discurso do mestre contemporâneo: do discurso do universitário ao discurso do capitalista .....	106
3.3 Laço social contemporâneo e o capitalismo liberal .....	111
3.3.1 Desuniverso: de um discurso que não fosse semblante .....	113
3.4. Anatomia: destino ou fundamento da sexuação? .....	118
3.4.1 Sexuação masculina .....	119
3.4.2 Pela existência de um quantificador feminino: S( $\Delta$ ) e a vertente feminina da sexuação .....	123
3.4.3 Feminismo tribal: normatividade do supersocial? .....	136
3.4.4 Qual o futuro das ilusões feministas? .....	143
<b>Considerações finais: #somostodas #sóquenão .....</b>	<b>150</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>156</b>

*“Eu queria querer-te amar o amor  
Construir-nos dulcíssima prisão  
Encontrar a mais justa adequação  
Tudo métrica e rima e nunca dor  
Mas a vida é real e é de viés  
E vê só que cilada o amor me armou  
Eu te quero (e não queres) como sou  
Não te quero (e não queres) como és*

*O queres estares sempre a fim  
Do que em mim é de mim tão desigual  
Faz-me querer-te bem, querer-te mal  
Bem a ti, mal ao queres assim  
Infinidamente pessoal  
E eu querendo querer-te sem ter fim  
E, querendo-te, aprender o total  
Do querer que há, e do que não há em mim”*

*(Caetano Veloso, O Queres)*

*“A relação sexual não existe”  
(Lacan, 1972-1973)*

## Introdução

A presente pesquisa de doutorado é tributária ao legado de Sigmund Freud e Jacques Lacan, de que o mal-estar do sujeito se enlaça ao mal-estar na civilização. Em outras palavras, nos orientamos pelo axioma cunhado por Jacques Alain-Miller (2004), de que “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização”. Disso decorre nossa premissa fundamental, que é a articulação entre a clínica e seus fundamentos teóricos, pois partimos do princípio de que a psicanálise consiste nessa articulação fina entre o real de sua experiência e a teoria relativa a esse real (Guimarães, 2008).

Conduziremos essa pesquisa com base nas inquietações e obstáculos que testemunhamos na prática da psicanálise aplicada ao âmbito da Assistência Social e da Saúde, assim como na clínica em consultório particular. Junto a isso, nos basearemos também nos pressupostos desenvolvidos na pesquisa de mestrado, que resultou na dissertação “Da castração como rochedo freudiano à vertente feminina da sexualização lacaniana”, defendida no ano de 2013, orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos, também orientadora da presente pesquisa.

Objetivamos extrair consequências da pesquisa acadêmica como mais um dispositivo para instrumentalizar os fundamentos teóricos que orientam uma análise. Nossa aposta é que a pesquisa psicanalítica na universidade nos exige atualizar as ferramentas teóricas para enfrentar as novas configurações do mal-estar e do sofrimento psíquico na civilização (Coelho dos Santos, 2008a). Compreendemos que a universidade não forma analistas, mas engendra efeitos subjetivos importantes à sua formação e aos princípios da direção do tratamento analítico. De acordo com Miller (1997), o discurso analítico, com a suposição de saber que o suporta, tende a afogar-se no saber suposto ao inconsciente em uma proliferação de sentido, quando não confrontado com outro discurso. Desse modo, o autor destaca que a presença da psicanálise na universidade e o percurso acadêmico feito por um candidato a analista pode produzir uma operação-redução ao saber suposto, da proliferação de sentido que lhe é própria, na medida em que promove um encontro com o campo do impossível, do limite do saber. De acordo com Coelho dos Santos (2005/2006, s/p.), o debate contínuo da prática psicanalítica com a ciência permite diferenciar “[...] o ponto de junção com a ciência que investiga, inventa e constrói

o real, do ponto de disjunção da falsa ciência que apenas inventaria, padroniza, adapta e conforma”.

Baseamo-nos também na proposição de Coelho dos Santos (2002b) de que a pesquisa em teoria psicanalítica não é sem relações com o sintoma e com os significantes-mestres do pesquisador, e nem pode prescindir do seu percurso analítico. Não se trata, portanto, de uma pesquisa *sem qualidade* e burocrata. Essa tese de doutoramento não foge a esse constrangimento de estrutura e iremos situar os significantes que marcam o laço transferencial no qual essa pesquisa se insere.

Como chave de leitura da obra freudiana e do ensino lacaniano, nos serviremos da orientação lacaniana conduzida por Jacques-Alain Miller no Campo Freudiano e das pesquisas desenvolvidas no Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana – ISEPOL, coordenado pela profa. Dra. Tania Coelho dos Santos, do qual faço parte como membro há sete anos. O ISEPOL integra o “Núcleo Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo” e “sephora” é o significante que institui a marca de uma orientação na nossa formação, pelo qual o nosso desejo não é anônimo. Além disso, utilizaremos também outros autores com distintas posições teórico-clínicas da área da psicanálise, da filosofia, da sociologia e da linguística, com o intuito de promover uma discussão acerca do objeto e das problemáticas que iremos desenvolver nessa pesquisa.

A presente tese se pautará na periodização da obra de Lacan proposta por Miller (1988), que a divide em três ensinamentos. O primeiro ensinamento compreende o intervalo entre os Seminários 1 e 10 de Lacan, e tem como égide o pensamento estruturalista e a primazia do significante. *O Seminário 10, A angústia* (Lacan, 1962-63/2005) introduz uma disjunção com o primeiro ensinamento, devido à formalização do objeto *a*, e inaugura o segundo ensinamento. O terceiro e último ensinamento de Lacan estabelece, segundo Miller (1988), uma descontinuidade e um desenlaçamento de Lacan em relação ao criador da psicanálise, cujo axioma fundamental é a inexistência da relação sexual. Nesse momento do ensinamento de Lacan, a própria linguagem torna-se aparelho de gozo e o significante é um operador de gozo. No entanto, a nosso ver, Lacan prescinde de Freud, mas não deixa de se servir do mesmo. Ele afirma: “Venho aqui lançar minha causa freudiana. Vocês veem que me ateno a esse adjetivo. Cabe a vocês serem lacanianos, se quiserem. Quanto a mim, sou freudiano” (Lacan *apud* Roudinesco, 1988, p. 720). Ao final do nosso

percurso na pesquisa de mestrado, nos deparamos com a vertente feminina da sexuação formalizada por Lacan (1972-73/1985) em seu *Seminário 20, Mais, ainda*, que inaugura seu último ensino. A partir desse Seminário, a linguagem não é apenas um aparelho que mortifica o gozo, mas também o vivifica (Lacan, 1972-73/1985). Essa asserção promove, a partir do último ensino de Lacan, uma reformulação das concepções de sujeito, linguagem e corpo. Conforme afirmam Zucchi e Coelho dos Santos (2006), a consideração do corpo enquanto vivo nos exige reconsiderar o valor das consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos, frente ao real impossível da inexistência da relação sexual.

No início do percurso no doutorado, assumimos a coordenação do projeto “Adolescer com arte”, realizado pela equipe do Centro de Acolhimento à Infância e à Adolescência – CAIA, ONG situada no município de Juiz de Fora – MG, que desenvolve trabalhos na área da saúde e da assistência social com crianças, adolescentes e suas famílias. O projeto “Adolescer” foi financiado pela Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais – SES/MG e pela Secretaria de Saúde da Prefeitura de Juiz de Fora. Além disso, o CAIA é um dos programas de psicanálise aplicada do Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana – ISEPOL, coordenado pela prof. Dr. Tania Coelho dos Santos.

O projeto “Adolescer” tinha como objetivo desenvolver um trabalho de prevenção às doenças sexualmente transmissíveis, principalmente ao HIV/Aids, com adolescentes e jovens do município de Juiz de Fora. Mediante essa proposta, partimos da seguinte questão: o que dificulta ou impede os adolescentes de se prevenirem das DSTs? Para nos embasarmos, nos direcionamos aos sites referentes aos órgãos públicos de saúde do Estado de Minas Gerais e Federal além de visitarmos a leitura corrente acerca da epidemia da Aids em jovens no Brasil. O que recolhemos de diversas bibliografias a respeito do que dificulta a prevenção pelos jovens foi, em linhas gerais, a falta de informação de como se prevenir, situação de vulnerabilidade social e dificuldade no acesso ao preservativo. Partindo dessa premissa, realizamos uma pesquisa-intervenção através da metodologia da conversação, com o intuito de averiguarmos essa hipótese.

Durante os dois anos de execução do Projeto, realizamos intervenções com 1721 (um mil setecentos e vinte um) adolescentes e nos deparamos com o seguinte fato: a maioria dos adolescentes possuíam a informação de como se prevenir,

reconheciam o preservativo como a melhor forma de prevenção à AIDS, às DSTs e à gravidez, *mas, mesmo assim*, isso não implicava em consentirem a se servir dele.

A partir das conversações, extraímos que o real em jogo, que dificulta ou impede o uso de preservativos nas relações sexuais e faz com que os jovens se coloquem em risco, é diferente para meninos e meninas, e dizia respeito à lógica da sexuação feminina e masculina. Contudo, situaremos os desdobramentos dessa pesquisa em relação às meninas. Embora se nomeassem “feministas” e estivessem munidas de um discurso politicamente correto, de reivindicação por uma igualdade de gênero nas relações com a sexualidade e, portanto, contra a “opressão masculina” – isto é, hierarquia de gênero –, o amor retornava como um real que insiste na sexuação feminina. O que detectamos é que em nome de um amor suposto, relativo à erotomania estrutural presente na sexualidade feminina (Miller, 1997-98), as meninas consentiam a relação sexual sem camisinha, se colocavam em risco, mesmo tendo a informação de como se prevenirem. Pretendiam, assim, serem eleitas como escolha amorosa dos rapazes com os quais se deitavam e cediam às palavras de amor. Miller (1997-98), no texto “Uma partilha sexual”, localiza o gozo fálico e gozo Outro, que dizem respeito a duas formas de amor distinguidas por Lacan: uma forma fetichista, tipicamente masculina, e outra erotomaníaca, tipicamente feminina.

A reivindicação pelo “empoderamento feminino”, pela “igualdade de gênero”, sucumbiu ao real da “não relação sexual”, do mal-entendido estrutural entre os sexos. Esses ideais não cumpriram a tão proferida justa adequação entre homens e mulheres. Ao contrário: engendraram uma vacilação dos semblantes sexuados que só fez aumentar o mal-estar na sexualidade, tornando-o um impasse. Averiguamos que a redução da distinção anatômica entre os sexos às suas consequências imaginárias, isto é, à lógica binária fálico-castrado – ter ou não ter o falo –, relativa à fase genital infantil, acirrava um posicionamento reivindicativo das meninas de serem tratadas como exceção (Freud, 1916/1996).

Assim, teoria e clínica se enlaçaram, nos levando a circunscrever a seguinte questão de pesquisa do doutoramento: quais pressupostos das perspectivas lacanianas de discurso e da sexuação feminina podem elucidar e orientar uma abordagem clínica relativa aos impasses destacados pelo discurso feminista que interpreta a diferença sexual como uma “hierarquia de gênero”, entre opressor – homem – e oprimido – mulher? Apostamos que as ideologias feministas nos fornece

uma leitura da clínica da civilização atual quanto aos impasses da sexuação e nos propicia dizer “o que nossa experiência como analistas nos ensina sobre a diferença sexual” (Coelho dos Santos e Zucchi, 2006). Para tal, realizaremos nossa pesquisa à luz das perspectivas lacanianas do discurso e da dissimetria dos gozos.

Não pretendemos enveredar em uma pesquisa sobre as diferentes correntes do movimento feminista. Optamos, assim, por elencar o que dessas diferentes concepções se repetia e retornava. Partimos de um recenseamento do histórico do feminismo e extraímos como uma das principais pautas, que perpassa concepções teóricas, a premissa de que vivenciamos um laço social patriarcal, no qual vigora a hierarquia de gênero como um sistema de opressão masculina sobre as mulheres. É importante destacar que a hierarquia de gênero, não é atribuída exclusivamente às parcerias amorosas mas, sim, à própria noção de diferença sexual, que em um sistema patriarcal torna-se opressora, podendo se manifestar nas mais diversas relações entre homens e mulheres – no trabalho, na rua, dentre outros. Desse modo, uma articulação entre as concepções lacanianas de discurso com a perspectiva da dissimetria dos gozos se fez premente. Em outras palavras, nos perguntamos: como o mal-estar na sexualidade feminina se manifesta nos discursos do laço social contemporâneo? Após elencarmos a premissa da hierarquia de gênero como um dos nomes desse mal-estar, levantamos as seguintes questões: quais discursos agenciam essa proposição? Quais concepções engendram essa interpretação, em um laço social hipermoderno, caracterizado pelo rebaixamento da hierarquia geracional e da diferença sexual?

O movimento feminista é definido como um movimento social concebido em meados do século XIX, que reivindica a justa igualdade de direitos civis, jurídicos e políticos entre homens e mulheres. Ao longo da história não faltaram manifestações individuais ou coletivas através, por exemplo, da literatura, da arte e do misticismo, em prol da liberdade e emancipação das mulheres. No entanto, o feminismo enquanto um movimento político organizado é datado a partir do século XIX (Semíramis, 2012). De acordo com Semíramis (2012), o feminismo é um dos avanços no campo dos direitos humanos e das conquistas sociais. Badinter (2005) considera que a igualdade entre os sexos tornou-se o critério supremo da verdadeira democracia.

Nesta pesquisa de doutorado, partiremos do princípio sustentado por Brousse (2006) de que o feminismo é uma das respostas ao declínio do Nome-do-Pai

enquanto ordem simbólica coletiva; trata-se de um movimento filho da modernidade, na qual Deus é expulso do lugar de único referente da verdade (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). Desse modo, consideramos que o feminismo é fruto de uma época na qual a ciência, a razão, o conhecimento e os direitos humanos já vigoravam e faziam do “rei, nu”. O feminismo surge como uma das respostas ao declínio da função paterna e engendra um circuito no qual também passa a promovê-lo.

A história do movimento feminista demonstra que, desde o seu nascimento até os dias atuais, ele não se configurou de maneira uníssona e homogênea, pois cada contexto e cada época apresentavam demandas específicas. Mas, no decorrer da história, foi possível localizar suas rupturas e pautas em uma perspectiva cronológica e em uma divisão temporal, que acarretaram na classificação do feminismo em três períodos: Primeira, Segunda e Terceira ondas (Ribeiro, 2014). Oliveira e Korte (2014) questionam se não estaríamos em uma quarta onda feminista, no qual vigora um feminismo novo, multifacetado, que integra a era digital e serve-se das redes sociais e *blogs* como instrumento de militância. Para os propósitos dessa pesquisa, iremos desenvolver um recorte histórico do movimento feminista no Ocidente, englobando fragmentos do cenário internacional e nacional. Avaliamos que, desde o princípio da sua história, um dos discursos que estavam na base de sua constituição foi o discurso marxista, principalmente após o período das grandes Guerras Mundiais, relativo à segunda onda do movimento.

A partir da Segunda onda podemos afirmar que o marxismo tornou-se um referencial teórico do feminismo. Castro (2000), com base na teoria marxista, afirma que o feminismo questiona as relações desiguais socialmente construídas, como a relação entre os sexos na qual vigora a institucionalização da supremacia masculina. A autora (Castro, 2000) cita o estudo de Gayle Rubin, reputada feminista contemporânea, que ratificou a proposição de Marx de que a distinção de um escravo e de um não-escravo não seria proveniente de nenhuma característica naturalizada mas, sim, do tipo de relações sociais estabelecidas. Assim sendo, a relação entre homens e mulheres pode ser alçada à condição de uma relação entre senhor e escravo, da qual a mulher deve emancipar-se. Desse modo, influenciadas pelo discurso marxista, as feministas da segunda onda reforçaram a ideologia de que a diferença entre homens e mulheres corresponde a um sistema de poder entre opressor e oprimido, a uma luta de classes, e, portanto, uma construção social que nada deve às consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. Essa

concepção tanto vigora quanto é questionada no feminismo de terceira onda, que, apesar de assumir pautas diferentes, conserva e redimensiona pautas dos períodos anteriores.

A Terceira onda iniciou-se na década de 1990 e estende-se até os dias atuais. Nesta, testemunhamos uma verdadeira reviravolta na definição dos gêneros sexuais. O discurso dos estudos de gênero realizou uma série de rupturas epistemológicas com os paradigmas teóricos tradicionais. Uma de suas teses é de que qualquer identidade sexual não passa de uma construção sociocultural, portanto, sem relação com a anatomia. Butler (2003) considera que a própria ideia de sexo anatômico é uma construção cultural, assim como a de gênero. Nesse sentido, Butler argumenta que “[...] o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva” (Butler, 2003, p.27), o sexo é gênero desde o começo. A autora propõe um giro que consiste em afirmar que, assim como o gênero, o sexo também é produzido discursivamente. Ou seja, o sexo – tal como o gênero – não é anterior ao discurso: é, em vez disso, um efeito do discurso. Desse modo, considera que nem mesmo o sexo existe pré-discursivamente. Não é uma substância ou essência, mas uma produção ou efeito discursivo. Nessa ótica, por ser presidida pela linguagem, a sexuação nada deveria ao corpo anatômico, sofrendo um processo de socialização de matriz cultural, onde o discurso e a disciplina operariam como os elementos básicos da criação das identidades sexuais. De fato, como afirma Butler (2003) o corpo anatômico é envolvido pelas significações culturais e a psicanálise coaduna com essa posição, mas não refuta a dimensão real da diferença anatômica entre os sexos que lança cada sujeito em uma laboriosa interpretação da diferença sexual e implica consequências psíquicas. Quando se rompe com qualquer estrutura e se advoga que tudo é possível, não há nada que assegure os limites da cultura, na medida em que tudo não passa de uma representação.

Testemunhamos uma proliferação de identidades de gênero na atualidade, mediante a qual interrogamos se esta pode ser um índice de uma sociedade marcada pela lei do mercado proveniente do capitalismo hipermoderno: a diferença sexual entrou no mercado? Pretende-se discutir se, paradoxalmente, ou não, a profusão das identidades de gênero, ao produzir cada vez mais e mais categorias sexuais não estaria, contrariamente, promovendo uma normatividade que pretende erradicar *a priori*, servindo-se como mais um objeto de consumo da atualidade. Para

a psicanálise, a identificação sexuada inclui uma alteridade radical e não se confunde com uma identidade de si.

Também é localizado na Terceira onda um período no qual se começou a questionar os paradigmas estabelecidos nas outras ondas, colocando em discussão, segundo Ribeiro (2014), a micropolítica. A representação política da mulher no feminismo tinha como base a mulher branca e de classe média (Ribeiro, 2014). Com base no argumento de que o feminismo se dirigia exclusivamente às reivindicações das mulheres brancas, de classe média/alta e cisgêneras, cunha-se a concepção do *feminismo interseccional*, o qual defende que há diversas formas de opressão feminina conforme diferentes características como orientação sexual, geração, raça/etnia, deficiência física, classe social, entre outras (Ribeiro, 2014). Proliferam-se os chamados “coletivos feministas”, grupos de mulheres feministas que aderem ou desenvolvem alguma ideologia que proporcione visibilidade à luta das mulheres, das minorias sexuais e sociais. As mulheres estão longe de ser minoria numérica na sociedade. Desse modo, “minorias” é um termo empregado pela perspectiva interseccional, como equivalente a “oprimida”.

Na nossa concepção, esse feminismo pós-moderno se segmenta em tribos, em grupos de pares, que, em vez de se organizarem em torno de um ideal do eu comum, se classificam a partir do gozo que os agrega. Ponderamos que os coletivos feministas muitas vezes se formam em torno de uma identificação ao semelhante, ao pequeno outro como par, ou a um objeto. Nessa perspectiva, muitas vezes esses coletivos acabam por fomentar uma reivindicação de direito ao gozo e de ser tratado como exceção. Também pretendemos discutir se, paradoxalmente, ou não, essa premissa, ao produzir cada vez mais e mais “categorias de opressão”, não estaria promovendo uma normatividade que pretende erradicar.

A diferença sexual torna-se politicamente incorreta e sexista “por natureza”, na medida em que não se configura como uma concepção minoritária. Liberdade democrática ou tirania das minorias? O saldo aponta que a mulher ganhou muito com o movimento feminista, adquiriu direitos, poder aquisitivo e liberdade sexual. Mas algo da ordem de um mal-entendido entre homens e mulheres persiste. De acordo com Dessal (2012), a psicologia dos casais nos quais reina a violência doméstica mostra muito bem esse caráter “inapropriado” e “incorreto” de toda escolha amorosa. Se a atitude do homem violento nos repugna, a submissão e incondicionalidade de algumas mulheres que a suportam é surpreendente, e nos

revela uma complexidade na dialética das condições amorosas que escapa ao senso comum e à ideia de prazer como bem soberano. É necessária legislação e sanções a essa violência, o que é social e humanamente exigível, mas é mais difícil regular o modo como os gozos se enfrentam ou se complementam, indefectivelmente à margem do bem-estar político e individual (Dessal, 2012). Assim, na perspectiva da dissimetria dos gozos, não se trata unicamente de proteger as mulheres de seus opressores, mas, sim, do seu próprio modo de gozo. Destacamos que uma coisa não elimina a outra e demonstra o quão complexa é a análise desse fenômeno ou desse sintoma. Pretendemos demonstrar que para além de uma hierarquia ou identidade de gênero é a posição fantasmática e pulsional do sujeito que irá definir sua posição sexuada, a partir do trabalho subjetivo de elaboração da diferença sexual.

Badinter (2005) considera que o feminismo contribui para a vitimização geral da sociedade: “Todo sofrimento invoca a denúncia e a reparação” (Badinter, 2005). Segundo Badinter (2005), o interesse pelas mulheres que realizam proezas é menor em relação à vítima da opressão/dominação masculina. De acordo com a autora, a vitimização do gênero feminino permite unir a condição das mulheres e o discurso feminista sob uma bandeira comum, pois o quebra-cabeça das diferenças culturais, sociais e econômicas desaparece e afirma-se que em toda parte, as mulheres, por serem mulheres, são vítimas do ódio e da violência. Badinter (2005) adverte que se corre o risco de se cometer um engano com as lutas a serem travadas ao confundir as vítimas verdadeiras com as falsas. Como consequência, testemunhamos que o movimento feminista nessa configuração, em vez de recolher maior igualdade e respeito às diferenças, funciona como ideologia sectária que fortalece as relações imaginárias, que produzem efeitos de intolerância, em uma verdadeira guerra por direitos.

Conforme afirma Coelho dos Santos (2016a), testemunhamos o crescimento tirânico do discurso politicamente correto que, a pretexto de defender os direitos dos que sofrem injúrias com o preconceito social, instalam uma vigilância paranoica contra supostos agressores e reivindicam indenização para todas as supostas vítimas. Como contraponto ao crescimento paranoico de minorias excluídas, a autora considera que podem estar nascendo novas formas do grande Outro consistente muito mais opressivas do que a tradição, o Nome-do-Pai, a religião e a razão científica (Coelho dos Santos, 2016a).

O recorte histórico sobre as três ondas do movimento feminista foi realizado com o objetivo de circunscrever os impasses da sexualização na contemporaneidade que pretendemos investigar, acerca da hierarquia de gênero. Através dessa pesquisa, localizamos três discursos que, na nossa hipótese, agenciam essa premissa feminista: os discursos marxista, capitalista e o de uma histeria *radical*. De antemão, uma questão se impõe: como que, ao mesmo tempo, um campo discursivo pode estar sendo agenciado por duas discursividades que, em tese, são antagônicas – marxista e capitalista? Para conduzirmos nossa análise é necessário enfatizar que não se trata de realizar uma equivalência ou uma analogia entre a estrutura desses discursos, o que já estaria fadado ao fracasso de saída, na medida em que ao discurso do capitalista é questionável quanto à imputação deste título, de *discurso*.

Assim, nossa hipótese é que os três discursos – marxista, capitalista e o da histeria *radical* – engendram efeitos subjetivos homólogos frente ao gozo, respectivamente: promessa, garantia e denegação *banal*. Isto é, discursos que pretendem escrever a relação sexual que não há (Lacan, 1972-73/1985). Enquanto os discursos marxista e histórico demonstram uma denegação *banal* da castração, o do capitalista a foracluí, rejeitando-a enquanto um real impossível: de que somos fundados em uma arbitrariedade radical. Acreditamos que essa homologia poderá nos ajudar a pensar a questão: por que diferentes e justas reivindicações sociais e feministas, amparadas nesses discursos, acabam por acirrar o que pretendem combater, como segregação, intolerância e insatisfação?

Como afirma Dufour (2016), quando o Outro falta podemos erigir com toda força um tipo de Outro que assegure absolutamente o sujeito contra todo risco de ausência, ameaçando a subjetivação da castração. Freud, na contramão das tendências coletivizantes, não fez apelo às bandeiras absolutistas, em suas diversas versões que se arrimam a uma visão religiosa do Outro como solução última para o desamparo (Coelho dos Santos e Oliveira, 2017). Ao contrário, Freud não hesitou em afirmar o lugar da psicanálise na *weltanschauung* científica, buscando diferenciá-la de um sistema filosófico ou uma visão de mundo. Sua aposta recai sobre o saber-fazer com o real e a responsabilização de cada sujeito pelo *isso* (Coelho dos Santos e Oliveira, 2017).

Para embasar nossa análise, tomamos a concepção da *analítica das relações de poder* de Michel Foucault (1976/1988), com a premissa de que os efeitos de

poder-saber de diferentes formações discursivas se correlacionam entre si. Utilizaremos como premissa-chave dessa pesquisa a proposição desenvolvida por Coelho dos Santos (2001) em seu livro “Quem precisa de análise hoje?”, de que a “analítica das relações concretas de poder”, desenvolvida por Foucault, possui uma homologia de estrutura com o conceito freudiano de pulsão e com o conceito lacaniano de substância gozante. Acreditamos que através dessa articulação entre Freud, Lacan e Foucault poderemos dar um passo “do poder que sujeita ao poder do ser falante” (Coelho dos Santos, 2001).

Foucault (1976/1988) ultrapassa a forma negativa do poder como contrato social e jurídico, de interdição da lei, de soberania do estado, de classe e determinação econômica. O autor toma o poder em sua vertente positiva e afirma que este não emana de um centro, mas resulta de uma multiplicidade de correlações de força imanentes do domínio onde exercem (Foucault, 1976/1988). Nessa perspectiva não há sintomas, discursos e laço social exteriores às relações de poder. Partindo da premissa desenvolvida por Coelho dos Santos (2001) de que essa concepção de poder se correlaciona com o conceito freudiano de pulsão e não se confunde com coerção externa, assentamos nossa tese: afirmamos, por homologia, que do ponto de vista do gozo, somos todos privilegiados, pois deste todos extraímos uma satisfação pulsional. Isto significa que, do ponto de vista da pulsão, do gozo, o poder está em toda parte, ou seja, não é privilégio de uns em detrimento de outros. A não ser, como evidenciamos na clínica do sujeito e na clínica da civilização, no plano fantasmático das ficções inconscientes sobre o real da não relação sexual.

É essa a novidade que, no *Seminário 20, Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1985) introduz, acerca da concepção da dissimetria dos gozos e das fórmulas quânticas da sexuação: a de que a vivacidade do gozo não se restringe “às suas formas terminais”, isto é, às suas representações “binárias”, próprias da estrutura significante, como:  $-\phi$  (menos phi minúscula) e  $i(a)$ , a imagem especular, Nome-do-Pai/Desejo da Mãe,  $S_1$  e  $S_2$  e  $\$$  (sujeito) e  $a$  (mais-de-gozar). Segundo Miller (2012), Lacan nos introduz o significante através de uma definição circular, porque ele se apresenta, estrutural e essencialmente, sob a forma de um binário que é evidenciado na própria definição. O significante não é pensado sozinho. Assim, segundo o autor, o binário que Lacan utilizará em seus matemas é um binário

orientado, na medida em que se trata de um significante tendo seu valor de representação subjetiva para um outro.

Desse modo, a dissimetria dos gozos, gozo Outro e gozo fálico, dizem respeito a posições de gozo e ao corpo. Nessa perspectiva não concerne apenas ao simbólico ou ao imaginário. A partir do seu último ensino, ao introduzir a dissimetria do gozo, Lacan (1972-73/1985) pergunta para que o corpo pode servir (ibidem, p.97) se não há uma satisfação completa no campo sexual: para o gozo. Gozar de um corpo, “de um corpo que Outro o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante” (ibidem, 1972-73/1985, p.35). Contudo, nessa pesquisa, não desdobraremos essa perspectiva de corpo e substância gozante, relativa ao último ensino, ficando esse tópico para um empreendimento posterior.

Retomaremos à formulação freudiana das “consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (Freud, 1925/1996), pela perspectiva dos discursos e da dissimetria do gozo feminino e masculino como um real que não se reduz a uma pura nomeação. Com essa base pretendemos demonstrar que a sexuação não se reduz a uma construção social, pois se ancora no campo dos objetos da satisfação pulsional e na dissimetria do modo de gozo masculino e feminino.

Lacan, assim como Freud, deu um passo da primazia edípica à primazia da sexuação. Em outras palavras, da primazia do registro simbólico ao registro do real (Miller, 1988). Em seu percurso, Freud, a partir dos anos de 1920, reordena o circuito edipiano pelo viés do complexo de castração, direcionando a ênfase até então concedida ao complexo paterno à dissimetria dos sexos. A descoberta da castração materna, através da percepção escópica da ausência do falo na mulher, leva à descoberta da diferença sexual e conduz meninos e meninas a caminhos libidinais distintos no complexo de Édipo. Freud (1925/1996) fica diante da primazia da castração frente à trama edípica, que o leva à descoberta inédita 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 consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (Freud, 1925/1996).

Ao final de sua obra, Freud identifica o complexo de castração como o rochedo na sexuação para ambos os sexos, um “osso” no processo analítico. Desta maneira,

o autor relaciona os impasses da sexuação àqueles encontrados no final de uma análise e aponta para a impossibilidade de separar o percurso analítico da diferença sexual. O rochedo da castração demonstra as manobras que homens e mulheres realizam para se colocarem à distância da castração, levando-os a direcionar a paradoxal satisfação pulsional para caminhos substitutos nas diferentes modalidades de sintomas. No *Seminário 20, Mais ainda* (Lacan, 1972-73/1985), que inaugura o último ensino de Lacan (Miller, 2002), o autor afirma que irá abordar a questão “*Was Will das Weib? O que quer uma mulher?*” (Lacan, 1972-73/1985, p.86).

Segundo Miller (2002), isso acarreta uma evidente inversão da perspectiva de Lacan em suas elucubrações sobre a clínica. É interessante pontuar que, ao fim de sua obra e ensino, os dois autores, Freud e Lacan, defrontaram-se novamente com as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos como um real que não cessa de não se escrever e que se coloca como exigência de trabalho. Além disso, após anos de formalização teórica e de experiência clínica, ambos questionam os limites da clínica psicanalítica e de suas ferramentas, partindo do que se coloca sempre como uma mesma rata.

Conforme afirma Coelho dos Santos (2006), a sexuação limita o gozo da pulsão de morte, mais além do Édipo. Em termos lacanianos, isso significa que as posições sexuadas masculina e feminina são sintomas, suplências da relação sexual que não existe, na medida em que o sintoma é a única infração à regra de que não há simbólico no real (Lacan, 1972-73). Apostamos que essa premissa nos permite sustentar a justificativa da presente pesquisa, que consiste em partir da dissimetria entre o modo de gozo masculino e o modo de gozo feminino como uma ferramenta clínica frente aos impasses da sexuação na contemporaneidade. Como pretexto, partimos da proposta de Coelho dos Santos (2008a) de que, mediante o declínio da autoridade simbólica – enquanto utopia comunitária – na atualidade, em vez de buscarmos a função do Nome-do-Pai sob a forma do ideal, que nos inclinemos, preferencialmente, para os efeitos do complexo de castração, da diferença sexual e da dissimetria essencial entre a modalidade de gozo feminino e masculino. A dissimetria do gozo é um real que insiste na sexuação e engendra a diferença estrutural entre o sintoma do homem e o da mulher. Assim sendo, não se reduz a uma construção social, na medida em que implica uma satisfação pulsional.

Atualmente, percebemos na clínica e nas ideologias que permeiam o laço social que há uma crescente recusa da diferença geracional e da diferença sexual. Acreditamos que essa recusa é fruto do rebaixamento do Nome-do-Pai, como o significante mestre da tradição que agencia a ordem simbólica no pacto civilizatório (Coelho dos Santos, 2016a). Conforme Tironi (2017), as grandes narrativas comunitárias que veiculavam as tradições deram lugar a uma multiplicidade de pequenos pactos acordados entre pares. Para pensarmos os coletivos feministas como uma das configurações desses grupos de pares, tomamos como eixo a tese foucaultiana acerca do rebaixamento geral da lei simbólica à norma social na modernidade. Em decorrência, Coelho dos Santos (2014) constata um deslocamento do supereu à normatividade do supersocial, isto é, um rebaixamento do pacto simbólico ao nível do contrato, sem a hegemonia da lei simbólica.

Assim, daremos um passo do moderno ao contemporâneo, isto é do *mal-estar na sexualidade ao impasse no feminismo*, com base na tese sustentada por Coelho dos Santos (2015) de que vivemos uma torção e não uma ruptura entre a modernidade e nossa contemporaneidade, que é nomeada por alguns teóricos como era pós-moderna ou hipermoderna. O termo *pós-modernidade*, proposto pelos autores Lyotard (1991) e Bauman (1997), designam uma ruptura entre essas configurações do laço social, baseados no advento do relativismo pós-científico. Desse modo, Coelho dos Santos (2015) opta pelo termo hipermodernidade, proposto por Giddens (1991), para qualificar o laço social atual, na medida em que este não advoga um corte, mas uma sucessão entre o moderno e contemporâneo. Com base nessas premissas, iremos utilizar nessa pesquisa de doutorado o termo hipermoderno ou hipermodernidade para qualificar nossa época vigente.

A prática psicanalítica pode abandonar o real da castração, ao sabor do gosto hipermoderno, deixando cada um representar o seu papel na comédia dos sexos, reduzido à sua dimensão sociológica? Quais efeitos terapêuticos a psicanálise engendraria se abrir mão do real impossível da inexistência da relação sexual? Nessa perspectiva, poderíamos continuar nomeando essa prática de “psicanálise”?

Interrogamos junto com Dufour (2005) sobre a queda da referência à diferença sexual no seio mesmo do pensamento que havia dado sua mais rigorosa definição: a psicanálise. Devemos tornar-nos *psicanaliticamente corretos*, militantes, aderindo à denegação contemporânea da diferença sexual, desconsiderando suas consequências psíquicas? Contrariando os *psicanaliticamente corretos*, defendemos

que os psicanalistas devem manter o lugar subversivo em relação à cultura que Freud destinou a psicanálise. Essa pesquisa de doutorado propõe uma visão contracultural para abordar a sexuação. É politicamente incorreta.

A psicanálise não desconsidera que pode haver uma discordância entre a identificação simbólica, proveniente da nomeação que o corpo recebeu do Outro, e a anatomia. Pelo contrário, como demonstram, por exemplo, os conceitos freudianos de pulsão e inconsciente. O que a psicanálise – tributária à causa freudiana – não desconsidera é que a diferença anatômica entre os sexos é o que orienta a sexuação, mesmo quando esta é renegada. Como exemplifica Coelho dos Santos (2006), uma mulher não necessita realizar a operação psíquica que um homossexual masculino precisa fazer para comparecer na vertente da sexuação feminina, assim como a histérica necessita servir-se do fantasma masculino para se fazer representar do lado da sexuação masculina (Coelho dos Santos, 2006).

Acreditamos que a pesquisa sobre os discursos e a dissimetria do gozo, como um real que insiste na sexuação para além das representações sexuais, pode contribuir para refletirmos sobre a prática da psicanálise na contemporaneidade, de modo a não sucumbir ao plano das relações intersubjetivas, simétricas e contratuais.

A questão que podemos colocar, a partir de Lacan, é que, para além da identidade de gênero homem/mulher, é a posição de gozo do sujeito que vai definir a posição sexuada. O conceito de gênero exclui a dimensão das ficções inconscientes e das modalidades de gozo feminina e masculina, nos quais se ancora a solução que cada um encontra frente ao real impossível da inexistência da relação sexual. Conforme afirma Coelho dos Santos (2016a), o desejo revolucionário fracassa em nos libertar da dimensão não eliminável do real.

No primeiro capítulo, apresentaremos um recenseamento do histórico do movimento feminista, visando circunscrever quais premissas acarretaram na proposição de “hierarquia de gênero” como um sistema de opressão masculina sobre as mulheres. Localizaremos a concepção freudiana de laço social e o advento da ciência moderna como condição para o nascimento da psicanálise. Assim, buscaremos definir qual a concepção de sujeito sobre o qual a psicanálise opera e sua homologia com o sujeito da ciência. Da fé divina medieval, o homem moderno herda a internalização da crença inconsciente no pai. Assim, partiremos do axioma lacaniano (Lacan, 1965-66/1998, p. 889) que localiza o modo como a psicanálise

opera sobre o sujeito da ciência, cuja tarefa essencial é a de reintroduzir o Nome-do-Pai na consideração científica.

No segundo capítulo, desenvolveremos as concepções freudianas e lacanianas acerca da diferença sexual. Nesse percurso, situamos a mudança da ênfase concedida inicialmente ao complexo de Édipo como o enredo que constitui a realidade psíquica inconsciente regida pelo princípio do prazer e pela norma fálica para a ênfase que Freud passa a conferir ao complexo de castração. Desenvolveremos algumas postulações lacanianas referentes ao seu segundo ensino, buscando delimitar que é só a partir das redefinições que Lacan realiza do campo do Outro, da função do significante Nome-do-Pai, da angústia de castração, e principalmente, da introdução do que desenvolve como objeto *a*, que ele conseguirá dar um passo além do rochedo do *Penisneid* como ponto irredutível da sexuação feminina. Apresentaremos a hipótese de que o pai totêmico, cuja *causa sui*, enquanto referente absoluto para a constituição do Ideal do eu no processo de assunção sexual de um sujeito, coloca impasses tanto para a sexuação, mas, principalmente, configura-se como um ponto de obstáculo para a sexuação feminina, restringindo-a ao *Penisneid*. Isso faz com que Freud, no decorrer do seu percurso clínico e teórico, se depare com as questões: “O que quer uma mulher?” “O que é ser uma mulher?”. E ele esbarra com essas perguntas exatamente por tentar colocar a sexualidade feminina dentro do regime fálico. Lacan dará um passo a mais, “*mais, ainda*”.

No terceiro capítulo, trabalharemos a hipótese sustentada por Coelho dos Santos (2001) de uma homologia entre o conceito de poder para Foucault, em sua *analítica das relações concretas de poder*, com os conceitos freudiano e laciano de pulsão e gozo. Realizaremos uma leitura do laço social à luz da perspectiva laciana de Lacan e do conceito de mais-de-gozar. Pretendemos demonstrar que a estrutura discursiva é mais uma modalidade de alteridade constitucional da subjetividade. Posteriormente, desenvolveremos as elaborações freudianas sobre as formulas quânticas da sexuação e da dissimetria dos gozos. A partir dessa maquinaria conceitual, perguntamos qual o futuro de nossas ilusões sexuais. Nesse item desenvolveremos nossa hipótese de que os três discursos – marxista, capitalista e o da histeria *radical* – engendram efeitos subjetivos homólogos frente ao gozo, respectivamente: promessa, garantia e denegação *banal*. Partiremos da dissimetria dos gozos, inexistência da relação sexual, que refuta qualquer hipótese

repressiva da sexualidade, bem como sua redução às consequências psíquicas e/ou imaginárias, e interrogamos: na hipermodernidade, o psicanalista é quem re-introduz o real enquanto impossível na sexuação?

## Capítulo 1 – Mal-estar na sexualidade

### 1. Um oceano feminista: o feminismo e suas ondas

Para abordarmos nossa questão de pesquisa, realizamos um recenseamento acerca do histórico do movimento feminista. É importante destacar que se trata de um sucinto recorte, mediante a vasta bibliografia concernente ao tema e a própria história do movimento no laço social, atravessada por diferentes e complexas discursividades. Assim, trata-se de um recorte dentre diversos outros. Além disso, com base na nossa estrutura constitutiva de sujeito, sabemos que há uma escansão, um descompasso entre nossa temporalidade subjetiva e o laço social que vivenciamos. A temporalidade subjetiva para Freud (1950[1895]/1996) não corresponde apenas a um tempo cronológico, mas um tempo lógico que constitui a dinâmica da vida mental através da retroação significativa. Trata-se de um tempo marcado pelo que Freud definiu como *só-depois* ou *à posteriori* (Nachträglichkeit), um tempo depois que retroage sobre o anterior e um anterior que só se constitui pelo depois. A análise freudiana da estrutura psíquica evidencia que os mecanismos psíquicos são acessíveis apenas quando partimos de seus efeitos, através dos quais podemos elucidar retroativamente. Desse modo, poderíamos considerar que nunca somos contemporâneos de nós mesmos. Essa lógica é premente na trajetória do feminismo, visto que os fatos de uma época emergiram em outro período, ganhando intensidade ou novas significações, via retroação significativa.

O movimento feminista é definido como um movimento social concebido em meados do século XIX, que reivindica a justa igualdade de direitos civis, jurídicos e políticos entre homens e mulheres. Seu histórico demonstra que desde o seu nascimento até os dias atuais ele não se configurou de maneira uníssona e homogênea, pois cada contexto e cada época apresentavam demandas específicas. Contudo, ao longo de sua trajetória, o movimento se subdividiu em *ondas* ou *vagas*, sendo possível localizar e agrupar pautas em uma linha cronológica e em uma divisão temporal, o que acarretou a seguinte classificação: Primeira, Segunda e Terceira ondas. Apesar de ser disposto em ondas ou vagas, não significa que a passagem de um período ao outro tenha superado e abandonado pautas e reivindicações da fase anterior. Essa subdivisão evidencia como o feminismo foi vestindo a roupagem das discursividades do laço social vigente e, ao mesmo tempo, influenciando e produzindo novas formações discursivas. É um feminismo plural.

Para os propósitos dessa pesquisa, iremos desenvolver um recorte desse histórico no Ocidente, focando, principalmente, na investigação das possíveis discursividades que acarretaram a definição da diferença sexual como hierarquia de gênero, definida como uma relação de poder entre opressor e oprimido.

### **1.1 Primeira onda do movimento feminista: “Sou rainha do meu tanque, sou Pagu indignada no palanque”<sup>1</sup>**

Desde o século XVIII, a partir dos primórdios da Revolução Francesa, identifica-se na história das mulheres que, de forma mais ou menos organizada, elas passaram a lutar por direitos para além, inclusive, do espaço doméstico (Cisne, 2014). Cisne (2014) ressalva que é importante notar que as mulheres, no decorrer da história do feminismo, não se limitaram a lutar pela igualdade entre os sexos, pelo direito ao divórcio e direito ao voto. Ao questionarem a ordem burguesa e a democracia representativa formal, elas lutaram pela consolidação do poder popular e iniciaram uma batalha histórica em torno do direito de participar ativamente da vida pública, do mundo do trabalho remunerado, do acesso à educação, da representatividade política e do acesso às forças armadas (Gurgel, 2011).

No mundo ocidental, o feminismo como movimento político e intelectual nasce na virada do século XVIII para o século XIX, e pode ser considerado um filho indesejado da Revolução Francesa (Biroli, 2018). As feministas criticavam desde a submissão da mulher na esfera doméstica à sua exclusão da esfera pública (Biroli, 2018). Anteriormente, no século XVIII, a escritora Olympe de Gouges (De Beauvoir, 1949) já havia publicado entre 1789/1791 o texto *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, análoga à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, na qual pede a abolição dos privilégios masculinos sobre as mulheres e propõe a inserção da mulher na vida política e civil, em condição de igualdade com os homens. Mas o esforço de Gouges, segundo Scott (2006), ainda não alcança a elaboração sistemática de uma compreensão das raízes da opressão sofrida pelas mulheres.

---

<sup>1</sup> Lee, R.; Duncan, Z. **Pagu**. Intérprete: Rita Lee e Zélia Duncan. In: Lee, R. 3001. Universal Music, 2000.

Essa elaboração será realizada na mesma época, na Inglaterra, por Mary Wollstonecraft (1759-1797), que geralmente é considerada como “fundadora” do feminismo (Biroli, 2018). Em 1792, ela publicou sua obra mais importante, “Uma vindicação dos direitos da mulher”. Nesta, ela apresentou reflexões sistemáticas sobre quais são os obstáculos para a emancipação das mulheres, principalmente, “O direito divino dos maridos, tal como o direito divino dos reis, pode, espera-se, nesta era esclarecida, ser contestado sem perigo” (Wollstonecraft, 2001, p.21 *apud* Biroli, 2018).

A primeira onda do movimento feminista ocorreu entre o século XIX e início do século XX. O programa dessa primeira fase tinha como pautas a reivindicação pela igualdade de direitos entre homens e mulheres, a educação das mulheres, o direito ao voto e a igualdade no casamento, possibilitando às mulheres casadas o direito ao patrimônio (Alves e Pitanguy, 1985). Em relação ao casamento, também recaía a reivindicação pelo fim dos contratos matrimoniais e pelo direito ao divórcio, isto é, pela revogação legislativa do casamento enquanto uma instituição que outorgava os direitos sobre o corpo e os bens da mulher ao marido (Alves e Pitanguy, 1985). Nesse período, a luta pelo sufrágio e pela participação na vida política e social acarretou às feministas da primeira onda a nomeação de *sufragistas* (*sufragettes*).

No Brasil do século XIX, o movimento feminista não se caracterizou como um movimento de massa, assim como ocorreu na Europa, sobretudo na Inglaterra, e nos EUA. Suas proporções aumentam no início do século XIX, principalmente após a proclamação da República, com a esperança da contemplação dos direitos republicanos a ambos os sexos (Alves e Pitanguy, 1985). O direito ao voto foi sendo alcançado gradativamente nos Estados brasileiros. Em 1932, Getúlio Vargas decreta por lei o direito de sufrágio, que já era exercido em 10 estados no país (Alves e Pitanguy, 1985).

Nessa “onda” era comum, entre as escritoras dos dois lados do Atlântico, realizarem um paralelo entre a escravidão negra e a escravidão feminina (Biroli, 2018). Contudo, o questionamento relativo às determinações sobrepostas das desigualdades de gênero, classe e raça não foi abordado no feminismo do século XVIII e XIX da forma como foram desenvolvidas por parte das feministas posteriores. O próprio paralelo entre a situação das mulheres e dos escravos evidencia que as

mulheres escravas não participavam do coletivo em nome do qual as sufragistas falavam (Biroli, 2018).

Ainda na primeira onda, no solo do século XIX, nasceu um feminismo marxista que, em decorrência da radicalidade de seu programa, ficou à margem das correntes dominantes do sufragismo (Biroli, 2018). De acordo com Biroli (2018), Flora Tristan (1803-1844), figura pública e escritora influente em sua época, fez da situação da mulher trabalhadora um dos eixos centrais de seu tratado marxista utópico sobre a união operária, vinculando opressão de classe a opressão de gênero. Segundo Biroli e Miguel (2018), os efeitos dos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels deixaram um legado ambíguo. Por um lado, fizeram a defesa da igualdade entre homens e mulheres, que, com eles, tornou-se parte intrínseca do projeto. Por outro, tenderam a ler a dominação masculina como um subproduto da dominação burguesa, anulando a especificidade das questões de gênero que o feminismo sempre buscou destacar. Ainda assim, é inegável o impacto que uma obra como *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de F. Engels teve para articular a organização da esfera doméstica à sociedade em geral. Na passagem do século XIX para o século XX, um corpo plural de pensamento feminista marxista se estabeleceu, incluindo bolcheviques como Clara Zetkin (1857-1933) e Alexandra Kollontai (1872-1952), ou anarquistas como Emma Goldman (1869-1940) (Biroli e Miguel, 2014).

De Beauvoir (1949) advoga que a Revolução Industrial foi outro marco essencial rumo à emancipação feminina: “Essa é a grande revolução que, no século XIX, transforma o destino da mulher e abre, para ela, uma nova era” (De Beauvoir, 1949, p.148). A propriedade fundiária sucumbe ao súbito desenvolvimento da indústria, que passa a exigir mais mão-de-obra, tornando a colaboração da mulher necessária. A mulher reconquista uma importância econômica com o advento do maquinismo, pois este proporciona uma nova participação na produção, por não exigir mais a força física.

Nesse período, muitas mulheres operárias abraçaram a ideologia anarquista e socialista, se agrupando em sindicatos e reivindicando melhores condições de trabalho. Enquanto no Antigo Regime era a acessibilidade ao campo cultural e à instrução intelectual que permitia a mulher afirmar-se, na modernidade é a acessibilidade à força de produção (De Beauvoir, 1949). Com a eclosão de duas guerras mundiais, a participação da mulher na esfera do trabalho torna-se essencial

para liberar a mão-de-obra masculina para as frentes de batalha, particularmente nos EUA e Inglaterra (Alves e Pitanguy, 1985). Ao fim da guerra, o retorno da força de trabalho masculina reativa a ideologia da diferenciação dos papéis por sexo, atribuindo às mulheres o espaço doméstico, de modo que cedessem seu lugar no mercado de trabalho aos homens (Alves e Pitanguy, 1985).

De acordo com Zalberg (2011), os tempos do pós-guerra viabilizaram transformações profundas na sociedade e acarretaram novas configurações de gozo, principalmente ao longo do século XX. A autora elenca dois fatores como determinantes nessa nova disposição dos sujeitos na sociedade. Um deles diz respeito aos efeitos da entrada da mulher no mercado de trabalho, que constituiu uma verdadeira revolução: proporcionou a ela uma independência econômica e pessoal, principalmente pelo domínio de seu corpo e de sua sexualidade. Outro relaciona-se com a decadência da figura de autoridade paterna. A prevalência da autoridade paterna correspondia a tempos em que ainda se acreditava que os ideais eram capazes de orientar os seres falantes (Zalber, 2011).

No período pós-segunda guerra mundial, a filósofa e escritora francesa Simone de Beauvoir lança em 1949 o primeiro volume do livro *O Segundo Sexo*, no qual apresenta suas hipóteses acerca das raízes culturais da desigualdade sexual. Embasada pela filosofia existencialista e pelas ideias revolucionárias de Jean-Paul Sartre, filósofo e escritor com quem se relacionou por mais de 50 anos, a autora empreende uma análise pelo viés da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, dos mitos e da história da disparidade entre os sexos, investigando quais condições submetem e levam a mulher a se apreender como *segundo sexo*.

A análise de Simone de Beauvoir (1949) constitui um marco na história do movimento feminista, na medida em que delineou vários fundamentos que se integram à reflexão do feminismo, que se reestabelecerá a partir da década de 60, na qual teve início a Segunda onda do movimento feminista.

### **1.1.2 Segunda onda do movimento feminista: “Qualquer maneira de amor vale aquela, qualquer maneira de amor valerá...”<sup>2</sup>**

---

<sup>2</sup> Veloso, C.; Nascimento, M. **Paula e Bebeto**. Interpréte: Milton Nascimento. In: Nascimento, M. Native dancer. Colúmbia (Estados Unidos): EMI/Odeon, 1975.

A Segunda onda, relativa às décadas de 1960-1970, recolheu retroativamente os efeitos da primeira. A entrada da mulher no mercado de trabalho, bem como o desprestígio da autoridade paterna e dos ideais que a sustentavam, engendrou transformações nos laços de aliança e de sexualidade. Segundo Zalcborg (2011), esses dois fatores fundamentais, que se revelam interligados, favorecem o surgimento nas décadas de 60 e 70 do que se convencionou chamar de “amor livre”. A autora (Zalcborg, 2011) esclarece que a expressão “amor livre” ficou, por um longo período de tempo, atrelada à noção de circulação dos corpos, sexo fácil, mas tudo em nome do amor. Contudo, o lema do amor livre emergiu após o fim da segunda grande guerra mundial, em 1945, nos Estados Unidos, que ainda estavam às voltas com a do Guerra do Vietnã. A ameaça da bomba atômica e de uma possível guerra nuclear pairou como uma sombra que levou os jovens a questionarem os valores da geração anterior. Nesse contexto, começa a se constituir o movimento *hippie*, como um movimento de contracultura que pregava o amor e a não violência: “Faça amor, não faça guerra”, “Paz e amor” e “sexo, drogas *rock’n’roll*”. Nesse contexto, o lema do “amor livre” assumiu diferentes significações, como: amor ao próximo, atividade sexual livre e casamento livre de posses e de contratos matrimoniais.

Segundo Zalcborg (2011), pairava no ar um sentimento de pertencer a uma “nova” geração predestinada em um século abominável. E tudo isso ao som de Janis Joplin e Jimi Hendrix! Com os tabus enfraquecidos, com a participação cada vez maior de mulheres na universidade e com a descoberta da pílula (1960), a década de 60 foi atravessada por uma revolução sexual e dos costumes (Rosa, 2008). A pílula contraceptiva é aprovada para uso e entra no mercado e, ao dissociar prazer e reprodução, desata o nó entre os dispositivos de aliança e sexualidade.

Sem dúvida, a pílula esteve entre os elementos fomentadores da famosa revolução dos costumes, ocorrida em maio de 1968 na França. A gota d’água do movimento francês foi dada pelo fato de que os universitários queriam que as garotas tivessem acesso irrestrito aos seus dormitórios, e vice-versa. Em uma época pré-Aids, os corpos são liberados para a diversão pelos anticoncepcionais.

Os movimentos de maio de 1968 na França se configuraram como movimentos de contracultura, de contestação, que mudaram os costumes: a juventude afrontou seus pais, as hierarquias e os cânones morais. As relações professor-aluno, pai-filho, homem-mulher, foram colocadas sob o crivo do antiautoritarismo. Embalados pelo slogan “é proibido proibir”, recusa-se qualquer forma de autoridade, fomenta-se

a permissividade, o hedonismo e a libertação da sexualidade. A juventude afrontou as relações dissimétricas com o intuito de combater qualquer forma de autoridade e de nivelar as estruturas simbólicas da hierarquia geracional e da diferença sexual (Coelho dos Santos, 2001).

No Brasil da década de 60, segundo Coelho dos Santos (2001), assistimos ao surgimento da primeira revista feminina. Através desta, iniciou-se uma prática de aconselhamento psicológico. Segundo a autora, no momento inicial, os aconselhamentos mantinham a coincidência entre o sexo anatômico e a vida psíquica, e ainda resguardavam um véu da antiga moral sexual civilizada. Assim, os papéis sexuais ainda eram atribuídos às identidades de gênero, homem e mulher.

A partir de 1963, com a criação da coluna de aconselhamento “A arte de ser mulher”, assinada por Carmem da Silva, na Revista Cláudia, o direito à infidelidade masculina foi posta em questão. Segundo Coelho dos Santos (2001), através dessa nova revista, Carmem da Silva foi porta-voz de uma rica articulação da psicologia da mulher com o inconsciente, com o recalque e com a sexualidade. Orientava seus leitores baseando-se na psicanálise, e fomentou uma cultura psicanalítica no Brasil. Coelho dos Santos (2001) defende a tese de que as revistas femininas contribuíram para deflagrar a guerra entre os sexos e fomentaram uma nova moral sexual, assim como a própria difusão da psicanálise no laço social.

Esse período do movimento também se caracterizou pela emergência de um feminismo cuja bandeira ideológica consistia na ruptura do poder patriarcal/opressor, que concebe uma sociedade marcada pela hierarquia de gênero, no qual o gênero masculino estabelece uma relação hierárquica de poder e dominação do gênero feminino. A sociedade patriarcal, o machismo e o capitalismo são considerados a base desse sistema de opressão sexual, no qual o homem é o opressor, detentor de privilégios sociais, econômicos e políticos, e a mulher, oprimida, desprivilegiada, minoria e vítima. De acordo com Lamounier (2016), após a Segunda Guerra Mundial, a ideologia marxista expandiu-se a partir de 1945, foi reforçada pela Revolução Chinesa de 1949 e ganhou dimensão planetária no contexto da Guerra Fria. O feminismo da segunda onda não foi indiferente a esta grande ideologia do século XX, absorvendo-a em seus pressupostos, como podemos conferir na aclamada obra de dois volumes de Simone de Beauvoir de 1949, “O Segundo Sexo”. Nesta, uma das premissas que a autora defende e que foi integrada como premissa feminista, é a de que a opressão feminina se correlaciona às relações de

produção do sistema capitalista e da exploração do proletariado na sociedade de classes. Além disso, tinha como objetivo desconstruir qualquer entidade ontológica da diferença sexual pautada na concepção de uma essência feminina e masculina, demonstrado na célebre frase de Simone de Beauvoir (1949) de que “não se nasce mulher, torna-se”. A problematização da relação entre biologia e gênero começa a se acalorar, e as identidades sexuais começam a ser concebidas como construção sociocultural e identidade de gênero.

A partir da segunda onda, podemos afirmar que o marxismo tornou-se um referencial teórico do feminismo. Integrou às suas pautas, dentre outras, a discussão acerca das relações entre sexo e classe (Cisne, 2014), com base na concepção de Karl Marx e Friedrich Engels acerca da exploração capitalista sobre a classe trabalhadora. A inserção da mulher no mercado de trabalho fabril é um fenômeno moderno, fruto da revolução industrial, do advento de novos meios de produção e da eclosão das grandes guerras, bem como de uma promessa de uma sociedade igualitária e democrática. O movimento feminista de segunda onda, portanto, filiou suas reivindicações à análise (Cisne, 2014) da luta de classes como um fenômeno histórico e heterogêneo. Até então, essa análise era realizada, predominantemente, em uma perspectiva homogênea, no que diz respeito à sua composição da categoria de sexo.

Em 1884, Engels havia publicado *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, no qual propõe uma análise que enfatiza a articulação entre as relações de sexo e as relações entre classes, estabelecidas pelo modo de produção capitalista, qual seja: os proprietários do meio de produção, burgueses que compram a força de trabalho, e o proletariado, trabalhadores que vendem sua força de trabalho. O autor afirma que as relações de classe são atravessadas pelas relações de poder, de dominação do sexo masculino sobre o feminino. Ou seja, ele aproxima categoricamente os homens como representantes do patriarcado, dos detentores do poder, opressores, e as mulheres ao proletariado, oprimido, embasando a concepção de hierarquia de gênero. Conforme Engels (1884/1979):

[...] o primeiro antagonismo de classe que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia e a primeira opressão de classe coincide com a opressão do sexo feminino pelo sexo masculino (Engels, 1884/1979, p.22).

Nessa afirmação, o autor propõe que o *primeiro* antagonismo de classe, portanto, anterior ao antagonismo estabelecido pelo capitalismo, é proveniente da dominação do homem sobre a mulher no seio da família constituída pelo casamento monogâmico. Engels (1884) afirma que o surgimento da propriedade privada é a base da inferiorização da mulher, e que o casamento é uma instituição que visa garantir a transmissão do patrimônio. Nessa perspectiva, o autor afirma que a emancipação feminina só será possível quando a mulher “[...] tomar parte em grande escala social na produção e não for mais solicitada pelo trabalho doméstico senão em medida insignificante” (Engels *apud* De Beauvoir, p. 148).

De Beauvoir (1949) também sustentou a tese de que a mulher não se define apenas pela sexualidade, mas reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade e do histórico desta. A condição da mulher se correlaciona às relações de produção do sistema capitalista e da exploração na sociedade de classes. Outra obra que inspirou a autora foi de August Bebel, *A Mulher sob o Socialismo*. Bebel (1879) equipara a sujeição da mulher à da classe operária no sistema capitalista. Da mesma maneira que o proletariado é submetido aos donos dos meios-de-produção, as mulheres são submetidas ao poder opressor dos homens.

Com base nesse pressuposto, entre vários outros que não serão explorados, visto que nos detemos em elencar fatos que contemplem nosso objeto de pesquisa, o feminismo dos anos 60 incorporou em suas análises sobre as condições trabalhistas das mulheres a articulação entre as relações de produção/classe e as relações de sexo. Essa associação subsiste até hoje nos movimentos feministas de Terceira onda ou da suposta Quarta onda, ao ponto de averiguarmos, em livros e artigos que abordam o feminismo, a proposição de que a revolução do proletariado estabelecerá, por consequência, a emancipação das mulheres. O futuro de nossas ilusões seria o fim da hierarquia de gênero e, portanto, do mal-entendido entre os sexos.

Segundo Cisne (2014), a incorporação da variável sexo nos estudos sobre a classe trabalhadora está radicalmente vinculada à luta feminista contra o que denomina como a naturalização e a invisibilidade da exploração e dominação da mulher, bem como da desvalorização do seu trabalho. A autora anuncia que uma das grandes contribuições do feminismo para a produção da teoria crítica é a

desomogeneização da classe trabalhadora e os desdobramentos políticos que daí podem surgir em torno de práticas coletivas reivindicatórias (Cisne, 2014).

Desse modo, o feminismo da Segunda onda refutou a classe como uma categoria homogênea e se ancorou na consideração de que há expressões de hierarquia de poder no interior da classe trabalhadora, como o sexo, a raça/etnia, provenientes das desigualdades veiculadas pelo processo de acumulação capitalista. Disso resulta a asserção de que “a classe operária tem dois sexos” (Souza-Lobo, 2011). A aliança entre o feminismo e o socialismo foi se tecendo de maneira mais estreita a partir da segunda vaga e ainda vigora como uma relação necessária que alicerça diversas teorias e coletivos feministas na atualidade. Conforme localiza Cisne (2014), o vínculo entre os movimentos feminista e socialista proletário remonta aos fundamentos que os originam: o nascimento do capitalismo industrial.

Segundo Souza-Lobo (2011), as mulheres participaram das grandes lutas populares da revolução industrial, da revolução francesa, da revolução russa, nos movimentos abolicionistas. No entanto, a questão da “igualdade entre os sexos” atravessou as correntes anarquista e socialista e a revolução russa:

A revolução sexual e a liberação das mulheres ressurgiu nas utopias dos anos 1960. Os movimentos, como as revoluções, podem ser institucionalizados e perder sua radicalidade, mas o tema da hierarquia entre os gêneros emerge a cada vez que as sociedades se colocam em questão e discutem democracia e direitos (Souza-Lobo, 2011, p. 181).

Todavia, posteriormente, Souza-Lobo (2011) enfatiza que: “as mulheres desaparecem quando a ordem volta a reinar e a sociedade se disciplina” (ibidem, p.181). Passemos ao feminismo da Terceira onda.

### **1.1.3 Terceira onda: “Quem é esse rapaz que tanto androginiza, que tudo anarquiza pra dissocializar?”<sup>3</sup>**

A Terceira onda iniciou-se na década de 1990 e estende-se até os dias atuais. Neste período, começou-se a questionar os paradigmas estabelecidos nas outras

---

<sup>3</sup> Ramil, K.; Ramil, K.; Neves, Q.C.; Baptista, J.; Silveira, G.; Flávio, Z. **Androginismo**. In: Os Almôndegas. *Circo de marionetes*. Phonogram, 1978.

ondas, colocando em discussão, segundo Ribeiro (2014), a micropolítica. De acordo com a autora, as críticas realizadas por feministas dessa onda são alavancadas pela filósofa pós-estruturalista estadunidense Judith Butler e objetivam demonstrar que o discurso universal sobre as mulheres é excludente, na medida em que as opressões as atingem de modos diferentes. Assim sendo, seria necessário discutir gênero com o recorte de classe e raça, entre outros marcadores sociais. Como exemplo, Ribeiro (2014) afirma que o trabalho extra doméstico nunca foi uma reivindicação das mulheres negras/pobres. Ou seja, até então, a representação política da mulher no feminismo tinha como base a mulher branca e de classe média (Ribeiro, 2014). Com base nesse argumento de que o feminismo se dirigia exclusivamente às reivindicações das mulheres brancas, de classe média/alta e cisgêneras, cunha-se a concepção do *feminismo interseccional*, o qual defende que há diversas formas de opressão feminina conforme características como orientação sexual, geração, raça/etnia, deficiência física, classe social, entre outras (Ribeiro, 2014). Proliferam-se os chamados Coletivos Feministas, grupos de mulheres feministas que aderem ou desenvolvem alguma ideologia que proporcione visibilidade à luta das mulheres, das minorias sexuais e sociais.

Nesta onda, nos deparamos com um duplo movimento quanto à relação entre o feminismo e a teoria marxista. De um lado, assistimos por parte da militância feminista, através dos coletivos feministas presentes nas mídias sociais, um acirramento do discurso contra a opressão e a hierarquia de gênero, contra o que consideram ainda como sociedade patriarcal, mesmo com todas as conquistas e avanços dos direitos das mulheres na atualidade.

De outro lado, conforme Martins (2013), há um grande embate entre as teorias feministas atuais e o marxismo, principalmente quanto às investigações sobre gênero. Pinto (1985) avalia a controvérsia entre feminismo e marxismo e propõe às teóricas feministas que repensem sobre as limitações conceituais do marxismo para as questões contemporâneas. A autora não desconsidera a categorização da relação entre os sexos como um sistema de opressão do poder patriarcal. Contudo, Pinto (1985) revoga a tese central do feminismo de segunda onda, de que o relacionamento opressivo entre homens e mulheres é fruto do modo de produção capitalista e de que a eliminação das classes garantiria a emancipação das mulheres. Hobsbawm (2011) afirma que não se pode estabelecer uma relação automática de causa/efeito entre gênero, economia e classe, mas não desconsidera

a interação dessas instâncias. O autor afirma, inclusive, que a gênese do movimento feminista só pode ser explicada devido à formação na esfera pública do capitalismo, dos processos de assalariamento e aburguesamento das mulheres de classe média (Hobsbawm, 2011).

Nesta onda do feminismo, testemunhamos uma verdadeira reviravolta na definição dos gêneros sexuais. O discurso dos estudos de gênero realizou uma série de rupturas epistemológicas com os paradigmas teóricos tradicionais. Uma de suas teses é de que qualquer identidade sexual não passa de uma construção sociocultural, portanto, sem relação com a anatomia. Butler (2003) chega a considerar que a própria ideia de sexo anatômico é uma construção cultural, assim como a de gênero. Nessa ótica, o corpo em si não possuiria nenhum significado, sofrendo um processo de socialização de matriz cultural, onde o discurso e a disciplina operariam como os elementos básicos da criação das identidades sexuais. Quando se rompe com qualquer estrutura e se advoga que tudo é possível, não tem nada que assegure os limites da cultura, na medida em que tudo não passa de uma representação.

## Capítulo 2 – Mal-estar na civilização

### 2. Sintomas, discursos e laço social: mal-estar e formações de compromisso

A invenção da psicanálise realizada por Sigmund Freud ocorreu a partir de um marcador sócio-histórico caracterizado pelo advento da ciência moderna, que operou um corte com a Antiguidade ao promover a ascensão do racionalismo sobre os desígnios da verdade divina que regiam o campo do saber. Esse contexto se configurou como uma nova era, a do laço social moderno, constituído pelo advento do sujeito da ciência, pela indústria e pelos Direitos do Homem – provenientes da Revolução Francesa –, que produziram um modo novo de existência na civilização: o sujeito dividido. O predomínio da razão, a produção da mais-valia e o estabelecimento da ficção jurídica de que somos todos livres e iguais não faziam parte das escrituras sagradas que até então regiam a visão de mundo antiga.

A modernidade inaugura uma nova modalidade de laço social que se pretende igualitária em detrimento do laço hierárquico do antigo regime (Coelho dos Santos, 2001). O regime monárquico feudal que vigorava na Antiguidade será destituído e sofrerá uma transição até o estabelecimento do Estado moderno. O discurso da moral sexual civilizada aparece como o produto dessa transição, se configurando como a nova moral do Estado, que contará com a família como o reduto da velha ordem hierárquica. A consolidação do Estado moderno promove o estabelecimento de uma sociedade civil e laica, em detrimento do poder exercido até então pela Igreja sobre as esferas políticas, econômica e social (Coelho dos Santos, 2001). Na modernidade, a fé religiosa, de acordo com Coelho dos Santos (2001), torna-se um assunto de consciência individual reconfigurando profundamente a relação dos indivíduos com o saber e a verdade.

O discurso da ciência moderna é o âmago dessas transformações, ao destronar o sentido religioso como a fonte de explicação da vida e fomentar a razão e a formalização matemática como a única fonte de conhecimento confiável. Com o avanço da ciência todo o saber é posto à prova, submetido aos critérios de investigação e produção científica. Como consequência, o saber fundado na tradição e na fé, ou seja, em uma hierarquia simbólica, é nivelado a qualquer outro saber. Em um exemplo corriqueiro, podemos pensar em uma mãe que diz à sua filha para dar à neta uma colher de mel com limão e própolis, a fim de cessar sua tosse. A receita da vovó era transmitida de geração em geração, aplicada sem contestação e com

efeitos de verdade. A ciência pega a receita da vovó e põe a prova, a fim de averiguar se alcançará o objetivo proposto, o porquê e o como. Assim, a ciência apura que o mel limpa o muco da faringe, que o própolis é um antibiótico natural e que o limão contém vitamina C, que é imunostimulante, concluindo que o saber da vovó pode ser aplicado para aliviar a tosse.

Progressivamente, o discurso da ciência foi acarretando o declínio da autoridade divina, do discurso do mestre, incidindo, conseqüentemente, na autoridade paterna que até então representava “o pai nosso que estais no céu”. A família patriarcal hierárquica “sucumbe” à ficção jurídica proclamada pela Revolução Francesa através da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” de que “todos nascem livres e iguais” (Coelho dos Santos, 2001). O laço social da modernidade não é mais comandado pelo discurso do mestre oracular da religião e os semblantes que sustentavam a consistência do Outro declinam, desnudando assim a sua estrutura de Outro barrado.

O declínio do Nome-do-Pai remonta ao século das luzes, implicando conseqüências diferentes na modernidade e na contemporaneidade. O movimento Iluminista no século XVII defendia o predomínio da luz da razão sobre os preceitos religiosos e pregava maior liberdade econômica e política, voltando-se contra o absolutismo monárquico. A revolução científica iniciada neste século, o XVIII (Koyré, 1991), deu origem à ciência moderna, que promoveu uma modificação no estatuto do saber: onde antes imperava o saber com valor de verdade fundado na fé, passa a vigorar o saber científico separado do campo da verdade que se funda na razão. De acordo com Lacan (1965-66/1998), foi o advento da ciência moderna que operou um corte entre o mundo antigo da Idade Média, inaugurando a Era Moderna, no qual o estado se separa da religião. Segundo Coelho dos Santos (2001) o advento do Estado moderno promoveu uma limitação do poder paterno, pois este deixa de ser o emissário de Deus na Terra, conforme se observava na Antiguidade.

No entanto, apesar da morte do pai oracular (Deus), o laço social moderno ainda contava com os semblantes da hierarquia geracional e da diferença sexual como suportes identificatório e civilizatório. O estatuto da identificação na época vitoriana contava com a política do ideal do eu no governo dos laços de família, com base na estrutura edipiana que aparelha as pulsões. Era a época daquilo que Freud chamou de “moral sexual civilizada moderna”, em que se almejava que as relações

sexuais fossem restritas ao casamento e com objetivos de reprodução (Freud, 1908). O dispositivo de aliança aparelhava os laços de parentesco.

Contudo, a morte de Deus e de seus representantes soberanos não abriu caminho para a realização da pulsão e sim para sua interdição. Conforme Freud (1913[1912-13]) demonstra em seu mito científico “Totem e Tabu”, o pai morto “tornava-se mais poderoso do que jamais fora em sua vida” (1913[1912-13], p. 164), ou seja, a lei do pai continua vigorando depois de morto como símbolo. Isso significa que na modernidade o significante Nome-do-Pai prevalecia como significante do Outro (Miller e Laurent, 1996-97). É enquanto morto que o pai realizava sua função simbólica de agente da castração, pois a lei do pai continuou vigorando após sua morte como símbolo. A lei do desejo freudiano é marcada pela impossibilidade do gozo, e a via de acesso ao gozo seria a transgressão, pois a lei instaurou o pecado. No Édipo, a lei do pai proíbe gozar da mãe. O pai está na condição de gozador. Segundo Lacan (1969-70/2005), para Freud todos os gozos a partir da morte do pai seriam menores em relação àquele experimentado pelo pai da horda, pois este carrega o gozo para a tumba. O pai, aqui, é o guardião do gozo, e está na condição de exceção, fundando a regra pela qual todo homem está submetido à castração (Lacan, 1972-73/1985).

A função simbólica da lei do pai interdita a busca pela satisfação irrestrita da pulsão almejada pelo bando da horda primitiva, e organiza em leis-tabus as vicissitudes para o imperativo pulsional dos irmãos. É a partir dessa lei simbólica que Freud localiza a possibilidade da fundação do laço civilizatório. Em seu percurso, é presença constante a concepção de que não existe civilização e cultura sem a repressão da exigência pulsional que habita os seres humanos: “Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão das pulsões” (Freud, 1908/1996, p. 173), pois “a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização” (Freud, 1930[1929]/1996, p. 102). Baseando-se na analogia entre filogênese e ontogênese, Freud (1923a/1996) define que é através da passagem pelo complexo de Édipo, com a formação do ideal do eu, que a lei simbólica do pai pode realizar o laço entre os impulsos pulsionais do indivíduo e as exigências civilizatórias, através do vínculo de filiação particular. No entanto, Freud (1915a/1996) não restringe à repressão a relação do sujeito com a renúncia e com a satisfação pulsional, como bem demonstram o conceito de recalque e de sublimação.

Aos filhos que assassinaram o pai da horda, renunciando à sua suposta plenitude, restaram as migalhas de gozo (Lacan, 1969-70/2005), provenientes da renúncia ao gozo incestuoso. Nem a repressão sexual e nem o recalque são capazes de elidir o gozo do campo do sujeito, dos discursos e do laço social. Freud testemunha que essa satisfação renunciada encontra uma maneira cifrada de se satisfazer através dos sintomas, a partir da pedra angular da psicanálise: a neurose histérica.

Com Lacan, buscaremos demonstrar que essa satisfação a mais é derivada do próprio campo discursivo (Lacan, 1969-70/2005). Encontramos aqui a equivalência entre sintoma, discurso e laço social. Contrariando as teorias sociológicas e psicológicas que partem de uma oposição maniqueísta do indivíduo como uma mônada e da exterioridade da determinação social, Freud (1921/1996) advoga que, em consequência do inconsciente, a psicologia individual é também psicologia social: “O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto” (Freud, 1921/1996, p. 91).

Para Freud (1930[1929]/1996), o mal-estar na modernidade era relativo ao antagonismo entre as exigências das pulsões e as da civilização. O autor demonstra que não existiria laço social sem mal-estar, na medida em que sua constituição implica a renúncia à satisfação das exigências pulsionais para que possamos viver em comunidade. Isso demonstra que há um ponto de mal-estar que é ineliminável, constituinte do sujeito, pois, segundo Freud (1930[1929]/1996), não há programação possível que garanta a realização da satisfação pulsional – esta é sempre parcial. As exigências de renúncia pulsional provenientes da “moral sexual civilizada” (Freud, 1908/1996) tinham como resposta a “doença nervosa moderna” (Freud, 1908/1996). A neurose era uma resposta subjetiva ao recalque das pulsões sexuais e os sintomas se estruturavam como satisfações substitutas da sexualidade recalçada, isto é, do desejo inconsciente.

O pai possuía a função simbólica de agente da castração, de interditar o gozo incestuoso e orientar o desejo (Freud, 1924a/1996). Dessa maneira, o pai seria o operador responsável no complexo de Édipo pelo enlaçamento entre as pulsões e as exigências civilizatórias através do recalque dos desejos incestuosos infantis. Esta operação encaminhava os sujeitos nas veredas da lei e do desejo, ao propiciar o abandono do investimento libidinal dos objetos edípicos em prol dos objetos

disponíveis na cultura. Em outras palavras, a travessia edípica engendra efeitos sublimatórios aos sujeitos. Assim, além do recalque, Freud (1915a/1996) situa a sublimação como outro destino da pulsão frente a moral sexual civilizada. Segundo o autor (Freud, 1908/1996), o sujeito responde a essa moral com uma intensa produção cultural e científica.

No entanto, Freud (1920/1996) constata que a operação edípica deixa um resto pulsional estrutural, que escapa à simbolização. Isso demonstra que há um ponto de mal-estar que é ineliminável, constituinte do sujeito, pois, segundo Freud (1930[1929]/1996), não há programação possível que garanta a realização pulsional – esta é sempre parcial. Frente à renúncia da satisfação pulsional, Freud (1923/1996, 1930[1929]/1996) se depara com um paradoxo: quanto mais renunciamos, mais renunciamos. O autor detecta que a própria renúncia funciona como um modo de satisfação pulsional. Segundo Coelho dos Santos (2006), disso decorre o paradoxo: quem avança em direção ao gozo se depara com a incompatibilidade entre o limite da satisfação do gozo e a manutenção da vida, e quem renuncia padece da exigência de que haja mais renúncia.

Para Lacan (1969-70/2005), o laço social se sustenta no discurso. Este ultrapassa a palavra na medida em que excede às suas enunciações e por subsistir em relações fundamentais que se sustentam na linguagem. Com isso, os laços sociais estão atrelados ao que o discurso comporta de estrutura e ao que o discurso engendra de uma determinada época e cultura, incidindo nas formas das representações sintomáticas e na subjetividade humana. O discurso é o responsável por aparelhar a exigência imperativa da pulsão.

Para Lacan (1969-70/2005), a estrutura do laço social é equivalente a de um discurso. No *Seminário 17: o avesso da psicanálise*, Lacan (1969-70/2005) define o discurso como um aparelho que regula, distribui o gozo, organizando as modalidades de laço social e a relação do sujeito com a realidade. Os discursos são estruturados no campo da linguagem e instauram aparelhos de gozo que abordam a realidade (Lacan, 1972-73, p. 76). De acordo com Coelho dos Santos (2013), os discursos, os sintomas e os laços sociais possuem a mesma estrutura, são formações de compromisso entre desejo e gozo, isto é, semblantes.

Lacan (1953), desde o início de seu ensino, pontuava que um psicanalista deveria “alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética

que o compromete com essas vidas num movimento simbólico” (Lacan, 1953, p. 322). Com isso, Lacan aponta para a relação tênue entre sujeito e civilização, analista e civilização, assinalando que cada época comporta um “movimento simbólico”, um laço social, que não deve ser descartado na vida de um ser falante. Acredita-se que, para nós, seres de linguagem, não há laço civilizatório e discursos que não contenham mal entendido, já que o mundo humano é o mundo da “obra continua de Babel” (Lacan, 1953, p. 322) em que prevalece a “discórdia das línguas” (*Ibid*, p. 322).

Todas essas proposições demonstram que o laço social, para se constituir, depende de um tratamento à exigência imperativa da pulsão, denominada por Lacan como gozo. No laço social moderno, o tratamento relativo ao gozo referia-se à transmissão da castração paterna e pelos objetos relativos às identificações secundárias: os professores, as autoridades, que, juntamente com a lei paterna, levam o Édipo a sucumbir o recalque, “sob a influência da autoridade, do ensino religioso, da educação escolar e da leitura” (Freud, 1923a/1996, p.49-50). O Nome-do-Pai ainda reinava enquanto uma lei simbólica utópica comunitária, capaz de engendrar uma medida comum, a significação fálica, como um ideal do eu do Outro que funcionava como um modelo identificatório aos pais de famílias, à hierarquia geracional.

O Nome-do-Pai, justamente, não é opressor. Ao contrário: ao interditar o gozo e promover o recalque, mediante o consentimento do sujeito à castração, o que ele funda é o campo do desejo, da falta-a-ser. O desejo, muito diferente de uma repressão, funciona como uma formação de compromisso entre sujeito e civilização, isto é, sintoma. O recalque, diferente da repressão, funda o desejo e visa engendrar efeitos sublimatórios ao sujeito, encaminhando-o às veredas do amor, do trabalho, capazes de contribuir com a ciência, a arte e a civilização. No campo da escolha do objeto de amor, o interdito paterno diz não ao incesto e sim a outros objetos disponíveis na cultura. É uma economia psíquica fundada na renúncia e na satisfação em uma formação de compromisso.

Contudo, Freud (1930[1929]/1996) demonstra que uma formação de compromisso sempre inclui, em si, um resíduo ineliminável do mal-estar. Não se trata de uma promessa do triunfo da felicidade entre os homens, pois, segundo o autor, o programa de ser feliz pretendido pelo princípio do prazer não está incluído nos planos da criação: “Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as

normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação'" (Freud, 1930[1929]/1996, p.94-95).

O sintoma, segundo Coelho dos Santos (2006), é a resposta singular do sujeito ao aspecto mais essencial da sexualidade humana: não há programação, proporção, relação que assegure a satisfação (ibidem, p.12). O sintoma sexual corresponde a uma satisfação substitutiva da pulsão sexual pela criação de um novo mecanismo de satisfazer a libido, a despeito de todo o sofrimento que provoca. O sintoma é o resultante do encontro com a castração, com a diferença sexual, que funda a divisão subjetiva. O mal-estar em viver aumenta ao tentarmos eliminá-lo, conforme nos ensina Freud em *O mal-estar na civilização*. Lacan (1968-69/2008) localiza no Nome-do-Pai uma via privilegiada de transmissão da castração:

É justamente por só se manter como simbólico que o Nome-do-Pai é o eixo em torno do qual gira todo um campo da subjetividade. É nesse ponto que temos que pegar a outra face, isto é, o que sucede na relação com o gozo. Resumindo, é isso que nos permitirá avançar um pouco mais no que acontece com transmissão do Nome-do-Pai, ou seja, no que se dá com a transmissão da castração (Lacan, 1968-69/2008, p. 150).

Desse modo, o aparato discursivo que regia a modernidade propiciava a constituição de uma subjetividade estruturada pelo sintoma castração-inconsciente. Nesse contexto, o dispositivo analítico freudiano promove a conversão do sintoma neurótico em neurose transferencial, visando à redução do excesso pulsional recalçado ou à deriva por meio do saber inconsciente. A promessa analítica depende, para Freud (1930[1929]/1996), de que o desejo de saber funcione como uma moeda de troca do *sofrimento neurótico pela infelicidade comum*. No entanto, como veremos adiante, essa modalidade de transferência instituída no dispositivo analítico tende a levar a análise à condição de interminável.

Na contemporaneidade, o estatuto do sujeito e do laço social promove uma economia psíquica diferente da era moderna. O rebaixamento das grandes utopias comunitárias e de suas estruturas simbólicas – as diferenças geracional e sexual –, assim como a ascensão do saber no mercado, do avanço da ciência, do capitalismo, promoveram e promovem uma ampla reformulação histórica, econômica, política e social da modernidade até nossa contemporaneidade. Conforme Coelho dos Santos

(2016b), na contemporaneidade, em lugar de uma economia psíquica kantiana fundada na renúncia ao gozo em benefício do soberano bem, testemunhamos um imperativo sadiano do gozo nos discursos que agenciam o laço social. Como consequência, a relação do sujeito com a castração e, portanto, com a diferença sexual e o amor, é atravessada por uma nova moral sexual, muito diferente da era vitoriana, que dissemina a liberdade sexual e os modos de gozo.

A autora (Coelho dos Santos, 2016b) avalia que há uma prevalência de um desmentido banalizado da função do Nome-do-Pai que sustenta o lugar de agente da castração na fantasia neurótica, isto é, edípica. Trata-se de um sujeito “liberado” das amarras do recalque que se demonstra pouco disposto ou capaz de sublimar suas pulsões. A felicidade torna-se uma obrigação política e não uma moeda de troca do neurótico. É o novo imperativo engendrado pelo consumo – seja feliz, goze.

Os dois pontos cardeais da bússola edípica, o laço geracional e a diferença sexual, sofreram muitas mutações. Como consequência, não observamos, na contemporaneidade, uma unidade coesa e uma uniformidade em ampla escala nos discursos que se referem aos semblantes dos papéis sociais e sexuais. Aqui se coloca uma pergunta capital à nossa pesquisa: *o que dizer agora sobre as relações entre sexualidade e inconsciente no século XXI?* Essas são questões e definições que retornaremos com o devido cuidado que nos exige no último capítulo, quando formos apresentar nossas proposições da passagem da modernidade à contemporaneidade.

## **2.1 Freud e o advento da ciência: *Desidero, logo sou***

A psicanálise é fruto do advento da ciência moderna (Lacan, 1965-66/1998). De acordo com Lacan (1965-66/1998), o corte operado pelo advento da ciência moderna no mundo antigo da Idade Média implica a seguinte consequência no discurso e no laço social: Deus passa a ser desconsiderado como único referente que dá garantia ao campo da verdade.

Como chave de leitura para abordarmos as reconfigurações do laço social do mundo antigo à modernidade e desta à contemporaneidade, iremos recorrer à filiação de Lacan (1965-66/1998) à orientação do historiador e filósofo Alexandre Koyré e à epistemologia de Gaston Bachelard. Koyré (1991, p.10) situa a ciência moderna como um advento oriundo de uma operação de corte entre o mundo

moderno e os mundos antigo e medieval. O termo *corte* é proveniente do conceito de *corte epistemológico* desenvolvido por Bachelard (1938) no interior de sua epistemologia, e designa as rupturas e modificações que irrompem ao longo da história da ciência.

A premissa de Bachelard (1938) é de que o progresso científico não se configura sob o ângulo de uma continuidade cronológica, por meio da qual há uma sucessão manifesta de enunciados mais ou menos sistematizados. Sua tese é a de que o progresso da ciência deve ser avaliado a partir de suas rupturas, e não pela sucessão dos fatos, de modo a explicar porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (Canguilhem, 1977, p.15). Disso decorre a concepção de *corte epistemológico*, que visa sustentar um “novo espírito científico” que elimina o direito do homem de servir-se dos saberes provenientes da tradição antiga, da experiência sensível e de seus interesses particulares. Neste ponto, o pensamento de Koyré (1991) tem afinidade com o de Bachelard. Para Koyré, “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares” (Koyré, 1991, p. 15).

De acordo com Koyré (1991), com o declínio da visão cosmológica do mundo, o universo passa a ser indefinido, infinito e aberto. Temos a separação do campo do saber do plano da verdade, no qual o saber não se sustenta mais em um referencial absoluto, passando a ser enunciado através do ponto de vista de um sujeito. Como consequência do advento da ciência, vemos emergir o “sujeito moderno”, que é esse sujeito dividido entre o saber e a verdade, que passa a assumir a posição de agente no discurso. A histórica é o protótipo do sujeito moderno, só sendo possível um lugar *diferenciado* para seu discurso nesse contexto. De acordo com Antunes (2002), a introdução da castração no Outro (Deus) opera um deslocamento discursivo, que passa do discurso do mestre ao discurso da histórica.

Segundo Lacan (1965-66/1998), o cogito cartesiano – “Penso, logo sou” – foi o operador lógico que possibilitou esse corte, na medida em que Descartes se apoiou em uma posição de “[...] rechaço de todo o saber” proveniente da autoridade do mestre e da tradição (Lacan, 1965-66/1998, p. 870). No entanto, como essa operação desvelou um vazio, Descartes reintroduziu o Outro (Deus) como fiador da verdade e como garantia do funcionamento e da produção de saber da ciência

(Antunes, 2002). Lacan ressalta esta “curiosa decadência do *ergo*, o *ego* é solidário a esse Deus [...] destino comum do *ego* e de Deus...” (Lacan, 1965-66/1998, p.879).

Em 1969-70, em seu seminário intitulado *O avesso da psicanálise*, Lacan irá postular que o avesso, não o oposto, do discurso do analista é o discurso do mestre, que também é o discurso do inconsciente – nesse momento de seu ensino –, formalizando a teoria dos quatro discursos, através dos quais demonstra quatro modalidades de estruturação do laço social: discurso do mestre, discurso da histórica, discurso universitário e discurso do analista. Assim, o discurso do mestre é o avesso do discurso do analista por encobrir a divisão do sujeito. A verdade que o mestre encobre é que ele é castrado, que o saber fazer está disjunto dele. Por isso que a ciência moderna, ao desvelar a verdade que o mestre encobre – sua castração –, põe em jogo o discurso da histórica, pois neste quem ocupa a posição de agente sobre o S1 é o sujeito castrado, dividido, que não sabe da verdade de sua origem. Lacan (1969-70/2005) assemelha a estrutura do discurso da ciência ao discurso da histórica, afirmando que “o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é [...] o discurso da histórica” (Lacan, 1969-70/2005, p.21).

Assim, Lacan (1965-66/1998) considera impensável que a descoberta do inconsciente por Freud tivesse tido lugar antes do nascimento da ciência moderna, e nos lega o seguinte axioma: “o sujeito em quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan, 1965-66/1998, p.871-2). Mas, diferentemente da ciência, que “da verdade como causa, não quer-saber-nada” (ibidem, 1965-66/1998, p. 889), a psicanálise toma a verdade enquanto causa do sujeito, sustentada pelo objeto *a*, inconsciente, atestando um vínculo particular entre o sujeito e o desejo do Outro. Partindo do legado freudiano, Lacan (1965-66/1998) desloca a psicanálise da ideologia científica da razão que intensifica cada vez mais a separação entre o sujeito e sua origem, e nos transmite o seguinte axioma: “a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (1965-66/1998, p. 889), demonstrando que a psicanálise aposta no sujeito do desejo.

Para Lacan (1964/1985), o *cogito* freudiano seria “*Desidero*” (Lacan, 1964/1985, p.147), já que, diante do seu desejo, ninguém é livre, ninguém é igual (Coelho dos Santos, 2008b) e “sem qualidades”. Assim, não se trata de rechaçar o discurso da ciência, na medida em que é só a partir dele que o discurso analítico tem condições de se instalar e operar, mesmo que esta operação seja pelo que é

foraclusão por este, que é esse vínculo de filiação particular entre sujeito e desejo do Outro. Uma das definições de foraclusão (*Verwerfung*) para Lacan (1965-66/1998) é a recusa do reconhecimento da verdade enquanto causa. Ao contrário, Freud (1933a[1932]/1996) não advogou uma visão de mundo própria à psicanálise, mas sim, reivindicou o seu lugar dentro da *weltanschauung* – visão de mundo – científica.

Lopes (2007), fundamentada na proposição freudiana de que não há psicologia individual fora de uma psicologia social (Freud, 1921/1996), propõe uma fina articulação entre o corte responsável pela perda de Deus como eixo de todos os sentidos do mundo e à perda da realidade, conceituada por Freud enquanto operador da constituição subjetiva: a realidade psíquica. A autora afirma, ainda, que Lacan (1965-66/1998) formaliza essa estrutura através do axioma “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência”.

### **2.1.2 Considerações sobre o real: o impossível de dizer**

Nosso ponto de partida para pensarmos a relação entre o real impossível e a formalização da teoria dos discursos por Lacan é a ruptura entre o mundo antigo e a era moderna. De acordo com Lacan (1965-66/1998), o que introduz o real impossível na civilização é o corte operado pelo advento da ciência moderna com o mundo antigo da Idade Média. Este corte inaugura a modernidade, na qual Deus passa a ser desconsiderado como único referente que dá garantia ao campo da verdade (Lacan, 1965-66/1998).

A revolução científica iniciada no século XVII (Koyré, 1991) modifica o estatuto do saber: onde antes imperava o saber com valor de verdade fundado na fé, passa a vigorar o saber científico separado do campo da verdade que se funda na razão. Como afirmam Coelho dos Santos e Lopes (2013), o corte que separa o mundo antigo e o moderno retira “Deus” do mundo como um significante especial que agenciava toda a ordem cósmica, conferindo sentido às coisas e normatizando o pensamento. A ordem simbólica na época medieval era regida pelos desígnios divinos. Os objetos do mundo, como a vida, a morte e o sexo, tinham um sentido fornecido pelo significante bíblico da escritura sagrada.

O campo do saber, de acordo com Coelho dos Santos e Lopes (2013), não se separava do campo da verdade, isto é, do mito e do sentido fornecido pela religião. Segundo as autoras, com a entrada da ciência nasce um saber formalizado acerca de um objeto que é geométrico, articulado por meio de relações lógicas e da aplicação da matemática ao campo do saber (Coelho dos Santos e Lopes, 2013). Isso significa que a construção do conhecimento na era moderna não se dá com base na fé e nas explicações divinas, mas pela construção racional do saber.

De acordo com Koyré (1991), com o declínio da visão cosmológica e hierárquica do mundo, o universo passa a ser indefinido, infinito e aberto. Deixamos de possuir a garantia no campo da verdade e esta passa a ter estrutura de ficção. Desse modo, o passo dado pela ciência moderna ao retirar “Deus” como a origem de todas as coisas foi o de introduzir no laço social o real como impossível. Isso porque, com a expulsão de Deus, o lugar do referente fica vazio. Segundo Coelho dos Santos (2012), o real impossível é esse vazio radical de sentido, um furo, um buraco, impossível de ser apreendido pela linguagem.

O advento da psicanálise e a descoberta freudiana do inconsciente só são possíveis nesse contexto sócio-histórico, no qual a ciência moderna, ao separar o saber e a verdade, introduz o real impossível e dá origem ao sujeito da ciência: um sujeito dividido, que nada sabe da verdade de sua origem, pois esta se tornou inconsciente. O sujeito moderno passa a ocupar o lugar de agente no discurso, destronando Deus do lugar de exceção, que passa a ficar sob a barra do recalque – inconsciente.

Devido a essa divisão no campo subjetivo, Lacan (1965-66/1998) estabelece uma equivalência entre o sujeito da ciência e o sujeito do inconsciente, legando-nos o seguinte axioma: “o sujeito em que operamos em psicanálise só poder ser o sujeito da ciência” (Lacan, 1965-66/1998, p.871-2). No entanto, enquanto a ciência caminha em direção a um sujeito *sem qualidades* (Milner, 1996), isto é, um sujeito destituído das marcas sensíveis e qualitativas de sua subjetividade, reduzido ao número, a psicanálise se ocupa com isso que a ciência exclui.

Freud funda a psicanálise na noção de real impossível introduzida pela ciência moderna, como podemos verificar nas seguintes nomeações do autor ao que faz furo no discurso: desamparo, traumatismo do nascimento, recalque originário, pulsão de morte, processos primários, castração e feminilidade. Mas, diferentemente da ciência, o que Freud não denegou é que, mediante um vazio radical de sentido –

impossível de dizer –, o homem constrói ficções para suplementar o seu desamparo, como o complexo edípico, as fantasias, os sonhos e os sintomas (Coelho dos Santos, 2012). Isto significa, segundo Coelho dos Santos e Lopes (2013), que o corte operado pela ciência não expulsa a ilusão e a crença, apenas recalca. Assim, conforme as autoras, o que a investigação psicanalítica demonstra é o fracasso do sujeito da ciência em comparecer sem qualidades, pois o sujeito dividido deixa um resto: a realidade psíquica inconsciente. Desse modo, Freud foi o responsável por introduzir o inconsciente no campo da ciência (Coelho dos Santos e Lopes, 2013).

Coelho dos Santos (2012) nos demonstra que o discurso científico também se fundamenta em uma crença, que é a da racionalidade do real: “Ao supor que o Real é racional, que se pode abordá-lo com os instrumentos da lógica, da topologia e da matemática, revela-se que não há saber – por mais científico que seja – que não se fundamente na crença”. Nessa perspectiva, a autora pondera que a crença na racionalidade do real talvez seja a religião do cientista: “A ciência prolonga esta necessidade de superar o desamparo por outros meios, apostando nos poderes da razão. Acreditar na razão não seria equivalente a acreditar em Deus?” (Coelho dos Santos, 2013).

Mas, enquanto a ciência moderna funda um real racional – que recusa o sentido religioso, cosmológico, natural, como no mundo antigo – Freud advoga que a racionalidade não elimina o resíduo da fé em Deus. Na medida em que Deus não é demonstrável, acreditar ou não em sua existência depende de um ponto lógico impossível de ser decidido pela razão, mas apenas por uma aposta: Deus existe ou não? A própria possibilidade dessa aposta só é possível porque não se elide o resíduo da crença. No *Seminário 16: de um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008) retoma essa questão a partir da leitura particular que faz da aposta de Pascal. Em resumo, o que queremos destacar deste desafio é que, mediante a impossibilidade de comprovar a existência de Deus pelo saber científico, pela razão, cabe ao sujeito um ato de aposta. Lacan (1968-69/2008) desenvolve esse seminário demonstrando que diante essa aposta – Deus existe ou não –, decorrem posições subjetivas relativas ao homem moderno.

Através do mito totêmico da fundação da cultura, Freud (1913[1912-13]) demonstra que a exclusão do totem – enquanto representante divino – não elimina a crença em Deus. Ao contrário disso, a morte do pai oracular não põe fim ao seu poder e sua lei continua vigorando no lugar de exceção como símbolo. O Nome-do-

Pai, segundo Miller e Laurent (1996-97), é o significante do Outro que rege a modernidade. O Nome-do-Pai é o conceito “responsável por assegurar a ordem do simbólico no que se refere à constituição subjetiva e ao laço social” (Coelho dos Santos e Lopes, 2013, p. 149). Mas, enquanto significante, o Nome-do-Pai não recobre todo o real, deixando assim um resto. Desse modo, a ciência moderna promove um laço social fundado no real impossível, isto é, na renúncia ao gozo e na estrutura edípica como aparelho das pulsões.

O mito totêmico e o complexo de Édipo se fundam na exclusão de um impossível, respectivamente: o parricídio e o incesto. De acordo com Coelho dos Santos (2010-2011), o parricídio e o incesto são os dois nomes do real excluído da civilização. O real como impossível é definido no *Seminário 7: a ética da psicanálise* (Lacan, 1959-60/2008), como *das Ding*. Segundo o autor (Lacan, 1959-60/2008), *das Ding* é a constituição de um primeiro exterior separado de tudo que é simbólico e imaginário, isto é, impossível de ser assimilado. Frente à *das Ding*, todo campo do simbólico opera como defesa em relação à própria *das Ding*. A mãe ocupa esse lugar na qualidade de objeto interdito pela barreira edípica, através da interdição do incesto. A lei simbólica que interdita institui um objeto proibido e engendra um gozo fora do sistema, frente ao qual cabe ao sujeito a renúncia ou a via da transgressão à lei.

Isso significa que o real impossível se funda pela expulsão de um elemento que, simultaneamente, fica em uma posição de exterioridade e de afirmação à própria ordem simbólica, permitindo o acesso do homem à realidade (Coelho dos Santos e Lopes, 2013).

Nesta pesquisa, utilizaremos a seguinte definição de real impossível, fornecida por Lacan (1971-72/2011) no *Seminário 19:... ou pior*. “o real constitui um limite que resiste ao avanço da articulação de um discurso” (ibidem, p.81). Miller (2012) afirma que a definição do real como impossível diz respeito a um impossível de dizer, que é experimentado pelo sujeito quando o discurso vacila e não pode ir adiante, quando “encontra-se algo como um *não há*” (ibidem, p. 29). O autor afirma que, nessa concepção, o real é o impossível (Miller, 2012).

## 2.2 Realidade psíquica: do pulsional à fantasia edípica

Com base nas premissas sobre a formação e o tratamento do sintoma histérico, Freud se lança em um percurso no qual formula proposições acerca do funcionamento dos processos psíquicos que regem o inconsciente e a consciência. Ele elabora hipóteses complexas que visam responder como se constitui uma representação e em quais condições uma representação pertencente ao sistema inconsciente pode ter acesso à consciência.

A teoria freudiana da representação se configura como um alicerce do arcabouço conceitual de sua obra, principalmente no que tange a metapsicologia. Sua perspectiva define que a representação não se restringe ao escopo empírico dos processos neurofisiológicos, relativos ao plano físico. Disso decorre uma inversão do paradigma empirista quanto à relação entre o psíquico e o somático. Em vez de conceber o psíquico como mera expressão de funções orgânicas, Freud (1950[1895]/1996) considera o próprio plano somático como objeto de representação. Em um contexto marcado pelo rigor positivista da investigação neurológica de vanguarda, na qual os processos mentais deveriam ser descritos em consonância com seus substratos anatômicos – visando assim, uma descrição livre de contradições –, Freud propõe uma teoria que rompe com o determinismo causal das operações fisiológicas. Contudo, a tópica freudiana não se configura como uma realidade ontológica ou ôntica, pois toda fala esbarra em um limite interior ao campo da enunciação.

No processo analítico, o campo representacional possui um lugar privilegiado, sendo o alicerce das formações psíquicas e do método freudiano para a direção do tratamento. O inconsciente para Freud (1915b) é um aparelho de representação (representação da representação), conceituação singular e inédita do autor no campo científico. Encontramos essa postulação em Lacan (1969-70/2005) na teoria dos significantes e na sua definição do inconsciente enquanto “estrutura de linguagem”.

A proposta freudiana (Freud, 1901/1996) é a de que o sonho, o sintoma, a fantasia, os lapsos, o ato falho e o chiste são formações psíquicas representacionais, que retornam do inconsciente à consciência revelando uma mensagem cifrada e uma modalidade de satisfação pulsional acerca do posicionamento sintomático do paciente, isto é, do mal-estar que o levou ao

tratamento. Essas formações psíquicas proporcionam, ao mesmo tempo, trilhas de acesso ao inconsciente e à manifestação do recalque, que realiza uma dupla operação. Por um lado, o mecanismo do recalque (Freud, 1915c/1996) visa manter as representações pulsionais no inconsciente, evitando desencadear um desprazer que pode ser gerado pelo retorno desse material, embora impliquem em uma satisfação libidinal inconsciente substitutiva. No entanto, o mecanismo do recalque (Freud, 1915c/1996) não dispõe de força suficiente para manter todo o conteúdo representacional pulsional afastado da consciência, falhando e deixando lastros. Assim, de outro lado, o recalque realiza transformações e ligações associativas desse conteúdo, para que possa irromper na consciência enquanto uma mensagem cifrada. As formações psíquicas são retorno do recalcado, que, segundo Freud (1915c/1996), portam um sentido inconsciente decifrável na experiência analítica.

A partir dessas premissas, Freud postulou novos métodos psicanalíticos para a promoção da cura, em detrimento do método hipnótico-catártico, como a associação livre, a transferência, a interpretação e, no final de sua obra, as construções em análise. No começo, a prática terapêutica freudiana (Garcia Roza, 2004) consistia em fornecer meios ao paciente para que pudesse recordar um determinado fato infantil que teria sido traumático. O intuito era a eliminação dessas lembranças patogênicas, relativas a experiências sexuais não subjetivadas. O tratamento psicanalítico é realizado por meio da palavra e foi essa a descoberta de Freud, que o corpo responde às palavras, passíveis de alterar e subverter leis do funcionamento fisiológico. Mas, para que haja essa incidência da operação analítica, não basta que as formações psíquicas se manifestem na análise, sem que sejam *interpretadas*.

Birman (1991) aponta que nesse primeiro momento da *démarche* freudiana uma das preocupações centrais é o fenômeno da passagem de uma representação do registro do sistema inconsciente para o registro do sistema pré-consciente/consciente. O psiquismo é definido por Freud como campo de representações, e a análise visa interpretar a inscrição, pretendendo decifrá-la minuciosamente através das cadeias associativas. Em outras palavras, “o ato meticuloso da decifração revelaria as diferentes dimensões e estratos contraditórios que se inscreviam de maneira sinuosa na arquitetura dos sintomas” (Freud *apud* Birman, 2000, p.256).

Freud (1901/1996) nos demonstrou que esses são processos psíquicos que integram a *psicopatologia da vida cotidiana*, isto é, que se apresentam no cotidiano e são impossíveis de serem completamente eliminados. Nós sonhamos, sintomatizamos, fantasiamos, esquecemo-nos e, por ventura, realizamos ditos espirituosos. Entretanto, Freud (1901/1996) postula que essas formações psíquicas possuem uma causa inconsciente singular, que se diferencia de uma doença. Conforme afirma Coelho dos Santos (2006), as causas de uma doença podem ser as mesmas para todos, mas as causas do sintoma psíquico não. Sendo assim, a teoria freudiana questiona como um produto psíquico adquire sentido, que sentido é esse e em quais condições ele pode ter acesso à consciência.

Frente a essas questões, Freud constrói uma metodologia e uma lógica para a condução do tratamento analítico. Ele apresenta o método da associação livre como uma via de rebaixamento do recalque, visando à decifração das formações psíquicas. Não basta que essas formações se manifestem, é preciso que sejam interpretadas como uma mensagem do inconsciente que suporta um saber sobre o sintoma. A partir de 1920, o método da interpretação tinha a pretensão de tocar a pulsão de morte enraizada nos sintomas como potência constitutiva e explicativa do sofrimento psíquico.

Sua concepção de representação assume um estatuto particular, que se diferencia do uso tradicional que a filosofia faz do termo. O modelo de aparelho psíquico desenvolvido por Freud (1950[1895]/1996) subverte a desmontagem do conceito clássico de representação em função da lógica do inconsciente, que é regida pelo que Freud (1985) denominou como processos primários, que abordaremos adiante. Na concepção freudiana, não se trata apenas de representação, mas de representante da representação, como um elemento associativo, combinatório Freud (1915b/1996).

No início de sua obra, em 1895-96, na carta 52, Freud afirma que a divisão entre representação e afeto está na base da explicação dos modelos das psiconeuroses. Essa divisão seria proveniente de um fator traumático, de etiologia sexual, no qual a representação vai para um lado e o afeto para outro. Através do tratamento catártico, pretendia-se que ocorresse a ligação entre a representação e o afeto correspondente, visando, assim, eliminar a causa da doença. São evidentes na teoria do trauma os desdobramentos dessa divisão para a compreensão da etiologia

das neuroses, na medida em que são as recordações de fatos concretos, de etiologia sexual, que seriam as causas dos sintomas.

Ainda na carta 52 (Freud, 1896/1996), Freud faz alusão a outra divisão referente ao campo representacional, entre a representação de palavra e a representação de objeto (coisa). Segundo o autor, as representações se enquadram em uma lógica associacionista, sendo “um complexo associativo das mais diversas representações visuais, táteis, cinestésicas e outras” (Freud, 1915b/1996, p.211). Por meio da organização dos dados adquiridos sensorialmente em cadeias associativas, constitui-se a representação. A representação de objeto seria uma manifestação não fechada (aberta), e que dificilmente poderia sê-la, e a representação de palavra, uma manifestação fechada, embora suscetível de ampliação (Freud, 1915b/1996). Essa divisão visa demonstrar como a palavra se enlaça com o mundo e enquadra a realidade na operação de nomeação.

Nesse trabalho sobre a teoria representacional, o caráter da representação de objeto permanece como algo que, por pertencer à ordem do mundo, torna-se inatingível em última instância, mantendo-se na esteira da tradição filosófica e psicológica. Neste período, a produção freudiana demonstra que o autor possui uma relação realista do psiquismo com o mundo, isto é, o conteúdo das representações, em última instância, se constitui em sua referência ao mundo externo.

A relação entre as representações de palavra e a de objeto com a realidade (mundo) se estabelece por meio da palavra e funcionaria da seguinte maneira: através de uma cadeia associativa das representações sensoriais que vai do mundo às representações de objetos e, destas, às representações palavras (Freud, 1896/1996). Averiguamos as duas divisões propostas nesse texto – a divisão entre representação/afeto e representação palavra/objeto –, na teoria do trauma, que afirma que a etiologia da neurose decorre da recordação de fatos *concretos*, de cunho sexual, que seriam as causas psíquicas dos sintomas. Através da concepção de fantasia enquanto estrutura de desejo, essas lembranças ganharam o estatuto de lembranças encobridoras (Freud, 1899/1996), e as representações, um outro estatuto: uma realidade psíquica irreduzível à realidade empírica.

A partir de 1915, a concepção freudiana de representação ganhará um estatuto metapsicológico, passando a ser concebida a partir de um entrecruzamento com o conceito de pulsão e inconsciente. A formulação do conceito de pulsão por Freud (1915a/1996) o permite sustentar um elo muito estreito e particular entre o

corpo e a mente: “A pulsão nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida de exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (Freud, 1915a/1996, p.127).

Para introduzir o conceito de pulsão no artigo *Pulsão e suas Vicissitudes*, Freud (1915a/1996) se serve da fisiologia, contrapondo-a ao modelo de estímulo arco-reflexo desse sistema. O mecanismo arco-reflexo é um processo automático que visa à eliminação da atuação do estímulo externo no organismo vivo por meio de uma ação externa e involuntária. Em contrapartida, a pulsão não atua como um elemento pertencente ao exterior, mas como um elemento que reside no âmago da constituição psíquica.

Além disso, o estímulo atua como um impacto único, podendo ser repellido por uma só ação, enquanto a pulsão funciona como uma força constante, jamais incidindo a partir de um impacto momentâneo. Consequentemente, não é possível removê-la ou eliminá-la, uma vez que ela se origina e é intrínseca ao funcionamento somático e psíquico, sendo refratária à ação de fuga “Visto que ele incide não a partir de fora, mas de dentro do organismo, não há como fugir dele” (Freud, 1915a/1996). Com base nessas premissas, Freud (1915a/1996) define a pulsão como um conceito situado “na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (ibidem, p.127). Ele subverte a oposição corpo e mente da época. Freud (1915a/1996) constitui a pulsão a partir de quatro componentes: a meta (ou finalidade), o objeto, a fonte e a pressão (ou impulso).

- 1) A *meta* ou a *finalidade (Ziel)* da pulsão é invariavelmente a obtenção da satisfação pulsional pela via da descarga das excitações. Essa finalidade, apesar de imutável, pode ser alcançada por diferentes caminhos. Além disso, Freud (1915a/1996) verifica que as pulsões também podem ser *inibidas em sua finalidade* ou desviadas, mas que, ainda assim, implicam uma satisfação pulsional. Essa satisfação é sempre parcial, em decorrência do princípio de realidade e do pacto civilizatório, que exige-nos adiamentos e interdições.

- 2) O *objeto (Objekt)* se configura como o que há de mais variável da pulsão, sendo o meio pelo qual ocorre a satisfação pulsional. No decorrer da vida os objetos de satisfação da pulsão se modificam e representam, de maneira momentânea e finita, o objeto perdido.
- 3) A *fonte (Quelle)* da pulsão é um processo somático que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida mental do indivíduo.
- 4) A *pressão (drang)* da pulsão é o seu fator motor, isto é, sua quantidade de força que incide entre a vida psíquica e somática de maneira ininterrupta. É uma constante *exigência de trabalho* no psiquismo. Freud (1915a/1996) considera que a *pressão* é a essência da pulsão. Além disso, ao falar desse componente, o autor esclarece que a pulsão é sempre ativa, mesmo quando sua finalidade é passiva. Com base nessa formulação, sustentaremos o objeto dessa tese, pois é através desta que pretendemos demonstrar que a pulsão, assim como o poder, possui diferentes vicissitudes e é ineliminável; além disso, ela possui uma equivalência de estrutura com o conceito de poder para Foucault.

Em seus artigos metapsicológicos, Freud (1915b/1996) emprega a noção de representação de duas maneiras diferentes: como representantes (*Repräsentanten*) e como representação (*Vorstellung*). Para o autor, o campo representacional é derivado da exigência de trabalho que a pulsão faz à vida mental. Assim sendo, pulsão e representação não são idênticas.

A partir de um processo somático, a pulsão desencadeia concomitantemente um estímulo endógeno e uma exigência de trabalho à vida mental para representá-lo, produzindo representantes (*Repräsentanten*) psíquicos dos ditos estímulos. Não se trata, portanto, de uma identidade especular e nem mimética entre pulsão e representação, ou seja, não é a substituição de uma pela outra. No inconsciente, as pulsões serão representadas por representações no sentido de *Vorstellungen*, que serão seus agentes representantes, não se configurando, novamente, como uma identidade especular a esta. A relação que estes estabelecem com a pulsão não é

isomórfica à relação estabelecida pelos seus representantes psíquicos (Freud, 1915b/1996). A pulsão não é idêntica ao estímulo endógeno e nem à tradução do mesmo; na medida em que emerge no psíquico, não compartilha nem as propriedades nem as leis do estímulo.

Uma das vicissitudes que a pulsão pode sofrer é o recalque. Freud examina esse processo de modo pormenorizado em “O Recalque”, de 1915. Nesse artigo, ele pergunta “Por que deve um impulso pulsional sofrer uma vicissitude como essa?” (Freud, 1915c/1996, p. 151). Freud postula esse mecanismo a partir da ação de uma resistência que procura tornar as forças pulsionais inoperantes. Segundo Freud (1915c/1996), um dos efeitos fundamentais do recalque é que a finalidade da pulsão passa a gerar desprazer no lugar do que outrora era experimentado como prazer. No entanto, como seria possível a satisfação de uma pulsão gerar desprazer? Sabemos pelo conhecimento metapsicológico da teoria das pulsões que a descarga pulsional é sempre produtora de satisfação (Freud, 1915a/1996). Desse modo, a mudança na finalidade deve se dar, portanto, por outros fins e de outras elaborações.

O recalque só se instaura na medida em que ocorre uma cisão psíquica entre a atividade mental consciente e a do inconsciente. Assim, enquanto defesa, o recalque consiste justamente em afastar algo da consciência. Sobre esse modo de defesa do ego, podemos considerar que outros manejos já estavam presentes antes do recalque, como Freud esclarece em “Pulsões e Seus Destinos”, como, por exemplo, a reversão ao seu oposto e o retorno para o próprio eu do indivíduo, ambos presentes numa fase ainda narcísica de constituição egóica (Freud, 1915a/1996). Nesse momento teórico, o recalcado e o inconsciente se equiparam.

Freud (1915c/1996) apresenta a suposição de um recalque primevo ou primeiro, como um primeiro tempo do recalque. Essa fase consistiria em negar a passagem para a consciência do representante psíquico da pulsão. Com isso se estabeleceria uma fixação, por meio da qual o representante em questão permanece inalterado e a pulsão ali permanece concentrada. A segunda fase do recalque seria a do recalque propriamente dito, que afetaria os derivados mentais dos representantes recalcados ou ainda os resquícios de pensamentos ligados a esses. Essa cadeia de associações que se referem e são atraídas ao núcleo recalcado acabam por sofrer o mesmo destino daquilo que primeiramente sucumbiu sob o recalque.

### 2.2.1 Pulsão de morte e o Outro

O conceito de gozo foi estabelecido por Lacan (1969-70/2005), mas sua base reside desde os primórdios no texto freudiano, através do conceito de pulsão. A metapsicologia freudiana e o desenvolvimento do *mais além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1996) permitiram que Freud detectasse uma satisfação paradoxal e imperativa que rege o funcionamento psíquico e somático dos seres humanos, implicando prazer e sofrimento. Com isso, ele rompeu com sua primeira concepção do aparelho psíquico, segundo a qual acreditava-se que este era regido pelo princípio do prazer; portanto, um princípio que tendia a homeostase (Freud, 1950[1895]/1996).

A obra de Freud possui uma formalização didático-conceitual que a situa com base em duas formulações essenciais de seu ensino: o inconsciente e a pulsão. Com base nesses pilares fundamentais, a obra freudiana é dividida em dois períodos. O primeiro é relativo à primeira tópica do aparelho psíquico (Freud, 1900/1996) e ao primeiro dualismo pulsional (Freud, 1905; 1914a; 1915a,b,c/196), abrangendo os anos de 1890 a 1920. O segundo período é relativo à segunda tópica do aparelho psíquico (Freud, 1923a/1996) e ao segundo dualismo pulsional, tendo como ponto de virada os anos de 1920, a partir do texto “Mais além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996). Neste texto, Freud formulou o conceito de pulsão de morte, que derruba sua suposição da hegemonia da regência do princípio do prazer no psiquismo (Freud, 1920/1996), reconfigurando sua concepção do sintoma, inconsciente e trauma.

O mais além do princípio do prazer se apresenta como uma compulsão à repetição insaciável, anti-homeostático, não visando os princípios da vida, apenas sua satisfação (Freud, 1920/1996). Freud (1923a/1996) demonstrou que há um laço entre pulsão sexual e supereu. Toda a organização edípica e a castração sexual mostram como o supereu se arranja com a sexualidade e, conseqüentemente, com o sintoma. O sintoma é aí o pequeno desarranjo no campo da identificação, da ordem, da lei. É o problema para o qual estamos constantemente buscando a solução e sempre sonhando que ela passaria por eliminar o problema e adequar completamente o sujeito às regras do jogo.

Conforme afirma Coelho dos Santos (2006), a sexuação limita o gozo da pulsão de morte, mais além do Édipo. Em termos lacanianos, isso significa que as

posições sexuadas masculina e feminina são sintomas, suplências da relação sexual que não existe, na medida em que o sintoma é a única infração à regra de que não há simbólico no real (Lacan, 1972-73/1985).

A pulsão de morte não possui representação psíquica e é relativa ao traumatismo do nascimento (Freud, 1920/1996). Em função disso, os processos primários e o *isso* estão sempre na causa da linguagem, do pensamento consciente, da representação ideativa, da sexualidade. Em decorrência, o complexo de Édipo, do qual procede os processos secundários, nunca serão capazes de suplantar completamente o circuito latente dos processos primários, pois são sua causa e regência. Essa modalidade de pensamento pulsional é o que possibilita que um ato falho, um chiste, um sonho, uma fantasia e o sintoma, ou seja, as formações do inconsciente manifestem-se no pensamento consciente. Assim, estas também evidenciam o fracasso da regulação por Eros em interditar toda a pulsão de morte, demonstrando que existe uma parte do psiquismo dominada pela energia livre de escoamento, regida pelos processos primários enquistados no *isso* (Freud, 1923a/1996).

Essa regulação precisa ser encarnada. Freud (1950[1895]/1996) e Lacan (1969/2003, p.369) atribuem como função do Outro um lugar essencial e indispensável de “transmissão de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo” (Lacan, 1969/2003, p.369-70). Em decorrência da condição humana de desamparo, da prematuridade biológica do recém-nascido, este se encontra em um posicionamento de total dependência da pessoa responsável pelos seus cuidados. Freud (1895[1950]/1996) chamou essa dependência de complexo do próximo, através do qual é vivenciada a experiência primária de satisfação, no qual se origina o que Freud denominou de *das Ding*. *Das Ding* é o indizível da condição prematura do homem, aquilo que está fora da linguagem, mas que, por isso mesmo, pode precipitar certo dizer pelo sujeito, e que também funciona como balizador do movimento do sujeito em torno do mundo de seus desejos.

A experiência primária de satisfação ocorre visto que o bebê apresenta uma precariedade para dar conta de sua sobrevivência – seu desamparo original –, que ele é conduzido pelo desejo do Outro na provisão de sua necessidade. Essa é a condição pela qual se inscreve um traço mnêmico, como uma imagem de um objeto que trouxe alívio às tensões do vivente, próprias à dimensão orgânica. É então que,

a cada vez que o estado de tensão se repetir, a imagem mnêmica do objeto surgirá como uma tentativa de repetir a satisfação originária e assim sanar aquele estado de tensão. Todavia, essa satisfação rememorada já é a notícia da perda que constituiu o objeto. Nessa medida, ele surgirá sempre com o estatuto de perdido, sendo a própria marca dessa primeira perda (Freud, 1950[1895]/1996). Esse objeto é justo a Coisa, *das Ding*, aquilo que faz referência à origem, ao que nasceu como perdido, à alteridade, portanto.

Assim, é através da função do Outro que o circuito pulsional da compulsão à repetição pode ser submetido à libido, ao narcisismo, a Eros, ao eu ideal e ao ideal do eu, possibilitando uma constituição subjetiva, a fundação do campo do desejo, da falta-a-ser, que introduz os princípios da vida. Freud (1933a[1932]/1996) diz que o pai é o primeiro a se amar nesse mundo e que a identificação paterna (1923/1996) se constitui como uma identificação primária anterior a catexia de objeto. Essa é a raiz do que Freud e Lacan demonstram quando afirmam que a morte de Deus não elimina o resíduo da fé em Deus, em decorrência da nossa condição de desamparo como *fonte de todos os motivos morais* (1950[1895]).

O complexo de Édipo e a diferença sexual são promovidos por Freud à função de operadores balizares da constituição subjetiva e dos princípios da vida, de enlaçamento entre a exigência pulsional e cultural. Em termos lacanianos, operadores que organizam o campo do Outro.

### **2.3 Complexo de castração: pedra angular da sexuação**

A perspectiva que Freud inaugura sobre a sexualidade humana demonstra que, para os seres falantes, ser homem ou ser mulher depende de um processo de enlaçamento da anatomia, que possui uma dimensão imaginária e real dada de partida pelo significante no registro da língua. Apesar de sua distinta frase, de que “a anatomia é o destino” (Freud, 1924a/1996, p.197), Freud nos demonstra que a concepção psicanalítica da posição subjetiva masculina e da posição subjetiva feminina, não corresponde univocamente e indissociavelmente à anatomia do indivíduo, mas resulta de um processo lógico, no qual o complexo de castração coloca para cada sujeito a necessidade de se localizar subjetivamente frente à diferença sexual.

Esse encontro real e traumático com a castração refere-se, inicialmente, à castração materna, cuja constatação desvela a dissimetria sexual e a primazia fálica, que acarretam diferentes consequências psíquicas para os homens e as mulheres como seres anatomicamente distintos. Desse modo, as constituições psíquicas do menino e da menina não acontecem da mesma maneira, devido aos efeitos dissimétricos do complexo de castração em cada um, em virtude da imagem do corpo e da experiência corporal no registro do real, contingencialmente fornecidos de partida.

Isso significa que no campo da sexualidade humana é possível haver uma discordância entre a identificação simbólica, proveniente da nomeação que o corpo recebeu do Outro, e a anatomia. Mas, concomitantemente, a diferença anatômica entre os sexos é o que orienta a sexuação mesmo quando é renegada (Coelho dos Santos, 2006). Como exemplifica Coelho dos Santos (2006), uma mulher não necessita realizar a operação psíquica que um homossexual masculino precisa fazer, para comparecer na vertente da sexuação feminina. Da mesma maneira, a histórica necessita servir-se do fantasma masculino para se fazer representar do lado da sexuação masculina (Coelho dos Santos, 2006).

Durante seu percurso, Freud ficou diante de impasses quanto à constituição subjetiva e sexuada das meninas. Através da sua obra podemos constatar que tais impasses devem-se ao fato de que o que ele elaborou acerca do complexo de Édipo e do mecanismo de identificação secundária, identificando-o como o responsável pela identidade sexual de um sujeito, ter sido desenvolvido de acordo com a lógica fálica, lógica masculina da sexuação.

Desse modo, a inveja do pênis (*Penisneid*), bem como o desejo de sua posse, foi identificado por Freud (1933b[1932]/1996) como “*par excellence*, um desejo feminino” (ibidem, p.128). A *sexualidade feminina* (*Weiblichsexualität*) foi circunscrita prioritariamente, mas não exclusivamente, à demanda do pênis à mãe, ao pai, ao homem e ao filho – este último tomado como o equivalente simbólico do pênis no psiquismo. Muitos afirmam que Freud colocou a maternidade como *única* solução para a questão da sexuação feminina.

Entretanto, discordamos dessa assertiva, destacando que ele apontou para o enigma “do continente negro da feminilidade”, para a “herança do útero” e para a relação pré-edípica da menina com a mãe como aquilo que não se restringe à norma fálica. Ao tropeçar constantemente nas mesmas questões, “O que quer uma

mulher?”, “O que é ser uma mulher?”, Freud suspeita de que sua teoria dava conta da posição sexuada masculina, mas, no que diz respeito à posição sexuada feminina, o que desenvolveu “certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre parece agradável” (Freud, 1933[1932]/1996, p.134). Freud chegou, inclusive, a declarar que quem quisesse saber mais a respeito desta vertente da sexuação deveria recorrer ao saber dos poetas e à ciência, quando esta nos pudesse dar “informações mais profundas e mais coerentes” (ibidem, p. 134).

Ao final de sua obra, Freud identifica o complexo de castração como o rochedo na sexuação para ambos os sexos, um “osso” no processo analítico. Desta maneira, o autor relaciona os impasses da sexuação àqueles encontrados no final de uma análise, e aponta para a impossibilidade de separar o percurso analítico da diferença sexual. O rochedo da castração demonstra as manobras que homens e mulheres realizam para se colocarem à distância da castração, levando-os a direcionar a paradoxal satisfação pulsional para caminhos substitutos nas diferentes modalidades de sintomas.

### **2.3.1 Da primazia edípica à primazia da castração**

A obra de Freud possui uma formalização didático-conceitual que a situa com base em duas formulações essenciais de seu ensino: o inconsciente e a pulsão. Com base nesses pilares fundamentais, a obra freudiana é dividida em dois períodos. O primeiro é relativo à primeira tópica do aparelho psíquico (Freud, 1900/1996) e ao primeiro dualismo pulsional (Freud, 1905;1914a;1915/1996) e abrange os anos de 1890 a 1920. O segundo período é relativo à segunda tópica do aparelho psíquico (Freud, 1923a/1996) e ao segundo dualismo pulsional e tem como ponto de virada os anos de 1920, a partir do texto *Mais além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1996). Neste texto, Freud formula o conceito de pulsão de morte, que derruba sua suposição da hegemonia da regência do princípio do prazer no psiquismo (Freud, 1914b;1920/1996).

No período relativo ao primeiro dualismo pulsional e à primeira tópica do aparelho psíquico, a teoria freudiana destaca que o cenário principal da realidade psíquica é a trama edípica, sendo que só após os anos de 1920 a ênfase recai na primazia do complexo de castração. Até esse período, a teoria que Freud construiu acerca da constituição do sujeito frente à castração e ao complexo de Édipo

baseava-se prioritariamente na lógica fálica – lógica masculina da sexuação – e na concepção *simétrica* da inscrição dos meninos e das meninas na partilha sexual. Isso o colocou diante de diversos impasses quanto à sexualidade feminina.

A partir dos anos de 1920, com a elaboração do segundo dualismo pulsional e da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud fica diante da primazia da castração frente à trama edípica, o que o leva à descoberta inédita 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 consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (Freud, 1925/1996).

Segundo Freud (1923b/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 simbolizado. Para a criança, a diferença sexual consiste em uma oposição entre indivíduos fálicos e castrados, pois o que está em jogo é a operação simbólica da presença-ausência do falo e não a existência de dois sexos.

A sexualidade humana é definida por Freud (1905/1996) como bifásica. A primeira fase é relativa à sexualidade infantil, que sucumbe ao recalque e é considerada como o protótipo de toda sexualidade humana (Freud, 1905/1996). A segunda fase, a sexualidade adulta, começa a ser despertada na puberdade – momento de reedição edípica e do encontro com o Outro sexo –, quando o adolescente é convocado à assunção de uma posição sexuada e à escolha de um objeto sexual fora da trama incestuosa. A expressão “Outro sexo” diz respeito à relação do sujeito com o Outro aparelhado pela diferença sexual: “O Outro, na minha linguagem, só poderia ser, portanto, o Outro sexo” (Lacan, 1972-73, p.54).

Nesse contexto, 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, por atribuir uma interpretação ao sem sentido do real traumático da castração. Desse modo, ele é um 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 na satisfação autoerótica da sexualidade infantil, e o campo pulsional, cuja satisfação provém do mais além do princípio do prazer, fica desregulado – apesar da impossibilidade estrutural de regulá-lo totalmente.

Ao elaborar a segunda tópica do aparelho psíquico, Freud (1923a/1996) demonstra que o complexo de Édipo é o que permite colocar a pulsão de morte enquistada no *isso* a serviço de Eros, por meio da constituição do ideal do eu. Todavia, os sintomas e delírios evidenciam o fracasso da regulação por Eros em interditar toda a pulsão de morte, demonstrando que existe uma parte do psiquismo dominada pela desregulação da energia livre de escoamento, regida pelos processos primários enquistados no *isso*.

Freud, ao postular o papel central do falo na sexualidade infantil a partir do complexo de castração, depara-se com a *dissimetria* entre o modo masculino e o modo feminino de inscrição na lógica da sexuação. Com isso, ele abre caminho para compreender as direções distintas que cada sexo estabelece quanto ao complexo de Édipo, rompendo com a concepção de que este aconteceria de maneira simétrica nos meninos e nas meninas. Em 1925, Freud escreve o artigo *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (Freud, 1925/1996), no qual expõe uma constatação fundamental para a mudança dessa concepção simétrica da trama edípica: 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 sexos. Ou seja, o primeiro objeto de amor para uma menina é homossexual. 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 caracteriza-se por ser uma formação secundária (Freud, 1925/1996).

Aqui, destacaremos os pontos essenciais dos efeitos da articulação desses operadores simbólicos, o complexo de castração e o de Édipo, 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 a ferida narcísica instalada no narcisismo pela sua condição de castrada, aliada à hostilidade dirigida à mãe – decorrente da decepção de não ter sido contemplada por ela com a posse do pênis – que a leva a entrar no Édipo e a se aferrar na reivindicação do falo.

Segundo Freud (1923a/1996), a ameaça de castração leva ao recalque do desejo edípico incestuoso, à formação do supereu secundário e do ideal do eu como os herdeiros do complexo de Édipo, e à assunção sexual de um sujeito pelo mecanismo de identificação secundária. No caso do menino, a fantasia da ameaça paterna de castração do seu pênis opera como uma interdição no seu investimento

libidinal na mãe. Através dessa renúncia pulsional, o menino fica diante de uma identificação ambivalente com o pai, pois este é, ao mesmo tempo, o que impede sua satisfação com a mãe, mas também seu objeto de amor. Desse modo, o menino pode ter dois desfechos na dissolução do complexo de Édipo (Freud, 1924a/1996): uma seria ativa, à maneira masculina, em que o menino se identifica com o pai como detentor da mãe enquanto objeto sexual e renuncia o seu desejo incestuoso para realizar uma escolha objetal fora desse circuito edípico; a outra seria passiva, à maneira feminina, na qual o menino buscaria assumir o lugar da mãe como objeto, para ser amado pelo pai.

Já no caso das meninas, a deflexão do complexo de Édipo fica como algo obscuro, pois a fantasia de ameaça de castração não se aplica a ela, uma vez que, para a mulher, a castração é um fato consumado, e ela não tem nada a perder e a ser ameaçado. Diante desse embaraço, Freud (1924a/1996) coloca que na menina “a ameaça de castração ganha seu efeito adiado” (ibidem, p.195). Conseqüentemente, a constituição do recalque propriamente dito, do supereu secundário, do ideal do eu e da identificação sexual na menina ficam como algo enigmático.

Formulo esses impasses através das seguintes questões: qual o motivo que levaria o complexo de Édipo da menina sucumbir ao recalque e constituir um *supereu* – relativo às identificações secundárias – e o ideal do eu, quando não há o medo da perda do órgão e a fantasia da ameaça de castração? Como é realizado o mecanismo do funcionamento edípico feminino de escolha objetal e de identificação secundária, uma vez que o sexo do objeto de amor e de identificação é o mesmo?

No horizonte dessas questões temos assinalado o porquê de a histeria ter afinidade de estrutura com a sexuação feminina, podendo ocasionar posições que visam negar sua condição de castrada, como, por exemplo, uma aversão geral à sexualidade, o complexo de masculinidade e a bela indiferença da histérica. Esses impasses evidenciam que o complexo de Édipo demonstra-se insuficiente para dar conta da sexualidade feminina.

### **2.3.2 Sexualidade feminina (*Weiblichsexualität*) e feminilidade (*Weiblichkeit*)**

Na obra de Freud, podemos recolher o emprego, na língua alemã, de duas terminologias diferentes para designar distintas especificidades da sexuação

feminina: a *Weiblichsexualität* (Sexualidade feminina) e a *Weiblichkeit* (Feminilidade). Essa diferença terminológica, portanto, não é sem consequências. Buscarei distingui-las com base nas proposições freudianas e apontar como cada uma ultrapassa os limites estabelecidos pelo Édipo.

A *Weiblichsexualität* corresponde ao processo de sexualidade feminina, no qual o complexo de castração e a primazia fálica desembocam no complexo de Édipo rumo à subjetivação da castração e assunção de uma posição subjetiva na partilha dos sexos. Nesse caso, a função paterna atribui um nome à diferença sexual e possibilita a assimilação do corpo sexuado, permitindo, segundo Lacan (1957-58/1999), 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” (ibidem, p.171). A *Weiblichsexualität* faz jus ao sonho freudiano da fórmula do “preparado de propil, propilos... ácido propiônico... trimetilamina” (Freud, 1900/1996, p. 115) que origina uma descoberta até então inédita: o desejo sexual inconsciente.

Desse modo, a *Weiblichsexualität* diz respeito ao campo da realidade psíquica, no qual o inconsciente recalado, ao inscrever a falta de um objeto capaz de complementar o circuito desejante, dirige o desejo aos objetos fora do enredo edipiano e funciona como um moderador de gozo. Desse modo, a sexualidade feminina se refere à vertente do psiquismo regida pelo princípio do prazer/realidade e pelos processos secundários, na qual a dinâmica da sexualização alcança o jogo das representações, através do recalque secundário do auto-erotismo e do narcisismo primário.

Como vimos, o complexo de Édipo e a primazia fálica colocam vários impasses quanto à constituição psíquica e a identificação sexual da menina. Nesta ocasião, irei pontuar algumas vicissitudes da sexualidade feminina descritas por Freud ao longo do seu percurso. O que pretendo destacar é que, apesar da *Weiblichsexualität* ser consequência do complexo de Édipo, de uma nomeação paterna que pode permitir a menina simbolizar e aparelhar a pulsão de morte, suas vicissitudes ultrapassam o enquadre edípico e a função fálica, mas não sem se referenciar a estes operadores simbólicos, ainda que precariamente e contingencialmente.

Algumas vicissitudes da sexualidade feminina descrita por Freud, em decorrência da não aplicação da ameaça paterna de castração na menina, são: ausência da angústia de castração, precária formação do supereu paterno e da

interrupção da organização genital da libido (Freud, 1924a; 1933[1932]/1996); maior impetuosidade – por não ter nada a perder –, e pouca contribuição no desenvolvimento da cultura (Freud, 1933b[1932]/1996); senso de ética e de justiça inferior aos dos homens (Freud, 1925/1996); identificação secundária precária e mais complexa do que nos meninos – na medida em que, para a menina, tendo em vista que a mãe funciona tanto como figura de investimento libidinal e de identificação sexual, esta tem que realizar uma 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).

Algumas vicissitudes da sexualidade feminina que podemos recolher da obra freudiana, em decorrência do complexo de castração, ou seja, da falta do pênis como suporte do falo simbólico – responsável por proporcionar uma medida ao gozo da pulsão de morte, encaminhando-o as veredas do desejo sexual –, são:

- o *penisneid* (inveja do pênis) e a reivindicação do falo (Freud, 1933b[1932]/1996);
- o desenvolvimento de uma ferida narcísica e do sentimento de inferioridade (Freud, 1925/1996); o caráter de exceção – como consequência da sua condição de injustiçada, lesionada e prejudicada, por não ter sido beneficiada com a posse do falo (Freud, 1933b[1932]/1996);
- a adoção de uma atitude hostil em relação à mãe – por não ter contemplado-a com o pênis (Freud, 1933b[1932]/1996);
- narcisismo mais acentuado do que nos meninos, mais necessidade se ser amada do que amar, medo da perda do amor e tendência à escolha objetual narcísica e não anaclítica (Freud, 1914a/1996);
- deslocamento da inveja do pênis para o ciúme (Freud, 1925/1996);
- revulsão geral à sexualidade ou ao complexo de masculinidade (Freud, 1931/1996);
- deslizamento do desejo do pênis para o desejo de ter um filho – devido à equivalência simbólica entre o pênis e o bebê no psiquismo (Freud, 1933b[1932]/1996);
- masoquismo feminino (Freud, 1924b/1996);
- demanda psíquica e somática de reorganização da libido ativa, que é a sua essência por ser masculina, em libido passiva (Freud, 1905;1915/1996).

Desse modo, diferentemente da sexuação masculina, cujas vicissitudes encontram um limite e uma “uniformidade” pela travessia do complexo de Édipo e pela função fálica, a sexualidade feminina comparece como o que não se limita por esses operadores simbólicos, mas tem a possibilidade de se servir dos mesmos.

O termo que designa a feminilidade, *Weiblichkeit*, começou a ser empregado por Freud com mais veemência a partir de 1920, ano no qual formulou o segundo dualismo pulsional e essa relação não aparece de forma aleatória. Durante a sua obra, Freud utiliza diferentes metáforas para designar a feminilidade, e estas se equiparam ao que comparece no psiquismo como o que não possui transcrição psíquica e não veicula representações ideativas, assim como a pulsão de morte.

Ele a chama de “continente negro” (Freud, 1926/1996), “enigma da feminilidade” (1933[1932]/1996, p.130), “herança do útero”, “período pré-edípico da menina com a mãe” (Freud, 1925/1996). A *Weiblichkeit* (feminilidade) diz respeito ao que extrapola a regulação homeostática do princípio do prazer e, com isso, não alcança algum êxito no campo das representações, restando como uma fixação pulsional mortífera, que na análise apresenta-se como o limite do interpretável e do dizível. Desse modo, a *Weiblichkeit* estaria para *ambos os sexos* como o que é revogado da subjetivação simbólica, e retorna do real como irrepresentável, se impondo no funcionamento psíquico como compulsão à repetição.

A feminilidade se refere, portanto, ao que Freud definiu como desamparo originário e processos primários (Freud, 1950[1895];1920/1996), umbigo do sonho (1900/1996), compulsão à repetição e pulsão de morte (1914b; 1920/1996), *isso* (Freud, 1923a/1996), trauma do nascimento, angústia automática (*Automatischeangst*) (Freud, 1926[1925]/1996) – todos derivados do mais além do princípio do prazer. No texto *Análise Terminável e Interminável* (Freud, 1937/1996), Freud alça a feminilidade ao patamar do mais pulsional da pulsão e a coloca como equivalente ao rochedo da castração. Segundo o autor (Freud, 1937/1996) 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” (ibidem, p.268). A concepção freudiana de feminilidade (*Weiblichkeit*) é tomada como esse ponto de “incurável”, uma vez que é a própria causa do aparelho psíquico, sendo o ponto de origem e de limite do mesmo. Desse modo, a feminilidade, assim como a pulsão de morte, não possui um significante que a designe.

### **2.3.3 O terceiro tempo lógico do Édipo: a inscrição do sujeito na partilha sexuada**

No âmbito do primeiro ensino de Lacan (Miller, 2002), o complexo de Édipo ganha um estatuto estritamente simbólico, com uma função peculiar no sistema de estrutura de linguagem da constituição subjetiva: a de significante Nome-do-Pai que possui a função de metáfora. Nesse período, o Nome-do-Pai e o falo são definidos por Lacan (1957-58/1999) como os significantes primordiais da organização psíquica do sujeito do inconsciente e traduzem o complexo de Édipo freudiano em termos de estrutura de linguagem. Lacan (1957-58/1999) alça o falo à condição de significante da diferença sexual, e redefine esse ponto fundamental da descoberta freudiana: enquanto significante, o falo comparece como diferença e encontra-se ausente tanto no homem como na mulher, pois é o representante de uma falta própria à articulação significante e é, ao mesmo tempo, o responsável por fornecê-la um efeito de significação. Com base nessa estrutura, Lacan (1957-58/1999) divide o complexo de Édipo em três tempos lógicos. No estabelecimento do terceiro e último tempo lógico do Édipo, período responsável pela identidade sexual de um sujeito, Lacan (1957-58/1999) se depara com impasses análogos aos que Freud identificou quanto à sexualidade feminina.

Segundo Lacan (1957-58/1999), no terceiro tempo lógico do Édipo o pai comparece em sua face positiva como aquele que possui o falo como título de propriedade virtual. Com o estabelecimento da dissolução do Édipo, a criança pode sair com o falo enquanto título de propriedade virtual no bolso e internalizar o pai como Ideal do Eu. Como resultado da inscrição do Nome-do-Pai e da metáfora paterna, o falo é deslocado de sua dimensão imaginária para uma dimensão simbólica, enquanto significante do desejo, inscrevendo a significação fálica que recalca o desejo incestuoso edipiano. O falo passa de significado à significante da diferença sexual e torna-se a medida daquilo que tem valor de desejo para um sujeito, do que é desejável a ele. 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. Deste modo, a terceira etapa lógica do Édipo é relativa à assunção sexual do sujeito como ser sexuado. Para Lacan (1957-58/1999), a constituição do sujeito implica a passagem do plano do imaginário – relativo à identificação narcísica primária com o Eu ideal, referente

às relações iniciais da criança com a mãe –, ao registro simbólico, por meio da apropriação das insígnias paternas através da identificação secundária com o Ideal do Eu. 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.

No entanto, ao sustentar que a identidade sexual do sujeito é decorrente da formação do Ideal do Eu como produto do recalque do desejo edipiano e da assimilação das insígnias paternas, vemos que Lacan (1957-58/1999) ficou diante de enigmas equivalentes aos do Freud, chegando a declarar que na menina “A identificação com o pai que então se produz articula-se como um problema, ou até um mistério” (ibidem, p.305). Desse modo, em seu primeiro ensino, Lacan fica diante de alguns impasses quanto à tomada da posição sexuada pelas mulheres, e os formulo da seguinte maneira: como é possível que uma menina assuma uma identificação feminina através da identificação com as insígnias paternas? Quais as consequências desse processo identificatório com o pai? Como pode o Ideal do Eu de uma menina se formar pelo recalque na dissolução do Édipo, se é ao entrar nesse complexo que ela se identifica ao pai?

#### **2.3.4 O desfiladeiro lacaniano ao mais além do Édipo freudiano**

A partir do *Seminário 10, A angústia* – que inaugura a periodização milleriana do segundo ensino lacaniano –, Lacan (1962-63/2005) formaliza topologicamente um resto pulsional irreduzível à articulação significativa na constituição do sujeito no campo do Outro. Este resto, que não pode ser suplementado pelo simbólico, uma vez que é excluído e não simbolizado pela máquina da linguagem, é nomeado por Lacan (1962-63/2005) como pequeno objeto *a*. O objeto *a* é um resto anterior à fundação da lei e do campo do desejo, que se constitui pela metáfora paterna e pela significação fálica e, por isso, não coincide com o objeto do desejo, posto que este advém da incidência da função simbólica do Nome-do-Pai no desejo da mãe. Por isso, esse objeto anterior à significação fálica e ao domínio da fala é definido como *causa* de desejo. A partir da formalização do objeto *a*, Lacan (1962-63/2005) sustenta a existência de uma dissimetria no modo como homens e mulheres lidam com as questões do desejo, do gozo, e realiza um passo definitivo em direção ao mais além do Édipo.

Segundo Lacan (1962-63/2005), a noção do que é um pai é distinta daquela concebida no mito freudiano, em que o pai era considerado como aquele cujo desejo invade, esmaga e impõe-se aos outros, visando à normalização de seus desejos nos caminhos da lei. Para Freud, a incidência da interdição paterna no investimento libidinal dirigido aos objetos edipianos (incestuosos) foi tomada como uma consequência da função de um pai *morto* ou *mitológico*, cuja causa é a *causa sui*. Com isso, o sujeito teria como possibilidade de acesso a uma parcela de gozo a via da transgressão, pois o objeto de gozo é inatingível (*das Ding*), conforme Lacan (1959-60/2008) o define no *Seminário 7, A Ética da psicanálise*, seguindo a tradição freudiana. A partir da formalização do gozo com o objeto *a*, Lacan (1962-63/2005) transforma *das Ding* (a Coisa) em espécies da Coisa (*die Sache*), de modo que o objeto do gozo deixa de ser esse real inatingível que convida à transgressão, pois o gozo passa à categoria de barrado e fragmentado (Lacan, 1962-63/2005). A partir da definição do objeto *a* – campo do vivo, do gozo e da causa do desejo – Lacan (1962-63/2005) percebe, através da experiência analítica, que o pai é aquele que sabe a que objeto *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 de 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 ganha um novo estatuto, que leva Lacan (1962-63/2005) a realizar uma passagem do Nome-do-Pai aos Nomes-do-Pai, evidenciando o pai como aquele que reintegra o seu desejo como causa. Ao pluralizar o Nome-do-Pai, Lacan (1963/2005) modifica 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. Assim, ao ser pluralizado, o Nome-do-Pai é destituído de seu lugar de ideal universal e de modelo da exceção, o que constitui mais um passo lacaniano para além do pai mitológico. Dessa forma, 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 17, O avesso da Psicanálise*, Lacan (1969-70/1992) realiza mais um passo em direção ao mais além do Édipo ao inscrever uma disjunção entre o mito e a estrutura, afirmando que a castração é constitutiva da entrada do sujeito na linguagem. A própria linguagem inscreve uma perda de gozo e, simultaneamente,

produz o objeto mais-de-gozar, que pode ser recuperado sob as formas do objeto *a* como entropia do funcionamento da estrutura da linguagem (Lacan, 1969-70/1992). Isso significa que o pai é o mito que fornece uma narrativa à perda de gozo, à castração, que é um fato de estrutura. Desse modo, o latifúndio gozante do qual o pai era detentor torna-se passível de ser dividido entre os filhos, que passam a ter acesso ao pedacinho de gozo que lhes cabe sob as formas do objeto *a*, objeto parcial da pulsão, contingente e perverso polimorfo. O pai morto leva consigo um gozo que é impossível: o gozar de todas as mulheres (Lacan, 1970-71/2009). Isso significa que uma possibilidade que um homem tem de ter acesso à sua fatia de gozo é através da escolha de uma mulher como objeto *a*, que pode funcionar como uma das espécies da coisa, o que permite ao homem essa pequena diferença em relação ao conjunto ‘todos submetidos à castração’ (Lacan, 1972-73/1985). 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.

Diante da castração feminina, da incompletude corporal da mulher, o homem é remetido à insuportável fantasia da ameaça de castração e com isso, ele articula o seu desejo a uma parte, ao objeto *a*, que funciona como fetiche, exatamente porque busca recobrir esse ponto de incompletude, de não-todo. Esse “pequeno” detalhe serve como objeto de gozo para a fantasia masculina, por revestir a mulher e encobrir sua condição de castrada. Desse modo, o gozo masculino é limitado através do seu fantasma, é um gozo endereçado e regulado pelo objeto *a*, diferentemente do gozo feminino (Coelho dos Santos, 2006). No entanto, até esse momento, esse circuito opera bem na vertente masculina da sexuação, mas continua deixando em aberto os impasses quanto à identificação sexual da menina e ao gozo feminino.

## Capítulo 3 – Discursos, poder, pulsão e gozo

### 3. Poder, pulsão e gozo: Foucault entre Freud e Lacan

Michel Foucault empreendeu, em termos gerais, uma investigação peculiar na qual privilegiou a análise sobre como as práticas sociais – como as jurídicas, a mérito de exemplo – formam domínios de saber, verdade e poder na sociedade – isto é, discursividades. Nesse percurso, ele analisou quais as condições para o desenvolvimento e estabelecimento de determinadas formações discursivas – como a ciência e a medicina –, visando desvelar as complexas formas de controle inerentes aos discursos vigentes e indagar sobre seus efeitos subjetivantes.

Conforme avalia Dekens (2015), Foucault, diferentemente de outros filósofos que constroem um sistema de pensamento, não facilitou nosso trabalho, até porque “a natureza do propósito foucaultiano exclui coerência sistemática” (ibidem, p.9). Não se trataria de uma recusa do sistema, mas da premissa sustentada por Foucault de que o exercício mesmo da filosofia é uma forma rigorosa de um indivíduo modificar seu próprio pensamento e, portanto, sua existência (Dekens, 2015). Fica evidente no desdobramento de suas pesquisas que ele se vê tomado com novas inquietações ou com novas maneiras de analisar as inquietações que já havia suscitado, mas sem perder seu objetivo de investigar o que está em jogo na formação de domínios de saber a partir das práticas sociais e das relações de poder.

Roberto Machado (2017), filósofo e professor universitário pernambucano de extrema importância para a difusão das ideias foucaultianas no Brasil, nomeou alegoricamente essa peculiaridade de Foucault de refutar uma fixação e imobilização de seu pensamento, na medida em que pensar serve para ser diferente do que se é, como “cobra que não perde pele, morre”. O filósofo, em seu livro recentemente lançado, *Impressões de Michel Foucault* (2017), faz uma alusão ao processo pelo qual as serpentes passam, em que há uma perda e consequente renovação da pele, permitindo-as crescerem e sobreviverem.

Segundo Machado (2017), chegou-se até a acusar que o pensamento de Foucault sobre o poder era de base anarquista ou uma versão acadêmica, erudita, de um pensamento hippie. Com isso, ratifica-se que Foucault está sempre em mutação. Machado (2017) esclarece que foi com base nessa especificidade do pensamento foucaultiano que organizou e interpretou suas produções, traduzidas, publicadas e editadas no Brasil. Assim, em vez de tomá-las como um sistema

conceitual, ele as concebe como um processo, ele mesmo histórico, pelo qual seu método é definido de modo diferente em cada obra. Segundo Denker (2015), o pensamento de Foucault recupera por ele mesmo o que ele diz sobre as formações discursivas, que não são jamais puras ideologias e puras abstrações conceituais, mas a unidade teórico-ativa de um dispositivo de saber e uma mecânica de poder. Nessa tese, iremos utilizar como chave de leitura das proposições foucaultianas sobre saber, poder e formações discursivas as coordenadas e escansões estabelecidas por Machado (2017).

### **3.1 Dispositivo de saber e relações de poder: corpos e formações discursivas**

A trajetória intelectual de Foucault foi marcada, segundo Machado (2017), por três principais estudos, que despontam em épocas diferentes. Apesar de se servir dessas escansões, o filósofo alerta para não se criar uma “ilusão retrospectiva” sobre Foucault, e propõe que sua obra seja situada historicamente.

Em primeiro lugar, Foucault (Machado, 2017) estabelece uma análise histórico-filosófica das ciências do homem na modernidade. Nesse período, ele formulou a ideia de que a noção de *homem* é uma invenção recente da história ocidental, e que este aparece como objeto privilegiado do saberes constitutivos das ciências humanas no final do século XVIII. Contudo, ele é uma invenção cujo fim talvez estivesse próximo, caso as disposições dos saberes modernos viessem a desaparecer.

Conforme Machado (2014), a tese central defendida no livro *As palavras e as coisas* (Foucault, 1966/2007) é que a possibilidade de existência da ciência humana – psicologia, sociologia, antropologia – decorre do aparecimento, no século XIX, das ciências empíricas – biologia, economia, filologia – e das filosofias modernas, tendo como marco inicial o pensamento de Immanuel Kant, pois privilegiaram o homem como objeto e como sujeito de conhecimento, abrindo a possibilidade de um estudo do homem como representação. Na modernidade, operou-se, assim, um deslocamento das ciências naturais ou das ciências da vida para um campo específico, denominado ciências do homem ou ciências humanas (Machado, 2017).

Esse período relativo à década de 60 foi marcado pela hipótese arqueológica do saber por parte de Foucault, como a via para uma análise das práticas sociais

enquanto constituidoras desses saberes na modernidade. Ele privilegia as práticas sociais como formadoras de discursividades, em detrimento apenas das origens teóricas.

De acordo com Machado (2017), a pesquisa arqueológica de Foucault pretende pensar o que é o moderno situando-o em relação ao clássico. Em sua perspectiva, a época clássica abarca os séculos XVII e XVIII, tendo seu início com Descartes e o seu desfecho com Kant. Trata-se de um questionamento sobre a ruptura entre classicismo e modernidade que tem, segundo Machado (2017), como marco filosófico a filosofia de Kant e como marco político a Revolução Francesa. Através da arqueologia do saber, histórico-filosófica, a psicologia, por exemplo, foi tomada como o resultado de um processo onde a loucura foi constituída a partir de reações fundamentais de forças, originando os saberes sobre a loucura. Ou seja, o que Foucault evidencia é que a categoria de doença mental, assim como várias outras de áreas distintas, não existia até o momento.

Conforme esclarece Machado (2017), embora Foucault fosse profundamente marcado pela filiação epistemológica do método de seus mestres – Bachelard, Canguilhem, Koyré, Cavaillés, Althusser – ele não o segue fielmente, mas desenvolve o método arqueológico com base nessa herança. Seus quatro grandes livros arqueológicos da época de 1960 foram: *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969). Não iremos nos debruçar no conteúdo das obras. O que nos interessa destacar nesse momento é que o método da *arqueologia do saber* parte da dimensão do *saber prático*, constituído por *práticas discursivas* características de um determinado período histórico, para análise das formações de saberes e das formações discursivas.

A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de alguma coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém a parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um “outro” discurso mais oculto. Recusa-se a ser “alegórica” (Foucault, 1969, p. 159).

Desse modo, a análise arqueológica foucaultiana consiste em escavar as camadas descontínuas dos discursos dominantes, tomando-os como arquivos, sem o objetivo de procurar extrair as estruturas universais presentes em qual conhecimento ou ação moral. Mas ele se desloca das epistemes para as práticas discursivas enquanto um material produzido nas e pelas relações entre saber e poder, constituído de um *a priori histórico*. O discurso, assim, passa ser concebido em sua positividade, que consiste na sua condição de caracterizar-se como uma unidade através do tempo, mais além das obras individuais, dos livros e dos textos (Foucault, 1969). A história, os enunciados que o *a priori* abarca visam mostrar que o discurso não tem somente um sentido ou uma verdade. Podemos considerar, nessa lógica, que o *a priori histórico* é, em si, uma formação discursiva. Assim, se nem tudo pode ser de fato dito, então a positividade de um discurso é um campo estrito de práticas discursivas.

### 3.1.2 Genealogia do poder

Buscamos evidenciar que, através da fase arqueológica do trabalho de Foucault, a noção de discurso e de formação discursiva possui uma relação intrínseca com a formação histórica do saber e com a emergência de determinadas práticas discursivas no âmbito político-social de um período analisado. A partir dessa perspectiva foucaultiana é indiscutível que a sexualidade e os corpos se correlacionem discursivamente. Assim, seria um equívoco discutir sobre o mal-estar na sexualidade ou gênero fora do campo discursivo aos quais os corpos estão submetidos. A psicanálise partilha desse prisma e sustenta que não há sexualidade ou sintoma fora da cultura.

A partir dos anos de 1970, é “inegável a existência de uma mudança, de uma passagem sem continuidade da arqueologia dos saberes à genealogia dos poderes” (Machado, 2017). Assim, o período *arqueológico* do trabalho de Foucault se separa e ao mesmo tempo se vincula a uma *genealogia dos poderes*. Esta última abarca três dimensões do poder, que não se confundem, mas se relacionam entre si: *poder disciplinar*, *biopoder* e *analítica das relações concretas de poder* (Foucault, 2014). Ao articular a arqueologia do saber a uma genealogia do poder, Foucault (1975/1977) passa a tecer uma relação peculiar entre os registros do saber e do

poder, de forma que não poderia existir saber sem poder e vice-versa (Foucault, 1975/1977):

É essa análise do porquê dos saberes que pretende explicar sua existência e suas transformações, situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político, que em uma terminologia nietzschiana Foucault chamará genealogia. Parece-me, em suma, que a mutação assinalada por livros como *Vigiar e Punir*, de 1975, e *A Vontade de Saber*, de 1976, primeiro volume da *História da Sexualidade*, foi a introdução nas análises históricas da questão do poder como um instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes (Machado, 2014, p.11-12).

Por questões metodológicas e de afinidade com a discussão sobre o objeto desta tese, priorizaremos, a partir de agora, a exploração da concepção foucaultiana da *analítica das relações concretas de poder*. Nossa intenção é desenvolver a hipótese traçada por Coelho dos Santos (2001) de que a noção de poder formulada por Foucault é compatível com uma metapsicologia do laço social, pois permite pensar o sujeito menos como o “outro do poder” e mais propriamente como um de seus efeitos.

De acordo com Machado (2014), não existe em Foucault uma teoria geral ou sobreposta do poder, pois para ele toda teoria é provisória, dependente das condições de desenvolvimento de uma determinada pesquisa, que deve consentir a seus limites e parcialidade, possibilitando que essas condições sejam revistas a partir um novo material de trabalho, inviabilizando uma teoria geral. Isso significa que ele não parte de uma concepção de poder como uma realidade que possua uma natureza ou uma essência, a serem definidas por suas características universais:

Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. Esta razão, no entanto, não é suficiente, pois, na realidade, deixa sempre aberta a possibilidade de se procurar reduzir a multiplicidade e a dispersão das práticas de poder através de uma teoria geral global que subordine a variedade e a descontinuidade a um conceito universal (Machado, 2014, p.12).

Desse modo, Foucault (1976/1988) desenvolve uma “analítica das relações concretas de poder”, que produziu, segundo Machado (2014), um importante

deslocamento da concepção de poder em relação à ciência política, na medida em que limita a investigação sobre este como equivalente ao Estado, tomado como um aparelho central e exclusivo do poder. Foucault (Coelho dos Santos, 2001) reelabora as relações entre ciência e ideologia para demonstrar toda a positividade do poder no campo do saber e do prazer. Portanto, é inviável a consolidação de uma teoria geral do poder, pois este passa a ser concebido em uma rede de mecanismos, instituições e sujeitos que se entrelaçam, modelando e coordenando a correlação entre saber e verdade e, conseqüentemente, nossa realidade histórico-política.

Segundo Machado (2014), Foucault, estudando a formação histórica das sociedades capitalistas através de pesquisas sobre o nascimento da instituição carcerária e da constituição do dispositivo de sexualidade, evidencia nesse material uma não sinonímia entre o Estado e o poder, isto é, constata formas de exercício de poder diferentes do Estado. Machado (2014) considera que essa não é uma descoberta foucaultiana inteiramente nova ou inusitada. Ele pondera que, se revirmos suas pesquisas anteriores sob essa perspectiva, evidenciamos que as condições de possibilidades políticas de saberes específicos, como a medicina e a psiquiatria, são encontradas indiretamente desvinculadas do Estado enquanto um aparelho central e exclusivo de poder. Assim sendo, Machado (2014) questiona se não seria indiscutível que essas condições se configurariam como “poderes locais, específicos, circunscritos a uma pequena área de ação, que Foucault analisa em termos de instituição?” (ibidem, 2014, p.13). Nosso ponto de partida para o desenvolvimento de uma reflexão sobre o poder serão as práticas concretas e efetivas de poder, isto é, as condições de possibilidade para sua manifestação. Quais as manobras, as situações específicas que constituem novos domínios de poder?

A concepção de poder na *analítica* foucaultiana não se limita à vertente que equivale o poder a uma dimensão repressiva e jurídica, enquanto uma força coercitiva ou uma forma contratual. Essas seriam, segundo o autor (Foucault, 1976/1988), suas formas negativas. Sua tese central é que o poder não se reduz à interdição da lei e, portanto, sua manifestação não se restringe à soberania do Estado, à força coerciva e às formas jurídicas. Ele considera que essas são formas terminais do poder (Foucault, 1976/1988).

De acordo com Foucault (2014), na teoria jurídica clássica “o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor de um bem e que se poderia

alienar total ou parcialmente por um ato jurídico ou um ato fundador do direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato” (ibidem 2014, p.174). Nesse prisma, cada indivíduo detém um poder concreto que cederia total ou parcialmente para a constituição de uma soberania política. A constituição do poder político se baseia no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual (Foucault, 2014, p.174).

As teorias contratuais do poder, segundo Agamben (2004), partem do princípio de que a sociedade civil surge com base em dois pressupostos: primeiro, do consenso entre os homens; segundo, na afirmação de que a natureza pré-jurídica do viver humano, isto é, antes do ordenamento jurídico e da decisão soberana, se caracteriza como caótica. Caberia ao soberano o poder de criar o ordenamento jurídico (Agamben, 2004). Assim sendo, estas teorias contribuíram para produzir uma nova ordem social baseada na suposição de que o indivíduo é uma realidade natural anterior ao laço social. Essa é a base do que chamamos de direito científico, pois a partir dessa suposição criou-se uma ficção, o jusnaturalismo – direito natural – , um código jurídico que protege os direitos do indivíduo contra os abusos do poder paterno, da sociedade e dos representantes da autoridade política (Coelho dos Santos, 2001).

Essa é a base do que chamamos de direito científico, pois a partir dessa suposição criou-se uma ficção, o jusnaturalismo, que concebe o direito natural como um direito justo (Soares, 2007). O jusnaturalismo se configura como uma corrente jurisprudencial, que remonta às representações primitivas da ordem legal de origem divina, um direito natural que imprime uma exigência perene, eterna ou imutável de um direito justo, representada por um valor transcendental ou metafísico de justiça (Soares, 2007). Ele diz respeito à ideia universal de justiça como um conjunto de normas e direitos que já nascem incorporados ao homem, visando, assim, segundo Coelho dos Santos (2001), operar como um código jurídico que protege os direitos do indivíduo contra os abusos do poder paterno, da sociedade e dos representantes da autoridade política (Coelho dos Santos, 2001).

Foucault (1988) refuta o poder enquanto uma categoria transcendente que impõe a cada um a renúncia de uma parcela de seus “direitos naturais”, questionando o “princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que este sempre deveria ser exercido na forma do direito” (ibidem, p.84). Ele qualifica o poder como um conjunto dos impactos pontuais e permanentemente

móveis das correlações de forças entre indivíduos e grupos. Essas proposições nos embasarão nas frentes problemáticas acerca da relação entre as reivindicações de direitos pelos coletivos feministas, enquanto grupos identitários e minoritários, com os pressupostos do Estado de direito: o que saber, fazer e esperar, quando o direito é tomado e colocado acima da lei – ou reivindicado para além da lei?

### 3.1.3 A hipótese repressiva

A proposição foucaultiana de poder afirma-o como essencialmente produtivo, criativo e multiplicador. Ele é concebido como jogos de correlações de forças, numerosas e diversificadas, que se apoiam e se confrontam entre si, imanentes ao domínio de onde se exercem e constitutivas de sua organização (Foucault, 1976/1988). Visa-se, assim, investigar as estratégias em que essas correlações de originam. Além disso, tais correlações de força encontram apoios umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou, ao contrário, defasagens e contradições entre si (Foucault, 1976/1988).

Segundo Coelho dos Santos (2001, p. 86), permanecemos presos a imagem do poder-lei, do poder-soberania, que os teóricos de direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. Se quisermos realizar uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos, precisamos nos libertar dessa imagem: “É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código” (ibidem, 86).

Nessa perspectiva, o poder se exerce e não se deixa capturar pela forma da lei ou do contrato social e, segundo Coelho dos Santos (2001), remete ao corpo vivo, à noção de substância gozante. Diferentemente de Freud, que faz do gozo uma propriedade do pai morto, Lacan será levado a restaurar as relações do gozo com o vivo. Nesse momento vai tomar uma certa distância de suas construções iniciais baseadas na primazia do Complexo de Édipo, da metáfora paterna, do simbólico do Nome do Pai. As novas concepções revogam a ideia de que o indivíduo seja sujeitado à ordem simbólica e promovem o ponto de vista de que o ser falante não se reduz a ser “sujeito”: um efeito de lógica significante. Para que essa colocação possa ser mais bem discutida será preciso percorrer o caminho que vai desde a formulação foucaultiana de uma analítica das relações concretas de poder até as

interrogações que nos ocorrem, a partir destas formulações foucaultianas, acerca das relações entre o poder e a genealogia do sujeito, na sua relação com a cultura (Coelho dos Santos, 2001).

A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais "periféricos" e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; (1976/1988, p.88 -102).

A análise da condição de possibilidade do poder não deve ser procurada em uma referência central, em um foco exclusivo de soberania de onde emergiriam formas derivadas e descendentes (Coelho dos Santos, 2001). Desse modo, Foucault (1976/1988) sustenta uma *onipotência do poder*, no sentido de que este está em toda parte, não porque abarque tudo e tenha o atributo de aglomerar tudo sob sua unidade invencível, mas, sim, porque provém de todos os lugares, em toda relação entre um ponto e outro, se produzindo a cada instante. Podemos considerar que, nessa perspectiva, o poder é uma *força constante*, em busca de satisfação, bem como o estatuto da pulsão na metapsicologia freudiana.

Contudo, não se trata também, em Foucault, do poder como aquilo que se exerce a partir de um conjunto de aparelhos ideológicos do Estado, conforme propõe Althusser, a serviço do assujeitamento dos cidadãos à ideologia dominante que ocupa este: como a escola, a igreja, a família, o exército, a polícia, entre outros. Segundo Coelho dos Santos (2001), a teoria marxista, na sua versão althusseriana, foi o alvo privilegiado de confrontação com as análises das fontes do poder produzidas por Foucault. A funcionalidade que este último autor quer conferir à sua ideia do poder não poderia abdicar da abundância de suas fontes de extração em favor da exclusiva determinação econômica.

De acordo com Althusser (*apud* Coelho dos Santos, 2001), Marx concebe a estrutura da sociedade em dois níveis ou instâncias, articulados por uma determinação específica: a infra-estrutura ou base econômica (unidade das forças produtivas e das relações de produção) e a superestrutura, que por sua vez comporta em si mesma dois níveis ou instâncias: o jurídico-político (o Estado e o Direito) e o ideológico (as diferentes ideologias, morais, religiosas, jurídicas, políticas

etc.). Assim, a superestrutura goza de relativa autonomia com relação à infraestrutura.

A Ideologia para Marx, no entender de Foucault, segundo Coelho dos Santos (2001), é uma construção imaginária, um sonho vazio constituído de elementos da verdadeira realidade, a realidade concreta, e que se apresenta como um pálido reflexo invertido dela. Não tem história própria, dado que a verdadeira história está fora dela, no único lugar possível, o da realidade dos indivíduos concretos. Para Marx, a ideologia seria a representação deformada, falseada, em que os homens mal representam suas condições concretas de existência.

Com efeito, constatamos que, para Foucault (1976/1988), "não há um poder, mas dentro de uma sociedade existem relações de poder". Conforme esclarece Coelho dos Santos (2001), este, na verdade, não emana de um centro, mas resulta de uma multiplicidade de correlações de força imanentes do domínio onde se efetua, constituindo o que ele denominou como mecânica do poder. Nesse contexto, o Estado, entendido como unidade de dominação a se exercer pela violência ou força ideológica, é apenas uma de suas forças terminais, bem como o poder localizado em uma instituição. Com base nesses argumentos, Foucault (1976/1988) refuta a hipótese repressiva do poder.

As relações de poder se exercem por intermédio de uma série de miras e objetivos, produzindo estratégias intencionais e calculadas, mas que não resultam da escolha de apenas um sujeito (Foucault, 1976/1988). São, conforme afirma Coelho dos Santos (2001), estratégias sem sujeito. Foucault (1976/1988) nos orienta a não buscar a racionalidade do poder na casta que governa, nem nos grupos que controlam os aparelhos do Estado, nem naqueles que realizam decisões econômicas importantes. A racionalidade do poder está nas táticas, estratégias e embates de força, metáforas de guerra que o autor utiliza, buscando refutar qualquer teoria que pretenda "representar" o poder de modo unívoco e não relacional. Assim, apesar de prescindirem de uma voz de comando, as táticas e estratégias são capazes de assumir uma coerência, esboçam dispositivos de conjuntos, ali onde não há qualquer unidade do poder (Foucault, 1976/1988).

Na medida em que o poder se constitui como uma rede de relações de forças, onde todos os indivíduos estão envolvidos, sendo, ao mesmo tempo, geradores e receptores, não é possível considerar que há quem o detém e quem não o detém. Nessa perspectiva, Foucault (1976/1988) é contrário a qualquer oposição binária,

como uma matriz geral do poder, entre dominadores e dominados, opressor e oprimido, apartando qualquer juízo de valor a este, como bom-mau, moral-imoral, entre outros. Essas dimensões dialéticas são reducionistas frente à análise foucaultiana de poder, tomando-o como negatividade.

Foucault (1976/1988) analisa um discurso bastante difundido da repressão sexual, suposto modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade na sociedade ocidental - repressão esta que só poderia incorrer à transgressão das leis, suspensão das interdições, irrupção da palavra, restituição do prazer ao real e toda uma nova economia dos mecanismos de poder. Assim, segundo Coelho dos Santos (2001), ao se opor o dispositivo de aliança ao dispositivo de sexualidade e pensando a partir de suas articulações, a análise do poder no domínio da família, do indivíduo e da sexualidade ganha uma instrumentalidade mais aguda e mais ágil.

De acordo com tal discurso, a origem da Idade da Repressão se coloca no século XVII, coincidindo com o começo da ordem capitalista e fazendo parte, dessa forma, da ordem burguesa (Foucault, 1976/1988). A elucidação disso seria que o sexo foi e é reprimido para que a força de trabalho não se dissipe nos prazeres, reduzindo-o a um mínimo para reprodução. Acompanhando a suposta repressão moderna, está a ênfase em um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo e, dessa forma, subverter a lei que o rege. O autor também fala sobre o prazer sentido por aqueles que acreditam na hipótese repressiva e falam de forma solene sobre o sexo, com um ar de transgressão deliberada e sentimento de que, assim, estão possibilitando um futuro de liberdade e pleno de gozo. A tal prazer supostamente transgressor – atingido ao se falar sobre o interdito – Foucault denomina *benefício do locutor* e atribui papel fundamental na sustentação da hipótese repressiva.

O dispositivo de sexualidade, seria preciso dizer, é aquilo que afirma a positividade da relação poder-prazer, que, por isso, não se reduz à forma negativa: “...não te aproximes, não toques, não consumas, não tenhas prazer, não fales, não apareças” (Coelho dos Santos, 2001).

Nesse ponto, Coelho dos Santos (2001) propõe uma articulação fina, de que nessas colocações há uma oposição formal de sua “analítica das relações concretas de poder” a toda concepção psicanalítica do inconsciente como idêntico ao que é recalçado: “O inconsciente no que se refere à pulsão é inesgotável. Não se reduz a repetir substitutivamente, metonimicamente, metaforicamente as máscaras

do desejo de um objeto incestuoso, impossível, porque propriedade de um pai morto” (Coelho dos Santos, 2001, p. 209).

### 3.2 O Outro e o mais-de-gozar

O *Seminário livro 16, De um Outro a outro* (Lacan 1968-69/2008) foi realizado entre novembro de 1968 e junho de 1969, momento de efervescência no cenário social e político da França, marcado pelas discursividades dos acontecimentos de maio de 1968, que ambicionavam combater qualquer forma de autoridade e hierarquia, promovendo, assim, um saber sem mestria.

Lacan (1968-69/2008) pensa as greves como uma confluência de Marx e Freud, mas em uma perspectiva distinta da que havia sido realizado por Reich e Marcuse. A partir desse seminário, Lacan (1968-69/2008) aproxima esses autores, articulando a “mais-valia” do primeiro com o “mais gozar” do segundo. O “mais gozar” é o resultado das leituras lacanianas de Marx, que colocam a psicanálise dentro do real, isto é, da estrutura: “A estrutura deve ser no sentido em que é mais real, em que é o próprio real” (Lacan, 1968-69/2008, p. 30). Ou seja, é o real que é em si estrutura. Trata-se, aqui, do discurso sem palavras, que é, justamente, a estrutura enquanto real.

Em resposta aos acontecimentos de maio de 1968, momento da nossa história recente, Lacan (1968-69/2008), redefine a *essência da teoria psicanalítica como um discurso sem palavras*. Coelho dos Santos (2008c) afirma que é uma resposta forte em defesa do estruturalismo, apesar de ser uma questão delicada situar Lacan como estruturalista ou não. A autora propõe limitar a adesão lacaniana à tese althusseriana de que Freud e Marx seriam estruturalistas *avant la lettre*. O estruturalismo lacaniano, neste seminário, inicia a costura da formalização lacaniana de uma teoria dos discursos que será arrematada no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-70/2005).

A noção de *um discurso sem palavras* demonstra que, a despeito da importância conferida à fala e à palavra, há algo que se impõe em um discurso como primordial, que diz respeito a uma estrutura discursiva que prescinde das palavras, conferindo primazia ao lugar, à posição em que se ocupa no discurso. A referência a uma *essência* diz respeito à “[...] essência da teoria, pois é isso que está em jogo” (Lacan, 1968-69/2008, p.14). O discurso não pode ser essencialista, pois ele é

constituído por uma rede de significantes que deslizam na cadeia linguageira. O estruturalismo é compatível com a psicanálise porque leva a sério a divisão do sujeito. O sujeito remete aos significantes – representantes da representação –, pois um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante (Lacan, 1968-69/2008, p.21).

Nessa estrutura reside sua condição provisória, relativa à transitoriedade e a opacidade significante. Transitoriedade porque “ninguém saberá dele, exceto outro significante” (Lacan, 1968-69/2008, p.21) e opacidade porque “um significante não pode representar a si mesmo” (Lacan, 1968-69/2008, p.20). Desse modo, ao postular que o sujeito do inconsciente é o sujeito dividido, Lacan (1968-69/2008) nos sinaliza que desse sujeito não temos uma unidade, uma essência ou uma existência ontológica.

Coelho dos Santos (2008c) esclarece que o principal argumento dessa formulação – um discurso sem palavras – é que os representantes da autoridade podem ser depostos; contudo, a autoridade do significante oracular, do mestre, da primazia da origem, isto é, a autoridade da estrutura, não podem sofrer o mesmo destino. A autora reafirma que a psicanálise e o estruturalismo, neste seminário, são compatíveis, pois sustentam que a divisão do sujeito supõe um saber desconhecido ao sujeito, inconsciente como causa de pensamento. Nenhum dos dois advoga uma correspondência do sujeito consigo próprio, não é uma consciência de si. Com efeito, a essência de um discurso sem palavras é uma teoria que refuta as ambições de maio de 1968, de impor ao sujeito a tarefa da cultura do narcisismo de “ser si mesmo”, que é impossibilidade de estrutura.

A divisão subjetiva, o saber inconsciente, é o que implica a aposta do sujeito em uma suposição de saber ao Outro. Funda a aposta de que há um Outro que possui esse saber, sobre a verdade que lhe causa. A relação entre o saber e a verdade em psicanálise percorre toda sua elaboração, pois está no fundamento do seu sujeito. Isso instaura a possibilidade de uma aposta por um sujeito no endereçamento de uma demanda de cura do seu sofrimento ao analista, supondo-o um saber sobre sua verdade.

No *Seminário 16* (Lacan, 1968-69/2008), essa relação será trabalhada em torno da “aposta de Pascal”, que aponta para a função do psicanalista enquanto Sujeito Suposto Saber e para a constituição do sujeito e do Outro. A “aposta de Pascal” já havia sido abordada por Lacan (1954 –55/1985) em seu *Seminário 2: O*

*eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, exatamente no capítulo denominado “Introdução ao Grande Outro” (ibidem, p.269). O desdobramento dessa questão, a nosso ver, culmina na formação do psicanalista, pois nos fornece uma chave fundamental para a direção do tratamento acerca de qual o estatuto do Outro no campo fantasmático do sujeito e, por conseguinte, as seguintes questões: Em qual Outro o sujeito aposta? Qual Outro a transferência instala? Qual Outro ocupamos na transferência? A entrada em análise implica lançarmos mão dessa chave.

Segundo Coelho dos Santos (2008c), esse seminário empresta consequências analíticas à aposta de Pascal (Lacan, 1968-69/2008, p.107-120), visando apreender as posições do sujeito mediante o gozo. Através dessa aposta, Lacan (1968-69/2008) fundamenta que a renúncia ao gozo equivale à disposição em investir no campo das identificações, visando uma infinidade de formas de felicidade, pois o sofrimento neurótico é acompanhado de sua demanda insaciável de felicidade. Em seu seminário sobre a ética, Lacan (1959-60) pergunta o que os neuróticos demandam ao analista: “O que nos demandam, é preciso chamá-lo por uma palavra simples, é a felicidade” [e, mais adiante] “Que o analista se ofereça para receber, é um fato, a demanda da felicidade” (Lacan, 1959-60, p. 351).

Isso demonstra que na própria renúncia ao gozo precipita-se a fonte de uma satisfação mais além do princípio do prazer. O gozo do neurótico se aloja nesse ponto, na satisfação mais além do princípio do prazer engendrada pela renúncia, em que, segundo Coelho dos Santos (2008c), “ele se nega a gozar do que ele é ou do que ele tem, para satisfazer seu desejo enquanto desejo de saber” (ibidem, p.10). A autora toma como exemplo a neurótica histérica que não se deixa confundir com a mulher e o neurótico obsessivo que não se toma pelo mestre. O desejo de saber do neurótico instala sua crença em Deus, sujeito suposto saber, em que se funda a hipótese do inconsciente: “A hipótese do inconsciente, Freud o sublinha, não se sustenta sem o Nome-do-Pai. Supor o Nome-do-Pai, por certo, é Deus” (Lacan, 1975-76, p. 136). O estado de desamparo original do homem é a matriz do inconsciente, da realidade psíquica, a fonte de todos os motivos morais. Assim, Deus se torna inconsciente e o supereu é inerradicável (Lopes, 2007).

A hipótese do Nome-do-Pai equivale à definição freudiana de que o pai é o primeiro a se amar nesse mundo (1933a[1932]), uma identificação primária, anterior a qualquer catexia de objeto (Freud, 1923a/1996). Diz respeito à afirmação freudiana

de que a condição humana de desamparo instala a aspiração de um Deus pai que o proteja. Nesse sentido, o pai situa-se estruturalmente para um sujeito como inesquecível (Lopes, 2007). A *spaltung* do sujeito freudiano engendra uma perda da realidade que o impossibilita o acesso a um saber absoluto. De acordo com Coelho dos Santos (2008c):

Não podemos saber, nem se Deus existe, nem o que é que ele é. Trata-se sempre de uma aposta, de um ato de fé. Quem aposta na sua existência, engaja-se numa promessa, imputada a Deus, de uma infinidade de vidas, infinitamente felizes. Essa aposta exige que o sujeito decida se vale a pena, ou não, arriscar a própria vida. O que é que vale mais? A vida que se tem ou uma infinidade de vidas possíveis? Um pássaro na mão ou dois voando? (ibidem, p. 10).

A razão não pode determinar se Deus existe ou não, trata-se de uma aposta. Assim, no seminário 16, Lacan (1968-69/2008) não enreda em argumentar sobre a existência de Deus ou não, mas, sim, em colocar em relevo o ato da aposta. No laço social moderno, não há como entrar na vida sem fazer uma aposta, sendo a consequência desta o que permite a vida a entrar no campo do discurso (Lopes, 2007).

Coelho dos Santos (2008c), parte do Outro (A) como campo do discurso para pensar quais as consequências relativas à aposta na existência ou não de Deus. A aposta na existência de A culmina na redução da vida que se vive, a zero, como uma variável em uma equação. No entanto, a crença em Deus introduz o infinito na vida, mudando radicalmente a dimensão da própria vida. Disso decorre, segundo Coelho dos Santos (2008c), uma expansão no campo discursivo de uma promessa de algo a mais, ou seja, uma “infinidade de vidas infinitamente felizes” (Lacan, 1968-69/2008, p.115). De acordo com Coelho dos Santos (2008c), essa aposta, relativa à renúncia ao gozo, revela o gesto de tratar a própria vida como um capital que se pode acumular, investir e especular visando ganhar outra coisa, uma coisa a mais. A aposta na inexistência de A não permite essa abertura do discurso, e quando não há nada depois da morte, emerge um zero que não quer dizer nada, redundando na anulação do infinito (Coelho dos Santos, 2008c).

O que a aposta de Pascal destaca é que, mediante a incerteza da existência divina, instala-se uma abertura ao infinito. O Deus-infinito introduz a promessa de uma graça, de uma dádiva divina: “o interesse que temos pelo cristianismo no nível

da teoria se mede, precisamente, pelo papel conferido à graça” (Lacan, 1968-69/2008, p. 121). A graça cristã é um acontecimento – conforme a expressão na língua portuguesa, um *estado de graça* – que ocorre dentro da própria vida, uma ruptura que instaura uma nova vida infinita, e assim sucessivamente. A concepção de graça no Seminário 16 (Lacan, 1968-69/2008) não se refere, assim, à ideia de lei, mas como algo que desta se liberta ou, melhor, dizendo, se recupera.

A questão da aposta emerge na modernidade na medida em que só se aposta mediante uma perda, do que já se perdeu. Aqui encontramos a relação, aparentemente inusitada, entre Pascal, Freud e Marx, isto é, entre o Outro, campo discursivo, e o do gozo a mais enquanto valor de uso ou de troca – fruto de uma renúncia. Conforme esclarece Lopes (2007), na modernidade, trata-se de reduzir o valor de uso da vida a alguma coisa que possa ser posta em jogo, ou seja, a vida precisa valer nada para que possa arriscá-la. A possibilidade da aposta implica, em si, uma perda e uma crença, invariavelmente. A aposta no inconsciente diz respeito a essa aposta em um Deus-infinito. Lacan (1968-69/2008) enfatiza a dimensão da aposta de Pascal para além da racionalização sobre as inúmeras vantagens de se acreditar ou não em Deus e de um jogo de azar. Os efeitos da crença em Deus não devem ser avaliados na esfera dos bons costumes (Coelho dos Santos, 2008c) pois, como observa Freud, a crença dos cristãos não os garantem um comportamento melhor do que os que não creem.

A concepção de uma perda primordial com a qual se aposta demonstra a relevância do recurso de Lacan para Pascal, pois essa perda refere-se ao objeto *a*, ao gozo perdido que precisa ser perdido para iniciar a partida. A entrada do sujeito na linguagem, no Outro enquanto estrutura discursiva, é atrelada à perda do objeto *a*, isto é, do objeto decantado da relação do sujeito com o Outro. Trata-se, assim, nesse seminário (Lacan, 1968-69/2008), da articulação entre a aposta pascaliana e a operação que instaura o sujeito do inconsciente: a constituição do sujeito se funda no mesmo instante em que constitui o Outro. Por isso a pergunta “por que jogar?” não “é coisa que dependa da Vontade, já estamos metidos nisso” (Lacan, 1968-69/2008), pois o desejo do homem é o desejo do Outro. Para se constituir no campo do Outro, o sujeito paga um preço da ordem do gozo, mediante o qual poderá atingir alguma satisfação no pacto civilizatório. O sujeito não emerge no jogo significante gratuitamente. A possibilidade de vislumbrar essa infinitude implicará na perda de um objeto concreto, que ele destaca neste seminário como o objeto *a*. É disso que

se trata quando a questão é o mais-de-gozar. O que está em jogo é o Real, enquanto Real do corpo que, antes de pensar, já está aí. O objeto *a*, como elemento com o qual se aposta, testemunha que para apostar é preciso dar um pedaço de si.

Além da referência à aposta de Pascal, Lacan (1968-69/2008) se reporta ao conceito marxista de *mais-valia*. Esse conceito aponta, assim como na aposta pascalina, para a dimensão do objeto *a* como perda, de um gozo extraído do campo do Outro. Disso decorre um pressuposto fundamental, de que na relação com o Outro – enquanto Deus ou enquanto capitalismo – há a extração de um objeto de gozo que retorna como objeto *a* a ser recuperado. A dimensão da perda no seminário 16 (Lacan, 1968-69/2008) é tomada como extração e recuperação.

Para jogar a partida e entrar no jogo, é preciso apostar com algo que já está perdido de início, algo da própria vida deve ser extraído. Assim sendo, o campo do Outro – Deus – produz um gozo que é excedente e, ao mesmo tempo, é aquilo que o sustenta. Na aposta o gozo pode ser tributável, pois na partida ele ganha um valor de um elemento significativo. O conceito de objeto *a* viabiliza uma articulação estreita entre o significativo e o gozo porque inclui o gozo no funcionamento significativo. Isso é demonstrado nas operações de alienação e separação, apresentada no *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da análise* (Lacan, 1964/1985), de que a posição do objeto *a* é conexa à do significativo.

A entrada na linguagem é uma operação que implica na perda do acesso direto ao real, que se sustenta como um lugar de fora-do-significado para a alienação do sujeito à linguagem (Lacan, 1964/1985). Nesse contexto, o autor demonstra que não há vida sem linguagem, sem uma alienação forçada à linguagem. A entrada na alienação implica em algo de uma escolha forçada entre a liberdade ou a vida. Para falar da escolha forçada Lacan (1964/1985) utiliza o exemplo em que nos é demandado escolher entre a bolsa ou a vida. Se a escolha é a bolsa, perde-se a vida, se se escolhe a vida, tem-se uma vida sem bolsa. A alienação diz respeito a uma escolha forçada entre a liberdade ou a vida, pois se escolhermos a liberdade, perdemos a vida. Mas, se escolhermos a vida, esta será sem liberdade, uma vida de escravidão (Lacan, 1964/1985, p.207). Na alienação ao campo do Outro, perde-se algo do ser. Lacan (1964/1985) demonstra que, mediante a alienação ao Outro, a separação implica em uma relação com um Outro que não é completo e em que o objeto *a* é o produto e, concomitantemente, o que evidencia o furo no Outro.

Assim, destacamos que a noção de discurso corresponde ao movimento de alienação e de separação da pulsão. Lacan (1969-70/2005) afirma que há uma relação primitiva do saber com o gozo, que deve ser compreendida como uma relação primitiva dos significantes ao gozo. O campo do Outro no seminário 16 (Lacan, 1968-69/2008) é transcrito para a estrutura do discurso; assim, a extração do mais-de-gozar aparece na própria operatividade discursiva, bem como a relação entre o saber e a verdade. Lacan (1968-69/2008) demonstra que a mais-valia existiria no laço social antes que o trabalho humano abstrato resultasse da absolutização da lei no mercado, como fato de discurso. No *Seminário 17, O avesso da Psicanálise*, o autor irá afirmar que “Não foi Marx, obviamente, quem inventou a mais-valia” (Lacan, 1969-70/2005, p.17), mas que antes ninguém sabia o seu lugar. O autor afirma que em Marx o *a* é reconhecido como funcionando, em um nível que se articula, a partir do discurso analítico, como mais-de-gozar.

A partir do Seminário 17, Lacan (1969-70/2005) assume o significante como aparelho de gozo. O simbólico deixa de ter autonomia e o que se veicula na cadeia significativa é o gozo, o mais-de-gozar. O mais-de-gozar é alçado à dimensão de uma estrutura, portanto, fundamento e predicado de todos os sujeitos: “O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso” (Lacan, 1968-69/2008, p.19). Esta é uma topologia do gozo que demonstra que a constituição do sujeito promove uma recuperação de gozo, que não tem uma relação com o gozo propriamente, mas, sim, com sua perda: “O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda de gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar” (Lacan, 1968-69/2008, p.114).

Lacan (1968-69/2008) propõe que o efeito de perda marca uma relação com o gozo, partindo da concepção freudiana de “Um”, referente à identificação e à repetição. Bem freudianamente, o autor afirma que a repetição do sujeito o associa ao objeto perdido: “Resumindo, trata-se essencialmente do fato de que o gozo é almejado num esforço de reencontro, e que só pode sê-lo ao ser reconhecido pelo efeito da marca” (Lacan, 1968-69/2008, 119). Trata-se da marca da incidência significativa, do traço unário – Um – que resulta em um vazio entre o corpo e seu gozo, que funda exatamente, como na experiência de satisfação, a relação do sujeito com o desejo. O ponto relevante destacado por Lacan (1968-69/2008) é que

o discurso analítico confronta o encontro incessante dessa perda e de sua assunção.

No Seminário 16, Lacan (1968-69/2008) subverte a ordem de articulação entre o gozo, a perda e o traço em relação ao processo de alienação e separação apresentado no seminário 11. Aqui o autor afirma que não é o Outro que é primário, mas o Gozo como Um. Contudo, só temos notícia deste por meio de sua perda, isto é, apesar de ser anterior, o Um do Gozo só é passível de ser apreendido *a posteriori*, via tentativa de restituição. A repetição instaurada pelo mais-de-gozar como efeito da constituição do sujeito dividido pelo traço unário é o que dá notícias do gozo mítico, que Lacan (1968-69/2008) chama de Um do Gozo. Dessa maneira, a dimensão do gozo – apesar de ser anterior à perda que instaura o traço unário – só pode ser concebida a partir dessa perda, isto é, somente através da perda se tem notícias do Um do gozo anterior a ela.

A homologia realizada entre a mais-valia e o mais-de-gozar, como resultante do corte operado pelo discurso, pelo real da estrutura, com efeito, é mais uma proposição que desvincula a hipótese repressiva do poder e da pulsão na medida em que não contrapõe o prazer à repressão, definindo o gozo a mais como efeito de discurso. A estrutura discursiva nos elucidada o gozo a mais do neurótico na sua relação com o Outro, ou, em outras palavras, a relação da divisão do sujeito com a gênese do objeto *a* como mais-de-gozar. Trata-se de uma relação pré-histórica de emergência do objeto *a*. O objeto *a* é heterogêneo tanto ao sujeito quanto ao Outro, diferentemente do que aparece no Seminário 11. Aqui o *a* é real. Não se trata de algo que o Outro possua, pois este também não tem o objeto que o suplemente, ele é incompleto por estrutura desse ponto de vista. Aqui o objeto *a* não é um significante, mas não é sem este, pois se refere a um elemento mais-de-gozar. O mais-de-gozar funciona no discurso na vertente S1-S2 e se caracteriza enquanto a face positiva da castração que é, em si, uma subtração com valor de acréscimo (Coelho dos Santos, 2006).

O recurso à aposta de Pascal evidencia que a constituição do sujeito implica a relação deste ao campo do Outro, e o que Lacan (1968-69/2008) afirma é que a partida com o Outro se joga no campo das relações do sujeito com o saber. A psicanálise refuta o posicionamento científico de nada querer saber sobre a origem, e nos lega que a hipótese de que o inconsciente não se sustenta sem o Nome-do-Pai. A realidade do inconsciente é a sexual, de que não há nada no psiquismo,

“nada pelo que o sujeito se pudesse situar como ser de macho ou como ser de fêmea” (Lacan, 1964, p. 194). A psicanálise não pode ser definida como um saber sobre o sexual, mas sim sobre os impasses e os impedimentos desse saber. A constituição subjetiva para a psicanálise é a constituição sexuada, só se efetua pelo corte da castração.

### **3.2.1 Gênese lógica do mais de gozar**

Ao ponderar sobre o elemento do capital, Lacan (1968-69/2008, p.15) evidencia que a novidade colocada por Marx corresponde ao lugar em que ele situa o trabalho na função do mercado. Inferindo a partir dessa referência, o psicanalista francês nos recomenda que situar um novo tipo de trabalho não é o que está posto na descoberta de Marx; é o oposto disto: o que ele expõe é exatamente uma subversão na análise de trabalho, na medida em que o próprio trabalho se contorna em um produto, uma mercadoria.

Lacan (1968-69/2008, p.15) enfatiza esse enfoque de “mercado do trabalho” para assinalar o que existe de preambular no discurso de Marx, ou seja, a atribuição da mais-valia. Deste modo, a primazia do mercado de trabalho não corresponde a um modelo novo de criação de mercadoria e sequer mesmo de prescindir ao gozo; isto é, o que é introdutório no discurso de Marx e que é ponderado por Lacan é exatamente o modo com o qual esse prescindir é proferido por uma fala.

O trabalho na qualidade mercadológica faz-se moeda de câmbio no sistema capitalista. Trata-se da negociação da potência do trabalho no mercado e não mais da criação de objetos tornarem-se ofertados. É no encadeamento entre a força do trabalho que é ofertada na qualidade de mercadoria e o feitiço de produção capitalista que é estabelecido o conceito de mais-valia por Marx (1867/1975).

A apreciação do andamento do feitiço de produção capitalista conduz Marx (1890/1975, p.218) a assinalar que o trabalhador cede sua habilidade de trabalho transitoriamente ao vender sua força de trabalho ao capitalista, ou seja, a particularidade do sistema capitalista é a obtenção temporária da força do trabalho pelo capitalista por meio de uma remuneração lavrada em contrato com o trabalhador. Deste modo, a força de trabalho oferecida na qualidade de mercadoria

admite para o trabalhador um valor-troca que é convertido em valor-de-uso pelo capitalista.

Marx (1890/1975, p.42-43) define o valor-de-uso por meio da serventia da coisa, ou seja, o valor-de-uso só se consolida com a utilização e o consumo. Por outro lado, o valor-troca se distingue por uma vinculação quantitativa entre valores-de-uso diversos na dimensão em que são trocados.

Marx (1890/1975) atesta em sua apreciação sobre o modo de produção capitalista que a venda da força de trabalho não se caracteriza como uma simples relação de troca por meio de mercadorias. Contrariamente, o que está em discussão no feitiço de produção capitalista é a conexão entre valor pago pela alienação da força de trabalho – que incide em ser valor de utilização para o capitalista – e sua aplicação na produção de mercadorias. Portanto, há uma dupla alteração em questão na vinculação entre a produção da mercadoria e a venda da força de trabalho, isto é, a força de trabalho não é modificada em mercadoria, mas consumida pelo capitalista na fabricação das mercadorias. Refere-se, portanto, a um processo com três fases: a compra da força de trabalho, seu uso e a fabricação da mercadoria.

Desde a análise dessas três operações em questão na forma de produção capitalista, Marx (1890/1975) anuncia a lógica em jogo na produção da mais-valia. Se o procedimento do trabalho demanda a compra da força de trabalho e seu aproveitamento por um tempo determinado, a estimativa entre o tempo devido para a fabricação da mercadoria e a importância paga pela força de trabalho se faz necessária. Deste modo, ao se associar o tempo consumido na produção da mercadoria e o valor pago ao trabalhador nessa ocasião, pode-se antever a margem de trabalho a mais que pode ser aproveitada pelo capitalista na fabricação de um excesso de mercadoria feita por meio desse trabalho não remunerado.

Nesse cenário, Marx demarca o procedimento de produção da mais-valia e assinala que o aparelhamento capitalista tem por finalidade gerar um valor de utilização que apresente um valor de barganha, de troca, ou seja, uma mercadoria de valor mais superior que o valor da agrupamento das mercadorias usadas na sua produção. Deste modo, a mais valia se distingue por ser esse excesso de trabalho que não é convertido em pagamento ao trabalhador e que passa a ser admitido pelo sistema como capital.

Marx nos alerta para a distância entre dinheiro e capital ao ressaltar que “dinheiro que é apenas dinheiro se distingue do dinheiro que é capital, através da diferença na forma de circulação” (Marx, 1890/1975, p. 166). Dessa maneira, ele nos indica que, oposto ao entesourador que tira o dinheiro de movimentação, o capitalista transforma o dinheiro em capital ao reinseri-lo ao mercado por meio de uma circulação continuamente revigorada de expansão do valor e faz isso de tal modo que um dos atributos do sistema capitalista é a transformação ininterrupta da mais-valia em capital para novas aquisições e investimentos.

Partindo da identidade do discurso, Lacan (1968-69/2008, p.15), afirma que a estrutura do objeto *a* e do discurso analítico é correspondente a teoria de mais-valia de Marx. Ao destacar o que Marx depreende na realidade econômica – a correspondência em meio ao valor de troca e valor de uso em questão na modificação do trabalho em mercadoria – e assinalar que é dessa não correspondência que surge a mais-valia, Lacan explicita a extensão de perda que produz o arcabouço do discurso capitalista:

[...] há um valor não pago no que surge assim como produto do trabalho, em um valor de utilidade, no que é o preço adequado desse produto; esse trabalho não pago, embora pago com justeza em relação à congruência do mercado, isso no desempenho do indivíduo capitalista, esse trabalho não pago é a mais valia. É o produto dos meios de articulação que compõe o discurso capitalista da lógica capitalista (Lacan, 1968-69/2008, p.33).

O que importa a Lacan no discurso de Marx, conforme assinalado antes, é o modo como ele profere a venda da força de trabalho a prejuízo imanente, a essa oferta do trabalho como mercadoria originando um excesso de trabalho não pago. Na sinalização das implicações da mudança da força de trabalho em mercadoria, Marx demonstra que o lucro é o decorrente da tomada da força de trabalho pelo capitalista – na qualidade de valor de uso – e sua modificação em mercadorias que serão recolocadas no mercado como valor de troca. Deste modo, o lucro não tem ligação com o valor pago pelo capitalista ao trabalhador, mas com a modificação da força de trabalho em artefato de consumo na produção da mercadoria.

O conceito para Lacan (1968-69/2008, p.39) de mais-valia especifica o modo de andamento do sistema capitalista e nos admite demarcar no valor não pago – que aparece como consequência do trabalho – a função fundamental do objeto *a*.

Dessa maneira é possível dizer que a função do mais-de-gozar é homóloga à função da mais-valia, ao passo que o objeto *a* é o que se constitui como perda, seja na relação do trabalho ou na operação de articulação significativa.

Ao pontuar o conceito de mais-valia, Lacan (1968-69/2008, p.15) analisa a função do objeto *a* na constituição do sujeito e cunha a expressão mais-de-gozar; ele fomenta pelo avesso essa expressão, diz que, assim como a mais valia diz respeito ao excedente do trabalho que não é convertido em pagamento ao trabalhador, o mais-de-gozar surge da renúncia ao gozo que permite o advento do sujeito a partir da extração do objeto *a* como resto inconcebível à cadeia significativa.

Por conseguinte, o Um mítico do gozo não pode ser pressuposto como equivalente à soma entre o 1 do traço e o objeto *a* ( $1+a$ ), mas como um objeto em que a perda estabelece um movimento de experimento de reparação destinada ao fracasso, enquanto a própria repetição já está compreendida como perda. A anterioridade do Um à perda só se constitui em um segundo tempo e tem por princípio a recorrência com que se propõe à restauração dessa unidade anterior absolutamente perdida.

É nessa conjuntura que podemos entender a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Bem como Marx já havia constatado, é a partir de uma perda estabelecida pela própria estrutura do sistema capitalista que o trabalho transformado em mercadoria engendra um excedente de produção que não pode ser devolvido ao trabalhador. Em relação ao gozo, o processo é homólogo, conforme é indispensável o estabelecimento da dimensão de perda inscrita por incidir do traço unário, para que se possa circunscrever esse Um mítico anterior – para sempre perdido – à tônica do objeto *a* na função de mais-de-gozar.

Deste modo, a perda funda o modo de funcionamento da estrutura e permite que o mais-de-gozar se vincule ao gozo na tentativa – sempre determinada ao fracasso – de retorno à completude mítica do Um. Assim sendo, ao assinalar que o gozo só pode ser compreendido na dimensão da perda, Lacan evidencia que o mais-de-gozar é a consequência de um efeito de entropia. Em outras palavras, a estrutura do mais-de-gozar se estabelece numa reprodução e intenção de restauração do gozo originalmente perdido. Contudo, o próprio movimento de repetição determina alguma coisa que seja defeito, fracasso.

Lacan (1969-70/1992, p.43) nos abaliza que é essa repetição inaugural que funda o sujeito, visto que ela é repetição que visa o gozo. O autor nos aponta que “o

que se repete não poderia estar em relação ao que repete senão em posição de perda” (Lacan, 1969-70/1992, p.44). Em outras palavras, no campo do gozo sempre há perda, ou seja, na própria repetição há gozo que é perda de gozo. É aí que se encontra a função do objeto perdido no discurso freudiano.

Para Lacan, há gozo na perda de gozo e é no lugar dessa perda – introduzida pela repetição – que observamos surgir a função do objeto perdido, o objeto *a*. Nesse sentido, o significante se adentra como aparelho de gozo exatamente pelo fato de portar na sua origem uma marca que presentifica uma ausência jamais aplacada. Assim sendo, é na perda e na tentativa de restituição do gozo que se funda a articulação significante e permite o advento do sujeito dividido no intervalo desse vínculo.

### **3.2.2 Do mito à estrutura: castração e gozo**

No Seminário 17, Lacan (1969-70/1992) faz uma passagem do mito à estrutura, definindo que o “Édipo” e o “Totem e Tabu” são 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 como um fato de estrutura, correlativo à incidência da linguagem sobre o corpo. A inserção no Outro como lugar da linguagem veicula a repetição do S1, que introduz essa perda de gozo, produzindo o objeto *a*, objeto mais-de-gozar, que se recupera sob as formas do objeto *a* como pura entropia do funcionamento da estrutura da linguagem. Ou seja, é a própria estrutura da linguagem que produz o efeito da perda de gozo, que pode ser recuperado, em parte, através do objeto *a*. Isso significa que o gozo não é mais acessado apenas pela via da transgressão, pois 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).

Como nos mostra Freud em seu mito “Totem e Tabu” (Freud, 1913[1912-13]/1996), 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 e sim para sua interdição. É enquanto morto que o pai realizava sua função simbólica de agente da castração, pois a lei do pai

continuou vigorando após sua morte como símbolo. A lei do desejo freudiano é marcada pela impossibilidade do gozo, e a via de acesso ao gozo seria a transgressão, pois a lei instaurou o pecado. No Édipo, a lei do pai proíbe gozar da mãe. O pai está na condição de gozador. Segundo Lacan (1969-70/1992), para Freud todos os gozos a partir da morte do pai seriam menores em relação àquele experimentado pelo pai da horda, pois 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 pela qual todo homem está submetido à castração (Lacan, 1972-73/1895). A função simbólica da lei do pai interdita a busca da satisfação irrestrita da pulsão almejada pelo bando da horda primitiva, e organiza em leis-tabus as vicissitudes para o imperativo pulsional dos irmãos. É a partir dessa lei simbólica que Freud localiza a possibilidade da fundação do laço civilizatório. Baseando-se na analogia entre filogênese e ontogênese, Freud (1923a/1996) define que é através 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 (  $\mathbb{A}$  ) e o Nome-do-Pai aparece como a metáfora da falta de significante, metáfora de um vazio, e não mais como o significante por excelência (Coelho dos Santos, 2006). A partir dessa hiância entre o significante e o Nome-do-Pai, Lacan (1969-70/1992) realiza, ainda no âmbito de seu segundo ensino, uma passagem do mito à estrutura, situando a castração como constitutiva da entrada do sujeito na linguagem. Desse modo, a castração deixa de ser uma inscrição estrutural do Pai, e o latifúndio gozante do qual esse era detentor é dividido entre os filhos, que passam a poder ter acesso à parte que lhes cabe. Contudo, não se pode gozar senão dos restinhos de gozo recuperados sob as formas do objeto pequeno *a*.

Contudo, como localiza Coelho dos Santos (2006), 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 continua tendo como égide para a constituição do sujeito o lugar da exceção, acarretando o problema de pensar a sexualidade da mulher pela via do fantasma masculino da ameaça da castração. Desse modo, apesar de Lacan (1969-70/1992) afirmar que achava estranho Freud ter insistido na história do pai morto, na medida em que sua experiência clínica lhe

apontava pela boca das histéricas que o mestre é barrado, ele também não se afastou do regime da identificação ao Ideal do eu paterno.

Contudo, 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 à narrativa para este fato de estrutura, e vemos mais um passo lacaniano para além do pai ideal freudiano. 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). No entanto, ao realizar essa passagem, Lacan precisa que é com o intuito de que pudéssemos prescindir do pai, mas não sem deixarmos de nos servir dele e dos recursos míticos que narram a perda do gozo, pois, como disserta Miller (2007), “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” (ibidem, p. 83).

Acreditamos que afirmar que a angústia não é sem objeto (Lacan. 1962-63/2005), foi um passo substancial que permitiu Lacan re-localizar o objeto do desejo para além da proibição ou da impossibilidade de alcançar o gozo. Contudo, o gozo do qual o pai morto é guardião nunca será possível de se alcançar, por ser um elemento de estrutura: é impossível gozar de todas as mulheres. Desse modo, essa passagem implica outra ênfase da perspectiva adotada sobre o pai: o peso passa a recair no gozo deste e não apenas em sua lei, o que significa que a ênfase incide no pai como vivo e não como morto. Ou seja, não se trata mais de um pai ideal, repressor, morto e simbólico, mas um pai que goza. No mito Totêmico, o pai da Horda goza de todas as mulheres, e não de todas as mães. O pai primeiro goza, depois, ao ser morto, institui a lei (Lacan, 1969-70/1992). Segundo Lacan (1971/2009):

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 (ibidem, p.148).

O gozo que ele leva consigo e que é impossível é o gozar de todas as mulheres, indicando que é preciso, para que se tenha acesso à sua fatia de gozo, escolher uma mulher como esse objeto pequeno *a*. Nesse percurso, Lacan se dirige a um pai vivo, encarnado, passando do pai universal em direção ao pai particular, cada um com sua *père-version* (Lacan, 1974-75), com um desejo particularizado. No *Seminário 22, "RSI"*, Lacan (1974-75) pontua 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” (ibidem, p.63). Neste seminário, Lacan (1974-75) define a responsabilidade sexual do pai, afirmando que sua versão que lhe é própria, é “[...] 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, concomitantemente, em uma afirmação de uma nova posição a qual a mulher pode ocupar 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) se questiona se é possível falar em “todas as mulheres”, e considera que o mito escrito, Totem e tabu, serve-nos para apontar a impossibilidade de dizer “A Mulher” (ibidem, p.99), porque não podemos dizer “todas as mulheres” (ibidem, p.99), e 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). Seguindo nessa formulação, Lacan (1971/2009) 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). Isso quer dizer que não há o universal “todas as mulheres”.

Segundo Coelho dos Santos (2002b), em seu Seminário 17 Lacan (1969-70/1992) aprofunda a separação entre mito e estrutura, preparando o caminho para retomar a teoria do objeto para além do Édipo. Assim, apesar de ser apenas no Seminário 20 (Lacan, 1972-73/1985) que ele irá formalizar uma vertente verdadeiramente feminina do gozo, o passo que ele realiza no Seminário 17 já é substancial, pois permite interrogar se todo o desejo se reduz ao desejo edípico e se todo objeto é proibido e impossível. É a partir dessa análise do pai da horda que Lacan vai traçando as coordenadas das fórmulas quânticas da sexuação.

### 3.2.3 Os discursos e o real impossível

Como o real impossível se articula à teoria dos discursos formalizada por Lacan no *Seminário 17: o avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-70)? Segundo a formalização de Lacan (1969-70), cada discurso é representado por um matema com quatro posições fixas, que comportam em sua estrutura leis internas e regras que estabelecem um limite a sua articulação. Os quatro discursos – discurso do mestre, da histórica, do analista e do universitário – são articulados a uma lei que proíbe (parricídio e incesto), situada em exterioridade à própria estrutura do discurso, isto é, articulados ao real impossível.

A estrutura do discurso é composta por quatro lugares: agente, saber, gozo e verdade, também nomeados como o agente, outro, produção e verdade. Nestes lugares são distribuídos quatro elementos: S1 – significante-mestre, S2 – saber, \$ – sujeito dividido e *a* – objeto causa de desejo (Lacan, 1969-70).

Os discursos são constituídos a partir de um lugar que os ordena, que é o lugar do agente. O elemento que se situa nesse lugar é definido por Lacan (1969-70) como dominante. Segundo Lopes (2007), com a expulsão de Deus, o lugar da dominância ou do referente ficou vazio e pode ser ocupado por qualquer um dos quatro elementos do discurso. Em outras palavras, a autora afirma que todo elemento que se instalar ali corresponderá o caráter alteritário e assimétrico de agenciamento, que era o lugar do mestre antigo. É nesse sentido que é possível falar de um discurso do mestre contemporâneo.

O discurso, “esse aparelho de quatro patas, com quatro posições, pode servir para definir quatro discursos radicais” (Lacan, 1969-70, p. 18), quatro modalidades de estruturação do laço social, que são: o discurso do mestre, o discurso da histórica, o discurso do analista e o discurso universitário. Estes são representados pelos matemas:

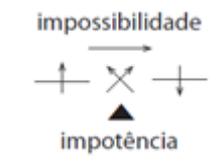
D. do Mestre	D. da Histórica	D. do Universitário	D. do analista
$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$ \leftarrow a}$	$\frac{\$ \rightarrow S1}{a \leftarrow S2}$	$\frac{S2 \rightarrow a}{S1 \leftarrow \$}$	$\frac{a \rightarrow \$}{S2 \leftarrow S1}$

Os quatro lugares da máquina discursiva são fixos e os discursos são formados a partir da rotação das letras por esses lugares, na sequência lógica

apresentada: S1, S2, \$ e a. Essa rotação obedece a uma lei que institui que as letras girem seguindo a proporção de ¼ de volta no sentido horário (Lacan, 1969-70). Essa sucessão e combinatória de letras são fundadas no campo do impossível: é impossível alterar a sequência lógica das letras e é impossível que estas permutem em qualquer direção:

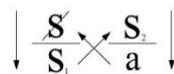


Além dos termos e lugares, os discursos também são estruturados pelas barras, setas e barreira. Segundo Lacan (1969-70, p.166), no nível superior há a barra do recalque, a impossibilidade, e no nível inferior, a barreira da impotência:



Posteriormente, em 1972, na conferência de Milão, Lacan (1972) apresenta um quinto discurso: o discurso do capitalista. No entanto, esse discurso não se constitui a partir de um quarto de giro das letras como os outros discursos, mas se deduz por uma torção do discurso do mestre (Lacan, 1972). Este discurso não obedece à lei da sequência lógica das letras e da rotação destas nos lugares discursivos. Disso decorre que todo movimento das letras e da rotação é permitido. Isso significa que o discurso do capitalismo contemporâneo abole sua relação com o real impossível, sendo uma infração à regra dos quatros discursos. Com isso, esse discurso passa a anunciar que tudo é possível:

Discurso do capitalista



### 3.2.4 Discurso do mestre contemporâneo: do discurso do universitário ao discurso do capitalista

Inicialmente, Lacan (1969-70/1992) definiu o discurso universitário como o discurso do mestre contemporâneo e, posteriormente, o discurso do capitalista (Lacan, 1972).

No discurso universitário, o saber, S2, ocupa a posição de agente e dirige sua mensagem ao outro, tratando-o como objeto *a*. O saber, ao ocupar a posição de agente, veicula o imperativo que ordena tudo-saber e exclui da sua operação o sujeito que o produziu, pois para ser aplicado ou contestado não depende que se saiba quem o inventou. Isso significa que o saber no discurso universitário se desvencilha de alguém que o transmita, que encarne o saber (Lacan, 1969-70/1992, p. 97). Como consequência desse rebaixamento, um saber torna-se equivalente a outro. O discurso universitário tem relação com a lógica científica: a produção de um saber que não contenha o desejo do cientista, do pesquisador, do autor, ou seja, o sonho da pretensa neutralidade científica. Lacan (1969-70/1992, p. 29-30) afirma que não se trata de “saber-de-tudo, [...] mas tudo-saber” (Lacan, 1969-70/1992, p. 29-30), pois o saber em jogo é relativo a uma perspectiva e não a um saber absoluto.

Neste discurso, o significante-mestre, S1, está recalcado no lugar da verdade, revelando que o que os “estudantes” almejam é a mestria. O que se produz nessa operação é um sujeito dividido \$, que fica no lugar de resto. Este sujeito é homólogo ao sujeito da ciência – como o que resta do corte científico –, um sujeito sem qualidades que, segundo Lacan (1969-70/1992), fica “[...] à deriva no campo das identificações, [...] facilmente apreendidos na rede da determinação por meio da parcialidade dos objetos pulsionais” (ibidem, p. 199).

O saber no discurso universitário demanda ao sujeito que ele dispense sua enunciação – fundada no seu desejo – para ser o “senhor do conhecimento”, um elaborador e repetidor de enunciados. É o saber burocrata, de que fala Lacan (1968-69/2008). Lopes (2007) esclarece que a palavra desse agente (S2) está no lugar dominante, mas não tem o *status* de ser fundadora, devido à sua desvinculação do peso sexual das palavras: “O saber em lugar dominante não funda, não sexua, não é capaz de coerção. Ele apenas gerencia, administra, fornece opções, fomenta a ilusão da escolha generalizada, indiferenciada sob o peso da persuasão” (Lopes, 2007).

A formalização dos matemas dos discursos, realizada por Lacan em 1969 (Lacan, 1969-70/1992), foi subsequente aos movimentos de Maio de 1968, ocorridos um ano antes na França. Esse acontecimento recente de nossa história foi marcado por movimentos de contracultura, com críticas anárquicas aos costumes, às hierarquias e aos cânones morais. Seu slogan era “É proibido proibir”. A juventude

afronta as relações dissimétricas – pai-filho, homem-mulher, professor-aluno – com o intuito de combater qualquer forma de autoridade (Coelho dos Santos, 2006). A ficção jurídica inaugurada pela “Declaração Universal dos Direitos do Homem”, de que todo homem nasce livre e igual, chega ao ápice de sua expressão a partir desse movimento. Como consequência, engendra-se no laço social a promoção do apagamento e da negação das diferenças geracionais e sexuais (Coelho dos Santos, 2006).

Nesse período, Lacan (1969-70/1992) considerou o discurso universitário como o discurso do mestre contemporâneo. Na ocasião, o autor interpretou os estudantes, dizendo que o que eles almejavam com a revolta estudantil era um mestre: “É a isso que vocês aspiram como revolucionários, a um senhor. Vocês o terão” (Lacan, 1969-70/1992, p. 239).

O discurso universitário, ao recalcar o significante-mestre, faz da autoridade um semblante (Lopes, 2007). Nesse contexto, Coelho dos Santos (2008c) considera que o saber é rebaixado à forma homogênea do diploma universitário e se desvincula do peso da autoridade daquele que o transmite, pois não importa quem é o mestre, mas sim seus títulos.

Um ano antes, no *Seminário 16: de um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008) interpretou a crise entre os estudantes e a universidade em maio de 1968 como uma “greve da verdade” (ibidem, p.41). Segundo o autor, essa greve provém da redução do saber a uma dimensão de valor de troca, que o inclui no mercado dos saberes. Lacan (1968-69/2008) considera que a ciência, ao introduzir uma unidade de valor ao saber – ao contabilizá-lo –, permite à Universidade tornar-se um mercado de saber: “O mercado do saber”, diz ele, “é muito propriamente abalado pelo fato de que a ciência lhe traz esta unidade de valor que permite sondar o que é de sua troca até suas funções mais radicais” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 19).

De acordo com Coelho dos Santos (2008c), a entrada do saber no mercado marca o advento da contemporaneidade. Segundo Lopes, Pinheiro de Souza e Martello (2012), quando se expulsa a autoridade do significante-mestre rebaixa-se o seu valor de uso e promove-se a sua entrada no mercado das trocas. Se o Outro se torna o campo das verdades pluralizadas, todo discurso é sem consequências e todo saber é mercadoria, podendo ser comprado e vendido sem que precise ser incorporado. Quando o saber devém mercadoria, ele fica separado da verdade. Torna-se um saber sem qualidades, um enunciado desvinculado de toda

enunciação, rebaixado à condição de informação quantificável (Lopes, Pinheiro de Souza e Martello, 2012).

Lacan (1968-69/2008) concebe o mercado de saber de maneira homóloga ao mercado do trabalho, descrito por Marx, no qual o próprio trabalho pode ser comprado, isto é, torna-se mercadoria. De acordo com Lustoza (2008), no sistema de produção capitalista o trabalhador não é o proprietário nem da matéria-prima, nem dos meios de trabalho, o que o obriga a vender sua capacidade de trabalho para a classe proprietária. No entanto, o valor do trabalho – o salário – não corresponde à sua jornada de trabalho. Disso decorre que “o operário vai consagrar algumas horas da sua jornada para trabalhar gratuitamente para o capitalista, de tal modo que sua remuneração será sempre inferior à sua jornada real” (Lustoza, 2008). Esse processo produz o que Marx nomeou de mais-valia, que é esse valor a mais cedido compulsoriamente pelo empregado ao capitalista, gerando-o lucro (Lustoza, 2008). Isso significa que a extração de mais-valia não se dá no mercado, mas na produção, pela exploração do operário.

Lacan (1968-69/2008, p.45) extrai do conceito de mais-valia o conceito de mais-de-gozar como um efeito do significante e de condição da entrada no discurso. Segundo Lacan (1968-69/2008), a renúncia ao gozo é um efeito do próprio discurso, na medida em que este é estruturado no campo da linguagem e funciona como aparelho de gozo. Freud (1929-30) nos demonstrou que o mal-estar na civilização corresponde à renúncia ao gozo: quanto mais renunciamos, mais renunciamos. No Seminário 16, Lacan (1968-69/2008) apresenta outra face da renúncia ao gozo, a do gozo a mais, que ele formaliza por meio da função do objeto *a*. De acordo com o autor (Lacan, 1968-69/2008), a perda de gozo sofrida pelo sujeito engendra uma recuperação desse gozo em outro nível, sob a forma do mais-de-gozar. A partir dessas considerações, o mal-estar na civilização é definido por Lacan (1969-70/1992) da seguinte maneira: “é um mais-de-gozar obtido da renúncia ao gozo, sendo respeitado o princípio do valor do saber” (ibidem, p. 40).

Lacan (1969-70/1992) realiza uma passagem do discurso universitário como o discurso do mestre na atualidade ao discurso do capitalismo, que passa a ocupar esse lugar (Lacan, 1972). No discurso do capitalismo contemporâneo, o \$ (sujeito barrado) ocupa o lugar de agente e realiza uma espécie de giro que desloca o S1 (significante-mestre) para baixo dele, isto é, uma torção do discurso do mestre (Lacan, 1972). A seta que sai diretamente do objeto *a*, mais-de-gozar, vai em

direção ao \$ (sujeito barrado), que está na posição de agente. Isso indica que o objeto-mercadoria torna-se o que causa o desejo do sujeito. Nesse matema, o S2(saber) produz objetos de gozo (*a*) para satisfazer o consumidor (\$), que está sob o comando do capital (S1), que ordena o imperativo do consumo: *Consuma tudo e a todos*.

Em outras palavras, segundo o matema desse discurso, no lugar do agente está o sujeito (\$), o consumidor. Este é movido por um significante-mestre (S1) no lugar da verdade, o capital, ou seja, é o capital que produz a verdade: *consuma*. No lugar do Outro encontramos o saber (S2) que produz objetos (*a*) de consumo, *gadgets*. Conforme afirma Lacan (1972), o discurso capitalista é “uma pequeninha inversão simplesmente entre o S1 e o \$, que é o sujeito, basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*]” (Lacan,1972).

A especificidade do discurso do capitalismo é que ele rompe a relação entre o sujeito e o Outro e promove a relação entre o sujeito e o objeto, forcluindo a castração. Uma das definições de forclusão (*Verwerfung*) para Lacan (1965-66/1998) é a recusa do reconhecimento da verdade enquanto causa. O discurso capitalista busca produzir objetos e ofertá-los mediante a propaganda de que estes proporcionam a satisfação procurada e a completude almejada, fazendo com que os sujeitos busquem essa parte a mais do gozo, pelo gozo de algum *gadget*. A produção incessante de objetos por parte das pseudociências que buscam servir ao capitalismo propaga a garantia da felicidade. Entra-se no circuito das leis de oferta e procura, onde a oferta cria a demanda, fazendo-nos viver na era do *cogito* “Consumo, logo sou” (Queiroz de Paula, 2013). Em tempos da falta de um referente que sustente um semblante de garantia no campo da verdade, o sujeito é lançado à caça ao mais-gozar. Isso demonstra que não estamos mais em uma época como na modernidade, em que a interdição do gozo vigora e, sim, em uma época em que o direito ao gozo individual é sancionado (Coelho dos Santos, 2006).

Em época de “burocracia do saber” (Lacan, 1968-69/2008), os saberes que são sustentados na lógica capitalista são desenvolvidos com objetivos disciplinares, com efeitos de alienação, engendrando um empuxo à homogeneização e à quantificação da vida através dos seus ideais padronizadores. Não há espaço para o resto, tudo deve ceder ao gozo da utilidade direta (Queiroz de Paula, 2013). A

singularidade contida no sintoma passa a ser relegada, a hipótese do inconsciente vacila e os discursos normatizadores acreditam que o *ego* é *senhor da sua própria casa*. O mal-estar deve ser suprimido e o sujeito passa a ser tomado como unidade contável, submetido ao ideal de saúde da lógica do “para-todos” que, de acordo com Abreu (2009), visa à reabilitação do psico-ao-social, através de um ideal de sujeito ingênuo para o qual o real cessaria de ser insuportável.

Ao romper com o real impossível, o discurso do capitalismo engendra um desarranjo discursivo no laço social. Coelho dos Santos (2006) afirma que na contemporaneidade já não se consegue mais encontrar as letras ordenadas na mesma sequência e prever sua sucessão de lugares: S1, S2, \$ e a. Segundo a autora (2006), quando nada mais é impossível, uma grande desordem pulsional afeta os sujeitos.

### **3.3 Laço social contemporâneo e o capitalismo liberal**

Miller (2012) afirma que a dominação combinada dos discursos do capitalismo e da ciência avança progressivamente e engendra a ruptura com os fundamentos mais profundos da tradição. Segundo o autor (Miller, 2012), é preciso renovar a prática da psicanálise no mundo reestruturado pela aliança destes dois discursos. Coelho dos Santos (2006) afirma que vivenciamos uma torção entre a modernidade freudiana e a nossa contemporaneidade (ibidem, 2006, p. 13). Esta torção 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 e Santiago, 2010, p. 47). O que difere o estatuto da ciência na nossa contemporaneidade é que, com a entrada do saber no mercado, a ciência faz aliança ao capital fazendo com que nossa civilização, segundo Coelho dos Santos e Santiago (2010), vá submergindo em um oceano de falsa ciência. No contexto do *Seminário 16*, Lacan nos diz:

O capitalismo reina porque está estreitamente ligado à ascensão da função da ciência. Mas até esse poder, esse poder camuflado, esse poder secreto e, também cabe dizer, anárquico – ou seja, dividido contra si mesmo, sem a menor dúvida –, por seu aparelhamento com

a ascensão da ciência, está agora mais atrapalhado com isso do que um peixe com uma maçã, porque, de todo modo, do lado da ciência, acontece alguma coisa que vai além da sua capacidade de controle (Lacan, 1968-69/2008, p.233).

Lacan (1968-69/2008) afirma que o capitalismo alterou por completo os hábitos do poder, que parece ter se tornado mais abusivo. Além disso, o autor destaca que “O capitalismo introduziu algo que nunca se vira, isso que é chamado de poder liberal” (ibidem, pág. 232). O liberalismo, segundo Miller (1996-97), é a época em que não nos ocupamos de construir o Outro, em que os valores ideais do Outro se desagregam frente à globalização que prescindem do Ideal (Miller, 1996-97).

Como afirmam Coelho dos Santos e Santiago (2010), quando ensaiamos construir um ponto de vista apoiado sobre a noção de contemporaneidade, não podemos deixar de ponderar sobre a diferença entre o capitalismo moderno e o contemporâneo. De acordo com os autores, o capitalismo moderno nasce junto com a industrialização, visa à produção de um excesso acumulável de mercadorias e tem como finalidade a extração de mais-valia, pois é o lucro que motiva o capitalista. No capitalismo contemporâneo, a figura do capitalista se pulveriza na multiplicidade dos investidores. O parque industrial é globalizado e a figura do trabalhador tende a ser substituída pela máquina (Coelho dos Santos e Santiago, 2010).

Nessa sociedade, de economia neoliberal, o trabalho não é mais a base da produção do valor e o capital não é mais essencialmente constituído pela mais-valia (Dufour, 2005). Em detrimento do trabalho assalariado, o capital aposta cada vez mais em uma economia virtual, que consiste em criar muito dinheiro com quase nada, vendendo muito caro o que ainda não existe, o que já não existe ou o que simplesmente não existe, através de atividades de alto valor agregado – pesquisa, Internet, informação, mídia, engenharia genética. Como consequência, há o risco de surgirem impérios de papel prontos a desabar de modo brutal.

Segundo Dufour (2009), acreditava-se que o capitalismo iria sucumbir à “crise de 1929”. Mas, ao contrário disso, o autor localiza que esta crise favoreceu a passagem de um capitalismo de produção para um capitalismo de consumo. Isso significa que não foram apenas os industriais que deveriam liberar suas pulsões gananciosas, mas também os consumidores, aos quais o Mercado passou a ofertar todos os objetos imagináveis para satisfazer seus desejos (Dufour, 2005).

A trilogia do liberalismo é a seguinte: produzir, consumir e enriquecer (Dufour, 2005). Nada deve escapar da ditadura dos mercados e todas as economias humanas submetem-se à lei liberal. Na lei liberal tudo deve ser rentável, incluindo as atividades que antes não estavam sob o mandamento da rentabilidade (Dufour, 2005). O autor considera que o liberalismo é uma nova religião que promete, como qualquer outra religião, que seremos salvos pelo crescimento infinito da riqueza, desde que possamos incorporar os novos mandamentos fundamentados na liberação das paixões – diferentemente da antiga religião que as reprimia. O autor faz uma analogia entre paixões e o conceito freudiano de pulsão.

### **3.3.1 Desuniverso: de um discurso que não fosse semblante**

Na passagem do *Seminário 17* ao *Seminário 20* há uma ruptura. O último ensino de Lacan confere um lugar capital à diferença sexual, no qual a dissimetria dos gozos não é da ordem do semblante. Assim sendo, Coelho dos Santos (2006) advoga que esta é uma bússola imprescindível para a condução do tratamento e o final da análise.

No *Seminário 18*, *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971/2009) inicia dizendo que se trata de um discurso que não é o dele: “*De um discurso – não é do meu que se trata*” (ibidem, p.9). O que seria esse discurso que não fosse semblante? À que visaria engendrar como efeitos de real? Ele retoma o título do seminário realizado no ano anterior, *O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-70/1992), e ratifica que o discurso do mestre não é o avesso da psicanálise, mas sim, “o lugar em que se demonstra a torção própria, eu diria, do discurso da psicanálise” (Lacan, 1971/2009, p.9). Lacan (1971/2009) parte da estrutura da banda de Moebius e da teoria freudiana da dupla inscrição e diz que a torção trata da possibilidade de uma inscrição dupla, no direito e no avesso, “sem que seja preciso transpor uma borda” (p.9). Ele afirma que é a partir desses lugares e elementos que se designa o que é o discurso, propriamente dito, que não poderia de modo algum ter por referência um sujeito, embora o determine.

Contudo, Lacan (1966[1953]/1998) afirma que nisso reside à ambiguidade que ele deixou entrever acerca do que se passa no discurso analítico, como *intersubjetividade* na ocasião da escrita “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. Assim, ele conclui que só poderia seguir adiante a partir de um *mal-*

*entendido*. Segundo Lacan (1971/2009) a noção de *Inter* o permitiu, com efeito, enunciar como *intersignificação*, subjetivada por sua consequência, “posto que o significante é o que representa um sujeito para outro significante, no qual o sujeito não está. Ali onde é representado, o sujeito está ausente. É justamente por isso que, ainda assim representado, ele se acha dividido” (ibidem, p.10). Não teríamos aqui a proposição lacaniana “penso onde não sou, sou onde não” própria do sujeito da ciência, isto é, do sujeito da psicanálise? E também a freudiana de que “onde estava o isso, o eu [Je] que deve avir” (Freud, 1923a/1996)? Na representação relativa à consciência e aos processos secundários, o sujeito está ausente, ele está no espaço.

No entanto, isso não significa que um discurso só pode ser julgado à luz de sua instância inconsciente, mas que ele já não pode ser enunciado como outra coisa senão aquilo que se articula a partir de uma estrutura, em alguma parte da qual ele se acha alienado de maneira irredutível (Lacan, 1971/2009). Essa concepção justifica que um discurso não pode ser o discurso de um particular, como o disse “*que não é o meu*” (ibidem, p.10). Assim, um discurso que não fosse semblante é o discurso que se funda na estrutura, e “da ênfase que lhe é dada pela distribuição, pelo deslizamento de alguns de seus termos” (ibidem, p.10).

Segundo Costa-Moura e Silva (2012), com o advento da ciência, o sujeito subsiste apenas como “presença sintomática no real”. A experiência da análise mostra que, por mais que ele queira obter uma identidade, o que ele encontra para se fundar é a dimensão do discurso, na qual o sujeito não constitui a referência e sim o efeito. Em decorrência disso, é excluída do sujeito a possibilidade de tudo dizer (Costa-Moura e Silva, 2012). Em sua condição de efeito, o sujeito, ao contrário do que preconiza Koyré (1957/2001), não se localiza em um universo infinito introduzido pela ciência moderna, mas em um “*desuniverso*” (Lacan, 1971/2009, p. 12, grifo nosso).

De acordo com Costa-Moura e Silva (2012), é somente com o advento da ciência moderna matematizada que o Cosmo ordenado – no qual cada corpo ocupa um lugar conforme sua natureza e qualidade – é substituído pela noção de um universo em que não existe uma referência central, um centro que o ordene (Koyré, 1943/1982, pp. 157-158). O Cosmo, segundo Koyré (1955/1982, p. 182), era uma unidade fechada “qualitativamente determinado e hierarquicamente ordenado, no qual as diferentes partes que compõem, o Céu e a Terra, estão submetidos a leis

diversas” (ibidem, 1955/1982, p. 182). Ou seja, Costa-Moura e Silva (2012) está colocando em destaque à substituição da noção de *Cosmo* pela a de *Universo*, um conjunto aberto e indefinidamente extenso, no qual emerge um sujeito que é extirpado de essência e de natureza. Ele é dessubstancializado e, segundo Costa-Moura e Silva (2012), é efeito de estrutura e não pode senão emergir enquanto um efeito do arranjo, da combinatória dos significantes reduzidos a seu jogo diferencial. Em outras palavras, ele é efeito da intervenção do discurso científico, não pré-existia a ciência. É um fato de corte, de estrutura, um resto da operação científica.

O discurso psicanalítico sobre o qual ele, Lacan (1971/2009), diz se descobrir o instrumento – sem que ele evite o fato de que este exige a presença em massa das pessoas em seus seminários – renova a questão do que pode ocorrer com o discurso do mestre. Quanto a este, ele pondera que “Só podemos interrogar-nos ao denominá-los. Não se apressem demais em se servir da palavra *revolução*” (Lacan, 1971/2009, p.10).

Para realizar um discernimento acerca do que está propondo como um discurso que não fosse semblante, Lacan (1971/2009) parte da sua escrita publicada no ano anterior do *Scilicet 2/3* – “por ser um escrito, é um acontecimento, se não um advento de discurso” (ibidem, p.10) – no qual, segundo ele, coloca à prova o discurso anterior, relativo ao seminário 17. Exceto o mais-de-gozar, a partir do qual nomeia a massa presente em seu seminário de mais-de-gozar *pressionado [pressé]*.

Ele questiona, inclusive, se é possível estimar se essa massa poderá ir além de um incômodo com o excesso de aparências próprio do discurso universitário no qual estão inscritos e indaga: “O que é preciso para irmos além desse incômodo das aparências, para que se espere alguma coisa que permita sair delas?”. A essa pergunta, considera que nada o permite senão afirmar que “uma certa modalidade de rigor no avanço de um discurso cliva, numa posição dominante nesse discurso, o que acontece com a triagem dos glóbulos de mais-de-gozar em nome dos quais vocês se veem presos no discurso universitário” (ibidem, p.10).

Lacan (1971/2009) afirma que o que constitui a originalidade do discurso do qual é o instrumento e que motiva a presença em massa dos estudantes em seus seminários, é “exatamente o fato de alguém, a partir do discurso analítico, colocar-se em relação a vocês na posição de analisando” (ibidem, p.11), isto é, na posição da divisão subjetiva e não no lugar do sujeito-suposto-saber.

Eles que estariam na posição do analista, em sua presença em massa, exceto que lhes falta o saber. Continua dizendo que, ao falar do seu ensino pelo rádio, o submeteu ao teste da subtração e anulação da presença dos estudantes, do espaço no qual se imprensam, pelo o que “*existe* puro da intersignificação de que falei há pouco, para que aí vacile o sujeito”. Isto é, à remissão de um significante para outro significante, como um advento de discurso.

Lacan (1971/2009) prossegue e afirma que além desse acontecimento como um advento de discurso, da vacilação do sujeito, há um outro traço que o denomina acontecimento. Trata-se do *Scilicet* no qual a escrita é sem assinar. Na medida em que “cada um dos nomes dispostos em coluna na última página dos três números que constituem um ano pode ser permutado com cada um dos outros”, pode-se afirmar, por conseguinte, que nenhum discurso pode ser autoral e afirma “Ali, *isso fala*” (Lacan, 1971/2009, p.12, grifo nosso).

No entanto, isso não significa que ele tente sair do que é do campo do sentido, pois experimenta em seus enunciados o artefato de discurso. Dessa maneira, Lacan (1971/2009) afirma que fica excluída a pretensão de abarcar tudo, pois a psicanálise não é um sistema, não é uma filosofia. Segundo Lacan (1971/2009), o que a análise nos permite renovar sobre o que se passa no discurso é um deslocamento para um *desuniverso*, que não é o mesmo que diverso. Contudo, esse diverso não seria repugnante e não apenas pelo o que implica de diversidade, mas pelo que implica de diversão. Não é possível falar de tudo, pois a verdade é apenas para ser semidita.

No Seminário 16, *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-1969/2008, p. 14) inicia destacando que um discurso tem condições e é mesmo idêntico às duas condições e, por isso, “não existe universo do discurso” (ibidem, 1968-1969/2008, p. 14) e nem, portanto, “discurso universal”.

A existência da psicanálise como discurso, ao se defrontar com as consequências do discurso (Lacan, 1968-1969/2008, pp. 31-32), implica uma práxis que não pode existir em si mesma, como mera elucubração de saber. Se enquanto sintoma a psicanálise se justifica (Lacan, 1968-1969/2008, p. 31), segundo Costa-Moura e Silva (2012), no tocante ao laço novo que a psicanálise pode propor, nada se faz sem a intervenção dessa presença inaudita que Lacan (1964/1993) nomeou “presença do analista”. Situa-se, de acordo com Costa-Moura e Silva (2012), esta

presença no âmbito de uma forma nova de se considerar a referência que emergiu a partir da psicanálise: o objeto.

Conforme explicita Costa-Moura e Silva (2012), isso significa que o discurso não pode, pois, ser o discurso um particular, pois ele se funda na estrutura. É por isso que o discurso não comporta tampouco metalinguagem para julgá-lo. Como afirma Lacan (1971/2009, p.14), “não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade”. Assim, segundo as autoras, nessa privação do que seria para ele um Universo, Lacan apreende a condição do sujeito como determinado pelo desuniverso do discurso, decalcando, aí, a noção de mais-de-gozar (plus-de-jouir), da qual o discurso analítico possui a “função essencial do objeto *a*” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 16), pelo “corte de tesoura” que este efetua:

É na medida em que esses efeitos reais da linguagem vêm articular no corpo uma economia que precipita e indicia um sujeito que a psicanálise pode subverter a posição do sujeito. É como laço, discurso, em seu modo determinado de acolher o sofrimento, a queixa, a angústia, fazendo operar o sujeito a partir da fala, que a psicanálise pode produzir efeitos de intervenção no real. Lacan a define como “o discurso novo” (1968-1969/2008) que articula uma forçagem “sobre a matéria real do sujeito” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 31) da qual ressalta o gozo como mais-de-gozar. Definição interessante porque coaduna a psicanálise ao discurso como movimento que permite parcializar e em alguma medida barrar o empuxo direto do sujeito em direção à infinitização do gozo (Costa-Moura e Silva (2012).

*De um discurso que não seria semblante*, não seria enunciado predicativo do eu ou de uma ontologia, mas de uma estrutura, fundada no real impossível, da qual o sujeito do inconsciente é efeito, mas que, através do discurso analítico, pode reintegrar o seu desejo enquanto causa. Na contemporaneidade não há mais garantias da verdade e todo saber passa a ser da ordem de uma ficção. Até as ficções, como pondera Coelho dos Santos (2015), já não valem grande coisa. O discurso do analista opera com o saber do inconsciente, com a verdade – semi-dita – enquanto causa, tratando o discurso do analisando enquanto real, como “/sso é dito ou não dito”.

Lacan (1965-66/1998) convocou os analistas a re-introduzirem o Nome-do-Pai na consideração científica ou, em outras palavras, re-introduzir o real como impossível. Coelho dos Santos (2006), diante do atual império dos semblantes no

laço social, nos coloca uma pergunta que se faz crucial: onde ancorar a palavra e o ato do analista sem contribuir para o empuxo civilizatório à "semblantização"?

### **3.4. Anatomia: destino ou fundamento da sexuação?**

Coelho dos Santos (2008a), em seu texto "Sobre os finais de análise: Sexuação e invenção", pincelou algumas passagens da teoria lacaniana sobre a sexuação que contribuíram para promover a interpretação de uma dissociação entre sexo anatômico e sexo psíquico. Tributária à causa freudiana, a autora afirma que essas concepções apagam as marcas do "exame delicado que Freud perseguiu das consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos".

O esforço lacaniano de significantização do complexo de Édipo, segundo Coelho dos Santos (2008a), promoveu durante anos de sua elaboração uma teoria da constituição do sujeito relativamente indiferente à diferença sexual, sobre o que diz respeito no trecho a seguir. Esse esforço resultou na elevação do mito edípico à dignidade de estrutura, contudo, o axioma "o sujeito é o que um significante representa para um outro significante", não nos exige saber se o sujeito do significante é um homem ou uma mulher (Coelho dos Santos, 2008a). Como consequência, muitas vezes, a diferença anatômica entre os sexos é reduzida à diferença simbólica entre dois significantes, como se ser um homem e ser uma mulher tratasse-se somente de significante.

A fórmula lacaniana do fantasma também é "unissex" (ibidem, p.113), e o objeto do gozo fantasmático é auto-erótico, isto é, pré-edípico. Implica considerarmos que todo sujeito é sujeito do significante identificado ao traço paterno ideal e que deseja um objeto parcial, resto do gozo não significantizado (Lacan, [1964] 1973). São os objetos parciais que servem às finalidades de satisfação pulsional no fantasma inconsciente. Essa ferramenta conceitual foi um passo lacaniano ao rochedo da castração freudiana. Contudo, ao ressaltar em demasia a ideia de que a sexualidade é auto-erótica, contribuiu para a concepção de que esta é completamente desligada das finalidades naturais da biologia (Coelho dos Santos, 2008a). Coelho dos Santos (2008a) indaga: "Como explicar então a orientação de um sexo em direção ao outro? Como é que se dá, uma vez que se parte do

fantasma auto-erótico e unissex, o encontro do parceiro heterossexuado e a cópula?” (Coelho dos Santos, 2008a, p.113).

A introdução das fórmulas quânticas da sexuação em seu último ensino foi interpretada, por muitos psicanalistas e pesquisadores, inclusive teóricos sobre a identidade de gênero, entre outros, como uma formulação que dissocia radicalmente o sexo anatômico do sexo psíquico. Segundo Coelho dos Santos (2008a), as fórmulas quânticas aprofundaram, para muitos, a redução do sexo anatômico às suas consequências psíquicas. Outro exemplo utilizado por Coelho dos Santos (2008a) como suposta evidência da teoria lacaniana sobre a independência entre anatomia e inconsciente são as histéricas, que “exibem teatralmente uma certa virilidade, resultado de uma identificação com o homem” (ibidem, p.114).

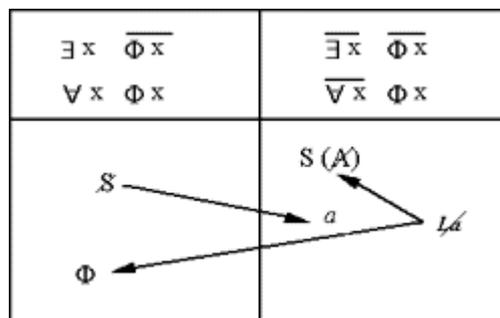
A partir do último ensino, Lacan retoma a questão central da identificação. Como afirma Soler (2014), até 1972, Lacan não havia se dedicado sobre a questão da identificação sexual, sendo sua tese até então: “Não há identidade sexual”, nem o próprio ato sexual, o coito, dava prova de alguma identidade sexual. O falo, enquanto significante da diferença sexual e, por sua vez, semblante, não fornece uma identidade sexual. Ao contrário, segundo a autora, “ele projeta todas as manifestações sexuais, como diz Lacan, ao nível do parecer, logo ao nível do teatro, especificamente na comédia. É verdade que há uma comédia da relação entre os sexos – fazer o homem, fazer a mulher – mesmo no campo homossexual” (Soler, 2014, p.26). As fórmulas da sexuação dizem respeito a *posições de gozo* e não a *escolhas de objeto*.

### **3.4.1 Sexuação masculina**

Através desse resumido percurso dos declínios do Pai, assistimos uma transposição, realizada por Lacan, da posição do pai enquanto Ideal, ao pai como aquele que dá um passo lógico com respeito à castração – o que podemos considerar que equivale dizer, 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 tanto para a sexuação masculina – no que se refere a seu acesso à sua fatia de gozo diante da ameaça da castração –, mas, principalmente, configura como um ponto de obstáculo para a sexuação feminina, restringindo-a ao *penisneid*. Isso faz com que

Freud, no decorrer do seu percurso clínico e teórico, se depare com as questões: “O que quer uma mulher?”, “O que é ser uma mulher?”. E ele se esbarra com essas perguntas exatamente por tentar colocar a sexualidade feminina dentro do regime fálico. Lacan dará um passo a mais, “*mais, ainda*”, respondendo essas questões através do que formaliza como um 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, que é o fato de que “a relação sexual não existe” (Lacan, 1972-73/1985). A lógica lhe permitirá demonstrar o ponto de impossível como equivalente ao real, pois, de acordo com Lacan (1971/2009), a lógica porta a marca do impasse sexual. A partir desse caminho, Lacan constrói a lógica da sexuação masculina e feminina, e o modo de inscrição dos seres sexuados no lugar do argumento da função, através do que formulou no *Seminário 20: Mais Ainda* (Lacan, 1972-73/1985), como “fórmulas quânticas da sexuação” (Lacan, 1972-73/1985), que seguem:



Segundo Lacan (1972-73/1985), as quatro fórmulas em cima, duas à esquerda e duas à direita, são situadas dessa maneira propositalmente, e quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro. No lado esquerdo, que demonstra a lógica masculina da sexuação, temos na linha inferior:  $\forall x.\Phi x$ , mostrando que é pela função fálica que o homem como *todo* se inscreve na partilha sexual. No entanto, essa função encontra seu limite, pois há a existência de um  $x$  para o qual a função  $\Phi x$  é negada:  $\exists x \overline{\Phi x}$ , e aí que está à função do pai.

Essa é a especificidade da vertente masculina da sexuação: a existência de um  $x$  que não se inscreve na função fálica  $\overline{\Phi x}$ , ou seja, à existência de Um para qual a castração não está escrita, que funda uma exceção à regra da sujeição à castração. Segundo Lacan (1972-73/1985, p.107), o Todo está na exceção, e isso significa que a vertente masculina da sexuação é regida pela lógica do todo. Quem

está no lugar da exceção é o pai da horda que goza de “todas as mulheres”. Como vimos, o pai morto leva consigo o gozo que é impossível: gozar de todas as mulheres. Esta impossibilidade é alçada nas fórmulas quânticas 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 nessa lógica estão submetidos à castração. É nessa exceção, instaurada pela lógica da existência de Um para quem a castração não está inscrita, que o *todo* repousa.

Essa modalidade de lógica funda o modo de gozo fálico, no qual o gozo se atrela ao significante e a exceção funda a regra que faz existir o conjunto, o elemento e o modo de relação entre os seres falantes que se inscrevem nessa vertente: “todos submetidos à castração”. Por meio deste limite que a função da exceção impõe, aparece àqueles, subordinados a esta, a possibilidade de sofrerem a operação da castração. Essa possibilidade, fundada pela impossibilidade, domina o conjunto de Todos aqueles que se inscrevem como *todo-homem*. Nesta lógica do Um e do Todo “se resume tudo o que acontece com o complexo de Édipo” (Lacan, 1972/2001, p.458), e que é a base da vertente da sexuação masculina. Assim, o campo do gozo, nessa vertente, se inscreve na função fálica. A lógica do todo demonstra que esta função é universal, mas que esta necessita ser encarnada e veiculada por um pai vivo, 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 de um lugar de exceção mas que necessita do particular da versão de um pai, que pode ou não – e de maneiras diversificadas – transmitir a função do Nome-do-Pai. Desse modo, o Nome-do-Pai é representante de uma função à qual ele também está submetido.

Segundo Coelho dos Santos (2006), essa sujeição à castração, ou seja, essa identificação ao Outro fora da castração – \$ é o traço da identificação ao “ao menos um fora da castração” – tem uma posição ambígua. Ao mesmo tempo em que se identifica ao Outro fora da castração, sujeita-se ao regime onde *todos são iguais* perante a lei, e ninguém tem a liberdade que aspirava. A liberdade de um começa quando termina a do outro. Ainda de acordo com Coelho dos Santos (2006), esse modelo funcionava bem, no sentido de que o \$ podia prescindir da aspiração ao gozo fora da lei (*das Ding*) relativo à identificação total a esse lugar do pai fora da castração, desde que se contentassem com um pequeno gozo, sendo aqui que a

mulher aparece como objeto *a*, como um suplemento de gozo ao qual o homem tem direito à pequena transgressão, à pequena diferença em relação àquilo que os homogeneíza, que é a identificação ao modelo.

No *Seminário 20: Mais ainda*, Lacan (1972-73/1985), ao estabelecer a lógica fálica como a regente da sexuação masculina, aponta para o que afirmou no *Seminário 10: A angústia* (Lacan, 1962-63/2005), de que a posição masculina no campo da sexuação só pode ser assumida pagando-se o preço de reconhecer que não se tem aquilo que se tem: “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). Como nos afirma Lacan (1962-63/2005), essa é a verdade da angústia de castração. Isso implica que, para que se tenha alguma possibilidade de encontro no amor, que essa só é possível por uma conjunção de faltas. Isso significa que é a partir do reconhecimento de sua própria castração, ou seja, da destituição do repúdio à feminilidade, que o homem é capaz de se dirigir a uma mulher como objeto causa de seu desejo, o que significa, como o 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, que é uma parte do corpo da mulher que se destaca no todo, e do qual 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 (2006), esta forma de expressão do amor masculino tem em sua origem o apego ao falo como significante do desejo materno, na medida em que, incapaz de apreender a mãe como não-toda, o sujeito substitui esta incompletude por uma parte. De acordo com Lacan (1972-73/1985), ao sujeito que se inscreve do lado masculino só é dado buscar seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio do objeto *a*, daquilo que lhe causa o desejo. Essa conjunção,  $\$ \langle \rangle a$ , corresponde à fórmula da fantasia, na qual 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). Isso nos esclarece que desejar a mulher enquanto objeto *a* demarca que o desejo do macho é delimitado pelo seu 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, instituindo uma ruptura com as concepções que restringiam esta ao lugar de resíduo da lógica fálica do todo, e ultrapassando a concepção do processo de identificação feminina ao Ideal do eu do pai edípico, dando um passo definitivo ao mais além do Édipo freudiano, um passo a mais, *mais ainda*. Nessa nova formulação, o ponto de inauguração que Lacan realiza é a identificação de um novo quantificador na regência da sexualidade feminina, diferente do significante fálico, que é o quantificador da lógica universal do todo. A partir da identificação de que na sexuação feminina não há nenhuma universalidade, pois não há a exceção que fundamenta o todo, Lacan estabelece que esta é regida por outra lógica, que é a lógica do não-todo. Desse modo, no *Seminário 20: Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1895) avança na formalização lógica da vertente feminina da sexuação, dando um passo importante para a teoria e clínica psicanalítica, passando a situar o feminino como “não-todo” fálico, com um gozo fora da referência fálica. Com isso, opera-se um giro, e as fórmulas quânticas da sexuação demonstram a formalização da diferença sexual de uma nova maneira, dando ênfase a uma questão até então enigmática: “o que quer uma mulher?”.

### **3.4.2 Pela existência de um quantificador feminino: $S(\mathbb{A})$ e a vertente feminina da sexuação**

No *Seminário 20: Mais ainda*, Lacan (1972-73/1895) inscreve uma nova formalização do estatuto da diferença sexual e das relações entre os sexos. Introduz, para além da diferença da relação de ambos os sexos com o significante fálico, a dissimetria dos gozos femininos e masculinos, como o que não é da ordem do semblante. É neste seminário que ele formaliza e introduz 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, que é a lógica do não-todo, que operará um redimensionamento do conceito de identificação e de sintoma e, conseqüentemente, um redimensionamento da direção do tratamento e dos princípios do seu poder, o que significa uma nova posição do lugar do analista. Segundo Coelho dos Santos (2006), os efeitos da introdução dessa nova vertente

abrem “[...] uma via nova para abordar as relações do significante com o gozo e com o corpo” (ibidem, p.143), diferentemente do 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 suplências da relação sexual que não há (Coelho dos Santos, 2008a). Isso significa que o real em jogo na psicanálise é o real da diferença sexual, sendo, por isso, a necessidade dos operadores simbólicos do complexo de Édipo e de castração o que permite uma possível suplência a esse real. Ou seja, é o próprio inconsciente que se institui como um saber e uma suplência à regra de formação que não há.

Partindo da formalização realizada por Miller (2002) dos três grandes eixos do ensino lacaniano, aos quais ele chamou: primeiro, segundo e último ensino de Lacan, Coelho dos Santos (2006) considera que o Seminário 20 é um ponto de disjunção entre o segundo e o último ensino, que inaugura uma série de novidades. Segundo Miller (2002), o último ensino se caracteriza pelo desenlaçamento de Lacan ao criador da psicanálise, diferentemente do primeiro e do segundo, que se configuram como o tempo do retorno lacaniano ao texto de Freud. Para compreendermos essa formalização estabelecida por Miller (2002) do último ensino de Lacan como um ponto de desenlaçamento, Coelho dos Santos (2006) destaca a necessidade de se levar em consideração a evidente filiação de Jacques-Alain Miller à orientação do epistemólogo Georges Canguilhem.

Segundo esse epistemólogo, uma ciência, como aquilo que se produz como resultado, não deve ser definida pelo saber que acumula, mas sim pelos seus pontos de chegada, que nos orientam, retroativamente, 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” – que diz respeito às rupturas ou as mudanças súbitas que ocorrem na história da ciência e explicam porque o seu progresso não deve ser avaliado em uma perspectiva continuísta –, para localizar que nenhuma ciência possui um percurso evolutivo, e nem caminha na direção da acumulação do saber. Desse modo, ele localiza que uma ciência se apoia em rupturas intracientíficas e cortes epistemológicos: “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (Canguilhem, 1977, p. 15). Desse modo, segundo Coelho dos Santos (2006), é com base nessas noções de corte e ruptura que devemos abordar as continuidades e as discontinuidades do

saber psicanalítico. Com isso, questiona-se: qual o ponto de ruptura e mudança que Lacan opera no *Seminário 20: Mais ainda*, no que diz respeito à ultrapassagem do rochedo da castração e ao avanço da formalização da sexuação feminina como não-todo fálico?

Como vimos no percurso realizado até o momento, Lacan, assim como Freud, investigou as vicissitudes do processo da assunção sexual do sujeito anatomicamente definido como mulher a partir da lógica fálica. Partiu do mecanismo de identificação secundária relativo ao declínio do complexo de Édipo, cuja ameaça de castração paterna permite ao menino recalcar o seu investimento libidinal na mãe e se identificar com as insígnias do Ideal do eu do pai, para alcançar o direito, assim como este, ao título de propriedade virtual do falo. Ou seja, o processo de identificação feminina permaneceu, durante todo esse período, no campo da obscuridade, uma vez que o modelo de identificação masculina não se encaixa com os efeitos do complexo de castração em uma mulher.

A castração não se constitui como uma ameaça à menina, pois não se aplica e, portanto, não engendra os mesmos efeitos subjetivos como nos meninos. Isso se dá uma vez que, para que a submissão a essa aconteça, é preciso que se tenha medo de perder alguma coisa, e, como sabemos desde Freud, as mulheres não têm nada perder. Por esse motivo, Freud chegou a considerar que a mulher não tem supereu, e seria um elemento perigoso à cultura, um tabu social, posto que, uma vez que não tem nada a perder, se assemelharia ao anarquismo da ordem e da lei. Ou seja, o modelo de identificação ao Ideal do eu paterno não funciona bem nas mulheres. Em consequência disso, de acordo com Coelho dos Santos (2006), não se sabe muito bem o que elas querem e nem o que elas são.

Desse modo, pensar como acontece o processo identificatório de uma mulher no processo de sua assunção sexual, assim como na via que a possibilitaria ir além da demanda do falo à sua mãe como compensação narcísica à sua condição de perda, requer a formalização de uma outra lógica que não se encerre na lógica fálica, lógica do todo. É esse o ponto de novidade, disjunção e desenlaçamento, que Lacan (1972-73/1985) introduz nesse seminário: a formalização da lógica do não-todo, que reparte o campo do gozo em duas modalidades distintas, e introduz o campo do significante como o que vivifica o corpo, e não mais mortifica. Nesse seminário, o gozo do corpo ganha um estatuto que o distingue do gozo marcado pela falta que o significante provoca no campo sexual, como podemos ver na citação

de Lacan (1972-73/1985): “O ser é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como a-sexuado, pois o que chamamos gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer (...) o *Um* da relação sexual” (Lacan, 1972-73/1985, p. 15). O impossível se situa ao nível do sexo, ou melhor, da diferença sexual, conforme os aforismos lacanianos: “não há relação sexual” e “não há proporção entre os sexos”.

Na parte superior, encontram-se as fórmulas: duas à esquerda relativas à lógica masculina e duas à direita relativas à lógica feminina da sexuação. Segundo Lacan (1972-73/1985), “Primeiro as quatro fórmulas proporcionais, em cima, duas à esquerda, duas à direita. Quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro” (1972-73/1985. p.85). As formulas fazem referência à lógica modal, porém, segundo Teixeira (2017), Lacan introduz modificações importantes, sem hesitar em distorcer a lógica para adequá-la aos seus propósitos.

De acordo com Soler (2005), “Essas fórmulas escrevem a distribuição dos sujeitos entre duas maneiras de se inscreverem na função fálica, que nada mais é que a função do gozo na medida em que, por obra da linguagem, ela fica no âmbito de uma castração” (ibidem, 138). Lacan (1972-73/1985) demonstra que a inscrição na função  $\Phi x$  não é da ordem de uma contingência, mas de uma necessidade, da qual todos os seres da fala devem se situar. Essa função diz respeito ao falo – portanto é a função da castração – e é responsável pela inscrição dos sujeitos no gozo fálico, gozo do significante (Teixeira, 2017).

Contudo, para Lacan formalizar uma vertente da sexuação especificamente feminina e fundar a lógica do não-todo foi necessário que ele lançasse mão de um quantificador diferente da lógica fálica, lógica do todo, que comporta os símbolos tradicionais do quantificador universal: “para todo” é  $\forall$ , e para o quantificador existencial, “existe” é  $\exists$ . Isso significa que o *quantificador psicanalítico* da vertente masculina da sexuação é o significante fálico, que comporta uma função universal, onde o Todo, segundo Lacan (1972-73/1985), repousa na exceção colocada como termo sobre aquilo que nega integralmente a função fálica ( $\Phi X$ ). Essa exceção pela qual a função fálica é negada funda a regra do conjunto do todo. É aí onde o gozo fálico confessa seu fracasso em sair do Um autístico do gozo. Desse modo, a lógica que define o lado masculino é análoga à lógica que Lacan estruturou do funcionamento do campo do simbólico, no qual é pela extração de um significante (S1) que há a ordenação de toda a cadeia. Na parte superior da fórmula do lado

esquerdo, esse significante é representado pelo “ao menos um” que diz não à função da castração, e na parte inferior, pelo  $\Phi$  que suporta a divisão do sujeito ( $\$$ ).

No *Seminário 23: O Sinthoma*, Lacan (1975-1976), retoma um comentário realizado no seminário 20, visando ratificar a diferença entre Phi [ $\Phi$ ] maiúsculo e o  $S(\mathcal{A})$  quanto à função da castração:

Em meu Seminário *Mais, ainda* – assim me parece porque é claro que nunca o leio – faço um protesto do qual eu tinha totalmente me esquecido, mas alguns me perguntam o que ele quer dizer, um protesto contra a confusão do  $S(\mathcal{A})$  com a função *phi*. Não digo o pequeno  $-\phi$ , mas o grande Phi [ $\Phi$ ], que é uma função, tal como está implicado no que indiquei, a saber – existe um  $x$  para o qual essa função é negativa, fórmula masculina (ibidem, p.110).

Devemos implicar consequências na demarcação da distinção referida, entre Phi [ $\Phi$ ] e  $S(\mathcal{A})$ . Teixeira (2017) esclarece que esta diz respeito à distinção entre a dimensão da falta na linguagem e aquela da falta que organiza a sexuação. Do lado direito,  $S(\mathcal{A})$  aponta que falta um significante no grande Outro, que não há uma garantia suficiente na linguagem, que essa se estrutura por essa falta primordial. Segundo Teixeira (2017),  $S(\mathcal{A})$  se refere a uma dimensão genérica da falta, relativa à falta fundamental no grande Outro, que nos indica como o sujeito se define no que tange a estrutura clínica. Entretanto, de acordo com o autor, isso não é o suficiente para especificar como o sujeito faz sua *escolha de gozo*, isto é, como se situa em um dos polos da repartição dos sexos (Teixeira, 2017). Assim sendo, Phi [ $\Phi$ ] concerne a falta na sua dimensão específica no que concerne à castração:

Se permanecermos nesse nível de generalização da dimensão da falta, enquanto falta no Grande Outro, poderemos esclarecer muitos pontos acerca da constituição do sujeito, mas não compreenderemos absolutamente nada acerca da sua identidade sexual. Para que ele possa se situar face ao pequeno outro enquanto ser sexuado é necessária a entrada em cena do significante fálico para que a dimensão da falta seja especificada no âmbito sexual, para estabelecer o “sentido sexual da falta, como diz Jean-Luc Cacciali: “O falo vem dar um sentido sexual à falta” (Teixeira, 2017, p.8).

Essas proposições vão ao encontro da afirmação lacaniana, de que nas fórmulas da sexuação o sujeito se posiciona “todo” ou “não-todo” face a *função fálica*. Como afirma Teixeira (2017), “não face à falta no Grande Outro”, pois não existe na formulação lacaniana a noção de “todo ou não-todo em relação ao  $S(\mathcal{A})$ ”. É

por isso que, falando sobre o  $S(\mathcal{A})$ , ele afirma: “ $S(\mathcal{A})$  é uma coisa bem diferente de Phi  $[\Phi]$ . Não é com isso que o homem faz amor. No final de contas, ele faz amor com seu inconsciente, e mais nada” (Lacan, 1975-76/2007, p.110) referindo-se, é claro, ao seu quadro das fórmulas da sexuação, no qual ele situa do lado masculino o Phi  $[\Phi]$  enquanto suporte do desejo, cujo vetor parte do sujeito em direção ao objeto  $a$ , no campo feminino. Confundir (Teixeira, 2017) o falo com o  $S(\mathcal{A})$ , portanto, equivale a excluir, anular, deletar a teoria lacaniana da sexuação. E mais: utilizar os conceitos de Lacan para negar o que ele afirma. De acordo com Teixeira (2017), o que marca a inexistência da relação sexual é o fato de que não há como escrever uma essência feminina e outra masculina. Os dois parceiros se diferem, mas eles estão igualmente referenciados à função fálica. Lacan inventou as fórmulas da sexuação para pensar a diferença lógica entre homens e mulheres.

Vamos aqui assentar o ponto de novidade e ruptura que Lacan (1962-63/2005) introduz ao instituir a fórmula quântica da sexuação feminina. Do lado direito das fórmulas, temos representada a lógica feminina de inscrição na sexuação. Neste lado, o quantificador que o representa é o  $\overline{\exists x} \cdot \overline{\Phi x}$ , que significa que não há nenhuma universalidade, pois não há a exceção à função fálica que fundamenta o todo. Ou seja, do lado feminino não existe pelo menos um  $x$  em que a função fálica não se aplique, que negue essa função, e sim, que para *não-todo*  $x$  é verdadeiro que a função fálica se aplique: é a generalização da castração.

Desse modo, pela inexistência de um  $x$  que diga “não há castração”, a lógica feminina da sexuação não comporta 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, pois não funda um conjunto, o que coloca as mulheres, ao nosso ver, do lado da invenção e da criação. Nesse momento, Lacan (1962-63/2005) nos 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  $S(\mathcal{A})$ . É neste ponto que culmina a formalização que já 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  $S(\mathcal{A})$ , definido no grafo do desejo como significante da falta do Outro.

Assim, Lacan (1972-73/1985), ao instituir um novo quantificador, o  $S(\mathbb{A})$ , e, conseqüentemente, uma nova lógica relativa a este, a lógica do não-todo, consegue desenlaçar a sexualidade feminina do Ideal do eu do Pai edipiano e do *Penisneid* demandado à mãe, dando um passo de ruptura para além da sua filiação à seu mestre, não que este não seja tributário à sua transferência a Freud, veiculando uma formalização inédita e singular. A formalização quântica da sexualização implicará, assim, conseqüências para o posicionamento feminino e masculino rumo ao encontro contingencial entre os sexos diante da relação sexual que não há. A inexistência d'A Mulher é correlativa assim, à inconsistência do Outro: não há no Outro um significante que represente o sexo feminino. Isso institui a mulher do lado do não-todo, portanto, fora da universalidade, em uma série ilimitada, fazendo valer para cada mulher o "uma a uma". Nesse lado da partilha sexual, embora a linguagem permita a inscrição significante do corpo, ela não dá conta da sexualidade feminina. Há algo desse lado, do não-todo, que não se articula, assim, 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 faz limite ao gozo feminino, momento no qual Lacan (1972-73/1985) delinea uma dissimetria entre o gozo feminino e o gozo masculino. Contudo, a delimitação da especificidade de cada gozo e o que deste não é da ordem do semblante ficará para uma pesquisa a ser desenvolvida posteriormente. No presente momento, busca-se apenas situar como se dá a repartição de cada gozo a cada vertente sexuada. No entanto, o que Lacan demonstra é que esse Outro é barrado, faltoso, não um grande Outro pleno e consistente, fazendo o sujeito feminino se aproximar 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, cujo gozo apresenta-se como não barrado, e sem lei (Lacan, 1972-73/1985). Isso significa que há uma maneira masculina e outra feminina de se fazer suplência à relação sexual que não há. Para desenvolver cada modalidade de suplência à inexistência da relação sexual, Coelho dos Santos (2006) serve-se da orientação que Miller (1998-99/2003, apud Coelho dos Santos, 2006) emprega no texto "A experiência do real". Neste, ele parte da concepção de caráter, afirmando o *sinthoma* – elaboração

lacaniana instituída no seu último ensino, referente ao osso de uma análise, ao modo de gozo que não cessa de se escrever, ao que do vício visa-se tornar virtude – como um misto de sintoma e caráter.

Segundo Coelho dos Santos (2006), este caminho contorna o problema relativo à sexuação feminina quanto ao fato desta não disponibilizar do recurso do fantasma para sustentar a relação do seu desejo com o parceiro sexual. Isso porque a orientação de Miller (1998-99/2003, apud Coelho dos Santos, 2006) indica que, se não há fantasma, pode haver caráter. Isso implica segundo a citada autora, que a sexuação feminina é marcada pelo o que Freud (1916/1996) definiu como o “caráter de exceção”. Desse modo, segundo esta autora, a posição sexuada da mulher é marcada pela reivindicação de ser tratada como exceção, em função da suposição comum às mulheres de terem sofrido uma lesão a mais em relação ao resto da humanidade: "O modo de representação do feminino passa pela lesão, pelo buraco" (ibidem, p.118). Ainda segundo Coelho dos Santos (2006), a recuperação do conceito de caráter organiza o campo da sexualidade feminina diante da impossibilidade de situar a fantasia do lado feminino na partilha sexual, pois 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).

Na parte inferior das fórmulas da sexuação, temos explicitado essas modalidades dissimétricas de relação com o desejo e com o falo. Do lado masculino, situa-se o (\$), que se dirige a mulher como objeto ( $a$ ). Do lado feminino, a mulher se coloca como ( $\mathbb{A}$ ) – uma vez que desse ( $\mathbb{A}$ ) nada se pode dizer – e se divide entre o direcionamento para o homem como portador do falo ( $\varphi$ ) e o direcionamento para  $S(\mathbb{A})$ , o significante da falta no Outro (Lacan, 1972-73/1985). Desse modo, a mulher está referida à lógica fálica, mas esta não dá conta de sua inscrição como um todo, sendo por esse motivo que a mulher se divide perante a castração do Outro. Com isso, 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, pois ela é levada à constatação de que ser mulher não se esgota em não ter o falo, mas também de não ter uma inscrição significativa que a situe. É por isso que a mulher se divide perante o sexual em uma dupla direção na localização de seu desejo frente à castração: de um lado, ela se dirigirá ao falo ( $\varphi$ ) de outro, ela se dirigirá ao significante da falta no Outro, o  $S(\mathbb{A})$  (Lacan, 1972-73/1985).

Em relação ao seu direcionamento ao falo ( $\phi$ ), é a parceria sexual que permite à mulher localizar o significante que torna possível para ela algum efeito de identificação e localização do ideal, assim como de uma possível regulação pulsional. Isso significa, segundo Lacan (1974-75), que a mulher só encontra sua unidade a partir do significante fálico no corpo do homem. No Seminário 22, “RSI”, Lacan (1974-75) assinala o que Freud (1933[1932]/1996) já havia identificado como a equivalência no psiquismo entre o pênis, o bebê e o falo, e define que o direcionamento desta ao ( $\phi$ ) também corresponde a sua relação com a maternidade: “[...] aquilo que esta mulher em pequeno a-colhe, 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 [...]” (ibidem, p.63). Assim, segundo Lacan (1974-75), uma mulher é um sintoma para um homem, mas o contrário não é verdade, pois ela tem seus próprios objetos *a*: “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 apoia” (ibidem, p.65). Entretanto, segundo Lacan (1974-75), isso só é possível se um homem localizar a mulher como causa do seu desejo, pois a posição de objeto à qual a escolha objetal se refere é uma posição endereçada à mulher por um homem. Desse modo, ela deve ser escolhida, ser amada e consentir em ocupar esta posição, que se conecta com a castração do homem, como condição para que um filho advenha como dom de amor. Entretanto, na vertente da sexuação feminina, isso não é tudo, pois Lacan, da mesma maneira que Freud, reconhece a distinção entre sexualidade feminina e feminilidade, e consegue, diferentemente de Freud, tirar o campo da feminilidade do continente negro, através do que estabelece da relação da mulher com  $S(\mathbb{A})$ .

Em relação ao direcionamento da mulher ao  $S(\mathbb{A})$ , como vimos ao trabalharmos o seminário da angústia (Lacan, 1962-63/2005), o desejo na mulher implica a castração do homem, ou seja, na falta colocada do lado do Outro. Com as fórmulas quânticas da sexuação, a lógica do não-todo formalizada pelo matema  $S(\mathbb{A})$  permite identificar que o desejo feminino é orientado pela forma erotomaniaca de amar, por um amor sem limites, pelo gozo ilimitado próprio desta estrutura. O  $\mathbb{A}$  seria o parceiro-sintoma da mulher, uma vez que é uma lógica que funciona para além da lógica fálica. De acordo com Coelho dos Santos (2006), a sexuação feminina tem duas vertentes conceituais: de reivindicação e de repúdio à feminilidade. A primeira se coordena com o consentimento da mulher em colocar-se

como objeto causa de desejo de um homem orientando-se de um lado, para o falo ( $\Phi$ ), e de outro para a busca a um Outro gozo, para além do fálico designado pelo S ( $\text{\AA}$ ) como furo no campo do Outro. Freud (1914a/1996), ao estudar o narcisismo, já pontuava que o que a mulher busca no amor é ser amada, e não amar.

Isso designa, segundo Lacan (1972-73/1985), que o gozo feminino é gozo com a fala. Assim, do seu parceiro ela espera que ele fale, que ele lhe enderece palavras de amor. Segundo Coelho dos Santos (2009), a mulher necessita que o homem fale sobre o que ela é para ele, como objeto *a*: “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” (ibidem, 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. Contudo, no Seminário 20, ele introduz que o próprio gozo se configura como dois modos distintos, um relativo à sexuação masculina e outro à feminina. Do lado direito, ele não é barrado e apresenta-se sem lei. Segundo Coelho dos Santos (2006), o real é sem lei, mas há, ainda assim, uma maneira masculina de fazer suplência à carência de regra de formação, cuja por essa via, temos toda essa mitologia que passa por  $\$a$ . E também temos, do lado feminino, outro modo de fazer suplência à relação sexual que não há. Assim, essa autora evidencia o cerne do que é introduzido por Lacan no seminário 20 (Lacan, 1972-73/1985), que o impasse entre os sexos nasce dessa dissimetria entre o gozo sexual feminino e masculino, uma vez que o gozo da mulher é tecido no discurso amoroso, enquanto que o homem aborda silenciosamente seu objeto fantasmático.

Coelho dos Santos (2012) se interroga “De que real se trata na clínica psicanalítica?”, e aponta para esse real como impossível tanto para a psicanálise quanto para ciência. Segundo esta autora, o real “retorna no mesmo lugar”, ponto de inércia, na medida em que o pensamento não pode encontrá-lo – não é possível encontrar a simbolização da castração materna. É por não se encontrar o real na ordem simbólica que este é evitado. Na rede de significantes temos um furo que faz com que estes permutem entre si no entanto, diferentemente dos significantes, o real não obedece a nenhuma lei, pois se efetua como um trauma: “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” (ibidem, p.48). A partir disso, a referida autora 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).

Nessa perspectiva, Lacan evidencia que não é apenas a morte que é irrepresentável, mas a própria vida. Desse modo, Coelho dos Santos (2006) 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, 2006, p.107). A chave de leitura que esta autora nos fornece para investigar essa questão é a de que devemos partir da formalização que Lacan realiza das fórmulas quânticas da sexuação, na qual ele institui um novo regime da diferença sexual, que é o objeto de pesquisa da presente investigação: a vertente da sexuação feminina, cujo quantificador não é uma exceção a castração, e sim a inexistência dessa exceção, que é representado pelo matema  $S(\mathbb{A})$ .

A designação desse quantificador muda toda concepção de identificação realizada até agora, indicando um possível ponto de investigação para se pensar a questão relativa aos impasses da identificação na contemporaneidade. 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, o que coloca as mulheres, ao nosso ver, do lado da invenção e da criação. Nesse momento, Lacan (1962-63/2005) nos 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. É neste ponto que culmina a formalização que já 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  $S(\mathbb{A})$ , definido no grafo do desejo, como significante da falta do Outro.

O gozo fálico não faz limite ao gozo feminino, momento no qual Lacan (1972-73/1985) delinea uma dissimetria entre o gozo feminino e o gozo masculino. Esta é a principal novidade que Lacan realiza ao avançar na vertente feminina da sexuação. Tudo o que havia sido elaborado até então em relação ao gozo no campo da sexuação foi em relação a *dissimetria do modo de relação* de cada ser sexuado com o gozo. A partir do seminário 20, há a formalização de um gozo mais além do falo, ou seja, não se trata mais de uma diferença de relação, mas, sim, que agora o próprio gozo possui duas modalidades dissemétricas em relação à sexuação.

Desse modo, nesse seminário, Lacan (1972-73/1985) inscreve uma nova formalização do estatuto da diferença sexual e das relações entre os sexos, introduzindo-a para além da diferença da relação de ambos os sexos com o significante fálico. A nova modalidade de lógica, que é a lógica do não-todo, instituída neste, operará um redimensionamento do conceito de identificação e de sintoma e, conseqüentemente, um redimensionamento da direção do tratamento e dos princípios do seu poder, o que significa, uma nova posição do lugar do analista. Segundo Coelho dos Santos (2006), os efeitos da introdução dessa nova vertente abrem “[...] uma via nova para abordar as relações do significante com o gozo e com o corpo” (ibidem, p.143), diferentemente 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 suplências da relação sexual que não há (Coelho dos Santos, 2008a). De acordo com a autora, se o real é sem lei, há, ainda assim, uma maneira masculina de fazer suplência à carência de regra de formação, visto que, por essa via, temos toda essa mitologia que passa por  $\$a$ . E também temos, do lado feminino, outro modo de fazer suplência à relação sexual que não há. Assim, essa autora evidencia o cerne do que é introduzido por Lacan no seminário 20 (Lacan, 1972-73/1985), que o impasse entre os sexos nasce dessa dissimetria entre o gozo sexual feminino e masculino, uma vez que o gozo da mulher é tecido no discurso amoroso, enquanto que o homem aborda silenciosamente seu objeto fantasmático.

Isso aponta para o que Lacan (1972-73/1985) define no seminário 20 que a dissimetria dos gozos femininos e masculinos não é da ordem do semblante. E, dessa maneira, de acordo com Coelho dos Santos (2006), se a dissimetria dos gozos não é da ordem do semblante, ela é uma bússola imprescindível para a condução do tratamento e o final da análise. Na contemporaneidade, com o declínio da diferença sexual e geracional, o significante mestre, base da identificação, é rebaixado, o que torna difícil continuar a pensar a função do Nome-do-pai por meio da força constituinte do texto sagrado. Além do declínio da diferença sexual que afeta o indivíduo contemporâneo de uma tendência à desidentificação, há também a desvalorização da diferença sexual, que tem efeitos de desregulação do corpo, do prazer e do gozo. Dessa maneira, no lugar das grandes doenças do Outro consistente – neuroses, psicoses e perversões – temos muito mais doenças da mentalidade.

Desse modo, Coelho dos Santos (2008a) nos propõe uma chave preciosa para pensarmos a necessária renovação dos princípios da psicopatologia psicanalítica. De acordo com esta autora, para tratar os novos sintomas, que muitas vezes parecem inclassificáveis – nem neuróticos, nem psicóticos – é preciso que a investigação psicanalítica não reduza o Nome-do-Pai ao prisma exclusivo do complexo de Édipo. Esta ressalta que Jacques Lacan havia formulado no escrito “A ciência e a verdade” (1965/1966, p. 855-878), que cabe à psicanálise reintroduzir na consideração científica o Nome-do-Pai. No entanto, diante do declínio de toda autoridade simbólica na cultura, esta nos recomenda que, no lugar de buscar a função do Nome-do-Pai sob a forma do ideal, que nos inclinemos, preferencialmente, para os efeitos do complexo de castração, da diferença sexual e da dissimetria essencial entre a modalidade de gozo feminino e masculino.

Para isso, a autora (Coelho dos Santos, 2006) pontua que se faz necessário reconhecer a dimensão real do simbólico, o simbólico como o que cria, inventa, faz existir, e não apenas como o que mortifica e transmite uma identificação homogênea a todos. Desse modo, o simbólico também é algo “[...] que 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 nos permite realizar uma distinção do real na vertente das formações do inconsciente, na qual o sintoma é um problema que requer uma solução para a qual engajamos o sujeito na via da decifração, da

interpretação, que visam essencialmente modificar o sintoma. E na vertente do real em conexão direta com o simbólico, na qual vigora o axioma da “não relação sexual”, o que significa que então há sintomas, que também são dissimétricos em relação a cada ser sexuado, que conectam o desconexo e, nesse sentido, são a solução. Parece que o destino da psicanálise seja o de caminhar na direção de que diante do que não reitera, cabe-nos fazer do vício, *virtude*.

### **3.4.3 Feminismo tribal: normatividade do supersocial?**

Nesse momento de concluir, iremos assentar nossa análise acerca das perguntas que nos propusemos a refletir sobre, a partir do material teórico apresentado. Como em todo percurso de pesquisa acadêmica, há de se fazer uma escolha quanto a qual recorte teórico será utilizado para abordar a questão proposta. Entre os “diferentes” caminhos que a temática dessa tese poderia nos levar a escolher, optamos por fazê-lo através da perspectiva lacaniana de discurso e de dissimetria dos gozos. Essa escolha se deu com base em algumas premissas.

Para desenvolvê-las, faz-se necessário revisitar a introdução dessa tese, na qual contextualizamos que a partir de um trabalho com jovens, de prevenção às DSTs/Aids, nos deparamos com duas dimensões. De um lado, o discurso das jovens que reivindicavam igualdade entre os gêneros e se intitulavam como feministas. E de outro, o consentimento delas à relação sexual sem camisinha, em nome de um suposto amor. Isto é, em nome de uma demanda de amor, relativo ao modo de gozo feminino.

Assim, ficamos diante dessas dimensões: discursos, semblantes e gozo. O que o resultado dessa pesquisa-intervenção nos demonstrou é que, a despeito das reivindicações por uma igualdade de gênero, o gozo erotômico, relativo à sexuação feminina, isto é, ao campo de gozo que se passa em torno da relação com (SA), prevalecia. Em nome de serem amadas, realizavam práticas sexuais de risco, sem levarem em conta os supostos efeitos na própria saúde, física e psíquica, da contaminação por uma DST/Aids.

Ao mesmo tempo, identificamos que o discurso reivindicatório do “empoderamento feminino”, pela “igualdade de gênero”, contribuía para uma

vacilação dos semblantes e um desaparelhamento dessas meninas frente à diferença sexual. Ficamos diante do seguinte mal-estar ocasionado entre discursos e dissimetria dos gozos: o ideal de igualdade entre os sexos cumpre a promessa de uma justa adequação entre homens e mulheres ou acirram os impasses relativos à sexuação? Quais as consequências subjetivas de um discurso que atribuí à mulher um lugar estrutural de oprimida?

Partindo do aforisma de que a clínica do sujeito é a da civilização, propusemos como objeto de pesquisa refletir sobre quais os pressupostos das perspectivas lacaniana de discurso e da sexuação feminina podem elucidar e orientar uma abordagem clínica relativa aos impasses destacados pelo discurso feminista que interpreta a diferença sexual como uma “hierarquia de gênero”, entre opressor – homem – e oprimido – mulher.

Desse modo, uma articulação entre as concepções lacanianas de discurso com a perspectiva da dissimetria dos gozos se fez premente. Em outras palavras, nos perguntamos: como o mal-estar na sexualidade feminina se manifesta nos discursos do laço social contemporâneo? Quais discursos agenciam essa proposição e quais efeitos subjetivos engendram? Quais concepções fomentam a interpretação da diferença sexual como opressora, em um laço social hipermoderno, caracterizado pelo rebaixamento da hierarquia geracional e da diferença sexual?

Esses questionamentos nos colocaram um desafio de método, na medida em que nossa orientação parte do caso a caso e pelo fato de a clínica demonstrar a dificuldade em agrupar alguns efeitos subjetivos por similaridades. Além disso, cuidamos para não incorrer no equívoco de propormos uma reflexão que “demoniza” o feminismo ou desconsidera as legítimas demandas relacionadas à opressão.

Ao mesmo tempo, ficamos diante da questão de como, em pleno laço social hipermoderno, marcado pelo declínio da hierarquia paterna e por direitos mais igualitários entre homens e mulheres, instaura-se, a partir de alguns discursos, uma concepção do Outro enquanto opressor.

Conforme afirma Coelho dos Santos (2016a), testemunhamos o crescimento tirânico do discurso politicamente correto que, a pretexto de defender os direitos dos que sofrem injúrias com o preconceito social, instalam uma vigilância paranoica contra supostos agressores e reivindicam indenização para todas as supostas vítimas. Como contraponto ao crescimento paranoico de minorias excluídas, a autora considera que podem estar nascendo novas formas do grande Outro

consistente muito mais opressivas do que a tradição, o Nome-do-Pai, a religião e a razão científica (Coelho dos Santos, 2016a). Como afirma Dufour (2016), quando o Outro falta podemos erigir com toda força um tipo de Outro que assegure absolutamente o sujeito contra todo risco de ausência. Assim sendo, ameaçam a subjetivação da castração.

Partir da perspectiva do discurso foi uma decisão em apostar na equivalência entre a constituição subjetiva e a constituição do laço social. Como vimos, os discursos para Lacan (1969-70/1992) são modalidades de laço social capazes de aparelhar uma articulação entre os campos da linguagem, do gozo do sujeito e do saber inconsciente. O discurso enquanto estrutura demonstra que não há paridade de lugares e de funções. O que cabe a um, não cabe ao outro. Há quem ocupe o lugar de agente, do outro, de produção e de verdade. A estrutura discursiva do laço social é fundada em uma alteridade impossível de se eliminada.

Isso implica que, por constituição, o laço social é desigual, marcado por uma segregação de estrutura. A democracia enquanto uma ficção possível para o pacto civilizatório também se funda na exclusão de tudo o que não é livre, nem igual. A ficção jurídica de que *somos todos livres e iguais* não inclui a criança, a mulher, Deus. Isto é, para que se funde um laço fraterno, pautado em ideais de universalização, isso se faz à custa de uma segregação:

Só conheço uma única origem da fraternidade - falo da humana, sempre o húmus -, é a segregação. Estamos evidentemente numa época em que a segregação, ergh! Não há mais segregação em lugar nenhum, é inaudito quando se lê os jornais. Simplesmente, na sociedade - não quero chamá-la de humana porque reservo meus termos, presto atenção ao que digo, constato que não sou um homem de esquerda - na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar (Lacan, 1969-70/1992, p. 107).

Atualmente, testemunhamos, de acordo com Fleury (2005), um desencantamento pela função da transcendência e pelo ideal, na passagem da modernidade à contemporaneidade. A autora destaca que a precarização da força simbólica do laço social coloca em risco a própria estrutura democrática. Essa proposição é interessante, pois nos remete à analítica foucaultiana do poder, de que este não se resume à sua forma jurídica, mas funciona em diferentes relações de forças, de formações discursivas que se afetam e influenciam suas formas terminais.

Como, por exemplo, esse desencantamento com a democracia. As grandes narrativas comunitárias que antes sustentavam um lugar geométrico da lei vão cedendo lugar para uma diversidade de pequenos pactos acordados entre pares.

Coelho dos Santos (2016a) advoga a favor do termo hipermodernidade para designar esse momento contemporâneo em que testemunhamos duas características fundamentais: o desmentido da função do Nome-do-Pai como agente da lei simbólica e a ascensão do objeto *a* ao zênite da civilização (Lacan, 1973). Se a primeira característica pode ser observada na queda das grandes utopias comunitárias (Lacan, 1969) e na falência das figuras de autoridade simbólica como agentes de regulação, a segunda característica se explicita no rebaixamento dos objetos que tinham outrora a dignidade de Coisa (*Ding*) a objetos trocáveis, reduzidos ao seu valor de troca, de mercado (Dufour, 2009).

De acordo com Coelho dos Santos (2005), a figura da democracia mudou. Na modernidade, a democracia era o lugar geométrico da lei, que emergia do limitado, do “para-todos”. Na hipermodernidade, a democracia, segundo a autora, entrou na era do ilimitado e foi rebaixada à norma, aos contratos, que, a nosso ver, engendram um fantasma de um Outro que sempre tem algo a mais para dar. A diferença entre a lei e a norma é que a lei não pode ser multiplicada de maneira ilimitada, enquanto a norma sim. Segundo Miller (1996-97), a lei supõe a dimensão do Outro, enquanto o contrato é um esforço para dar status simbólico ao estádio do espelho. A lei funciona tanto pelo silêncio quanto pelo que ela diz.

Assim, segundo Coelho dos Santos (2005), o silêncio da lei é o que a faz funcionar, pois ela não diz nada sobre um conjunto de coisas. Muito diferente do que constatamos em uma considerável parcela no movimento feminista e nos seus *coletivos*. Estes muitas vezes funcionam como dispositivos de vigilância ao estabelecerem normas de comportamento aos corpos em uma tentativa de normalizar o real, ou melhor, de equiparar o real do gozo masculino ao real do gozo feminino. Contrariando o que reivindicam, como liberdade de expressão, direito ao corpo, direito a fazer o que quisessem, estabelece-se um verdadeiro dispositivo de controle sobre a outra, prestes a denunciarem algum posicionamento que esteja a favor dos padrões impostos pela sociedade. Assim, muito diferente do silêncio da lei, o posicionamento reivindicatório de ressarcimento pelo mal-radical da injustiça sexual e social é muito barulhento.

Frente ao declínio das estruturas simbólicas e dos semblantes da tradição, emerge uma lógica homogeneizante, que visa substituir as relações dissimétricas pelo imperativo igualitário e democrático, no qual o politicamente correto é a medida comum. A lei simbólica é pulverizada em um excesso de normas sociais, compartilhadas entre os consensos de pares, através dos “combinados”, acordos e contratos intersubjetivos. Lacan nomeia essa redução do pacto simbólico às normas ordinárias como “supersocial”: “O Nome-do-Pai foracluído do simbólico retorna no real das normas sociais”. Coelho dos Santos (2014) adota essa proposição lacaniana como uma chave de leitura da contemporaneidade e afirma que no laço social atual ficamos sujeitados à *normatividade do supersocial*, derivada da multiplicação dos contratos, das normas, dos direitos, que dá lugar a uma “sociedade do contrato”.

De acordo com Coelho dos Santos (2005), no contrato, nas normas sociais, os parceiros são supostos iguais, em uma equivalência de “eu para eu”, isto é, em um eixo imaginário. Desse modo, tudo que não é o “eu” gera desconfiança e um sentimento de perseguição e injustiça. Isso porque, apesar da equivalência entre os *eu's*, da igualdade entre os pares, o que se colhe dessa operação é a anulação do outro, do Outro e da diferença. Em outras palavras, uma intolerância a tudo que não seja o *eu*. As normas sociais fundam uma modalidade de democracia na qual há o ilimitado do direito ao direito ao gozo.

O feminismo da terceira se segmenta em tribos, em grupos de pares, em minorias sexuais e sociais, que, em vez de se organizarem em torno de um ideal do eu comum, se classificam a partir do gozo que os agrega. Essas comunidades de gozo são nomeadas como *Coletivos Feministas* e se formam em torno de uma identificação ao semelhante, ao pequeno outro como par, ou a um objeto. Sob o importante argumento de que o feminismo se dirigia exclusivamente às reivindicações das mulheres brancas, de classe média/alta e cisgêneras, cunha-se a concepção do *feminismo interseccional*. Assim, apontam para outras dissimetrias e indicam a necessidade de uma micropolítica.

No entanto, a defesa de que há diversas formas de opressão feminina conforme características como orientação sexual, geração, raça/etnia, deficiência física, classe social, entre outras, acabam por fomentar um discurso de intolerância e caráter de exceção. Com base nessa proposta, formam-se uma infinidade de coletivos constituídos por: mulheres negras cisgêneras de classe baixa, mulheres

negras trans, mulheres brancas idosas, mulheres brancas lésbicas, mulheres brancas com deficiência, entre outros diversos guetos. A diferença sexual torna-se politicamente incorreta e sexista “por natureza”, na medida em que não se configura como uma concepção minoritária. Liberdade democrática ou tirania das minorias?

Dessa maneira, esses coletivos acabam por fomentar a absolutização do direito ao gozo, a reivindicação de ser tratado como exceção e o patrocínio da patologia da vítima. Como consequência, testemunhamos que o movimento feminista, nessa configuração, em vez de recolher maior igualdade e respeito às diferenças, funciona como ideologia sectária que fortalece as relações imaginárias, que produzem efeitos de intolerância em uma verdadeira guerra por direitos. Acreditamos que essa tribalização do movimento feminista contemporâneo é índice do rebaixamento da lei simbólica à normatividade do *supersocial*.

No entanto, essa leitura crítica da configuração tribalista do feminismo na atualidade não significa que se pretende a anulação do movimento feminista – o que seria impossível e disparatado –, nem afirmar que as mulheres não devam se reunir em *coletivos* e pensarem pautas acerca da representatividade feminina, dos nossos direitos e deveres. Devemos, sim, refletir sobre as consequências subjetivas e sociais do rumo imaginário que o feminismo “tribal” fomenta, conduzindo-nos ao acirramento da intolerância e da segregação em vez da tolerância à diferença e da responsabilização subjetiva.

Os avanços da ciência, do capitalismo, da propagação do discurso da psicanálise, da ideologia individualista, da emancipação das mulheres, da liberdade sexual e da ascensão do discurso jurídico que proclama o “sujeito de direitos” promoveram – e promovem – uma ampla reformulação histórica, econômica, política e social da modernidade até nossa contemporaneidade. Os dois pontos cardeais da bússola edípica, o laço geracional e a diferença sexual, sofreram muitas mutações da era vitoriana até os dias de hoje. Como consequência, não observamos, na contemporaneidade, uma unidade coesa e uma uniformidade em ampla escala nos discursos que se referem aos semblantes dos papéis sociais e sexuais. Em vez de um discurso pautado no ideal do eu do Outro, como na época de Freud, o que se apresenta hoje em dia é uma discursividade que incita cada um a ser como quiser, a ser uma exceção, ou seja, uma discursividade que, de acordo com minha pesquisa, demonstra-se análoga à lógica do não-todo proposta e vinculada por Lacan (1972-73/1985) à vertente feminina da sexuação.

Com o declínio da hierarquia geracional – entre pai-filhos, professor-aluno, sujeito de deveres-sujeito de direitos –, a inexistência do Outro é desvelada e a política do ideal do eu paterno, que era sustentada no Outro simbólico, é substituída pelo que Miller e Laurent (1996-97) nomearam como “comitês de ética”, que se apresentam, por exemplo, nas formalizações dos estatutos, cartilhas, legislações, ministérios e secretarias, entre outros.

A função do Nome-do-Pai de metaforizar o Desejo da Mãe e promover a significação fálica como o que designa uma medida ao gozo da pulsão de morte e insere o sujeito no campo do desejo – da falta-a-ser – é fragilizada. O lugar e a função que o falo sustentava tornam-se precários, e as manifestações sintomáticas aparecem muito mais em sua face pulsional, regidas pelo princípio mais além do princípio do prazer, que impele os sujeitos a variados tipos de excessos. Estes excessos, muitas vezes, não estão a favor dos princípios da vida e do laço social, descoladas do campo da palavra.

De acordo com Caroz (2012), testemunhamos a perda do vigor da medida fálica nas adições de todos os tipos, nos transtornos *dis* (*lexia, grafia, calculia, ortografia*), nos transtornos *hiper* (*sexualidade, atividade*), que levam os sujeitos ao estado do demasiado – demasiado consumo, demasiada agitação, demasiado prazer, etc. Ainda segundo este autor, a nomeação dessas comunidades de seres falantes como *hiper* ou *dis* é uma tentativa de classificar os sujeitos a partir do gozo que os agrega em vez das suas construções simbólicas (Caroz, 2012). Nesse contexto, de acordo com Miller (2012), presenciamos uma crescente desordem na sexuação, pois o falo, enquanto significante da diferença sexual, perde sua operatividade. Isso vem acarretando o crescimento da ideologia que promove a ideia de que a distinção anatômica entre os sexos possa ser um mero fato de sentido, sem implicar consequências reais e traumáticas na constituição psíquica e sexuada de um sujeito.

Estamos em uma época que Miller (2013) nomeou como *depois do Édipo*. No entanto, segundo o autor, depois do Édipo não é a mesma coisa que “contra” o Édipo e nem um “anti-Édipo”, mas uma recolocação dos limites do enquadre edípico: “Sabemos onde Lacan desembocará: ele dirá que o pai é um *sinthoma* e que o Édipo não poderia dar conta da sexualidade feminina” (Miller, 2013, s/p.). A clínica demonstra que, mesmo na atualidade, o complexo de Édipo ainda funciona para muitos sujeitos como uma organização subjetiva frente ao real sem lei da pulsão de

morte. Mas o que testemunhamos é que não se trata de um Édipo mitológico ou totêmico, universal e ideal, mas de um Édipo que se conforma às versões de quem assume suas funções. Segundo Caroz (2012), subjetivamente nunca se está de todo depois do Édipo. É importante situar que o emprego da proposição *mais além do Édipo* diz respeito ao mais além do Édipo enquanto suporte das utopias comunitárias e do ideal do eu paterno coletivo, pois o Édipo continua comparecendo como um resíduo da divisão subjetiva de um sujeito.

#### **3.4.4 Qual o futuro das ilusões feministas?**

A partir da concepção foucaultiana de *analítica das relações concretas de poder*, que nos orienta a não buscá-lo apenas em suas formas terminais, como nos aparelhos do Estado, perguntamos sobre quais são os discursos que agenciam e incitam a reivindicação de uma igualdade de gênero e a concepção da diferença sexual como uma relação estruturalmente de opressão entre homens e mulheres. Com Foucault (1976/1988), podemos nos servir da sua tese de que o poder se configura como uma correlação de forças do domínio onde se exercem, numerosas e diversificadas, que se apoiam e se confrontam entre si.

Essas proposições nos permitiram averiguar que uma mesma formação discursiva – no caso, a da hierarquia de gênero – pode ser agenciada por poderes-saberes distintos, antagônicos, e que suas correlações de força encontram apoios umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, defasagens e contradições entre si (Foucault, 1976/1988).

Através dessa pesquisa, localizamos três discursos que, na nossa hipótese, agenciam essa formação discursiva da “hierarquia de gênero como equivalente a opressor e oprimido”: o discurso marxista, o discurso capitalista e o discurso da histeria radical. Para localizar essa hipótese, partimos do histórico do movimento feminista como domínio no qual esses discursos se exercem e de uma leitura acerca do laço social contemporâneo. Averiguamos que o discurso marxista está na base do feminismo, sendo muitas vezes seu fundamento. Podemos considerar que o discurso marxista e o movimento feminista se configuraram como modalidades discursivas em resposta ao advento do capitalismo no laço social e do declínio da ordem monárquica.

Lacan (1969-70/1992) afirma que Marx inventou o sintoma, tomando a mais-valia como resultado de um excedente engendrado pelo discurso capitalista. Contudo, no laço social moderno tratava-se ainda do capitalismo de produção, sendo assim, homólogo ao discurso do mestre, que para a psicanálise é o discurso do inconsciente. É a ficção que nos habita em decorrência da nossa condição de desamparo. Assim, Marx e Freud localizaram que a neurose é um *pathos* da civilização moderna, o preço que se paga para entramos na linguagem, no pacto civilizatório. Lacan (1969-70/1992) se serve do conceito de mais-valia para fundar o conceito de mais-de-gozar, e afirma que a própria linguagem inscreve uma perda de gozo e, simultaneamente, produz o objeto mais-de-gozar, que pode ser recuperado sob as formas do objeto *a*, como entropia do funcionamento da estrutura da linguagem (Lacan, 1969-70/1992). Isso significa que o pai é o mito que fornece uma narrativa à perda de gozo, à castração, que é um fato de estrutura. É o excedente da relação do significante com o corpo. Desse modo, o discurso marxista, bem como o do mestre, se ancoram no real impossível. Contudo, Lacan (1968-70/2008) dirá que o erro de Marx foi achar que poderia eliminar esse fato, tomando-o como uma ideologia, e não como estrutura. É nesse ponto que pretendemos argumentar sua aproximação com o discurso capitalista.

Partindo da hipótese de Coelho dos Santos (2001) de uma homologia entre o conceito foucaultiano de poder e os conceitos psicanalíticos de pulsão e gozo, sustentamos que não há quem esteja fora da estrutura discursiva do laço social, isto é, dos lugares de agente, outro, verdade e produção. O gozo não é direito de uns em detrimento dos outros, a não ser no plano fantasmático das ficções inconscientes, que afetam o corpo e o gozo.

Do ponto de vista da pulsão, não há privilegiados e desprivilegiados, opressores e oprimidos, pois todos extraímos uma *satisfação pulsional*. Desse modo, propomos que a saída revolucionária de Marx funciona como uma denegação *banal* da castração, pois promete que o seu triunfo restituiria ao proletariado o gozo que lhe foi expropriado. Assim, gozo restituído, o futuro das nossas ilusões seria o fim do mal-estar na civilização, reino da felicidade. Freud (1933[1932]) advertiu diversas vezes para o risco do marxismo tornar-se uma visão de mundo religiosa:

O marxismo teórico, tal como foi concebido no bolchevismo russo, adquiriu a energia e o caráter auto-suficiente de uma *Weltanschauung*; contudo, adquiriu, ao mesmo tempo, uma sinistra

semelhança com aquilo contra o que está lutando. Embora sendo originalmente uma parcela da ciência, e construído, em sua implementação, sobre a ciência e a tecnologia, criou uma proibição para o pensamento que é exatamente tão intolerante quanto o era a religião, no passado. Qualquer exame crítico do marxismo está proibido, dúvidas referentes à sua correção são punidas, do mesmo modo que uma heresia, em outras épocas, era punida pela Igreja Católica. Os escritos de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão como fonte de revelação, embora não parecessem estar mais isentos de contradições e obscuridades do que esses antigos livros sagrados (Freud, 1933a [1932]/1996, p. 175).

Nesse sentido, o marxismo se configuraria como uma visão de mundo que se opõe a *Weltanschauung* científica. Freud (1933 [1932]/1996) reconhece como “inegável autoridade” (ibidem, p.172) as investigações realizadas por Karl Marx acerca da estrutura econômica e da sociedade e sobre a influência de diferentes sistemas econômicos em todos os setores da vida humana. A força de Marx estaria precisamente nisso que seu discurso deve ao discurso científico: “não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas” (Freud, 1933 [1932]/1996, p. 173).

Lacan (1969-70/1992) propõe uma proximidade e um distanciamento entre Freud e Marx. Quanto à proximidade, ambos, através de suas investigações – seja sobre a sociedade burguesa, seja sobre o aparelho psíquico –, detectam no saber descritos por eles uma contradição estrutural no interior desse saber: o sintoma. O sintoma, tomado como ponto de partida para ambos, os aproxima e demarca aquilo que os distingue em relação ao discurso científico. Contudo, o marxismo e a psicanálise só possuem possibilidades de existência em virtude da *Weltanschauung* científica o que eles detectam é que algo retorna do discurso da ciência, justamente o sintoma. Em Marx, trata-se do sintoma do discurso capitalista. Para Lacan (1971-72/2001), Marx e Freud, através do sintoma introduziram, no discurso científico, algo da ordem da verdade. Para Marx, segundo Lacan (1968-69/2008), “a verdade do capitalismo é o proletariado”, e para Freud, a psicanálise toma a verdade enquanto causa do sujeito, sustentada pelo objeto *a*, inconsciente, atestando um vínculo particular entre o sujeito e o desejo do Outro.

O discurso marxista, ao engendrar essa promessa de felicidade, uma justa adequação entre o que se busca e o que se encontra, acirra um sentimento de

insatisfação, de que sempre falta algo a se conquistar para que possa extrair um pouquinho de satisfação. O Outro do discurso marxista encarna a ficção dos proprietários do meio de produção, isto é, de que estes espoliam o gozo e, portanto, o possuem e podem o restituir. É um Outro opressor, análogo ao mito totêmico.

O discurso do capitalista, por sua vez, não inclui a castração em sua estrutura, ele a foraclui. O que ele veicula é o acesso ao gozo, através do objeto mercadoria, engendrando o imperativo: goze, consuma. Dessa maneira, também engendra efeitos subjetivos de insatisfação e reivindicação. Encontramos aqui efeitos subjetivos parecidos entre o discurso marxista e o capitalista. Contudo, enquanto o primeiro fica como uma promessa, mais do lado de uma denegação banal, o segundo tem certeza e diz “consuma”.

Aqui se encontra um ponto de nossa articulação. Enquanto o discurso marxista fomenta a miragem do objeto *a*, promessa de um acesso ao gozo, o discurso capitalista garante: você pode comprá-lo. Assim, são discursos que fomentam uma justa adequação entre sujeito, Outro e gozo, ou, em outras palavras, discursos que pretendem escrever a relação sexual que não há. De acordo com Freud (1920) “restituição” do gozo é o triunfo do princípio de nirvana, no qual a pulsão de morte cumpre sua finalidade de retorno à condição inorgânica, assexuada, não compatível com os princípios da vida. Ambos, os discursos, engendram efeitos na economia de gozo relativos à denegação da castração, auto-erótico, narcisistas, imaginários, na formação de compromisso.

Esses efeitos de insatisfação desparelham as mulheres frente ao laço amoroso e social. Ensejam uma posição subjetiva de vítima do Outro e um sentimento difuso de constante injustiça. Além disso, verificamos que a promessa de uma revolução, sempre em vias de advir, ou a de um produto, sempre em vias de satisfazer, afeta a relação entre a oferta e a demanda. Testemunhamos que mulheres, a partir dos ideais feministas, passam a questionar suas parcerias amorosas e laços sociais, na dúvida se assim estariam submetidas a algum tipo de opressão.

Em relação ao discurso da histórica, Coelho dos Santos (2016a) defende que vivenciamos uma radicalização histórica, rebelde a toda forma de autoridade, pronta a revelar que o “rei está nu”, como se só existisse satisfação no desejo de ser tratada como exceção. No discurso da histórica, formulado por Lacan (1969-70/1992), no seminário 17, quem ocupa o lugar do agente é o sujeito (sintoma)

dividido – sujeito da ciência, protótipo da constituição subjetiva neurótica. Este dirige sua mensagem ao Mestre, que ocupa o lugar do Outro, e o interroga sobre o saber de sua verdade ( $\$-S_1$ ).

O discurso da histérica produz um saber ( $S_2$ ), que aparece na posição da produção e o objeto  $a$  no lugar da verdade. O traumatismo primitivo, “na histérica, é uma sedução sofrida, uma intrusão, uma interrupção do sexual na vida do sujeito” (Lacan, 1957-58, p. 399), ligada à sensação de algo insatisfatório, desagradável. Não diz respeito necessariamente a uma intervenção exterior. A histérica reconhece sua falta e procura, incessantemente, preenchê-la. Para tal, constitui alguém como mestre, como quem supostamente detém o significante mestre. De acordo com Lacan (1958-59, 15/04/1959), “a histeria caracteriza-se pela fundação de um desejo enquanto insatisfeito”. Em outras palavras, o que se deseja na histeria é um desejo insatisfeito.

Nesse discurso, a disjunção de impotência opera entre  $S_2$  e  $a$ , indicando que o Outro não é capaz de dar conta da falta. Isso demonstra que o sujeito, não querendo ser satisfeito, pode atribuir esse desígnio ao Outro, que de fato nunca poderá satisfazê-lo inteiramente. A insuficiência do Outro significa que o próprio Outro também é barrado, que há uma falta no Outro – nos termos do discurso da histeria,  $S_1$ , no lugar do outro do discurso, não unifica  $S_2$ , no lugar da produção. O discurso da histeria desvela assim o segredo do senhor: “E essa verdade, para dizê-la, enfim, é que o senhor é castrado” (Lacan, 1969-70/1992, p. 110).

No entanto, a insatisfação do desejo, ainda que esteja ligada a uma tensão psíquica, não implica ausência de gozo. Na histeria, extrai-se um gozo da privação: goza-se de não gozar. Trata-se do “mais-de-gozar”. E o objeto  $a$ , na posição da verdade reprimida do discurso da histeria, atesta não apenas a lacuna no sujeito, a causa de seu desejo, mas também o mais-de-gozar. O gozo excedente deriva-se tanto da falta no sujeito quanto da revelação da falta no Outro. Esse modo substitutivo de insatisfação engendra mais insatisfação, fazendo com que o sujeito histórico se apegue a ela. Mas, ao mesmo tempo em que constata a falta no Outro, o sujeito histórico oferece-se para tamponá-la, apresentando-se como objeto de seu desejo: “Ela identifica-se [...] a um objeto” (Lacan, 1957-58, p. 407).

Para Lacan (1992, p. 87), a importância do discurso da histérica está “em manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la, ou, melhor dizendo, não pode

sustentá-la". E a resposta a essa pergunta, afirma Lacan, é a verdade que está recalçada, "O que a histérica quer", afirma Lacan:

[...] é um mestre. A tal ponto que podemos indagar se a invenção do mestre não partiu daí [...] Ela quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Quer um mestre sobre o qual ela reine (Lacan, 1992, p. 122).

Lacan (1969-70/1992) localiza que a histérica se queixa o tempo todo do lugar de vítima, de quem "não tem, do que não lhe dão", que a excluem, a rejeitam, que é oprimida, hipossuficiente. Ela não tem. O autor chamou esse gozo de gozo de privação, gozo com a falta.

Desse modo, a palavra histérica é de revolta. Segundo Zalcber (2001), é uma palavra que, embora tenha servido de suporte à revolução feminista, ela representa, mais amplamente, uma revolta contra a lei da troca simbólica entre os sexos que procura levá-la a aceitar essa posição de objeto que ela não tolera, abjeto, pensa ela. Esta refuta em ocupar o lugar de objeto na fantasia de um homem, em consentir a sua condição feminina. Pode-se dizer que uma mulher em posição feminina quer gozar e fazer gozar, enquanto que na posição de histérica não quer gozar nem fazer gozar, o que ela quer é ser (Zalcborg, 2011).

Com base nessa premissa, indagamos se esta não é um das bases na qual se erigem as premissas feministas: de "meu corpo, minhas regras", "a roupa não faz diferença", "o lugar onde se vai não faz diferença", ou seja, várias versões históricas de como manobrar da posição feminina de objeto causa de desejo para um homem. No caso da histeria radical, principalmente, isso pode levar a sérios riscos. A denegação banal da posição feminina de objeto a a embaraça quanto a lidar com a modalidade dissimétrica do gozo entre homens e mulheres, que comparece nas ficções – nos semblantes sexuados – do laço social. Atrelado ao discurso igualitário da *indiferença sexual*, esse discurso agencia um estado de insatisfação, reivindicção e denegação banal da posição feminina enquanto objeto causa de desejo na fantasia masculina.

Aqui se assenta nossa hipótese de quais discursos, dentre outros possíveis, agenciam o movimento feminista atual: o marxista, o capitalista e o da histeria *radical*. Essas são modalidades de discursos que acarretam efeitos subjetivos de

insatisfação, reivindicação, revolta, incitação à intolerância e a segregação. Levamos a sério a proposição de que discursos acarretam efeitos subjetivos aos que estão sob o seu agenciamento. Frente a essa maquinaria discursiva que agencia o movimento feminista, perguntamos qual o futuro das ilusões feministas. Constatamos que, com base nessas ideologias, muitas vezes, o feminismo colabora por acirrar o que pretendia combater: liberdade democrática ou tirania das “minorias”?

### **Considerações finais: #somostodas #sóquenão**

A partir desse percurso, podemos evidenciar que a premissa feminista de hierarquia de gênero, que interpreta a diferença sexual como uma relação entre opressores e oprimidos, é atravessada por diferentes discursividades, que engendram diferentes formações discursivas por parte do movimento. Constatamos que nem sempre a ideologia igualitária opera na direção da igualdade, diminuição da violência e intolerância. Frente a esta, o futuro das ilusões feministas frente o mal-entendido entre os sexos seria uma complementariedade ingênua, para a qual o real cessaria de ser insuportável. Quais as consequências que o próprio movimento feminista ocasiona ao veicular uma formação discursiva que denega a dissimetria do gozos entre os sexos?

O que a dissimetria do gozo nos demonstra é que homens e mulheres não querem e nem desejam a mesma coisa. E isso não é uma má notícia, ao contrário. É a via que permite um encontro. A diferença sexual para a psicanálise não visa a complementariedade, ela é dissimétrica e é nisso que reside a possibilidade de fazer laço. No entanto, o movimento feminista, junto e a partir dos discursos que os agencia, insiste por promover que a saída paritária é a que será a melhor solução, e também uma denegação banal da dissimetria dos gozos e dos seus semblantes no laço social.

Contrariando a concepção hegemônica de que a liberação da sexualidade das amarras anatômicas promove mais liberdade sexual e hedonismo, muitas vezes, na clínica, encontramos em muitas meninas e mulheres um certo “horror ao sexo”, uma denegação banal do sexual. Em alguns casos, evidenciamos uma dupla significação no amparo à profusão de nomeações de gêneros na atualidade por esses sujeitos. Por um lado, a busca por uma categoria de gênero na qual se encaixar muitas vezes se apresenta como uma tentativa de abordar – tanto subjetivamente, quanto em análise – o real do Outro sexo e do estranho que emergem na adolescência, na reedição edípica que lhe é própria. Por outro, o amparo nessa busca funciona como um intenso desamparo frente à identificação sexuada e a localização na partilha entre os sexos: sou homem ou sou mulher? Gosto de homem ou de mulher? Como disse uma adolescente, que exibia em sua blusa a frase “My gender is alien”, ela “não sabe lidar com a sexualidade, muito

menos com a convencional”. Contudo, convém ratificar, sempre, que a bússola da psicanálise é o um a um, o caso a caso.

Quanto à noção de hierarquia de gênero, encontramos na clínica manifestações subjetivas diferentes em homens e mulheres. Em relação às mulheres, a comédia entre os sexos, própria dos semblantes sexuais – entre ser e ter o falo – virou uma grande interrogação e um espaço para diversas, e nem sempre divertidas, confusões. Muitas vezes os semblantes masculinos são considerados de prontidão como opressores e abusadores, levando-as a não se enveredarem no descompasso do desencontro entre os sexos. Recolhemos que, para algumas, essa confusão é relativa ao embaraço próprio da dança dos semblantes e da partilha sexual. Para outras, essa narrativa serve à denegação banal da castração, para refutar o sexual, onde muitas vezes detectamos um enredo, à *la* título de filme de Pedro Almodóvar, “Tudo sobre a minha mãe” (1998), e completamos, “nada sobre sexo”. E, para outras ainda, serve como um predicado para a reivindicação histórica de ser tratada como exceção – vítima do Outro –, e/ou como uma denegação da posição de objeto causa de desejo para um homem. É o que detectamos como uma “radicalização da histeria”, que desmente o Outro, pronta a desvelar sua inconsistência e para reivindicar um gozo a mais. Contudo, quanto a essas mulheres que chegam ao consultório, fica a questão se se trata dessa roupagem histórica *radical* contemporânea, pois a procura por um tratamento é um índice de que não há uma aderência consistente a essa ideologia. Algo claudica, escapa, o mal-estar da sexualidade. Isso nos remete à questão acerca de qual ao Outro de cada um. Questão essa que vem sendo levantada por Tania Coelho dos Santos, no Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de orientação lacaniana, mas que não iremos desenvolvê-la no momento.

Assim, apostamos na novidade que, no Seminário 20, *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1985) introduz acerca da concepção da dissimetria dos gozos e das fórmulas quânticas da sexuação: a de que a vivacidade do gozo não se restringe “às suas formas terminais”, isto é, às suas representações “binárias”, próprias da estrutura significante, como:  $-\phi$  (menos phi minúscula) e  $i(a)$ , a imagem especular, Nome-do-Pai/Desejo da Mãe, S1 e S2 e  $\$$  (sujeito) e  $a$  (mais-de-gozar). A dissimetria dos gozos, inexistência da relação sexual, refuta qualquer hipótese repressiva da sexualidade, bem como sua redução às consequências psíquicas e/ou imaginárias. Desse modo, a dissimetria dos gozos, gozo Outro e gozo fálico, dizem respeito a

posições de gozo masculinas e femininas, levando-nos a questionar se esta seria uma bússola para a clínica psicanalítica na hipermodernidade.

Do ponto de vista da pulsão, do gozo, o poder está em toda parte, ou seja, não é privilégio de uns em detrimento de outros. A não ser, como evidenciamos na clínica do sujeito e na clínica da civilização, no plano fantasmático das ficções inconscientes sobre o real da não relação sexual. Na clínica com mulheres, nos deparamos constantemente com essas ficções fantasmáticas – roupagens do opressor e oprimido, do senhor e do escravo, da vítima e do algoz – que, muitas vezes, acarretam consequências devastadoras, frente às quais nos cabe operar.

Jacques Alain-Miller (1998), nos fornece uma chave preciosa para pensarmos acerca dessas ficções sexuadas e sociais. Segundo o autor, na medida em que a relação sexual não cessa de não se escrever, que não há, ele diz, uma relação sexual homem e mulher como tal, “em seu lugar o mais é utilizar a relação mestre-escravo para cifrá-la; com a questão, sempre presente, de quem é o mestre e quem é o escravo” (ibidem, p.20). Posteriormente, Miller (1998) afirma que existem várias teorias sobre isso, dentre elas a feminista, que concebe os homens como mestres enquanto as mulheres ocupam o lugar de escravas. No entanto, ele deixa uma afirmação, aparentemente vaga, de que existem “às vezes” doutrinas femininas e não feministas, nas quais, apesar das aparências, o verdadeiro mestre é o feminino e afirma “é sempre, a partir da relação de poder, que se trata de cifrar a relação sexual” (ibidem, p.20).

Mas não é essa a ficção fantasmática fundante da psicanálise, seu próton-pseudos? A teoria da sedução – a primeira mentira histórica enquanto uma verdade com estrutura de ficção –, precisou ser desacredita por Freud, para que, assim, ele desse um passo à fundação da psicanálise. Com isso, ele nos ensina que a realidade psíquica inconsciente constitui a moldura para a realidade.

Assim, se fôssemos pensar se haveria uma hipótese psicanalítica de *empoderamento feminino*, destarte que esse termo incorreria em redundância, na medida em que não há quem não detenha o poder, nos serviríamos do seguinte axioma lacaniano: “Por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (Lacan, 1965-66/1998). Ser responsável pelo nosso inconsciente é partir da proposição freudiana de que a pulsão é sempre ativa, mesmo quando sua finalidade é passiva, ou seja, *isso pensa*. Isso significa, por exemplo, que nem sempre quem ocupa a posição relativa à erotomania relativa à sexuação feminina é vítima, mas,

sim, estar em uma posição tirânica e sem limites com o Outro. Nessa perspectiva, apostamos que, frente às ficções discursivas do laço social, cabe a nós, analistas, nos orientarmos pela repetição paradoxal do gesto freudiano, de *desacreditar nas neuróticas*.

Mulheres, um esforço a mais de poesia frente à relação sexual que não há. Retomando a fórmula quântica relativa à posição de gozo feminina. Lacan (1972-73/1895) pontua que não há complementaridade possível entre os sexos, na medida em que os sexos buscam a mesma coisa, que é o falo que falta. Isso leva Lacan declarar que “não há relação sexual, que não para de não se escrever”, uma vez que o falo, ao se apresentar como  $(-\phi)$ , promove a própria “rata” como ponto de interseção. Assim, só há possibilidade de encontro, contingencial, pela própria falta apontada pelo falo. Miller (2008, *apud* Cardenas, 2010) assinala que:

[...] Lacan passa do registro do simbólico ao real, a partir da lógica matemática e do tropeço com o impossível. A fórmula: não há relação sexual, tem como correlato o sentido sexual, uma vez que a não relação é correlativa do encontro na relação amorosa. Se vê aqui a oposição entre o necessário da não relação sexual e o encontro que é contingente. O contingente do encontro com o gozo se torna necessário e se repete para fazer semblante de “há relação”. Em seu último ensino – continua Miller –, Lacan busca conceder à psicanálise um real que lhe seria inerente e diferente do real da ciência. O real da psicanálise é o da não relação e é o real da modalidade do encontro, da contingência. Por se constatar que todo o relacionamento entre os sexos tem a ver com a contingência, podemos inferir que nessa relação não há uma necessidade que trabalhe. O acento está posto na contingência e não na necessidade (Miller, 2008, *apud* Cardenas, 2010).

Para Lacan (1972/2003), como a castração está para o homem e para a mulher, cabe aos parceiros fazerem semblante de ser – do lado feminino – e de ter – do lado masculino – esse falo que falta, constituindo a comédia entre os sexos. Assim, nos adverte para o fato de que, embora não haja relação sexual, há encontro entre os sexos: neste não está em jogo a complementaridade, mas sim, o semblante.

De acordo com Coelho dos Santos (2010), a estrutura do sintoma feminino divide a mulher entre o gozo com o falo e o gozo com a fala, sendo esse o osso da sexuação feminina: a mulher deseja o falo e ama o amor, ou seja, desejo e amor não convergem. Já o homem identifica-se com o falo, mas seu desejo orienta-se pelo

objeto *a*, fazendo com que o desencontro esteja marcado. Isso a leva a questionar se “é possível amar e ser feliz ao mesmo tempo?”.

Caldas (2008) acredita que o sujeito pode ser feliz, dependendo das consequências que irá extrair do encontro com a inexistência da relação sexual, ou seja, de como poderá fazer amor e 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 da pergunta que considera comum aos amantes após a satisfação do ato sexual propriamente dito: “Foi bom?”. E como possibilidades de respostas a essa pergunta, ela se serve da palavra *dano* como uma palavra que nos 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!”

Segundo Caldas (2008), na primeira resposta vemos a tristeza que se deixar abater pelo furo do encontro. Na segunda, temos a resposta de uma experiência que se dá na precariedade do semblante na psicose, através da excitação maníaca com sua contra face melancólica. E, finalmente, na terceira, temos o “gaio 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” (*Ibid*, 2008).

Coelho dos santos (2009) pontua que, se a relação sexual não existe, a clínica psicanalítica se orienta pela contingência do encontro, isto é, pelo termo que Miller (1998 *apud* Coelho Dos Santos, 2009) introduziu como: *parceiro-sinthoma*. Segundo esta autora, diante dessa perspectiva, somos levados a introduzir no centro do processo analítico os efeitos do Nome do pai nos destinos da sexuação masculina e feminina. Há um deslocamento do problema da sexuação no ensino de Lacan. Inicialmente ele propunha uma clínica do sujeito do significante; em seguida, uma clínica do fantasma unissex e, finalmente, uma clínica da responsabilidade pela solidão, isto é, pela não-equivalência dos seres sexuados.

A partir disso, Coelho dos Santos (2010) aposta que a intervenção do analista como *parceiro-sinthoma* pode contrariar essa tendência a não poder amar e ser feliz ao mesmo tempo, pois poderia funcionar como nó, como oferta do semblante do encontro contingente entre amor e desejo. Ela demonstra que, inicialmente, o

analista foi definido como “sujeito suposto saber”, depois como “objeto causa de uma análise”, e que agora ele é alçado à potência do conceito do Nome do pai, que no último ensino deixa de ser um mero operador simbólico. Agora, ele passa a ser real e a enodar os três registros, que, a partir desse ensino, são tomados como peças avulsas. De acordo com Coelho dos Santos (2010), se a relação sexual não existe e se não há equivalência entre os sexos, há *sinthoma*, e isto é amor.

Na nossa contemporaneidade, diante do Outro que não existe, diferente da modernidade freudiana com o Outro barrado, 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). Na atualidade, em que as pessoas são tomadas enquanto objetos de satisfação, não há mais espaço para a poesia e para o romance, pois, frente ao desvelamento do desencontro estrutural, frente a qualquer mal entendido que faz insurgir o mal estar, os parceiros são descartados, e perde-se a aposta no encantamento que leva a possibilidade de inventar algum encontro. Dessa maneira, acredita-se que o analista, enquanto parceiro-*sinthoma*, possa introduzir a lei do amor entre os sexualmente diferentes, regido pela ética da responsabilidade pela solidão essencial de cada um.

Com isso, o analista, ao ser alçado à potência das encarnações do Nome do Pai, pode operar com um discurso que tem efeitos de real, que não seja só semblante, operando como nó dos três registros. Assim, o discurso analítico, ao partir do real da castração, 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*.

Assim, apostamos que na hipermodernidade, o psicanalista é quem re-introduz o real enquanto impossível na sexuação.

## 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, 2009-2010, p. 20-32. Disponível em [www.isepol.com/asephallus](http://www.isepol.com/asephallus).

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALVES, B. M.; PITANGUY, J. **O que é Feminismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Abril Brasiliense, 1985.

ANTUNES, M.C. **O sujeito moderno: A ciência moderna e o discurso da histórica**. In: [http://www.isepol.com/sujeito\\_moderno.html](http://www.isepol.com/sujeito_moderno.html). Rio de Janeiro: ISEPOL, 2002. Acesso em: 02/09/2017.

BACHELARD, G. (1938). **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. 316p. Original: 1938.

BADINTER, E. **Rumo equivocado: o feminismo e alguns destinos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BEAUVOIR, S. **O Segundo sexo, vol. 1: fatos e mitos**. 4. Ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. Original: 1949.

BEBEL, A. **A mulher sob o socialismo**. New York: New York Press. In: <https://vireparaesquerda.wordpress.com/2015/12/13/a-mulher-e-o-socialismo-august-bebel/>. Original: 1879. Acesso em: 09/07/2017.

BIRMAN, J. **A ausência de inscrição e o transbordamento pulsional**. In: *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991, p.225-238.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BIROLI, F. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014.

BROUSSE, M. H. (2006). **Feminismo**. Associação Mundial de Psicanálise. **Scilicet: Nomes do Pai**/ Textos preparatórios para o Congresso de Roma. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

BUTLER, Judith. (1990). **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Editora Civilização Brasileira, 236 p. Rio de Janeiro: 2003.

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

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

CAROZ, G. (2012). **Depois do Édipo. Diversidade da prática psicanalítica na Europa**. Disponível em: [http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/Depues-delEdipo\\_GilCaroz.html](http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Textos/Depues-delEdipo_GilCaroz.html). Acesso em: Janeiro/2013.

CARDENAS, M. H. **Da contingência ao sinthoma**. In: Semblantes e Sinthoma, <http://www.congresoamp.com>, 2010. Acesso em Novembro de 2010.

CASTRO, M. G. (2000). **Marxismo, feminismo e feminismo marxista – mais que um gênero em tempos neoliberais**. Crítica Marxista. São Paulo: Boitempo, v.1, n. 11, 2000, págs. 98-108.

CISNE, M. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014, p. 276.

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

COELHO DOS SANTOS, T. (2002a) Do saber suposto ao saber exposto: a experiência analítica e a investigação em psicanálise, in Publicado em **A psicanálise e a pesquisa em Universidade**, Beividas, W. (org.), Ed. Contracapa R.J., 2002, 85-86011-56-6, págs.10-27. Disponível em: <https://www.estantevirtual.com.br/livros/waldir-beividas-org/psicanalise-pesquisa-e-universidade/4037467446>. Acesso: 03/05/2016.

COELHO DOS SANTOS, T. (2002b). **Paradigmas do último ensino de Lacan**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGTP. SEPHORA – Núcleo de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. In: [http://www.isepol.com/down\\_pos/livro\\_paradigmas\\_lacan.pdf](http://www.isepol.com/down_pos/livro_paradigmas_lacan.pdf). Rio de Janeiro: 2002a. Acesso em: 11/11/2016.

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

COELHO DOS SANTOS, T. (2005). **A psicopatologia psicanalítica de Freud a Lacan**. In: Pulsional Revista de Psicanálise, ano 18, n.184, dez. São Paulo: 2005.

COELHO DOS SANTOS, T. (2005-2006). **A redução da lei à norma: efeitos sobre a singularidade dos corpos**. In: aSEPHallus. Ano 1, n. 1. Revista digital do Núcleo

Sephora de pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo, nov. 2005-abr 2006. Disponível em: [www.isepol.com/asephallus/numero\\_01/editorial.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_01/editorial.htm) Acesso em: 14/01/2015.

COELHO DOS SANTOS, T. (2006). **Sinthoma: corpo e laço social**. Rio de Janeiro: Editora Sephora/UFRJ, 2006.

COELHO DOS SANTOS, T.; ZUCCHI, M. (2006). **A ex-sistência do real, a diferença sexual e a dissimetria dos gozos**. *Latusa digital*, ano 3, nº.22. Rio de Janeiro, 2006.

COELHO DOS SANTOS, T. (2008a) **Sobre os finais de análise: sexuação e invenção**. *Tempo Psicanalítico*, v. 40, 2008<sup>a</sup>, p. 105-120.

COELHO DOS SANTOS, T. (2008b) Uma leitura politicamente incorreta da subjetividade do brasileiro. In: COELHO DOS SANTOS, T.; DECOURT, M. (Orgs.) **A cabeça do brasileiro no divã**. Rio de Janeiro: Sephora - Núcleo de Pesquisa, 2008b, págs. 15-33.

COELHO DOS SANTOS, T. (2008c) **Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo e as estruturas clínicas**. In: *Revista Estudos Lacanianos*, ano I, nº1, jan-jun, Belo Horizonte: Sciptum Editora, 2008c, p.1-16.

COELHO DOS SANTOS, T. (2009). **Sobre a clínica da psicanálise de orientação laciana: dos impasses da sexuação à invenção do parceiro-sinthoma**. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. XII, n. 1, p. 9-26, jan.jun. 2009.

COELHO DOS SANTOS, T. (2010). COELHO dos SANTOS, T. **O analista-parceiro-sinthoma da histórica**. In: [www.fundamentalpsychopathology.org](http://www.fundamentalpsychopathology.org), 2010. Acesso em Abril de 2017.

COELHO DOS SANTOS, 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.

COELHO DOS SANTOS, T. (2010-2011). A dimensão real da inserção na ordem simbólica, em **aSEPHallus** (Online), vol. VI, n. 11, nov./2010 - abr./2011, p. 1-17. Disponível em [www.isepol.com/asephallus](http://www.isepol.com/asephallus)

COELHO DOS SANTOS, T. (2012). Existe uma nova doutrina da ciência na psicanálise de orientação laciana? In: SANTOS, T. C.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Org.) **De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PROAP/CAPES, 2012.

COELHO DOS SANTOS, T. (2013). **A psicanálise é uma ciência e o discurso analítico é uma práxis?** In: *Revista Ágora*. Rio de Janeiro. Vol. XVI, n. 2, jul.-

dez./2013, págs. 299-312 Disponível em:  
<http://www.scielo.br/pdf/agora/v16n2/v16n2a08.pdf> Acesso em: 01/04/2017.

COELHO DOS SANTOS, T.; LOPES, R. G. (2013). **Psicanálise ciência e discurso**. Rio de Janeiro: Ed. Cia de Freud, 2013, 371 págs.

COELHO DOS SANTOS, T. (2014). Os analistas e seus pares – Do supereu sujeitado à lei simbólica à normatividade supersocial dos corpos falantes. In: SANTOS, T. C.; MARTELLO, A.; SANTIAGO, J. (Org.) **Os corpos falantes e a normatividade do supersocial**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud/ FAPERJ, 2014.

COELHO DOS SANTOS, T. (2015). **O olhar sem véu: transparência e obscenidade**. In: Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana, v10, n20. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em:  
[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_20/pdf/o\\_olhar\\_sem\\_veu.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_20/pdf/o_olhar_sem_veu.pdf) Acesso em: 12/06/2017.

COELHO DOS SANTOS, T. (2016a). **Desmentido ou inexistência do Outro: a era da pós-verdade**. In: Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana, v 11, n22. Rio de Janeiro: 2016a. Disponível em:  
[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_22/pdf/2\\_Desmentido\\_ou\\_inexistencia\\_do\\_Outro.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_22/pdf/2_Desmentido_ou_inexistencia_do_Outro.pdf) Acesso em: 08/04/2017.

COELHO DOS SANTOS, T. (2016b). **O outro que não existe: verdade verídica, verdades mentirosas e desmentidos veementes**. *Ágora*, v.19, n.3, set/dez. Rio de Janeiro 2016b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v19n3/1809-4414-agora-19-03-00565.pdf> Acesso em: 15/06/2017.

COELHO DOS SANTOS, T. OLIVEIRA, F.L. (2017). O liberalismo e o fantasma da desigualdade social. In: COELHO DOS SANTOS, T.; MALCHER, F. **Psicanálise no século XXI: ideologias políticas, subjetividade, laços sociais e intervenções psicanalíticas**. Curitiba: CRV, 2017.

COSTA-MOURA, F. SILVA, M.E.A. Do mundo fechado... ao desuniverso do discurso. In: SANTOS, T. C.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Org.) **De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PROAP/CAPEL, 2012.

DEKENS, O. Tradução: RIBEIRO, R. M. **Michel Foucault: “a verdade de meus livros está no futuro.”** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

DESSAL, G. (2012). Procuram-se homens: os interessados que se apresentem em qualquer esquina. In: ANTELO, M. (Org.). Tradução: FONTENELLE, A. et al. **MULHERES DE HOJE: figuras do feminino no discurso analítico**, XIX Encontro do Campo Freudiano no Brasil – Escola Brasileira de Psicanálise. Bahia: KBR Editora Digital Ltda, 2012.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir cabeças: Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal.** Editor: NAZAR, J. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2005.

DUFOUR, Dany-Robert. **O divino mercado.** In: [http://www.cprj.com.br/imagenscadernos/caderno23\\_pdf/09O%20DIVINO%20MERCADO\\_DANY-ROBERT%20DUFOUR.pdf](http://www.cprj.com.br/imagenscadernos/caderno23_pdf/09O%20DIVINO%20MERCADO_DANY-ROBERT%20DUFOUR.pdf). Rio de Janeiro, 2009.

DUFOUR, D.-R. (mai. a out. 2016). O Outro lacaniano, uma razão no real. Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana, 11(22), 20-30. Disponível em [www.isepol.com/asephallus](http://www.isepol.com/asephallus). doi: 10.17852/1809-709x.2019v11n22p20-30.

ENGELS, F. (1884). **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Fleury, C. (2005). **Les Pathologies de la démocratie.** Paris: Arthème Fayard, 312p. 2005.

FOUCAULT, M. (1961). **A História da Loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1997.

FOUCAULT, M. (1963). **O nascimento da clínica.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

FOUCAULT, M. (1966). **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. (1969). **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, M. (1975). **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Trad. Lúcia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, M. (1976). **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. (1979). **Microfísica do poder.** 28. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREUD, S. (1891). A interpretação das afasias. . In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. I. Original:1891.

FREUD, S. (1892-1899). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. I. Original: 1892-1899.

FREUD, S. (1896). Carta 52. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol.I, p.317-324. Original: 1896.

FREUD, S. (1899). Lembranças Encobridoras. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol.3, p. 285-306. Original: 1899.

FREUD, S. (1950 [1895]). Projeto para uma Psicologia Científica. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. I, 1996, p. 333-444.

FREUD, S. (1900). A interpretação de sonhos. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vols. IV e V. Original: 1900.

FREUD, S. (1901). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol.6. Original: 1901.

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. VII, págs. 129-237. Original: 1905.

FREUD, S. (1908). Moral sexual „civilizada“ e doença nervosa moderna. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. IX, 1996, p. 169-190.

FREUD, S. (1913 [1912]). Totem e Tabu. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIII. Original: 1913-1914.

FREUD, S. (1914a). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIV, 1996, p. 81-108.

FREUD, S. (1914b). Recordar, repetir e elaborar. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XII, 1996, p. 159-173.

FREUD, S. (1915a). O instinto e suas vicissitudes. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIV. Original: 1915a.

FREUD, S. (1915b). O inconsciente. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIV. Original: 1915b.

FREUD, S. (1915c). A repressão. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIV. Original: 1915c.

FREUD, S. (1916). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIV, págs. 351-380. Original: 1916.

FREUD, S. (1920). ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER: Além do princípio do prazer. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVII. Original: 1920.

FREUD, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVIII. Original: 1921.

FREUD, S. (1923a). O ego e o id. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIX, págs. 23-90. Original: 1923.

FREUD, S. (1923b). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da Sexualidade. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 157-161. Original: 1923.

FREUD, S. (1924a). A Dissolução do Complexo de Édipo. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIX. Original: 1924.

FREUD, S. (1924b). O Problema econômico do masoquismo. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIX, p.177-188. Original: 1924.

FREUD, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XIX, págs. 303-322. Original: 1925.

FREUD, S. (1926[1925]). Inibição, Sintoma e Ansiedade. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol. XX, p. 91-171. Original: 1926[1925].

FREUD, S. (1926). A questão da análise leiga. In: SALOMÃO, Jayme (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XX, p. 242. Original: 1926.

FREUD, S. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXI. Original: 1930 [1929].

FREUD, S. (1931). Sexualidade feminina. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXI, págs. 259-282. Original: 1931.

FREUD, S. (1933a [1932]). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXV: A questão de uma Weltanschauung. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXII. Original: 1933 [1932].

FREUD, S. (1933b[1932]). Conferência XXXIII: Feminilidade. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXII, 1996. Original: 1933 [1932], p. 113-134.

FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável. In: SALOMÃO, J. (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXIII, págs. 247-290. Original: 1937.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana** I. 6 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GUIMARÃES, L. (2008) Como formalizar um caso clínico. In: **aSephallus**- Revista Eletrônica do Núcleo Sephora. v.3. n.6. Rio de Janeiro: ISEPOL, 2008. Disponível em <[http://www.nucleosephora.com/asephallus/numero\\_08/artigo\\_01\\_port.html](http://www.nucleosephora.com/asephallus/numero_08/artigo_01_port.html)>. Acesso em: 12 mar. 2017.

GURGEL, T. “**O feminismo como sujeito coletivo total: a mediação da diversidade.**” In: Cadernos de Crítica Feminista. Ano V, N. 4 – dez. 2011.

HOBSBAWM, Eric J. Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840- 2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KOYRÉ, A. (1991). **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KOYRÉ, A. (1943). Galileu e Platão. In: **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KOYRÉ, A. (1955). Galileu e a revolução científica do século XVII. In: **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KOYRÉ, A. (1957). **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

- LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, págs. 238-324.
- LACAN, J. (1956-1957). **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.
- LACAN, J. (1957). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, págs. 807-842, 1988.
- LACAN, J. (1957-1958). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- LACAN, J. (1958). A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, págs. 692-703, 1988.
- LACAN, J. (1959-1960). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.
- LACAN, J. (1960-1961). **O Seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.
- LACAN, J. (1962-1963). **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.
- LACAN, J. (1963). **Introdução aos Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LACAN, J. (1964). **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.
- LACAN, J. (1965-1966). A ciência e a verdade. In LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, p.869-892.
- LACAN, J. (1968-1969). **O Seminário, livro 16: de um Outro a outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.
- LACAN, J. (1969-1970). **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.
- LACAN, J. (1971). **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.
- LACAN, J. (1971-1972). **O Seminário 19: ...ou pior**. Publicação não comerciável. Salvador. Espaço Moebius. 2011.
- LACAN, J. (1971-1972). **O saber do psicanalista**. Seminário inédito, 1971-72. Centro de Estudos Freudianos de Recife (publicação para circulação interna), 2000-2001.

LACAN, J. (1972). **Do discurso psicanalítico**. Conferência de Lacan em Milão em 12 de Maio de 1972. Disponível em: <http://trilhar.org/2015/03/25/conferencia-de-lacan-em-milao-em-12-de-maio-de-1972-parte-2-traducao-de-sandra-regina-felgueiras/> Tradução não oficial. Acesso em: 17/07/2015.

LACAN, J. (1972-1973). **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.

LACAN, J. **O Seminário, livro 22: RSI**. 1974-1975. Trabalho inédito.

LACAN, J. (1974). Televisão. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003, págs.508-543.

LACAN, J. (1975-1976). **O Seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

LAMOUNIER, B. **Liberais e Antiliberais: A luta ideológica do nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LOPES, R. G.; SOUZA, F. M.; MARTELLO, A. O mestre contemporâneo e os impasses na formação do psicanalista: a mercantilização do saber e o real da psicanálise. In: COELHO DOS SANTOS, T.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Org.) **De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PROAP/CAPEs, 2012.

LOPES, R.G. **O desejo do analista e o discurso da ciência**. Segmento da Tese de doutorado. Curso de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. RJ, 2007. <http://teopsic.psicologia.ufrj.br/arquivos//documentos/2977BCA0CC172370A03EBB32FB86C27C.pdf> Acesso em: 06/06/2016.

LUSTOZA, R. Z. (2008). **O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social**. In: Revista Ágora. Vol.XII, nº1, (jan-jun/2008-2009), Rio de Janeiro: Contra Capa, págs.41-52.

LYOTARD J.F. (1986). **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

MACHADO, R. **Impressões de Michel Foucault**. São Paulo: nº 1 Edições, 2017.

MACHADO, R. **Microfísica do poder**. 28. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

MACHADO, R. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. Organização: MACHADO, R. **Microfísica do poder**. 28. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

MARTINS, L.R. (2013). **Marxismo e feminismo**: a análise de uma relação tensionada. In: III Simpósio Mineiro de Assistentes Sociais: Expressões socioculturais da crise do capital e as implicações para a garantia dos direitos sociais e para o Serviço Social. Disponível em [http://www.cress-mg.org.br/arquivos/simposio/MARXISMO%20E%20FEMINISMO\\_A%20AN%C3%81](http://www.cress-mg.org.br/arquivos/simposio/MARXISMO%20E%20FEMINISMO_A%20AN%C3%81)

LISE%20DE%20UMA%20RELA%C3%87%C3%83O%20TENSIONADA.pdf. Acesso em 09/07/2016.

MARX, K. (1867). **O capital – Livro 1: O processo de produção do capital**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1975.

MILLER, J.A. (1988) **Percorso de Lacan: uma introdução**. (A. Roitman Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1984.

MILLER, J. A. (1996-1997). A teoria do parceiro. In: Escola Brasileira de Psicanálise (Org.). **Os circuitos do desejo na vida e na análise**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

MILLER, J. A.; LAURENT, E. (1996-1997). **O Outro que não existe e seus comitês de ética**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MILLER, J-A. (1997-98). Uma partilha sexual. **Clique: Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano**, Belo Horizonte: Instituto de Saúde Mental de Minas Gerais, n. 2, ago. 2003, p. 12-29.

MILLER, J-A. (1997). Les Embarras du Savoir, in: Le Conciliabule D' Angers. Paris: Editions Agalma Le Seuil, 1997.

MILLER, J. A. (1998). **O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MILLER, J.-A. (1998-99). **La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica**. Buenos Aires: Paidós, 2003, 410p.

MILLER, J-A. (2002). **O último ensino de Lacan**. Opção Lacaniana, São Paulo: Edições Eólia, 2004.

MILLER, J.-A. e Milner, D. (2004). *Evaluation: entretiens sur une machine d'imposture*. Paris: Agalma.

MILLER, J.-A. (2007). Assuntos de família no inconsciente, in Revista **aSEPHallus**, Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, n. 04, vol. 2, 2007, p. 80-84.

MILLER, J. A. (2012) Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana online nova série**, ano 3, n.7. Disponível em [http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_7/Os\\_seis\\_paradigmas\\_do\\_gozo.pdf](http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf). Acesso em 12/07/2016.

MILLER, J. A. A psicanálise, seu lugar entre as ciências. In: SANTOS, T. C.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Org.) **De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PROAP/CAPEs, 2012.

MILNER, J.C. **A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

OLIVEIRA, G.; KORTE, J. (2014). **A nova luta das mulheres**. Disponível em: <https://epoca.globo.com/ideias/noticia/2014/02/bnova-lutab-das-mulheres.html>  
Acesso em: 10/11/2017.

PINTO, Céli Regina Jardim. **A propósito da controvérsia marxismo/feminismo**.GT: Mulher e Política. ANPOCS, 1985, mimeo.

QUEIROZ DE PAULA, F.O. (2013) **Da castração como rochedo freudiano à vertente feminina da sexuação lacaniana**. Segmento da Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGTP/UFRJ, sob a orientação da Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos e co-orientação da Profa. Dra. Andréa Martello. RJ, 2013.

RIBEIRO, D. (2014). **As diversas ondas do feminismo acadêmico**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/feminismo-academico-9622.html> Acesso em: 12/02/2017.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França** – v.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

SANTIAGO, Jesus. **Presentismo e novos modos de relato**: efeitos sobre o sujeito suposto saber. In: Resvita Asephallus. Rio de Janeiro: Núcleo Sephora, 2007. Disponível em: <http://www.nucleosephora.com>. Acesso em Julho de 2009.

SCOTT, J. W. (1996). **A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis: Mulheres, 2006, cap. 2. Edição.

SEMÍRAMIS, C. (2012). **A marcha pela liberdade das mulheres**. Porto Alegre: 2012. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/a-marcha-pela-liberdade-das-mulheres/> Acesso: 03/04/2017.

SOARES, R. M. F. (2007). **Reflexões sobre o jusnaturalismo: o direito natural como direito justo**. Disponível em: [www.unifacs.br/revistajuridica/arquivo/edicao\\_abril2007/docente/doc1.doc](http://www.unifacs.br/revistajuridica/arquivo/edicao_abril2007/docente/doc1.doc). Acesso em: 03/06/17.

SOLER, C. **Possibilidade de uma ética não individualista da psicanálise**. Stylus, revista de psicanálise, Rio de Janeiro, nº 29, págs. 23-29, novembro 2014.

SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. pág.138

SOUZA-LOBO, E. (2011). **A Classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência**. São Paulo: Perseu Abramo. Secretaria Municipal de Cultura e Brasiliense, 2011.

TEIXEIRA, M. R. (2017). **Identidades de gozo/identidades sexuais nas fórmulas da sexuação**. Disponível em: <http://www.agalma.com.br/wp-content/uploads/2017/02/Identidades-de-gozo-Copia-1.pdf> Acesso em: 25/04/2018.

TIRONI, A. C. (2017). **O desmentido é um artifício utilizado pelo clínico para lidar com a existência do Outro**. In: Revista aSEPHallus. Rio de Janeiro: 2017. Disponível em: [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_24/pdf/8-o-desmentido-e-um-artificio.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_24/pdf/8-o-desmentido-e-um-artificio.pdf) Acesso em: 01/12/2017.

ZALCBERG, M. **Os tempos do amor**. Cogito. Vol.12. Salvador: 2011. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792011000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792011000100004). Acesso em: 05/05/2017.