

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Doutorado em Teoria Psicanalítica

**A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da
diferença sexual**

Jamille Lima dos Santos

Rio de Janeiro
2013



UFRJ

A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da diferença sexual

Jamille Lima dos Santos

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Anna
Carolina Lo Bianco Clementino

Rio de Janeiro

Julho de 2013

A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da diferença sexual

JAMILLE LIMA DOS SANTOS

Orientadora: ANNA CAROLINA LO BIANCO CLEMENTINO

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em teoria Psicanalítica.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª Anna Carolina Lo Bianco Clementino
Orientadora - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Fernanda Theophilo da Costa-Moura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Francisco Leonel de Figueiredo Fernandes
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Analicea de Souza Calmon Santos
Universidade Federal da Bahia

Prof^ª. Dr^ª. Paula Mancini C. M. Ribeiro

Rio de Janeiro
Julho 2013

Dos Santos, Jamille Lima.

A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da diferença sexual/

Jamille Lima dos Santos. Rio de

Janeiro:UFRJ/IP, 2013.

X, 200 fls

Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, 2013.

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco Clementino

1. Psicanálise 2. Sexuação 3. Estrutura - Teses

I. Anna Carolina Lo Bianco Clementino (Orientadora). II. Universidade Federal do

Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

Ao Jorge, por construir comigo uma vida e ao Vinícius por torná-la sempre mais especial e intensa...

Entre o homem e o amor,
Existe a mulher.
Entre o homem e a mulher,
Existe um mundo.
Entre o homem e o mundo
Existe um muro.

(Antoine Tudal, *apud* Lacan 1953)

AGRADECIMENTOS

A Anna Carolina Lo Bianco, por dar lugar ao meu desejo de continuar o meu trabalho e escrever essa tese. Agradeço pela orientação tão cuidadosa e pontuações tão fundamentais ao longo desse percurso.

Aos membros da Banca examinadora:

A Fernanda Costa-Moura, pelas inquietantes questões que suas aulas me colocaram e por suas observações durante o meu exame de qualificação; pontuações que possibilitaram delimitar o percurso a ser feito ao longo da tese.

Ao professor Francisco Fernandes, pela leitura cuidadosa e preciosas indicações durante o meu exame de qualificação; condições que permitiram criar as balizas com as quais orientei o meu trabalho.

A Analicea Calmon por me apresentar a psicanálise e pelas orientações fundamentais no início do meu percurso. Nessa época surgiram as primeiras questões que passaram a me acompanhar e que foram mais uma vez trabalhadas ao longo da tese.

A Paula Mancini pela disponibilidade em participar da minha banca de defesa. Agradeço pela oportunidade de submeter a minha tese à sua apreciação no momento em que iniciamos um novo laço de trabalho na minha formação.

Aos colegas do Tempo Freudiano Associação Psicanalítica. Pela cuidadosa acolhida perante a minha decisão de mudar o percurso da minha formação. Ao psicanalista Antonio Carlos Rocha que pela força da sua enunciação me implicou cada vez mais na escrita do meu trabalho. Às colegas Aline Von der Weid Gomes, Danielle Cardoso de Andrade e Lílian Galper pelas ricas discussões a partir da nossa leitura do seminário *De um discurso que não seria do semblante* ;

Aos meus pais, José Eduardo e Vanilda, por se fazerem tão presentes mesmo à distância.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pelo espaço de trabalho desde que cheguei ao Rio de Janeiro.

À CAPES, pelo fomento à pesquisa.

RESUMO

SANTOS, Jamille Lima dos. **A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da diferença sexual**. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

A presente tese parte da concepção de sexualidade proposta por Freud e sustenta que a diferença entre os sexos não implica em uma simetria ou completude entre eles. Recorre aos desenvolvimentos de Lacan para demonstrar como o conceito de falo é o referente, tanto da inscrição do sujeito em uma posição sexuada, quanto do seu posicionamento diante do encontro com o outro sexo. Tomando como parâmetro a lógica fálica, problematiza a vinculação entre o falo e o atributo e evidencia que, na sua vinculação com os quantificadores, o falo opera como função fálica. É por essa referência que o sujeito se inscreve em uma das duas posições sexuadas. Para o homem, a função fálica é o referente da sua inscrição na sexuação e se articula na relação entre o todo e a exceção; para a mulher, a função fálica não permite sua inscrição como um todo. Isto é, a lógica que rege a posição feminina é não-toda referida à função fálica. Nessa perspectiva, é a partir da lógica que rege cada posição sexuada que o sujeito tem que *se fazer valer* no encontro com o outro sexo. Ou seja, a assunção de uma posição sexuada não está dada de uma vez por todas, só podendo se fazer por referência ao *semblant*. Desse modo, circunscreve e caracteriza o conceito de sexualidade para a psicanálise e indica que diante da impossibilidade estrutural imposta pelo sexual, o encontro entre os sexos se dá pela via do *semblant* e se faz através da articulação entre o cômico e o amor. Nesse contexto, é ressaltado que é próprio do sujeito neurótico recuar diante do real desvelado pelo sexual e conclui que ao revelar ao mundo essa impossibilidade, a psicanálise demonstra que a assunção de uma posição sexuada não é da ordem de uma natureza, nem uma questão de opção. É um fato de estrutura.

Palavras- chave: Psicanálise, sexual, impossibilidade, estrutura

Rio de Janeiro
Julho de 2013

ABSTRACT

SANTOS, Jamille Lima dos. **The impossibility revealed by psychoanalysis in the face of the enigma of gender difference.** Federal University of Rio de Janeiro – UFRJ, Post-Graduation Program in Psychoanalytic Theory, Psychology Institute. Rio de Janeiro, 2013.

This thesis starts from the conception of sexuality proposed by Freud and sustains that the difference between genders does not imply a symmetry or completeness between them. It also refers to Lacan's developments to demonstrate how the concept of phallus is the referent, both in the inscription of the subject in a sexed position as well as this positioning before the encounter with the other gender. Taking the phallic logic as a parameter, this paper problematizes the binding between the phallus and the attribute and it makes evident that, in this linking with the quantifiers, the phallus operates as a phallic function. It is through this reference that the subject falls into one of the two sexed positions. For the man, the phallic function is the referent of his inscription in sexuation and it articulates in the relationship between the whole and the exception; for the woman, the phallic function does not allow her inscription as a whole. That is, the logic that rules the female position is non-all referred to the phallic function. From this point of view, it is from the logic that rules each sexed position that the subject has to *be worth* in the encounter with the other gender. In other words, the assumption of a sexed position is not given once and for all, it can only be made by reference to the *semblant*. In this way, it circumscribes and features the concept of sexuality to psychoanalysis and indicates that in face of the structural impossibility imposed by the sexual, the encounter between the genders takes place via *semblant* and comes about through the articulation between the comic and love. In this context, it is noted that it is peculiar to the neurotic subject to draw back before the real unveiled by the sexual and concludes that, by revealing to the world this impossibility, psychoanalysis demonstrates that the assumption of a sexed position neither belongs to a single nature nor to a matter of choice. It is a structural fact.

Key-words: Psychoanalysis, sexual, impossibility, structure

Rio de Janeiro
July 2013

SUMÁRIO

Resumo	VIII
Abstract	IX
Introdução	1

PARTE I: LÓGICA E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Capítulo 1: A constituição do sujeito: A relação entre o gozo, o traço e a perda

1.1 O conceito de relação para a psicanálise: uma aproximação com a matemática	13
1.1.1 Russel e o conceito de relação serial na filosofia matemática	15
1.1.2 Os números irracionais e o fator ordinal: As séries progressivas	19
1.1.3 As relações assimétricas	25
1.2 A relação assimétrica e a particularidade do <i>Um</i> para a Psicanálise	28
1.2.1 Traço unário: A conjunção do 1 com o efeito da perda	32
1.2.2 <i>Um</i> do gozo: Gênese lógica do <i>mais-de-gozar</i>	37

Capítulo 2: A articulação lógica do sujeito dividido

2.1 O sujeito entre o universal e o particular	46
2.1.1 O sujeito como ausência do traço	49
2.1.2 O uso da dupla negação e a constituição do sujeito para a psicanálise	54
2.2 A especificidade do <i>todo</i> na relação entre a função e o argumento	59
2.3 A particularidade do <i>todo</i> na constituição do sujeito dividido	66

PARTE II: LÓGICA FÁLICA, SEXUALIDADE E LINGUAGEM

Capítulo 3: Freud e a análise atributiva do falo	73
3.1 Os impasses de Freud com a dualidade sexual	76
3.1.1 Passividade e feminino X Atividade e masculino: O fracasso da conjugação	77
3.1.2 O recurso à bissexualidade e o rochedo da castração	81
3.2 A competência lógica de Freud: Entre a atribuição e a existência	86
3.2.1 A posição masculina e o falo como exceção	88
3.2.2 O paradoxo da posição feminina	92
3.3 O falo como atributo e os impasses do amor	94
Capítulo 4: A <i>Bedeutung</i> do falo	98
4.1 Lacan e a função significante do falo	99
4.1.1 O falo simbólico	101
4.1.2 O falo como $-\varphi$: A presença de uma ausência	103
4.2 O brilho fálico do objeto do desejo	105
4.2.1 O paradoxo da castração	107
4.2.2 O Φ como símbolo	112
4.3 A função fálica e a <i>Bedeutung</i> do falo	116
4.3.1 Frege e a distinção entre sentido e referência	118
4.3.2 O falo como <i>Bedeutung</i> e a carta/letra extraviada	124

Capítulo 5: A função fálica e as duas posições sexuadas	131
5.1 A lógica fálica e a posição masculina	133
5.1.1 Posição masculina: <i>Se fazer valer</i> como homem	136
5.2 A lógica do <i>não todo</i> e a posição feminina	139
5.2.1 Posição feminina: <i>Se fazer valer</i> como objeto fálico	142
5.3 A dialética entre os dois gozos	144
PARTE III: O ENCONTRO ENTRE OS SEXOS: O CÔMICO E O <i>SEMBLANT</i>	
Capítulo 6: A comédia entre os sexos e a dimensão do <i>semblant</i>	148
6.1 A comédia: O tempero do amor	149
6.1.1 A relação entre o chiste e o cômico	151
6.2 A face cômica do amor: Uma conjunção de faltas	156
6.3 O paradoxo do <i>semblant</i> fálico no encontro entre os sexos	160
6.3.1 O <i>semblant</i> fálico na comédia <i>Escola de mulheres</i>	163
Conclusão	168
Referências bibliográficas	181

Lista das Figuras

Capítulo I - A constituição do sujeito: A relação entre o gozo, o traço e a perda

Figura 1	p. 30
Figura 2	p. 31
Figura 3	p. 33
Figura 4	p. 34

Capítulo II- A articulação lógica do sujeito dividido

Figura 5	p. 47
Figura 6	p. 49
Figura 7	p. 64
Figura 8	p. 67

Capítulo IV - A *Bedeutung* do falo

Figura 9	p. 105
Figura 10	p. 108

Capítulo V - A função fálica e as duas posições sexuadas

Figura 11	p. 131
-----------	--------

Introdução

A vinculação entre linguagem e sexualidade tem relação com a maneira muito particular com que Freud enunciou a diferença entre os sexos. Nesse contexto, a presente tese tem por objetivo discutir de que ordem é essa particularidade com que a psicanálise concebe o sexual e suas incidências, no mais vivo da clínica e do cotidiano, ao evidenciar que o que está posto pelo sexual é o real da impossibilidade da relação sexual.

É a partir da leitura que Lacan faz da obra de Freud, na sua articulação com a linguagem e com o campo da lógica, que se torna possível demarcar a originalidade da concepção freudiana da sexualidade. Freud (1905/1991), ao elaborar sua teoria sexual, tem como ponto de partida sua experiência clínica com a escuta dos neuróticos. Ao partir desses relatos, percebe que o sexual se inscreve em termos fálicos.

Cabe ressaltar que quando Freud (1923;1925/1991) postula a diferença entre os sexos em termos fálicos, o que está posto é o falo na sua articulação com um único órgão, o pênis. Portanto, nos termos freudianos, a diferença não se institui por relação aos dois órgãos sexuais, isto é, não é a distinção entre o pênis e a vagina que instaura a dimensão sexual. Desse modo, a diferença sexual não pode ser concebida como uma distinção anatômica e, por isso, não se configura como uma leitura biológica da diferença entre os sexos.

Freud (1923/1991), ao tomar o falo como ponto de partida de sua investigação sobre a sexualidade, postula que o que institui a diferença entre os sexos é o modo de incidência do complexo de castração. Assim, ao instaurar o falo como eixo da inscrição do sujeito em uma posição sexual, analisa a diferença entre os sexos a partir de uma leitura da presença ou ausência do pênis, isto é, na relação de cada sexo com o complexo de castração.

Nesse contexto, para Freud (1925/1991), a diferença entre os sexos se estabelece para os meninos a partir da constatação de que as meninas não têm o pênis; o que eles consideram que é efeito de uma perda, isto é, os meninos acreditam que as meninas tinham o falo mas que o perderam. Essa constatação institui para o homem a sua relação com o falo através do complexo de castração como o medo de perda do órgão; já as meninas, ao constatarem que os meninos têm o pênis, acreditam que elas também deveriam tê-lo e passam a reivindicar sua posse. Assim, a relação da mulher com o falo se constitui a partir da descoberta de que ela é privada do pênis, ou seja, o complexo de castração para a mulher se articula com a reivindicação do órgão que ela não possui.

Ao fazer essa leitura da inscrição da diferença sexual em termos fálicos, Freud (1905;1915;1923;1925/1991) constata que a sexualidade não poderia ser concebida como uma necessidade instintual. Mais uma vez, ao tomar como parâmetro da sua investigação o relato dos seus pacientes, o psicanalista nos indica que a sexualidade tem por finalidade a obtenção de prazer e, por esse motivo, se articula aos impasses relatados pelos neuróticos na sua vida sexual. Em outras palavras, a sexualidade não pode ser reduzida aos seus fins reprodutivos.

Assim, ao partir da escuta dos neuróticos, Freud postula que os impasses veiculados pelo sexual se colocam em duas perspectivas: a primeira é a identificação do sujeito ao seu sexo e a segunda tem como eixo o encontro com o outro sexo no campo amoroso.

Lacan (1958/1998;1968-69/2008) retoma essa articulação freudiana da sexualidade em termos fálicos para demonstrar que, através da sua teoria da sexualidade, Freud instaura uma lógica completamente distinta da concepção corrente de que a sexualidade implica na relação entre dois sexos biologicamente diferentes e complementares com a finalidade de reprodução da espécie. Dito de outro modo, a leitura freudiana da sexualidade implica na

consideração de que a diferença não se coloca em termos simétricos, complementares, e, nem mesmo, contraditórios, ou seja, a constatação da diferença entre os sexos se institui a partir de um único termo, o falo.

Lacan (1967-68;68-69/2008;1971/2009) nos orienta a perceber que essa articulação da diferença entre os sexos em termos fálicos implica numa outra consideração do que está em jogo na diferença instituída pelo sexual, isto é, o sexual – tal como postulado por Freud – não pode ser concebido como implicando em uma complementaridade ou conjugação entre termos simétricos que constituiriam uma completude. Em outras palavras, o sexual não está pautado num ideal de totalidade.

Tomando como base essas indicações, o psicanalista francês recorre à lógica matemática para problematizar a vinculação entre o *Um* e o ideal de completude, bem como a concepção de que a relação entre dois termos implicaria que eles seriam simétricos e/ou opostos, isto é, que a soma entre eles teria como resultado um único termo com a propriedade de um número inteiro.

Ao tomar como parâmetro conceitos lógicos matemáticos para explicitar a peculiaridade da operação de divisão em jogo na psicanálise, Lacan (1968-69/2008) enuncia que a divisão do sujeito tem como ponto de partida a heterogeneidade entre seus termos. É nesse contexto que tomamos como referência as considerações de Russel (1960/1974) sobre as propriedades das relações seriais.

Vale ressaltar que ao tomar como parâmetro as considerações de Russell sobre as relações seriais, temos como objetivo unicamente examinar o modo como Lacan parte desse tipo de relação para enunciar a especificidade da constituição do sujeito para a psicanálise, ou seja, nos interessa apenas delimitar o modo como o termo relação é proposto por Lacan e não a amplitude de suas consequências para a filosofia matemática.

Nessa perspectiva, ao propor que a especificidade do *Um* em jogo na inscrição do sujeito dividido no campo da sexualidade é da ordem do heterogêneo, Lacan postula que há apenas dois no que concerne ao sexo (Lacan,1968-69/2008, p.216) e problematiza o uso que se pode fazer de tal afirmação.

Uma das vertentes de leitura do *dois* colocado em jogo pelo sexual é a ideia de conjunção e/ou contradição entre dois termos polares, isto é, entre duas coisas da mesma ordem, sejam elas opostas ou complementares. Porém, o psicanalista francês nos aponta que o *dois* que tem relação com o sexual não deve ser entendido nem como soma de termos complementares, nem mesmo como duas totalidades que se opõem. Ao contrário, o modo com o qual o *dois* é concebido nas suas enunciações sobre o sexual tem como eixo a relação entendida em termos matemáticos, isto é, está mais próximo do uso que a matemática faz da proporção na sua análise das relações entre dois termos heterogêneos.

Nesse contexto, Lacan (1968-69/2008) nos indica que é na articulação entre o *Um* e a perda, que podemos pensar na incidência do *dois* para a psicanálise e, correlativamente, em suas implicações na constituição de um sujeito marcado pelo sexual. Assim, o *dois* para a psicanálise se funda na proporção entre *Um* e *outro*, ou seja, não é possível estabelecer uma conjunção, na medida em que o encontro entre termos heterogêneos não implica em complementaridade ou contradição. Em outras palavras, trata-se de uma operação onde o encontro diz sempre de um resto, uma distância jamais aplacada entre o *Um* e um *outro* termo heterogêneo a ele.

Desse modo, discutiremos ao longo da tese como através do conceito de relação proposto por Lacan (1968-69/2008;1971/2009) é possível operar com a noção de proporção entre termos que não são necessariamente da mesma ordem. Ao enfatizar essa distinção, o psicanalista francês nos indica que a concepção de sexualidade postulada pela psicanálise

implica na conjugação entre termos que mantêm entre si uma proporção assimétrica. Assim, o que está posto pela lógica fálica é a assimetria da relação de cada sexo com o falo, bem como a impossibilidade de complementaridade entre eles, ou seja, o que está em jogo no sexual não pode se escrever como uma relação.

A presente tese sustenta que a especificidade do sexual para a psicanálise tem como eixo de articulação a função fálica. Nesse contexto, a diferença sexual se inscreve como uma proporção entre termos heterogêneos, não implicando, portanto, nem um ideal de completude, nem de complementaridade. Desse modo, ao tomarmos a lógica fálica como referência da inscrição do sujeito dividido no campo sexual, pretendemos demonstrar que do mesmo modo que o sujeito para a psicanálise é dividido e, por isso, não pode ser reunido em uma totalidade qualquer; o ideal de conjugação entre os sexos também aponta para uma dissimetria.

É a partir dessas considerações que sustentamos que a impossibilidade da relação sexual é o real que a psicanálise revela ao mundo. Contudo, ao considerarmos que a psicanálise desvela o real em jogo no sexual como impossibilidade de complementaridade entre os sexos, também destacamos que é próprio da estrutura neurótica negar essa impossibilidade.

Como nos indica Lacan (1967-68), o sujeito se aferra na crença da possibilidade de que o encontro com o outro implique numa completude, ou seja, se articula a uma tentativa de tamponamento da sua própria divisão através do ideal de totalidade. Este é o cerne das discussões tão atuais sobre as consequências das revoluções culturais no que diz respeito ao campo da sexualidade. Nesse contexto, após delimitarmos a especificidade do sexual postulado pela psicanálise, pretendemos discutir quais as suas incidências frente a uma leitura de que o sexual se inscreve por relação à cultura e seus ideais.

Tomando como base essas indicações, nosso objetivo é investigar quais são as consequências para o sujeito da dimensão de impossibilidade revelada pela psicanálise, tanto na sua inscrição em uma posição sexuada, quanto no encontro com o outro sexo. Para isso, dividiremos a tese em três eixos:

LÓGICA E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Essa primeira parte da tese tem como eixo de investigação a concepção de sujeito postulada pela psicanálise e é composta pelos dois primeiros capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado *A constituição do sujeito: a relação entre o gozo, o traço e a perda*, tomamos como ponto de partida a investigação do termo “relação” feita por Russell no seu livro *Introdução à filosofia matemática* (RUSSELL, 1960/1974). A partir da advertência feita por Lacan (1968-69) de que o termo relação em psicanálise deve ser entendido no seu sentido lógico, faremos uma breve introdução ao modo como Russell nos apresenta a concepção de relação serial no campo da filosofia matemática. Essa primeira parte do capítulo tem por objetivo demonstrar que a partir da invenção dos números irracionais torna-se possível estabelecer relações seriais entre classe de números distintas. Essas relações estão pautadas na proporção entre termos heterogêneos, isto é, são relações assimétricas. Assim, as relações entre números deixam de ser consideradas apenas no plano simétrico, complementar e quantitativo dos números inteiros e passam a ser consideradas através de uma perspectiva ordinal entre seus termos. Essa relação ordinal entre números de classes distintas implica também em uma nova concepção de limite e continuidade entre as séries numéricas. Ao discorrermos sobre essa questão, destacamos o porquê de Lacan (1968-69) nos indicar que o termo relação em psicanálise deve ser

entendido em seu sentido lógico, isto é, como razão ou proporção matemática. Essa indicação é fundamental para compreendermos o caráter fundador da sexualidade na inscrição do sujeito no campo da linguagem e suas incidências ao desvelar o real da impossibilidade da relação sexual na constituição do sujeito dividido. Desse modo, partiremos da concepção de relação serial apresentada por Russell com o intuito de demonstrar que a concepção de *Um* postulada pela psicanálise implica na consideração da proporção entre termos heterogêneos, ou seja, para a psicanálise, a inscrição do sujeito no campo da linguagem se faz através de uma relação entre o gozo, o traço unário e a extração do objeto *a*. Com base nessas considerações, a segunda parte do capítulo versa sobre a particularidade do *Um* para a psicanálise e é dividido em dois subcapítulos: o primeiro é intitulado *Traço unário: A conjunção do 1 com o efeito da perda* e tem como eixo de investigação a leitura lacaniana da inscrição do traço unário a partir de sua correlação com a série de Fibonacci. Nesse momento, discutiremos a aproximação estabelecida por Lacan (1968-69/2008) entre a inscrição do traço em sua relação com a perda ($1+a$) e a conjugação estabelecida por Fibonacci entre termos heterogêneos que formam uma série convergente assimétrica. O segundo subcapítulo tem como ponto de partida a investigação da relação do *Um* com o gozo através da homologia entre o *mais de gozar* e a *mais valia* postulada por Marx (1890/1975). Destacaremos como Lacan (1968-69/2008) aproxima o campo da psicanálise ao da economia justamente para demonstrar que o *Um* do gozo – apesar de ser anterior à articulação do traço unário com o objeto *a* – só pode ser suposto no tempo seguinte dessa articulação. Em outras palavras, somente através da perda engendrada pelo traço ao fundar a estrutura se pode ter notícias do *Um* anterior a essa operação. Esse subcapítulo tem por título *Um do gozo: Gênese lógica do mais-de-gozar*.

O segundo capítulo da tese é intitulado *A articulação lógica do sujeito dividido* e tem como eixo de investigação a interlocução que Lacan (1967-68) estabelece com a lógica e suas relações com a concepção de sujeito articulada pela psicanálise. Partiremos do comentário de Lacan sobre os impasses encontrados pela lógica matemática ao tentar desvincular os seus enunciados da dimensão atributiva em jogo na lógica clássica Aristotélica. Assim, tomando como referência a articulação feita por Lacan entre o todo e a existência – através da lógica dos quantificadores – temos por objetivo demonstrar como a relação entre o todo e a dupla negação da existência permite a enunciação de um universal que não se pauta em uma dimensão atributiva. Ou seja, destacaremos como Lacan localiza na lógica das relações estabelecida por Pierce a distinção entre o universal e o particular através da divisão instaurada pela enunciação da dupla negação. A partir desse referencial, Lacan demonstra que o sujeito surge entre os dois “não” da dupla negação, isto é, no intervalo da articulação entre dois significantes. Na segunda parte do capítulo, faremos um breve comentário da concepção de *todo*, proposta por Frege (1891/2009) na sua *Conceitografia*, como uma relação entre a função e o argumento. A partir dessa referência, seguiremos a indicação de Lacan ao aproximar a relação entre o significante e o objeto *a*, da articulação entre a função e o argumento de Frege. Nesse contexto, pretendemos demonstrar como a concepção de *todo* para o sujeito dividido implica a elisão do objeto *a*.

Assim, a primeira parte da tese tem por objetivo problematizar a inscrição do sujeito no campo da linguagem em sua vinculação com uma perda, uma heterogeneidade que diz da articulação entre termos distintos. Desse modo, pretendemos demonstrar que, se por um lado, o sujeito se constitui por referência à perda, isto é, pela via do traço unário; por outro, a inscrição no campo da linguagem implica na articulação entre dois significantes que o constituem no intervalo de sua enunciação, ou seja, é por relação a essa perda – constituída

na relação entre o significante e o objeto *a* – que o sujeito tem a experiência da sua divisão ao se constituir como falante.

LÓGICA FÁLICA, SEXUALIDADE E LINGUAGEM

O segundo eixo de investigação da tese é a articulação lógica entre sexualidade e linguagem. Ao retomarmos a discussão da inscrição do sujeito na linguagem, nos perguntamos como o fato de o homem falar se articula à sexualidade. A partir desse questionamento, pretendemos demonstrar que é justamente por estar referida ao falo que a sexualidade incide na inscrição dos sujeitos no campo da linguagem. Essa parte é composta pelos capítulos 3, 4 e 5.

No terceiro capítulo, intitulado *Freud e a análise atributiva do falo*, problematizamos o fato de Freud estabelecer a sua leitura da lógica fálica a partir da análise atributiva da presença ou ausência do pênis. Em um primeiro momento, destacaremos que apesar de tentar estabelecer relações, por um lado, entre o feminino, a histeria e a passividade e, por outro, entre o masculino, a atividade e a neurose obsessiva, Freud (1905; 1906[1905]; 1915/1996) sempre encontra uma dissimetria entre esses termos – seja na conjugação entre eles numa mesma série ou na relação entre uma série e outra. Desse modo, apesar de tomar como parâmetro da sua investigação a dimensão predicativa da presença ou ausência do pênis e tentar analisar a diferença entre os sexos por essa perspectiva, Freud (1937/1991) percebeu que no encontro entre os sexos não se tratava de uma conjugação entre quem tem e quem não tem o falo. Assim, postula o rochedo da castração como limite intransponível da análise. Já a segunda parte do capítulo tem como propósito analisar a competência lógica de Freud ao desvincular a dimensão da existência

da análise atributiva do falo. Para isso, tomaremos como referência o comentário de Lacan (1971/2009) sobre a articulação lógica do mito freudiano *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912-13]). Nesse contexto, pretendemos demonstrar que, ao analisar o mito, Lacan conclui que o modo freudiano de conceber a diferença sexual em termos fálicos, apesar de estar referida à dimensão atributiva da presença ou ausência do pênis, implica em considerações diferentes da articulação entre o falo e o atributo para homens e mulheres. Por fim, analisaremos os impasses que a leitura freudiana do falo como atributo coloca para a articulação do encontro entre os sexos no campo amoroso.

O quarto capítulo da tese tem como título *A Bedeutung do falo* e pretende analisar o modo como Lacan se apropria da indicação freudiana de que a diferença entre os sexos se institui em termos fálicos. Desse modo, iniciaremos o capítulo demonstrando que Lacan (1958/1998; 1962-63/2005) rompe com a lógica atributiva ao empreender sua análise da dimensão significativa do falo e postular que o falo – ao operar no campo do significante – se constitui como ausência tanto para homens, quanto para mulheres. Tomando como ponto de partida a negativização do falo, analisaremos sua inscrição como $(-\phi)$ e sua relação com campo do desejo. Ao seguirmos a indicação lacaniana que o falo é a falta que o símbolo não supre, ou seja, ao elevar o falo à dimensão de *Bedeutung*, Lacan (1971/2009) postula que o falo é o único referente da inscrição do sujeito no campo da linguagem. Nesse contexto, o psicanalista francês nos indica que ao funcionar como referente, o falo diz justamente do que no campo do sentido resiste à significação. É por esse motivo que optamos por não traduzir *Bedeutung* por significação. No esteio dessa investigação, problematizaremos a definição lacaniana do falo como *Bedeutung* a partir do comentário que esse autor faz do artigo de Frege intitulado *Sobre o sentido e a referência* (FREGE, 1892/2009). Seguiremos na investigação da relação entre o sentido e a *Bedeutung* do falo

através do comentário de Lacan (1971/2009) sobre o escrito *O seminário sobre a carta roubada* no contexto do seminário *De um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 1971/2009), onde o psicanalista francês nos indica a homologia entre a carta e falo.

No capítulo 5, intitulado *A função fálica as duas posições sexuadas*, pretendemos demonstrar como Lacan (1967-68; 1971/2009; 1972-73/1985; 1973/2003) correlaciona a função do falo, em cada uma das duas posições sexuadas, com a lógica dos quantificadores. Nesse contexto, analisaremos como a posição masculina se institui na relação entre a regra e a exceção, enquanto a posição feminina diz respeito à negação tanto da existência, quanto da universalidade do lado da mulher. Em outras palavras, a posição feminina em relação à lógica fálica se articula ao campo do *não-todo*. Desse modo, tomando como ponto de partida a inscrição do sujeito em uma das duas posições sexuadas, temos por objetivo demonstrar que o direcionamento do sujeito para o outro sexo obedece ao modo de constituição da função fálica em cada um dos dois lados da tábua da sexuação. Nessa perspectiva, Lacan (1971/2009) nos indica que no plano amoroso, o homem tem que *se fazer valer*¹ como portador do falo, enquanto a mulher tem que *se fazer valer* como objeto fálico. Em seguida analisaremos a dialética entre o gozo fálico e o Outro gozo a partir de sua inscrição em cada uma das duas posições sexuais.

Assim, a segunda parte da tese pretende demonstrar como a lógica fálica implica em consequências distintas ao ser analisada na sua dimensão atributiva ou como função fálica. Destacaremos que, apesar de muitas vezes tratar o falo como atributo, Freud não era indiferente a sua dimensão simbólica. Porém, é somente a partir da análise Lacaniana do

¹ Tradução para a expressão *faire-homme*, sugerida pelo psicanalista Antônio Carlos Rocha durante o seu seminário no Tempo Freudiano Associação Psicanalítica. Optamos por utilizar essa tradução por ela ser mais fidedigna do que a tradução como parecer, estabelecida pela versão em português do seminário 18.

falo como função que a dimensão significativa do falo pode ser considerada como eixo da articulação entre a linguagem e a sexualidade.

O ENCONTRO ENTRE OS SEXOS: O CÔMICO E O *SEMBLANT*²

O terceiro eixo de investigação da tese diz respeito ao modo de articulação do encontro entre os sexos a partir da sua vinculação com o cômico e o *semblant*. Essa parte é composta pelo capítulo 6 *A comédia entre os sexos* e tem como ponto de partida a investigação da vinculação entre o cômico e o amor. Inicialmente retomaremos a distinção estabelecida por Freud (1905/1996) entre o chiste e o cômico e a leitura lacaniana dessa diferença. Nesse contexto, problematizaremos a indicação lacaniana de que é o falo, ao se apresentar na sua dimensão de falta, que possibilita a inscrição do sujeito no campo do desejo (LACAN, 1960-61/1992; 1962-63/2005). Ou seja, o falo é, por um lado, o obstáculo da relação sexual e, por outro, a possibilidade de encontro entre os sexos pela via do *semblant*. Com base nessa referência, retomaremos a indicação lacaniana de que ao presidir o encontro entre os sexos, o *semblant* fálico funciona como o véu que, ao mesmo tempo, encobre e revela a ausência do falo como motor do desejo no encontro amoroso. (LACAN, 1957-58/1999; 1971/2009) Por fim, retomaremos o comentário de Lacan (1957-58/1999) sobre a comédia *Escola de mulheres* de Molière (1662/1996) com o intuito de demonstrar que o paradoxo do *semblant* fálico é justamente o que possibilita o encontro amoroso pela via da comédia.

² Adotamos aqui a grafia *semblant*, pois o correlato em português, semblante, é comumente definido como aparência, fisionomia, rosto. No presente texto, o *semblant* diz respeito à função do véu, que, ao mesmo tempo, encobre e revela a relação entre o objeto e a falta constituinte da posição desejante.

Capítulo 1

A constituição do sujeito: A relação entre o gozo, o traço e a perda

Iniciaremos esse capítulo com uma breve introdução ao modo como Russell (1960/1974) problematiza o uso que a filosofia matemática faz do termo “relação”. Esse comentário tem por fundamento uma advertência feita por Lacan (1968-69/2008, p.216) ao nos indicar que conviria não confundir o que é da relação no seu sentido lógico, isto é, a tradução do *rapport* enquanto razão ou proporção matemática, com o que da relação pode ser entendido como função conjunta de dois sexos.

Nesse contexto, a presente referência à lógica matemática está totalmente embasada no comentário de Lacan sobre esse campo e tem por objetivo unicamente situar a nossa questão de investigação, isto é, a precisão do uso da palavra *rapport/relação* como razão ou proporção matemática entre termos heterogêneos. Em outras palavras, o nosso objetivo ao recorrermos ao campo da filosofia matemática é apenas precisar o conceito de relação que estamos utilizando ao investigar o modo com o qual o sujeito se constitui para a psicanálise.

1.1 O conceito de relação para a psicanálise: uma aproximação com a matemática

Ao nos indicar que o termo “relação” em psicanálise deve ser entendido no seu sentido lógico, isto é, como razão ou proporção matemática, Lacan (1968-69/2008) demonstra o modo com o qual a psicanálise concebe o *Um*.

O campo do *Um* para a psicanálise é essencialmente o campo da divisão, da hiância e da ausência de completude, isto é, tem por referência o conceito de inconsciente fundado

por Freud. Nesse contexto, Lacan demonstra que tanto o aparecimento do sujeito no intervalo do encadeamento significativo, quanto às relações entre o 1 do traço e o *Um* do gozo, têm por referência uma relação entre termos heterogêneos, isto é, a natureza do *Um* para a psicanálise não é da ordem da simetria, completude, nem da complementaridade; ao contrário, implica sempre uma perda, um resto, uma conta que não fecha.

A problematização do conceito de *Um* feita no seminário *De um Outro ao outro* (1968-69/2008), faz Lacan tomar como parâmetro de investigação a série de *Fibonacci*. Ao partir desse modelo de série progressiva assimétrica para pensar a relação entre o traço unário, o gozo e a perda, Lacan demonstra a especificidade do *Um* para a psicanálise.

Nessa perspectiva, o psicanalista francês postula que o *Um* do traço não equivale ao *Um* do gozo e estabelece, por um lado, a relação entre o 1 do traço e o objeto *a* através da série de *Fibonacci*; e, por outro, do *Um* do gozo e a gênese lógica do *mais-de-gozar* em correlação com o conceito de *mais-valia* de Marx. Essa distinção tem por finalidade demonstrar que o *Um* do Gozo para a psicanálise tem por referência uma completude mítica, isto é, a referência ao *Um* como totalidade só pode se colocar como impossível.

Contudo, antes de discorrermos sobre essa especificidade do *Um* para a psicanálise, devemos situar em que elementos conceituais embasamos a nossa investigação do termo relação utilizado por Lacan na sua referência à constituição do sujeito.

Ao analisar a relação entre números de classes diferentes e suas proporções, Russel (1960/1974) demonstra que o que confere legitimidade a uma série é a estrutura da relação entre seus termos e não necessariamente a simetria entre eles. Essa análise nos interessa na medida em que permite delimitar as leis que regem uma série entre termos que não são simétricos e, portanto, que não se caracterizam por possuírem propriedades em comum. Assim, através da problematização das relações seriais feitas por Russell, é possível

perceber o que está em jogo nessa advertência feita por Lacan da especificidade que define uma relação em termos lógicos e sua articulação com uma concepção de sujeito onde o *Um* traz a marca da divisão e não da unidade.

1.1.1 Russell e o conceito de relação serial na filosofia matemática

No livro *Introdução à filosofia matemática*, Russel (1960/1974) parte de um comentário sobre a natureza lógica das proposições da matemática e nos conduz – através de uma análise das diferentes classes de números (naturais, reais, irracionais e etc) – aos princípios que norteiam as relações entre eles. Assim, através da demonstração das estruturas lógicas dos enunciados matemáticos, o referido autor subverte a concepção do senso comum de que o número é definido a partir de uma correlação com a série dos números inteiros. Tomando como referência tal suposição, as noções de limite e continuidade estariam referidas ao fator quantitativo dos números naturais.

Ao longo da sua investigação, Russell destaca que existem dois tipos de definição de número: a definição extensional que parte de uma enumeração e a definição intensional que menciona uma propriedade definidora. Assim, enquanto uma definição extensional pode sempre ser reduzida a uma definição intensional, o contrário não ocorre. O autor salienta que nem a própria definição de número pode ser explicada pelo seu caráter extensional, na medida em que “os números formam, eles próprios, uma coleção infinita, não podendo, portanto, ser definidos por enumeração”. (Russell, 1960/1974, p. 20). Desse modo, a definição de número proposta por Russell é: “um número é qualquer coisa que seja o número de uma classe”. (Russell, 1960/1974, p. 25)

Russell nos indica que a concepção de número é delimitada pela sua classe, isto é, os números naturais passam a ser apenas uma, dentre as diversas classes de números.

Assim, ao partir do exame da classe dos números naturais, Russell nos diz que foi através das três idéias primitivas da aritmética de Peano – as concepções de 0 (zero), número e sucessor – que se delimitou as propriedades desses números. Nesse contexto, as cinco proposições primitivas admitidas por Peano são: o 0 (zero) é um número; o sucessor de qualquer número é um número; não há dois números com o mesmo sucessor; o zero não é sucessor de número algum e qualquer propriedade que pertença ao zero e, também, ao sucessor de todo número que tenha essa propriedade, pertence a todos os números. Ou seja, a série dos números naturais pode ser inteiramente definida através desses princípios, porém, com a ressalva de que os números intermediários de qualquer série de números naturais tem que ser finito.

O caráter serial dos números naturais é demonstrado por Russel (1960/1974, P. 39) ao nos apontar que a noção de ordem tem uma importância fundamental na matemática. Contudo, o referido autor nos alerta para o fato de que não devemos buscar a definição de ordem na natureza do conjunto de termos a ser ordenados, na medida em que um conjunto de termos pode ter muitas ordens. Isto é, a ordem não está na classe dos termos, mas em relação às três propriedades definidoras de uma relação serial: a assimetria³, a conectividade⁴ e o transitivismo⁵.

A relação serial é definida, portanto, pela aplicação do que Russel denomina números-relação, isto é, “um número-relação é uma classe de relações consistindo de todas as relações que são similares a um membro da classe”. (Russell, 1960/1974, p.59). Ou seja,

³ “Assimetria é a propriedade de ser incompatível com o seu inverso”(FREGE 1960/1974, p. 47), ou seja, se x precede y, y não deve também preceder x.

⁴ Uma relação conexa é a que tem a propriedade de “dados quaisquer dois termos de classe a ser ordenada, deve haver um que precede e outro que sucede.” (FREGE, 1960/1974, p. 37)

⁵ “uma relação transitiva é uma relação na qual se x precede y e y precede z, y deve preceder z. (Frege, 1960/1974, p.37)

o que produz uma série é a somatória de combinações possíveis entre os números-relação formando a sua estrutura e, não necessariamente, o número de elementos que a série possui.

A partir dessa problematização sobre a estrutura da série, Russell demonstra que uma relação não se estabelece apenas entre números da mesma classe, ou seja, é possível estabelecer séries entre números de classes diferentes como, por exemplo, entre números cardinais finitos e irracionais.

Essa constatação implica em outro tipo de parâmetro para se definir tanto a idéia de limite, quanto de continuidade das séries. Ou seja, toma por referência o fator ordinal e não quantitativo no estabelecimento de relações seriais assimétricas.

Assim, ao contrário da idéia de que a série é definida por seus elementos, o referido autor nos indica que uma relação serial é definida pela sua estrutura:

Está claro que a “estrutura” da relação não depende dos termos particulares que formem o campo da relação. O campo pode ser modificado sem que se modifique a estrutura, e esta pode ser alterada sem que se altere o campo (Russell 1960/1974, p. 63).

Nessa perspectiva, uma série pode ser tanto finita quanto infinita e a sua estrutura permanecerá a mesma. Ou seja, o que define a relação serial é a articulação entre seus termos e suas proporções e não entre seus elementos.

Essa definição de série a partir do caráter ordinal entre seus termos é, segundo Russell, uma das questões fundamentais para a filosofia matemática e implica em uma outra consideração do problema da finitude ou infinitude de uma série. Nesse contexto, Russell salienta que, apesar de não ser possível provar a existência de coleções infinitas, não há razão lógica alguma contra essa suposição. Dessa maneira, a investigação dessa hipótese se justifica. Nas palavras do autor, “não se pode considerar *certa* a existência de

fato de quaisquer coleções infinitas no mundo. A suposição de que existam é o que chamamos o ‘axioma do infinito’”. (Russell, 1960/1974, p. 79).

É através da indução matemática que Russell evidencia a dimensão essencial pela qual o finito se distingue do infinito. Ao passar a ser estabelecida como uma definição – e não mais como um princípio – a indução matemática torna-se característica de uma série finita. Nessa perspectiva, ao tomarmos como referência os números naturais, o princípio da indução matemática pode ser definido como “o que pode ser inferido do seguinte para o seguinte, pode ser inferido do primeiro ao último” (Russell, 1960/1974, p. 33). Porém, isso só é verdadeiro quando o número de passos intermediários entre o primeiro e o último número é finito.

Já a definição de séries infinitas, Russell nos diz que foi Cantor quem postulou. Ao definir os números cardinais infinitos como uma classe de números que não são indutivos, isto é, que não estão de acordo com as propriedades definidoras dos números naturais, Cantor (apud Russell, 1960/1974) indica que o que caracteriza um número cardinal transinfinito é o fato de que esse novo número n – ao contrário da série de números indutivos na qual um número qualquer n precede um número $n+1$ que é denominado seu sucessor – passa a equivaler, nas séries reflexivas, a um número $n+1$.

Dito de outro modo, enquanto o axioma de Peano (apud Russell, 1960/1974) postula que os números indutivos são uma classe de números que tem sempre um sucessor que é diferente dele, ou seja, n nunca pode ser igual a $n+1$; os números reflexivos se caracterizam justamente por uma proporção entre a parte e o todo que faz com que a parte possa equivaler ao todo em proporção, igualando assim n e $n+1$.

A classe de números gerada a partir desse princípio é denominada reflexiva e se caracteriza por articular a parte com o todo através de uma proporção. O exemplo dado pelo autor é a confecção de um mapa da Inglaterra sobre uma parte da superfície da Inglaterra.

[...] Um mapa, caso seja preciso, tem uma correspondência de um-para-um perfeita com o original; assim, o mapa a que nos referimos, que é uma parte, tem uma relação de um-para-um com o todo e deve conter o mesmo número de pontos que o todo, o qual deve, portanto, ser um número reflexivo (Russell 1960/1974, p. 82).

Dessa maneira, a infinitude é definida pelo princípio da reflexibilidade, isto é, uma classe reflexiva é aquela que é similar a uma parte própria de si mesma. Desse modo, ao definir a reflexibilidade como uma relação entre o todo e uma parte de determinada série, o que se coloca é que a parte se iguala ao todo e o reflete na sua proporção *ad infinitum*.

Esse é o princípio da progressão e implica na possibilidade de formação de séries entre dois termos que estão em uma relação de proporção entre si e que não são, necessariamente, da mesma classe de números.

1.1.2 Os números irracionais⁶ e o fator ordinal: As séries progressivas

A distinção entre as classes de números é fundamental para estabelecer o modo como as questões do limite e da continuidade se articulam à ideia de séries progressivas.

Ao tratar das relações entre limite e continuidade, Russell nos adverte que a arimetização da matemática tem como obstáculo a descoberta feita por Pitágoras dos incomensuráveis e suas implicações nas concepções de finitude ou infinitude de uma série.

⁶ Os números irracionais são definidos em matemática como o número cardinal \aleph_1 , isto é, o menor dos cardinais infinitos.

Segundo Russell, Pitágoras descobriu a existência dos incomensuráveis através da incomensurabilidade entre o lado de um quadrado e sua diagonal.

O problema que se colocava para a geometria nesse momento era o fato de que “se o comprimento do lado de um quadrado é de 1 centímetro, o número de centímetros do comprimento da diagonal é igual à raiz quadrada de 2, que pareceu não ser número algum” (Russell, 1960/1974, p. 12). Assim, como não há fração alguma cujo quadrado seja 2, nenhuma fração expressará exatamente o comprimento da diagonal de um quadrado cujo lado tenha um centímetro de comprimento. O grande impasse levantado pelo problema da $\sqrt{2}$ é descrito como sendo o seguinte:

Se dividimos todas as razões em duas classes, segundo o critério de serem os seus quadrados menores do que 2 ou não, constatamos que, entre aquelas cujos quadrados não são menores do que 2, todas têm seus quadrados maiores do que 2. Não há máximo para as razões cujos quadrados sejam menores do que 2 e nem um mínimo para aquelas cujos quadrados sejam maiores do que 2 (Russell, 1960/1974, p. 71).

Assim, o que se constata é que se não diferenciarmos duas classes de números ao considerarmos o problema da $\sqrt{2}$, não é possível localizar a $\sqrt{2}$ em nenhum lugar na série. Em outras palavras, se não considerarmos a relação serial entre duas classes de números distintas, isto é, a relação entre os números cardinais finitos e irracionais, no lugar onde se situa a $\sqrt{2}$ nada existe, ou melhor, o que existe é uma lacuna, na medida em que nem a secção superior, nem a inferior tem um limite ou um último termo.

Essa postulação foi definida como “corte de Dedekind”. Porém, diante da impossibilidade de se estabelecer a continuidade dessas séries, Dedekind (apud Russell 1960/1974) postula que toda série deveria ter uma fronteira, isto é, as lacunas deveriam ser preenchidas.

Russell nos alerta para o fato de que por causa do hábito de sermos influenciados pela imaginação espacial, supomos que as séries sempre devem ter limites. Assim, como salienta Fernandes (2000), a concepção de Dedekind dos números irracionais é uma forma de transformar uma impossibilidade em uma positividade, na medida em que ele inventa um novo tipo de número, os irracionais, que seriam limites para seqüências racionais.

Apesar de considerarmos o impasse colocado para a questão da iteração infinita com a criação dos números irracionais⁷, seguiremos a indicação de Russell (1960/1974) de que é a invenção dos números irracionais que torna possível as condições de formação de séries entre termos que não são da mesma ordem.

É nesse contexto que se evidencia a distinção entre uma concepção de limite onde o parâmetro é o fator quantitativo de números que pertencem a uma mesma classe e o caráter ordinal das relações seriais entre os números que não são da mesma classe, como, por exemplo, as relações entre os números cardinais finitos e os irracionais colocadas pelo problema da $\sqrt{2}$.

A importância do conceito de limite é salientada por Russell ao pontuar que, ao contrário da idéia usual na qual o limite é uma noção essencialmente quantitativa, a noção de limite estabelecida a partir das teorias de Cantor e Dedekind (apud Russell 1960/1974) é puramente ordinal, ou seja, não envolve quantidade alguma.

Desse modo, numa relação serial a concepção de limite se articula às relações de fronteira, ou seja, uma relação serial tanto pode ter como limite um “máximo”, nos casos em que a fronteira é um membro das classes da relação, quanto um limite superior, nos casos em que a fronteira não é um membro de nenhuma das classes da relação.

⁷ Para maiores referências, consultar Fernandes (2000)

Ao destacar que é a fronteira que define tanto o máximo, quanto o limite de uma relação serial, Russell demonstra que a série pode ter, ou não, um máximo ou um limite, porém, se uma série não tem fronteira alguma, “esse é o caso de um corte irracional de Dedekind, ou do que é chamado uma “lacuna” (Russell, 1960/1974,p. 99).

Russell pontua que através dos tipos de limites estabelecidos entre as séries é possível demonstrar que existem vários modos pelos quais a série de razões podem ser divididas em duas partes; dentre elas, existem as séries que caracterizam o corte de Dedekind, isto é, séries nas quais uma precede inteiramente a outra, porém, a primeira não tem um último termo, enquanto a segunda não tem um primeiro termo, tal como o exemplo da $\sqrt{2}$. Esse segmento de séries de razões que não têm fronteira alguma se caracterizam por serem relações seriais que incluem números irracionais.

A concepção dos números irracionais foi, portanto, o que permitiu à matemática desvincular a noção de limite de uma concepção quantitativa ao postular que:

[...] O número cardinal \aleph_0 é o limite (na ordem de grandeza) dos números cardinais $1,2,3,\dots,n,\dots$, embora a diferença numérica entre \aleph_0 e um cardinal finito seja constante e infinita; do ponto de vista quantitativo, os números finitos não se aproximam de \aleph_0 ao se tornarem maiores. O que torna \aleph_0 o limite dos números finitos é o fato de, na série, ele vir imediatamente depois destes, o que constitui um fator ordinal e não um fator quantitativo (Russell, 1960/1974, p. 97).

Russell nos aponta que Cantor, ao definir que o nome do menor dos cardinais infinitos é \aleph_0 , destaca que “dizer que uma classe tem \aleph_0 termos, é o mesmo que dizer que ela é um membro de \aleph_0 e isso equivale a dizer que os membros da classe podem ser arranjados em uma progressão” (Russell, 1960/1974, p. 85). Assim, o método de reduzir

uma progressão não faz com que ela deixe de ser uma progressão e, portanto, não diminui o número de seus termos que continua sendo \mathcal{N} .

Nessa perspectiva, a característica mais notável de uma relação ordinal é o fato de seu número serial, isto é, seu número de relação poder ser alterado pelo mero re-arranjo de seus termos, como demonstrado no exemplo abaixo:

Dada a série $1,2,3,4,\dots,n,\dots$ efetuaremos a sua redução removendo para o fim o primeiro número par que ocorra. Obteremos assim, em sucessão, as várias séries seguintes:

$$1,3,4,5,\dots,n,\dots,2$$

$$1,3,5,6,\dots,n+1,\dots,2,4$$

$$1,3,5,7,\dots,n+2,\dots,2,4,6$$

Dessa maneira, verificamos que é possível alterar o número serial de uma série sem acrescentar ou subtrair quaisquer termos, apenas pelo mero re-arranjo dos termos já existentes.

Essas séries que possuem um começo e que têm termos consecutivos são denominadas séries bem ordenadas e se caracterizam por terem um número ordinal como número de relação, isto é, o número ordinal torna-se uma espécie de número serial.

Nesse contexto, a concepção de limite se articula à noção de continuidade. Porém, essa articulação de modo algum é evidente, de modo que podemos nos perguntar: se existem séries que não têm pontos limitativos e, mesmo assim, se definem como séries bem ordenadas, como se passaria, nesses casos, de um termo a outro? Em outras palavras, o que confere continuidade a uma série que não tem limites, nem fronteiras entre seus termos?

Ao analisar essas questões Russell nos diz que a primeira definição que ocorreria a quem estivesse buscando um significado preciso para continuidade seria defini-la pela sua compacidade, isto é, “pelo fato de que entre dois termos quaisquer da série deve haver outros”. (Russell 1960/1974, p.100). Porém, como já constatamos, podem existir lacunas nas séries.

Segundo Russell, foi a definição elaborada por Cantor que permitiu estabelecer de maneira formal a relação entre o limite e a continuidade. Como vimos anteriormente, ao tratar das séries infinitas, Cantor define \aleph_0 como o menor dos cardinais infinitos. Nesse contexto, a continuidade cantoriana se define por ser “a propriedade de conter uma classe de \aleph_0 membros de tal maneira que algum membro dessa classe ocorre entre dois termos quaisquer de nossa série, por mais próximos que estes estejam” (Russell, 1960/1974, p.103). Nessa perspectiva, ao formular uma definição de continuidade, Cantor busca uma definição que se aplique à série dos números reais na qual existem tanto números racionais, quanto irracionais:

[...] Entre os números reais, alguns são racionais e alguns irracionais; embora o número de irracionais seja maior do que o de racionais, há, não obstante, racionais entre dois números reais quaisquer, por menos que seja a diferença entre os dois [...] (Russell, 1960/1974,p. 103).

Assim, uma série contínua se caracteriza pelo fato de toda progressão e regressão conter uma classe mediana com \aleph_0 termos. Ao analisar as relações de progressão e regressão, Cantor (apud Russell, 1960/1974) deduz que toda série subordinada tem um limite dentro da relação com a série a qual ela está subordinada. Dito de outro modo, uma série é definida por seus pontos limitativos em relação a uma outra série maior na qual ela

está subordinada, isto é, todo membro da primeira série é o limite de uma progressão ou regressão e está condensada em si mesma.

A concepção de progressão e regressão de séries nos interessa na medida em que se caracteriza por ser um tipo de relação na qual números de classes diferentes (cardinais finitos e irracionais) se articulam e estabelecem entre si como limite uma diferença ineliminável representada por \aleph_0 . Assim, as características essenciais de uma série que deve dar origem a uma ordem, pode ser descoberta ao se considerar que dois termos de uma classe a ser ordenada, têm, entre si, uma relação de precedente e sucessor –que não são necessariamente da mesma classe de números. Com base nessas considerações, Russell destaca que classes de números diferentes podem estar em relação em uma dada série se levarmos em conta que o limite entre eles pode ser ordinal e não quantitativo.

Assim, é possível demonstrar que embora a diferença numérica entre \aleph_0 e um cardinal finito seja constante e infinita, isto é, os números finitos não se aproximam de \aleph_0 ao se tornarem maiores, é possível estabelecer entre essas duas classes de números uma relação de proporção ao considerarmos seu fator ordinal.

1.1.3. As relações assimétricas

A partir dessas considerações, Russel (1960/1974, p.32) nos indica que a relação serial entre números de classes diferentes tem como propriedade fundamental ser uma relação assimétrica. Em outras palavras, segundo Russel, definir uma relação assimétrica para a filosofia matemática é dizer que ela implica a relação entre termos que não são reversíveis.

Ao ressaltar que a assimetria de uma relação é a propriedade de ser incompatível com o seu inverso, Russell (1960/1974, p.47) nos dá como exemplo de uma relação assimétrica a relação entre marido e mulher. O referido autor nos indica que a relação entre marido e mulher é assimétrica na medida em que “se a é marido de b, b não pode ser marido de a”. Por outro lado, nos indica também que a relação “cônjuge” é simétrica, ou seja, se a é cônjuge de b, então, b é cônjuge de a.

Nesse contexto, Russell nos diz que é possível derivar de uma relação simétrica, sem ajuda de qualquer outra relação, duas relações assimétricas. Para isso, basta limitar o domínio da relação “cônjuge” ao campo do domínio dos homens, isto é, ao cônjuge masculino ou cônjuge de uma mulher. Assim, a relação se estabelece entre duas classes mutuamente exclusivas (homens/ mulheres) onde a relação do domínio de cada uma das classes torna a relação entre elas assimétrica.

Desse modo, a assimetria se coloca na relação entre classes nas quais o domínio e o domínio inverso não se interceptam. Nesses casos, podemos obter uma relação simétrica somando a relação dada e o seu inverso, mas não podemos voltar dessa relação simétrica para a relação assimétrica original, exceto com a ajuda de alguma relação assimétrica.

É nesse sentido que a palavra cônjuge funciona aqui como campo da relação assimétrica “marido e mulher” e permite enunciar que uma relação assimétrica só se funda ao estar referida a um campo específico. Dito de outro modo, o campo é o domínio onde as relações assimétricas podem se articular em sua diferença ao implicar uma não reversibilidade. Desse modo, o campo “cônjuge masculino” é o domínio onde uma relação assimétrica pode se articular para além da diferença enquanto pares de opostos. O que está em jogo na assimetria, portanto, é muito mais da ordem de uma impossibilidade de reversão do que de uma diferença.

Russel ressalta que apesar das relações assimétricas implicarem diferença, nem toda diferença implica relações assimétricas, ou seja, o que define a assimetria é a relação entre termos que não são reversíveis.

Do ponto de vista das relações, ser assimétrica é característica muito mais importante do que implicar diversidade. As relações assimétricas implicam diversidade, mas o inverso não é verdadeiro. “Desigual”, por exemplo, implica diversidade, mas é simétrica (Russel, 1960/1974, p. 49).

Assim, ao considerarmos o termo relação para a psicanálise por sua aproximação com o campo da matemática, é possível perceber que a relação/*rapport* em termos lógicos não pode ser reduzida a uma mera combinatória de elementos em comum de duas classes simétricas que se complementariam formando um “todo”. Ao contrário, o que Russell (1960/1974) nos ensina é que uma relação tem especificidades concernentes à natureza dos termos que a compõe, ou seja, o que define uma relação não são propriamente os elementos que a compõe, mas o modo como seus termos se articulam entre si através de uma proporção.

Desse modo, como salientado por Russell, a estrutura da relação não implica necessariamente a combinação de seus termos, mas o modo com que esses termos se articulam proporcionalmente em uma série.

É nesse sentido que podemos falar de relações assimétricas, isto é, entre classes de números que não possuem propriedades em comum e, portanto, não são reversíveis.

Nesse contexto, a indicação lacaniana de que “não há relação sexual” se coloca justamente pela impossibilidade implicada pelas relações assimétricas de conjugar os dois sexos como termos opostos de uma mesma classe que unidos formariam um todo.

Como Russell já havia pontuado, a relação entre “marido” e “mulher” não pode se colocar no plano da simetria justamente pelo fato de que não há reversibilidade entre o domínio e o domínio inverso na relação entre eles. Esse é o embasamento lógico da tese lacaniana de que o que está posto pelo sexual é a assimetria desvelada no encontro de cada sexo com o modo pelo qual a função fálica o constitui.

1.2 A relação assimétrica e a particularidade do *Um* para a psicanálise:

Lacan (1968/69/2008) destaca a precisão da palavra *rapport*/relação no seu sentido matemático ao utilizar a série de Fibonacci para exemplificar o modelo de relação progressiva assimétrica em jogo na operação de perda que constitui o sujeito.

No contexto dessa articulação, o psicanalista francês parte da particularidade que o conceito de inconsciente tem na obra freudiana e do surgimento do sujeito no intervalo do encadeamento signifiante para demonstrar o uso que a psicanálise faz do *Um* e sua especificidade na distinção entre a dimensão do gozo e a do traço unário.

Ao enunciar como ponto de partida do seu ensino um retorno a Freud, Lacan (1968-69/ 2008) evidencia a incidência do conceito de inconsciente estabelecido pela psicanálise como ponto de ruptura com o modo com o qual o aparelho psíquico era entendido até o momento. Segundo Lacan (1964 [1960], P.845), não se pode nem falar de uma concepção de inconsciente anterior a Freud, na medida em que o que se concebia como inconsciente era somente aquilo que era contrário à consciência. Dessa maneira, a própria definição de inconsciente demonstra o erro central da psicologia ao tomar por unitário não só o fenômeno da consciência, mas também a relação com o que seria o seu oposto, isto é, o inconsciente.

Freud (1915/1991), ao descartar essa referência à unidade, demonstra que o inconsciente tem uma estrutura própria. Assim, ao contrário da concepção de que o inconsciente seria o oposto da consciência e, portanto, teria como base o mesmo mecanismo de funcionamento, o inconsciente freudiano é regido por leis específicas, articuladas a uma temporalidade particular, onde estariam ausentes a contradição entre opostos e, até mesmo, uma correlação biunívoca entre os conteúdos inconscientes e a consciência.

Ao propor a leitura do conceito de inconsciente através da análise freudiana dos sonhos, atos falhos e chistes, Lacan demonstra como Freud percebe que são efeitos de linguagem que estão em jogo nesses fenômenos: “Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente”. (LACAN, 1964/1979, p.29).

Dessa maneira, o psicanalista francês salienta que, ao partir das idiossincrasias da fala para estabelecer os parâmetros de uma concepção do inconsciente, Freud demonstra que os fenômenos inconscientes não implicam em um fechamento ou complementação de sentido, isto é, o inconsciente não pode ser considerado como uma parte desconhecida que, através de sua revelação, possibilitaria ao sujeito se reconhecer como uma unidade.

Partindo dessas considerações, Lacan enuncia que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e ressalta que a constituição do sujeito é produto da incidência do significante sobre o corpo. Dito de outro modo, ao conceber um sujeito que aparece no intervalo de uma articulação significante, Lacan (1964/1979, p.30) nos fala de uma anterioridade do significante à emergência do sujeito e nos indica que esse sujeito surge a partir de uma articulação combinatória da cadeia significante que o precede e que tem como operador a dimensão da perda. Essa é a subversão promovida pela psicanálise na concepção

de sujeito e tem como ponto de partida uma estrutura que se funda na produção de uma hiância.

A conceituação freudiana de um aparelho psíquico que não se fecharia em uma unidade totalizante – onde duas partes distintas se complementaríamos – é o que nos permite entender o modo com o qual a psicanálise concebe a função do *Um* e articula o funcionamento inconsciente a uma concepção de sujeito marcado pelo sexual.

Será que o *um* é anterior à descontinuidade? Penso que não, e tudo que ensinei nesses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apegava a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. Vocês concordarão comigo em que o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o um da fenda, do traço, da ruptura (LACAN, 1964/1979, p.30).

Assim, ao postular que o sujeito do inconsciente é o sujeito dividido, Lacan (1968-69/2008) nos indica que desse sujeito não temos uma unidade, uma essência ou uma existência ontológica. Partindo dessa premissa, nos aponta que é a perda que funda esse sujeito através da separação entre o gozo e seu corpo. Desse modo, a própria noção de sujeito para a psicanálise implica numa heterogeneidade da relação entre o corpo e o gozo.

A relação entre o gozo e o corpo é problematizada a partir da distinção entre os dois modos de incidência do *Um* na constituição do sujeito. Lacan nos aponta que um primeiro aspecto é o da incidência do traço unário, onde está em jogo a marca que é instaurada pela extração do objeto *a* e que se caracteriza por ser a operação na qual o sujeito aparece no intervalo do encadeamento significante. Já o outro modo de incidência do *Um* é problematizado pela via do Gozo em sua relação com o *mais-de-gozar*. Em outras palavras, a divisão do sujeito é representada, por um lado, pela conjunção entre o traço unário e o

objeto a , ou seja, pela relação entre o $(1 + a)$ e, por outro, pela operação de extração do objeto a que desvela a natureza anterior do Um mítico do gozo através da incidência do *mais-de-gozar*. Desse modo, a especificidade de cada uma dessas vias de análise do Um tem como eixo a relação entre o traço, a perda e o objeto a .

Nesse contexto, Lacan nos indica que o sujeito se constitui, por um lado, a partir de uma articulação entre o 1 do traço unário e o objeto a , ou seja, pela relação serial entre $(1+a)$; e, por outro, de uma relação que se caracteriza por ser anterior a essa operação de extração do objeto, porém, que só pode ser desvelada por ela. Assim, a relação do 1 com o gozo – apesar de ser anterior à articulação do traço unário com o objeto a – só pode ser suposta no tempo seguinte dessa articulação.

A incidência desses dois modos de articulação do Um ao campo da constituição do sujeito é representada por Lacan na figura 1:

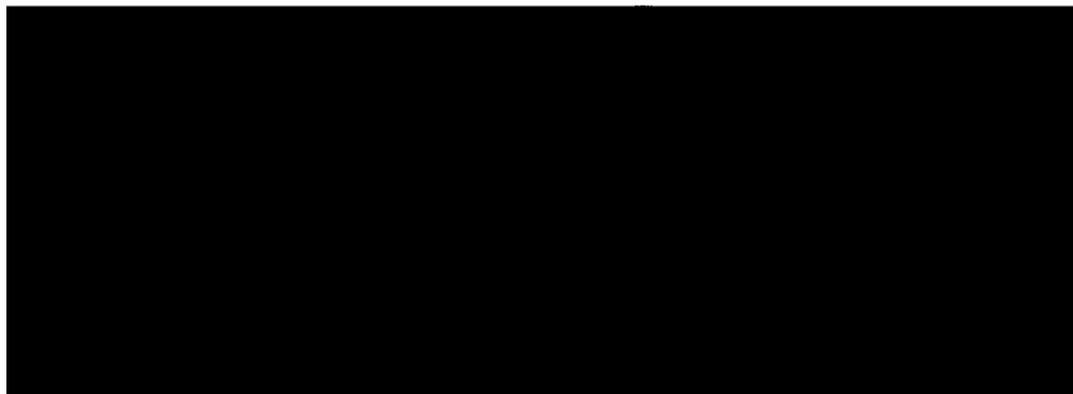


Figura 1

1.2.1 Traço Unário: A conjunção do 1 com o efeito da perda

Lacan toma como referência a série de Fibonacci para demonstrar o que está em jogo na função escrita do (1+a) e nos indica que essa série se caracteriza por ser um modo de relação na qual os termos se articulam entre si através de uma proporção invariável. Assim, por ser uma relação entre termos que resultam da soma de seus dois elementos anteriores e que mantém entre si uma proporção constante, a série de Fibonacci permite ilustrar a natureza da perda em jogo na constituição do sujeito.

Segundo Sodré e Tofolli (2005) a seqüência de Fibonacci é uma função contínua que, apesar de não ser limitada superiormente, implica em uma seqüência limitada de relações entre seus termos. Dessa maneira, se tomarmos as razões, isto é, as divisões de cada termo pelo seu antecessor, é possível perceber que mesmo sendo ilimitada na sua progressão, a série de Fibonacci encontra um limite, ou seja, a seqüência de Fibonacci tem por característica ser uma série convergente assimétrica.

Como nos indica Russell, “uma função é contínua em um ponto no qual o seu valor é o mesmo que o seu limite para a aproximação, seja de cima ou seja de baixo”. (Russell, 1960/1974, p.109). Nesse contexto, o que se verifica é que a série de Fibonacci – ao se fundar na relação entre dois termos heterogêneos – implica numa relação invariável entre eles, isto é, apesar de poder crescer infinitamente, a proporção entre os termos da série permanecerá sempre a mesma. Em outras palavras, como ilustra a figura 2, apesar da seqüência de Fibonacci ser uma série que tende ao infinito, a proporção entre seus termos é contínua e tende a se aproximar cada vez mais de um limite.

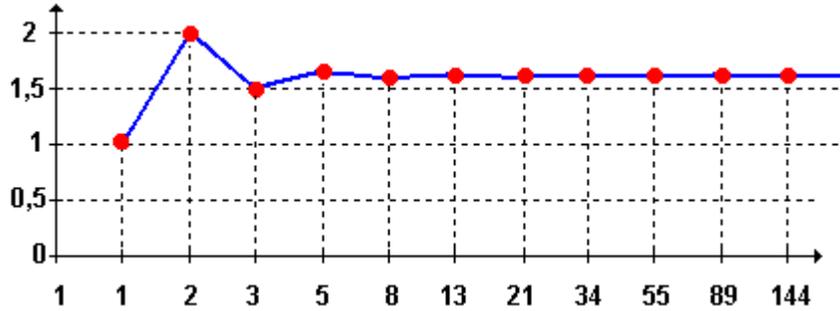


Figura 2

Com base nessas referências, Lacan inicia sua análise destacando a relação entre o 1 e o traço unário e nos indica que a escrita da relação entre o 1 determinante, isto é, o 1 do traço com o efeito da perda é a razão:

$$\frac{1}{a}$$

A partir dessa razão, o psicanalista francês destaca que se é de perda que se trata, essa relação deve ser igual à conjunção do 1 com o sinal escrito da perda, ou seja, é dessa inscrição que resulta uma certa proporção representada por

$$\frac{1}{a} = (1 + a).$$

Segundo Lacan (1968-69/2008, p.133), Fibonacci demonstrou que uma série pode ser gerada pela adição dos dois termos precedentes produzindo o termo seguinte. A partir desse princípio, o psicanalista propõe a análise da relação ente o traço unário e o objeto a através da notação $(1+a)$ e se utiliza dos princípios da série de Fibonacci para criar uma série progressiva assimétrica homóloga a esta.

Desse modo, ao estabelecer como termos geradores da sua série o 1 e o a , Lacan define o a como a função da perda e o 1 como traço que é, justamente, efeito dessa perda.

Ou seja, Lacan estabelece que a relação entre 1 e a se iguala à conjunção entre o 1 e o sinal escrito da perda e tem como limite da série o $(1+a)$.

Para Lacan, é dessa inscrição que resulta uma certa proporção de natureza matemática na qual duas unidades disjuntas operam formando duas séries, uma crescente e outra decrescente.

De fato, as harmonias em questão não foram feitas de uma felicidade [*bom-heur*], um encontro fortuito, como lhes mostrará, creio eu, a aproximação entre a série resultante da função recorrente que se engendra a partir dessa igualdade e uma série inteiramente diversa, gerada por outro ponto de partida, mas que nos interessa igualmente. Vocês verão que nela encontramos a nota característica, a do a (Lacan, 1968-69/2008, p. 126).

Assim, ao partir da referência às séries formadas através da conjunção entre os termos 1 e a , Lacan escreve as sequências que podem ser derivadas dessa articulação ao tomarmos como referência primária o a ou o 1.

a	1
$(1 - a) a^2$	$(1 + a) \frac{1}{a}$
$(2a - 1) a^3$	$(2 + a) \frac{1}{a^2}$
$(2 - 3a) a^4$	$(3 + 2a) \frac{1}{a^3}$
$(5a - 3) a^5$	$(5 + 3a) \frac{1}{a^4}$
$(5 - 8a) a^6$	$(8 + 5a) \frac{1}{a^5}$
$1 + a$	1∞

Figura 3

Como ilustrado na figura 3, se a referência primeira é o a , o que podemos notar é que a série tende a decrescer até encontrar como limite justamente a

proporção $(1+a)$. Já se a referência é o 1, a série se caracteriza por ser uma série progressiva infinita. Segundo Lacan, a especificidade de ambas as séries é que do a não se sabe o valor, apenas que ele é sempre menor que 1.

Que acontece com a escolha do a ? Nós o escolhemos porque estávamos colocados diante do problema preciso de saber como calcular o que se perde no fato de postular arbitrariamente o 1 inaugural, reduzido a sua função de marca. Em contrapartida, o que acabo de lhes dizer demonstra que a escolha do a , por sua vez, nada tem de arbitrária, porquanto ele é a relação-limite de um termo da série de Fibonacci com o que o segue. Dá-se com ele o mesmo que com a perda que visamos, que está no horizonte do nosso discurso, aquela que constitui o *mais-de-gozar*- ele é apenas um efeito da postulação do traço unário.(Lacan, 1968-69/2008, p. 137).

Lacan segue no exame da natureza do a através de uma referência ao número áureo. Tomando como ponto de partida a série decrescente, o referido autor nos diz que na relação entre o 1 e o a , o que está em jogo é uma certa proporção onde o a é sempre menor do que o 1. Assim, ao tomar como referência os dois modelos de série geradas pela seqüência de Fibonacci, o psicanalista francês demonstra que a propriedade da série formada pelo 1 e pelo a – de tender a um limite na ordem da proporção entre seus termos – indica que é justamente o a que funciona como parâmetro dessa proporção:

{1 = 1



Figura 4

Assim, como ilustrado na figura 4, não importa de que número se parta para fazer uma série crescer, sempre se obterá no infinito entre seus números a proporção escrita da relação entre $1+a$, isto é, é do a – tal como ele era em relação ao 1 – que o número salta de um termo para o outro. É justamente a partir dessa articulação entre termos heterogêneos que guardam entre si uma certa proporção – representada pelo $(1 + a)$ – que Lacan evidencia a relação entre a divisão do sujeito e a gênese do a .

Não importa de que números vocês partam para fazer uma série crescer. Se observarem a lei da soma dos dois termos precedentes, ela será uma série de Fibonacci, e sempre essencialmente a mesma. Seja ela qual for, vocês obterão no infinito, entre seus números, a proporção escrita, ou seja, a relação entre 1 e a . É do a , tal como ele era em relação ao 1, que o número salta de um termo para o outro. Em outras palavras, quer vocês partam da divisão do sujeito, quer partam do a , perceberão que eles são recíprocos. (Lacan, 1968-69/2008, p. 133).

Nesse contexto, é possível perceber que Lacan toma a via escritural na abordagem do a , justamente para demarcar que em relação ao 1 do traço “nenhuma soma de um termo com outro pode totalizar-nos sob a forma de uma cifra qualquer, de um dois adicionado, desse *Eu* dividido enfim reunido consigo mesmo”(Lacan, 1968-69/2008, p.133). Esse é o

cerne da enunciação de que o sujeito para a psicanálise é essencialmente distinto de uma unidade.

2.2.2 Um do gozo: Gênese lógica do mais de gozar

Ao tomar como parâmetro da constituição do sujeito a operação de inscrição do traço unário a partir da extração do objeto *a*, Lacan (1968-69/2008) nos indica que essa operação é o resultado de uma perda no campo 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.

Ao subverter totalmente a ordem de articulação entre o gozo, a perda e o traço, Lacan nos indica que da dimensão primária do Gozo como *Um* só temos notícia por meio da sua perda, isto é, apesar de ser anterior, o *Um* do Gozo só pode ser apreendido pela via de uma tentativa de restituição. Dito de outro modo, a única forma de se ter notícias do *Um* do Gozo é pela via da repetição instaurada pelo *mais-de-gozar* como efeito da constituição do sujeito dividido pelo traço unário.

Com o intuito de demarcar o que está em jogo nessa perda de gozo que funda a estrutura, Lacan parte da homologia entre a função da *mais valia* e do *mais-de-gozar* (LACAN, 1968/2008). Assim, é pela referência ao conceito de *mais-valia* de Marx (1890/1975) que Lacan vai delimitar a estrutura do *mais-de-gozar* através da relação entre o 1 do traço unário e o *Um* do gozo mítico.

Ao analisar o objeto do capital, Lacan (1968-69/2008, p.15) demonstra que a novidade introduzida por Marx diz respeito ao lugar que ele situa o trabalho na função do mercado. Partindo dessa referência, o psicanalista francês nos adverte que a descoberta de

Marx não está em situar um novo tipo de trabalho; ao contrário, o que ele demonstra é justamente uma subversão no conceito de trabalho, na medida em que o próprio trabalho se torna uma mercadoria.

Lacan (1968-69/2008, p.15) salienta essa dimensão de “mercado do trabalho” para apontar o que há de inaugural no discurso de Marx, ou seja, a função da *mais valia*. Assim, a predominância do mercado de trabalho não diz respeito a um novo tipo de produção de mercadoria e nem mesmo de renúncia ao gozo, isto é, o que é inaugural no discurso de Marx – e que é analisado por Lacan – é justamente o modo com o qual essa renúncia é articulada por um discurso.

O trabalho enquanto mercadoria se torna moeda de troca no sistema capitalista. Não se trata mais da produção de objetos a serem ofertados e sim da venda da força do trabalho no mercado. É na articulação entre a força do trabalho que é ofertada enquanto mercadoria e o modo de produção capitalista que Marx (1890/1975) funda o conceito de *mais valia*.

A análise do funcionamento do modo de produção capitalista leva Marx (1890/1975, p.218) a pontuar que o trabalhador, ao vender sua força de trabalho ao capitalista, aliena sua capacidade de trabalho temporariamente, isto é, a característica do sistema capitalista é a aquisição temporária da força do trabalho pelo capitalista mediante um contrato de pagamento ao trabalhador. Dessa maneira, a força de trabalho ofertada enquanto mercadoria assume para o trabalhador um valor de troca que é transformado pelo capitalista em um valor de uso⁸.

Marx (1890/1975) demonstra na sua análise do modo de produção capitalista que a venda da força de trabalho não se configura enquanto uma simples relação de troca entre

⁸ Marx (1890/1975, p.42-43) define o valor-de-uso através da utilidade da coisa, isto é, o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo. Já o valor-de-troca se caracteriza por uma relação quantitativa entre valores-de-uso diferentes na proporção em que se trocam.

mercadorias. Ao contrário, o que está em jogo no modo de produção capitalista é a relação entre o valor pago pela alienação da força de trabalho – que passa a ser valor de uso para o capitalista – e sua utilização na produção de mercadorias. Assim, há uma dupla transformação em jogo na relação entre a venda da força de trabalho e a produção da mercadoria, ou seja, a força de trabalho não é transformada em mercadoria e sim é consumida pelo capitalista na produção das mercadorias. Trata-se, então, de um processo com três fases: a compra da força de trabalho, sua utilização e a produção da mercadoria.

A partir da análise dessas três operações em jogo no modo de produção capitalista, Marx (1890/1975) desvela a lógica em jogo na fabricação da *mais valia*. Se o processo do trabalho implica a compra da força de trabalho e seu usufruto por um período determinado, faz-se necessário calcular a relação entre o tempo necessário para a produção da mercadoria e o valor pago pela força de trabalho. Dessa maneira, ao se articular o tempo gasto na produção da mercadoria e o valor pago ao trabalhador nesse período, é possível prever a margem de trabalho a mais que pode ser utilizada pelo capitalista na produção de um excedente de mercadoria constituída através desse trabalho não pago.

Nesse contexto, Marx delimita o processo de produção da *mais valia* e aponta que o sistema capitalista tem por objetivo produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, uma mercadoria de valor mais elevado que o valor do conjunto das mercadorias utilizadas na sua produção. Assim, a *mais valia* se caracteriza por ser esse excedente de trabalho que não é convertido em pagamento ao trabalhador e que passa a ser incorporado pelo sistema como capital.

Marx nos aponta a diferença 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, nos adverte que ao contrário do

entesourador que tira o dinheiro de circulação, o capitalista transforma o dinheiro em capital ao reinseri-lo novamente no mercado através de um movimento continuamente renovado de expansão do valor. Assim, uma das características do sistema capitalista é a contínua transformação da *mais valia* em capital para novos investimentos.

Lacan (1968-69/2008, p.15) parte da identidade do discurso com suas condições para apontar onde o conceito de *mais-valia* em Marx é homólogo a função do objeto *a* no discurso analítico. Ao ressaltar o que Marx decifra na realidade econômica – a não equivalência entre o valor de troca e o valor de uso em jogo na transformação do trabalho em mercadoria – e pontuar que é dessa não equivalência que surge a *mais valia*, Lacan especifica a dimensão de perda que engendra a estrutura do discurso capitalista.

[...] há um valor não pago no que aparece como fruto do trabalho, em um valor de uso, no que é o verdadeiro preço desse fruto; esse trabalho não pago, embora pago de forma justa em relação à consistência do mercado, isso no funcionamento do sujeito capitalista, esse trabalho não pago é a mais valia. É o fruto dos meios de articulação que constitui o discurso capitalista da lógica capitalista (Lacan, 1968-69/2008, p.33).

Como apontado anteriormente, o que interessa a Lacan no discurso de Marx é o modo como ele articula a venda da força de trabalho à perda inerente a essa oferta do trabalho enquanto mercadoria gerando um excedente de trabalho não pago. Ao pontuar as conseqüências da transformação da força de trabalho em mercadoria, Marx desvela que o lucro é o resultado da apropriação da força de trabalho pelo capitalista – enquanto valor de uso – e sua transformação em mercadorias que serão re-inseridas no mercado como valor de troca. Assim, o lucro não tem relação com o preço pago pelo capitalista ao trabalhador, mas com a transformação da força de trabalho em objeto de consumo na produção da mercadoria.

Para Lacan (1968-69/2008, p.39), o conceito de *mais valia* explicita o modo de funcionamento do sistema capitalista e nos permite delimitar no valor não pago – que aparece como fruto do trabalho – a função estrutural do objeto *a*. Assim, é possível afirmar que a função do *mais-de-gozar* é homóloga à função da *mais-valia*, na medida em que o objeto *a* é o que se institui como perda, seja na relação do trabalho ou na operação de articulação significativa.

É através do conceito de *mais-valia* que Lacan (1968-69/2008, p.15) analisa a função do objeto *a* na constituição do sujeito e cunha a expressão *mais-de-gozar*. Ao pontuar que ao conceito de *mais-valia* ele unta pelo avesso a noção de *mais-de-gozar*, o referido autor nos 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 inassimilável à cadeia significativa.

Dessa maneira, o *Um* mítico do gozo não pode ser postulado como equivalente à soma entre o 1 do traço e o objeto *a* (1+a), mas como um campo onde a perda instaura um movimento de tentativa de restituição sempre fadada ao fracasso, na medida que a própria repetição já está implicada como perda. Em outras palavras, a anterioridade do *Um* à perda só se constitui em um segundo tempo e tem por fundamento a repetição que visa ao reestabelecimento dessa unidade anterior definitivamente perdida.

É nesse contexto que podemos compreender a homologia entre a *mais-valia* e o *mais-de-gozar*. Como Marx já havia demonstrado, é a partir de uma perda instaurada pela própria estrutura do sistema capitalista que o trabalho convertido em mercadoria engendra um excedente de produção que não pode ser restituído ao trabalhador. Em relação ao gozo, o processo é homólogo, na medida em que é necessário a instauração da dimensão de perda

inscrita pela incidência 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*.

Assim, a perda funda o modo de funcionamento da estrutura e permite que o *mais-de-gozar* se articule ao gozo na tentativa – sempre fadada ao fracasso – de retorno à completude mítica do *Um*. Dessa maneira, ao pontuar que o gozo só pode ser apreendido na dimensão da perda, Lacan evidencia que o *mais-de-gozar* é o resultado de um efeito de entropia. Em outras palavras, a estrutura do *mais-de-gozar* se funda numa repetição e tentativa de restituição do gozo originalmente perdido. Contudo, o próprio movimento de repetição produz algo que é defeito, fracasso.

Lacan (1969-70/1992, p.43) nos aponta que é essa repetição inaugural que funda o sujeito, na medida em que ela é repetição que visa o gozo. O autor nos adverte 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, isto é, 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 vemos aparecer a função do objeto perdido, o objeto *a*. Nessa lógica, o significante se introduz como aparelho de gozo justamente pelo fato de portar na sua origem uma marca que presentifica uma ausência jamais aplacada. Desse modo, é na perda e na tentativa de restituição do gozo que se funda a articulação significante e possibilita o advento do sujeito dividido no intervalo dessa articulação.

Capítulo 2

A ARTICULAÇÃO LÓGICA DO SUJEITO DIVIDIDO

[...] Quanto a mim, claro que não é invadir terrenos que não são os meus que me importa, mas sim encontrar, ao nível da lógica, algo que seja para vocês um exemplo, um fio, um guia exemplificador das dificuldades com as quais temos que lidar, nós, aqueles em nome de quem lhes falo, aqueles também a quem eu falo (e essa ambigüidade é aí essencial), ou seja, os psicanalistas, com relação a uma ação que diz respeito a nada menos e nada além do que eu tentei definir para vocês como o sujeito (Lacan 1967-68, seminário de 6 de Março de 1968).

No presente capítulo pretendemos investigar a interlocução que Lacan estabelece com a lógica e suas relações com a concepção de sujeito articulada pela psicanálise. Ao supor um sujeito que não se funda em uma ontologia, isto é, ao postular que o sujeito se constitui no intervalo de uma articulação significativa, a psicanálise desvela o problema encontrado pela lógica matemática na tentativa de desvincular dos seus enunciados a dimensão atributiva em jogo nas proposições aristotélicas. Nesse contexto, Lacan demonstra como as dificuldades encontradas pelos lógicos servem como referência para a análise da concepção de sujeito proposta pela psicanálise.

Os trabalhos de Aristóteles, Pierce e Frege permitem a Lacan (1967-1968; 1971) destacar os problemas da lógica na tentativa de demarcar o lugar do sujeito nas proposições. Nesse contexto, ao reconhecermos a importância dos referidos autores, destacamos que a presente tese não tem como eixo de investigação uma análise desses modelos lógicos, mas o comentário que Lacan faz deles ao aproximá-los da lógica da constituição do sujeito para a psicanálise.

No esteio dessa investigação, ressaltaremos o uso que Lacan faz dos conceitos lógicos ao propor os fundamentos da sua concepção de sujeito. Assim, através da análise das ambigüidades reveladas pela lógica clássica – ao supor que a relação entre o sujeito e o predicado tem por conseqüência uma afirmação de existência – e suas implicações na passagem dos enunciados universais aos particulares, pretendemos demonstrar como a concepção de sujeito proposta pela psicanálise guarda relação com o modo de análise da função pela lógica dos quantificadores⁹.

Lacan chama a atenção para o fato de que enquanto Aristóteles faz o “todo” do enunciado universal coincidir com o “existe” da proposição particular; Pierce demonstra que o “todo” do enunciado universal desvela a divisão instaurada pela enunciação da dupla negação da existência. Assim, enquanto a lógica aristotélica supõe que o sujeito funciona como predicado de si mesmo (Lacan, 1967-68, seminário de 13 de Março de 1968) e, por isso, implica uma concepção de sujeito definida por seus atributos; a lógica dos quantificadores tem como referência o uso da dupla negação, que possibilita o desvelamento de que a dimensão universal do sujeito da enunciação é justamente a sua divisão. Em outras palavras, Lacan ressalta que a dupla negação é o que permite revelar que a essência do sujeito é a sua divisão, isto é, evidencia a indeterminação do sujeito na passagem do enunciado universal ao particular.

Partiremos das investigações de Lacan sobre a lógica aristotélica e suas implicações na passagem dos enunciados universais aos particulares, demonstrando como a análise das proposições em termos de sujeito e predicado tem por pressuposto uma concepção

⁹ Segundo Alcoforado (2009, p. 100, nota 53/54) os quantificadores são expressões insaturadas, e como tal, carecendo de serem saturadas por expressões predicativas de primeira ordem. O conceito de quantificação tem dupla origem. Uma remonta a Aristóteles (An. Pr., I 1); outra aparece com Frege em sua *Conceitografia* § 11. Quanto aos termos quantificador e quantificação, foram introduzidos por C. S. Peirce, Collect. Pap., III, p. 232.

ontológica do sujeito. Para isso, tomaremos como ponto de interlocução, os comentários de Lacan sobre a lógica das relações de Pierce.

Ao pontuar que Pierce se encontrava no ponto de confluência entre a lógica clássica e a lógica matemática, Lacan (1967/68, seminário de 7 de Fevereiro de 1968) nos indica que os trabalhos desse autor permitem localizar a distinção entre o universal e o particular, e, o laço do universal ao termo sujeito. Assim, através do estudo das proposições enunciadas pela lógica das relações, Lacan demonstra que a passagem do universal ao particular desvela que o sujeito se constitui justamente na ausência de qualquer dimensão atributiva. Dito de outra maneira, Lacan nos mostra, através do esquema de Pierce, como a lógica das relações permite levar em conta o problema – até então insolúvel para a lógica – que é a vinculação do sujeito a uma ontologia.

Lacan parte desse modelo lógico para demonstrar que a essência do sujeito é a divisão instaurada pela dupla negação, isto é, o sujeito não se constitui a partir de uma afirmação de existência – como supõe a lógica clássica – nem no seu oposto, ou seja, numa negação da existência. Dessa maneira, o que a lógica dos quantificadores permite demonstrar é que a dupla negação não é um retorno a uma afirmação anterior, e, nem mesmo, uma negação dessa afirmação.

Em seguida, analisaremos como Lacan avança nessas considerações sobre a dupla negação, problematizando os enunciados lógicos e demonstrando como o sujeito se constitui justamente na indeterminação que surge no intervalo do encadeamento entre os dois “não” da enunciação.

Por fim, tomaremos como referência a *Conceitografia* de Frege e a análise da proposição em termos de função e argumento. Nesse contexto, pretendemos discutir quais as repercussões do fato de Lacan tomar a via da lógica para demonstrar o que está em jogo

na estrutura. Para isso, partiremos das considerações sobre a constituição do sujeito através da extração do objeto *a* e seguiremos a hipótese levantada por Lacan (1967-68) de que “o privilégio da função de quantificação diz respeito ao que é a essência do todo e à sua relação com a presença do objeto pequeno *a*” (seminário de 20 de Março de 1968).

2.1 O sujeito entre o universal e o particular

Aristóteles (384-322 a.C) funda a lógica clássica – que já pode ser qualificada de formal – através da substituição dos termos da proposição por letras que se articulam através do silogismo. Assim, ao tratar o conceito como um predicado suscetível de ser atribuído a um ou mais sujeitos, Aristóteles formula a concepção de classe, fundamenta sua lógica na proposição atributiva e conclui que não é a categoria universal a responsável pela predicação de um atributo, mas as relações entre as proposições. Contudo, apesar de tomar como princípio norteador do seu raciocínio o termo médio – em sua articulação com a categoria do universal e com o atributo – e substituir os termos concretos por variáveis simbólicas, a lógica aristotélica continua embasada numa língua falada.

Segundo Blanché (1985, p.13), foram os problemas sugeridos pela reflexão sobre a arte do diálogo que conduziram Aristóteles à lógica. A dialética como meio de triunfar sobre o adversário, refutar suas afirmações e convencer, preparam o caminho para a lógica ao exigir o domínio do raciocínio apagógico¹⁰ e a distinção entre raciocínio correto e incorreto.

¹⁰ É o argumento que procura demonstrar a falsidade de uma proposição levando-a ao extremo e levando a conclusões absurdas.

No escrito *Organon*, Aristóteles (1999/384-322 a.C) discute a distinção entre a lógica e a sofística. Ao comentar sobre a diferença entre os elencos sofísticos e os paralogismos, Aristóteles (1999, p. 79-80) nos indica que enquanto a lógica coloca como essencial o raciocínio direto e afirmativo, a sofística é uma técnica cujo interesse maior está na argumentação, não importando se ela é verdadeira ou não. A base dessa discussão se fundamenta numa concepção de enunciados lógicos nos quais o raciocínio, dadas certas premissas, permite extrair uma conclusão conseqüente e necessária em contraposição aos argumentos dos sofistas que partem de enunciados aparentemente verdadeiros com o propósito de levar o opositor a se colocar em contradição em relação ao que ele mesmo enuncia.

Nesse contexto, Aristóteles se forma na dialética de Platão. Contudo, é ao meditar sobre as dificuldades que encontrou nas formulações platônicas que ele chega às duas mais importantes descobertas lógicas: a substituição dos termos por variáveis e o silogismo.

Os impasses que Aristóteles encontra na dialética platônica se relacionam com o fato de Platão tratar o conceito como uma idéia e fundar suas conclusões com base na categoria do universal. Aristóteles, por sua vez, vê o conceito como simplesmente um predicado suscetível de ser atribuído a um ou mais sujeitos. Nasce daí a noção de classe. A partir dessa diferenciação, é possível destacar que a base da lógica Aristotélica é a proposição atributiva.

A prova de que Aristóteles criou a lógica é o fato dele substituir a dialética por um conjunto de procedimentos de demonstração. Dito de outro modo, a lógica aristotélica tem como ponto de partida princípios, regras e leis necessárias e universais do pensamento, ou seja, institui como princípios norteadores do raciocínio as categorias de universal e necessário e funda a lógica como um instrumento para a ciência. Assim, esse modelo lógico

se caracteriza por ser geral e atemporal, isto é, se fundamenta em uma propedêutica regida por princípios, leis e normas anteriores que indicam os procedimentos que devem ser empregados com o intuito de ser demonstrativa. (Chauí, 1999, p.182).

Lacan (1967-68) parte da análise dos enunciados da lógica Aristotélica para demonstrar como a lógica clássica, apesar de já estar pautada numa relação formal entre os termos que compõem a proposição, não deixa de se referir a uma ontologia. Partindo dessa dificuldade, ressalta que ao fundar na história a distinção entre universal e particular, Aristóteles supôs que era possível extrair do enunciado universal uma afirmação particular de existência.

Nesse contexto, Aristóteles (384-322 a.C) classificava as proposições segundo as relações entre as universais e as particulares, isto é, estabelecia as relações entre proposições contraditórias, contrárias e subalternas:

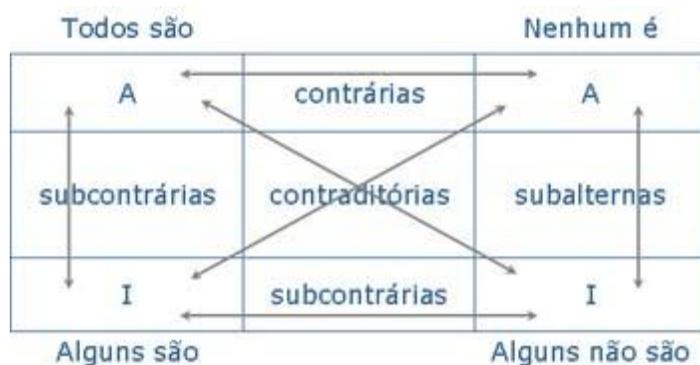


Figura 5

Como demonstrado na figura 5, as proposições aristotélicas têm por referência a dimensão da existência e a vinculação entre elas é feita por meio da afirmação ou negação de seus atributos. Dessa maneira, o que caracteriza a proposição aristotélica é a relação entre o sujeito e o predicado da frase.

2.1.1 O sujeito como ausência do traço

Segundo Blanché (1985), ao introduzir a concepção moderna dos quantificadores, Pierce funda a lógica das relações; restringindo a lógica de classes fundada por Aristóteles a um caso particular no conjunto dessa nova lógica. Porém, apesar de aceitar a condição já estabelecida desde Aristóteles com o silogismo, isto é, que a lógica só será exata na condição de o pensamento operar sobre figuras escritas, Pierce estabelece um corte com a concepção de que esse raciocínio se fundamenta na abstração com as palavras. Para Pierce, a lógica só será uma ciência exata na medida em que substituir o método verbal dos filósofos pelo método icônico dos matemáticos.

É a partir dessas considerações que se constitui a lógica das relações estabelecidas por Pierce. Esse modelo lógico permite enunciar através das suas quatro proposições (universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa) que, ao contrário do que pensava Aristóteles, o universal não se estabelece a partir da relação entre o sujeito e o predicado, isto é, Pierce demonstra que a relação entre o universal e o atributo não implica necessariamente a idéia de existência. Assim, ao propor que a própria negação da existência pode se constituir um universal, a lógica das relações vai além da concepção atributiva aristotélica e permite enunciar proposições universais através da dupla negação.

Tendo como eixo de investigação o esquema de Pierce, Lacan (1967-68, seminário de 7 de Fevereiro de 1968) recorre ao exame das proposições e ressalta que o uso da dupla negação é um ponto de inflexão que abre um novo caminho na história da lógica, ou seja, destaca que é a dupla negação que permite explicar o fundamento que resulta na distinção do universal e do particular.

Para Lacan, a dupla negação permite desvelar que entre a afirmação e a negação do enunciado universal, o que há em comum é justamente a ausência do traço, isto é, o

quadrante vazio é o que determina a universalidade da proposição. Dessa maneira, através da análise dos enunciados referidos aos quadrantes do esquema de Pierce, Lacan demonstra que o universal não se estabelece necessariamente a partir da existência, como pensava Aristóteles.

Esquema de Pierce

Universal

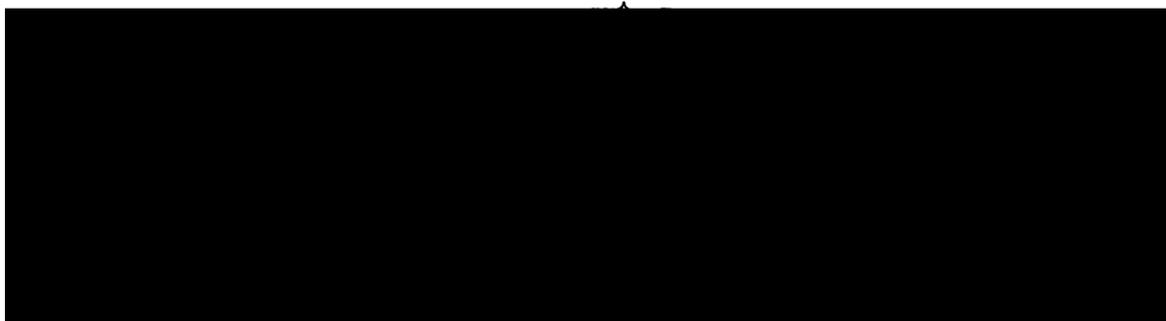


Figura 6

Tendo como eixo de investigação a lógica das relações, Lacan (1967-68, seminário de 7 de Fevereiro de 1968) enuncia que o esquema de Pierce (figura 6) revela o problema que a lógica clássica não conseguiu resolver. Aristóteles (figura 5), apesar de ter percebido que a afirmativa universal e a negativa universal não se contradizem, faz o enunciado universal coincidir com a existência do particular. Dito de outra maneira, Aristóteles supõe que o enunciado universal é uma afirmação de existência.

Dessa maneira, Lacan nos indica que o interesse do esquema de Pierce é mostrar que definir que *todo x é y*, isto é, que alguma coisa é provida de tal atributo é uma posição perfeitamente aceitável sem que para tal exista nenhum x.

No pequeno esquema de Pierce, recordo-lhes, temos aqui no alto, à esquerda, um certo número de traços, todos verticais. Aqui, embaixo, à direita, não há traço nenhum que o seja, são todos horizontais. E aqui embaixo, à esquerda, temos uma pequena mistura dos dois, Por último, aqui no alto, à direita, não há traço nenhum. É da superposição de duas

dessas casas que resulta a especificidade dessa ou daquela proposição. É ao juntar os dois quadrantes superiores que podemos dizer: todo traço é vertical. Se não é vertical, não há traço. Para fazer a negativa, são os dois quadrantes da esquerda que é preciso unir. Ou não existe traço, ou não há traços verticais (Lacan, 1971/2009, p.64).

A análise da dimensão universal dos enunciados – representados pelos quadrantes superiores do esquema de Pierce (figura 6) – nos permite compreender a afirmação de que “todo traço é vertical” inclui na sua consideração tanto o quadrante superior esquerdo (onde só há traços verticais), quanto o superior direito (onde não há nenhum traço). Assim, ao tomarmos como equivalente da proposição universal Aristotélica “todo traço é vertical” o enunciado da lógica dos quantificadores “não existe traço que não seja vertical” fica evidente que não é a existência que define o universal.

[...] Mas o estatuto da universalidade só se instaura aqui, por exemplo, pela reunião de duas casas, a saber, aquela que só tem traços verticais, mas também aquela onde não há traço, pois o enunciado do universal que diz que todos os traços são verticais só se sustenta, e legitimamente, por essas duas casas e por sua reunião. Ele também é verdadeiro, e mais essencialmente verdadeiro, ao nível da casa vazia. Não há traços senão verticais quer dizer: lá onde não há verticais, não há traços (Lacan, 1967-68, seminário de 7 de Fevereiro de 1968).¹¹

Para Lacan (1967-68), é na própria enunciação universal enquanto dupla negação que se evidencia a definição válida de sujeito. O enunciado “não há traço que não seja vertical” demonstra que o lugar do sujeito só pode ser representado por um significante (vertical) para outro significante (traço). Desse modo, a partir dessa enunciação, Lacan articula o universal ao termo “sujeito” e nos diz que “Tal é a definição válida de sujeito, na medida em que, em qualquer enunciação predicativa, ele é essencialmente esse algo que é apenas

¹¹ Citação referente à figura 6

representado para um significante por um outro significante” (Lacan, 1967-68, seminário de 07 de Fevereiro de 1968).

Nesse contexto, podemos perceber que o lugar do sujeito na enunciação da frase é justamente o do intervalo entre sua nomeação enquanto traço e sua predicação como vertical, ou seja, não é nem no traço, nem no vertical que o sujeito se encontra, ele aparece no encadeamento entre esses dois significantes para ao final do enunciado novamente desaparecer.

Através dessa precisão conceitual, Lacan (1967-68,seminário de 06 de Março de 1968) ressalta que a distância entre a enunciação e o enunciado se passa justamente entre esses dois “não” da dupla negação, ou seja, é na conjunção dessas duas negações que subsiste a unidade onde se apresenta o sujeito dividido.

Ao inscrever o sujeito como ausência do traço e fundar seu lugar no quadrante vazio do esquema de Pierce, Lacan (1967/1968, Seminário de 07 de Fevereiro de 1968) articula, como jamais pôde ser feito antes dele, os problemas da lógica com a implicação no sujeito de uma *ousia*, um ser. Assim, a psicanálise – ao demonstrar que a essência do sujeito é a sua divisão, isto é, que o sujeito aparece no intervalo do encadeamento significativo – abre caminho para que a passagem do universal ao particular possa se estabelecer sem estar referida à determinação do sujeito na frase. Dito de outro modo, a psicanálise permite desvincular o sujeito da sua dimensão atributiva ao postular que “o que dá o suporte do sujeito é o que há verdadeiramente nele, a saber, nada, no caso, o traço”.(Lacan, 1967-68, seminário de 07 de Fevereiro, 1968).

Contudo, resta como enigma o modo pelo qual essa concepção de sujeito proposta pela psicanálise permite desvelar o que está em jogo na passagem da dimensão universal – articulada ao sujeito pelo quadrante vazio – para sua enunciação particular.

Segundo Lacan (1967-68, seminário de 07 de Fevereiro de 1968), ao extrair do enunciado universal “Todo traço é vertical” a particular “Algum traço é vertical”, Aristóteles supôs que a proposição particular era uma determinação de existência. Desse modo, é possível perceber que o eminente lógico determinava o sujeito do enunciado a partir da sua dimensão atributiva, isto é, apesar de ter descoberto que a conclusão necessária não é resultado do atributo mais universal – como pensava Platão – e sim o termo médio entre as proposições, Aristóteles (384-322 a.C), ao formular suas proposições em termos atributivos, ficou preso na dimensão gramatical das relações entre o sujeito e o predicado da frase.

Nesse contexto, Lacan demonstra que Aristóteles, ao fazer coincidir a dimensão do atributo com a existência, esbarra no impasse da discriminação lógica, isto é, não consegue resolver o paradoxo da passagem do enunciado universal afirmativo ao particular negativo. Desse modo, o enunciado particular negativo *Existe traço que não seja vertical*, contraria o enunciado universal afirmativo que supõe que a atribuição é uma afirmação de existência. Nas palavras de Lacan “Nada contraria um enunciado lógico qualquer que seja identificável, nada senão a observação de que *há...que não*” (Lacan, 1971/2009, p. 103).

Assim, o psicanalista francês salienta que o paradoxo da enunciação da lógica clássica é justamente o fato de que se a universal afirmativa enuncia uma essência, como fazer essa essência caber no enunciado particular negativo que postula justamente que há algo que não?

2.1.2 O uso da dupla negação e a constituição do sujeito para a psicanálise

Ao analisar a transição da lógica clássica para a lógica matemática, Lacan (1967-68) se pergunta qual seria a função que corresponde à proposição predicativa. Tomando como referência a forma de articular a quantificação – a separação entre seus elementos e a introdução da função no interior do parênteses afetado pela quantificação – o referido autor nos indica que ao primeiro enunciado Aristotélico “Todo homem é sábio” se introduz a função como escrita do conceito, isto é, o universal deixa de se referir a uma relação direta entre o sujeito e o predicado e passa a se escrever na disjunção entre seus termos. Dito de outro modo, para escrever em termos de função a proposição aristotélica “todo homem é sábio” se introduz no enunciado a disjunção entre os termos na sua articulação com o quantificador universal (\forall). Assim, a função que corresponde a esta proposição passa a ser escrita na disjunção entre os termos “homem”(h) e “sábio”(s) e é representada pela função $\forall(x) (h \cap s)$.

Contudo, não é só em relação à lógica clássica que a escrita da função denota a diferença entre os modos de enunciação. Na lógica dos quantificadores o mesmo enunciado apresenta diferentes enunciações caso a função seja analisada tomando como base o quantificador universal ou existencial. Assim, ao partirmos da análise gramatical dos enunciados, constatamos que a maneira de opor o universal ao particular está diretamente relacionada com o fato de que, ao enunciarmos a mesma função tomando como referência o quantificador universal ($\forall x$) ou o quantificador existencial ($\exists x$), a passagem do universal para o particular não se faz da mesma maneira.

Ao tomar como referência a análise dos enunciados da lógica clássica e da lógica dos quantificadores, Lacan ressalta que é na formulação dos enunciados particulares que a

diferença entre esses dois modos de enunciação torna mais evidente a distinção entre esses dois modelos lógicos. Assim, através da correlação entre os dois tipos de enunciado universal, é possível perceber que na lógica clássica a passagem do universal ao particular determina o sujeito da frase na sua vinculação com uma atribuição de existência; enquanto na lógica dos quantificadores, se preserva – no intervalo desvelado pela dupla negação – a hiância na qual o sujeito aparece.

Lacan (1967-68, seminário de 06 de Março de 1968) demonstra que ao derivar da afirmação universal “Todo homem é sábio” a particular “Algum homem é sábio”, Aristóteles (384-322 a.C) formaliza uma relação de subalternação que implica em consequências diferentes caso a frase seja enunciada na sua forma universal ou particular. Para evidenciar essa diferença, ele usa como exemplo a frase “Todo francês deve morrer pela pátria” em sua relação com “Algum francês deve morrer pela pátria”. Através desse exemplo, é possível perceber que enquanto a frase universal afirmativa carrega uma generalização “todo francês”, a sua correlata particular implica uma determinação que coloca em jogo um indivíduo em particular “Algum francês”. Assim, apesar de toda formalização da lógica Aristotélica, ela ainda carrega atrelada aos seus enunciados uma concepção ontológica do sujeito, ao supor que o sujeito poderia funcionar como predicado de si mesmo, isto é, que ele seria determinado na sua relação com o atributo.

[...] Isso põe em destaque que na lógica original, a de Aristóteles, algo está mascarado para nós, precisamente por implicar esses sujeitos como coleção, quaisquer que sejam, quer se trate de apreendê-la em extensão ou em compreensão, e que é o que é da natureza do sujeito não deve ser procurado em algo que seria ontológico, o sujeito funcionando, de alguma forma, ele mesmo como uma espécie de predicado primeiro, o que ele não é (Lacan, 1967-68, seminário de 13 de Março de 1968).

Seguindo no exame da passagem da proposição universal à particular, é possível perceber que no modelo lógico dos quantificadores o equivalente da proposição particular afirmativa “Algum homem é sábio” seria “Existe homem que seja sábio”. Como fica evidente pela própria enunciação da frase, o enunciado da proposição particular afirmativa “existe homem que seja sábio” não acarreta o problema colocado pela lógica Aristotélica de vincular essa afirmação a uma determinação de um elemento particular; ao contrário, diz de uma particularidade, mas não como sendo a de um elemento determinado. Nesse contexto, a própria formulação da frase evidencia que o uso da dupla negação tem como consequência um enunciado universal afirmativo. Contudo, o uso da dupla negação não equivale ao retorno de uma afirmação anterior, ou seja, não é a mesma coisa dizer “Não existe homem que não seja sábio” e “existe homem que seja sábio”. A diferença está justamente que no primeiro enunciado a proposição é universal enquanto que no segundo a proposição é particular.

Segundo Lacan (1967-68, seminário de 28 de Fevereiro de 1968), essa diferença revela que na gramática o lugar que o sujeito da enunciação está mais visível é no uso desse “não”, ou seja, é possível demonstrar que na articulação entre a função e o quantificador existencial a enunciação da universal afirmativa se faz através da dupla negação. Já o correlato particular dessa enunciação se constrói justamente no apagamento dessa dupla negação e possibilita o aparecimento de uma particular que não se funda numa essência. Desse modo, segundo Lacan, a análise da dupla negação é fundamental para nos levar a indagar o que é preciso dizer para que em certos casos ela seja assimilada a um retorno ao zero, isto é, à afirmação do início, e, em outros, tenha como resultado a passagem do universal ao particular:

[...] podemos ver de saída que um certo uso da dupla negação não é absolutamente feito para se resolver em uma afirmação, mas justamente para permitir, segundo o sentido no qual essa dupla negação seja empregada, seja que a acrescentemos, seja que a retiremos, para assegurar a passagem do universal ao particular (LACAN, 1967-68, seminário de 28 de Fevereiro de 1968).

Lacan segue na análise do uso da negação e sua relação com a existência pela vertente da contradição. Nesse contexto, nos adverte que é completamente diferente falar de contradição ao nível do princípio da contradição¹², isto é, na sua dimensão atributiva e em relação aos enunciados da lógica dos quantificadores. O que denota essa diferença é que enquanto na lógica clássica a negação da existência se caracteriza por excluir um dos dois termos da proposição, na lógica dos quantificadores essa negação se coloca na sua relação com a exceção e a regra.

Assim, se partirmos da relação entre o enunciado Aristotélico “Algum homem não é sábio” percebemos que em relação à universal afirmativa “Todo homem é sábio” ela se coloca não somente como contraditória, mas, principalmente, como exclusiva, isto é, a particular negativa implica que as duas proposições se excluem mutuamente, ou seja, somente uma das alternativas é verdadeira. Assim, para que seja verdadeiro que “Todo homem é sábio”, não pode ser verdadeiro que “Algum homem é não-sábio”.

Esse exemplo nos permite demonstrar, mais uma vez, que nos enunciados aristotélicos a determinação do sujeito da frase, através da vinculação entre o sujeito e um predicado, invalida a passagem do universal ao particular negativo. Já no caso da sua equivalente existencial “Existe homem que não seja sábio”, o que está em jogo na contradição é da ordem de uma exceção à regra fundada pela universal afirmativa “Não existe homem que não seja sábio”, isto é, ao retirar o primeiro “não” da proposição

¹² O princípio da contradição nos diz que dado uma coisa A, ela não poderia ser não A ao mesmo tempo e no mesmo aspecto.

universal, o que percebemos é que a particular negativa se constrói como uma exceção à regra enunciada anteriormente. Dessa forma, enquanto a proposição particular negativa é exclusiva na lógica clássica, seu correlato na lógica do quantificador existencial aponta para uma relação entre a universal e a particular que é da ordem da regra e sua exceção, ou seja, é uma outra leitura do que pode estar em jogo na contradição.

Nesse contexto, é possível perceber que a particularidade da enunciação da existência na lógica dos quantificadores denota – através da dupla negação – que tanto na afirmação quanto na negação existencial, o que se enuncia é um “não existe nada que não”. Assim, a existência não se pauta na dimensão predicativa do enunciado, isto é, o enunciado afirmativo não exclui necessariamente seu correlato particular negativo. Dito de outro modo, o que está em jogo na enunciação da proposição existencial não é o sentido veiculado pela frase, isto é, não é o predicado “sábio ou não sábio” que diz da universalidade da proposição e sim o intervalo instaurado pela enunciação da dupla negação na proposição.

Tomando como referência o que foi exposto a partir do comentário de Lacan, é possível demonstrar que, na lógica dos quantificadores, a dupla negação é o que desvela a divisão que sustenta o sujeito e implica na ausência de um atributo que o determine. É, portanto, o que fala da condição intervalar do sujeito da enunciação.

É o que nos permite avançar uma distinção, e afirmar que a operação quantificadora, quando a pomos em sua função diretiva, função de regime da operação lógica, distingue-se da lógica de Aristóteles pelo fato de que ela substitui o lugar onde a ousia, a essência, o ontológico não é eliminado, o lugar do sujeito gramatical, pelo sujeito que nos interessa enquanto sujeito dividido, a saber, a pura e simples divisão como tal do sujeito enquanto fala, do sujeito da enunciação enquanto que distinto do sujeito do enunciado (Lacan, 1967-68, seminário de 06 de Março de 1968).

2.2 A especificidade do *todo* na relação entre a função e o argumento

É através de um comentário sobre a relação estabelecida por Frege entre função e argumento que Lacan problematiza as relações do sujeito dividido com a idéia de todo. Desse modo, com o intuito de situar melhor essa questão que será trabalhada em seguida, iniciaremos a nossa investigação fazendo um breve comentário sobre o modo pelo qual Frege analisa as proposições em sua *Conceitografia*.

Na sua *Conceitografia*, Frege ressalta o primado da proposição sobre o conceito, isto é, não parte dos conceitos para construir através deles pensamentos ou proposições; mas da relação entre a função e o argumento em jogo na proposição.

Fernandes (2005), ao comentar a relação entre a lógica e a gramática, nos adverte que uma vez conquistada a noção de forma lógica de uma proposição, a maneira como ela é expressada numa língua se torna secundária do ponto de vista lógico. Nesse contexto, o referido autor nos adverte que a escritura artificial proposta por Frege não deve ser entendida como uma simples tradução, uma maneira mais econômica de escrever a frase predicativa; ao contrário, implica o deslocamento da estrutura sujeito-predicado, oriunda da gramática, para a estrutura função argumento, mais próxima do formalismo matemático.

Ao partir da análise da estrutura formal dos enunciados, Frege (2009/1904, p. 205) nos indica que nunca se deve sacrificar sua correção lógica e sugere criar uma linguagem matemática que associe a precisão mais rigorosa com a maior brevidade possível. Assim, recomenda que a investigação tenha como ponto de partida as leis mais elementares, ou seja, as que comandam as relações entre as proposições.

Segundo Frege (2009/1904, p.205), não se pode exigir que tudo seja provado porque isso é impossível; mas pode-se pedir que todas as proposições as quais se faz apelo sem

prová-las sejam expressamente mencionadas como tais, de modo que se veja distintamente sobre que base se assenta o conjunto da construção. Dessa maneira, propõe reduzir o quanto seja possível o conjunto das leis fundamentais e instaura o rigor da prova no seio das premissas, isto é, Frege acreditava que a lógica era o meio necessário para atingir o seu objetivo de um rigor perfeito e, para isso, faz uso de um método estritamente científico em matemática.

Partindo dessa concepção, Frege (1904/2009, p. 195) nos indica que se deveria explicitar não somente os princípios da matemática – que fornecem à matemática seu conteúdo – como também os princípios lógicos que asseguram a sua estrutura formal. Dessa maneira, o que ele persegue é uma cadeia de raciocínio onde não falte nenhum elo, sem lacunas. Tal ideal exige, portanto, o emprego de uma *Conceitografia*, isto é, um acervo de regras pelas quais se possam expressar imediatamente os pensamentos por meio de sinais escritos ou impressos, sem a mediação da língua falada.

Ao propor sua *Conceitografia*, Frege (1904/2009, p.195) parte do significado da palavra função e nos diz que ao longo do tempo a explicação desse termo se vinculou ora a “expressão do cálculo”, ora a “variável” e até mesmo a ambas. A oscilação no uso desse termo se deve ao fato de que se denomina de função, por vezes, o que determina o modo de dependência entre as variáveis, o próprio modo dessa dependência ou até mesmo a variável dependente.

Seguindo nessa análise, Frege comenta o uso que se faz da expressão “variável” e nos mostra que a concepção mais comum sobre a variável instaura a idéia de um objeto que varia. Para o referido autor, essa concepção é problemática na medida em que “ao supormos que algo varia, temos sucessivamente diferentes propriedades e estados de um

mesmo objeto. Se tal objeto não fosse o mesmo, não teríamos sujeito algum do qual pudéssemos predicar a variação.” (Frege, 1904/2009, p. 197).

Ao partir desse princípio, Frege (1904/2009, p.197) demonstra que se tomarmos como referência a concepção corrente de variável e aplicássemos à concepção de número essa idéia, teríamos como resultado que se um número varia, nada poderia permanecer o mesmo. Ele conclui, então, que o número não é algo que varia, são objetos fixos, definidos e determinados. Dito de outro modo, o que varia (ou pode variar) por substituição são os sinais numéricos (ou numerais) utilizados para designar ou indicar indefinidamente os números. Dessa maneira, como nos aponta a nota 7 do tradutor:

Uma variável não é, segundo Frege, nem um número variável, nem um número indeterminado ou indefinível – já que tais coisas não existem. Uma variável também não é um sinal (ou símbolo ou letra) que indica de modo indeterminado. Como qualquer símbolo, seja qual for sua utilização, ela não está submetida a nenhuma oscilação ou flutuação (mas apenas ao princípio da sustentabilidade) e, assim, se mantendo estável e delimitada (ALCOFORADO, apud FREGE, 1904/2009, p. 196).

Partindo dessas considerações, Frege (1904/2009, p.199) revela o modo particular com o qual utiliza as letras para designar as variáveis. Ao invés de formular que a letra *n* designa um número indefinido, cabe dizer que essa letra indica indefinidamente números, ou seja, para Frege não há número indefinido. O número assume então dois papéis: ou ele funciona como objeto e se denomina grandeza variável; ou como propriedade e denomina-se valor.

Frege (1904/2009, p.200) se pergunta, então, como passar das variáveis para as funções. Ao propor que as funções sejam analisadas qualitativamente e não quantitativamente como eram analisadas até o momento, nos indica que – apesar da noção

de função ter sido ampliada abrangendo não só a aritmética e a análise matemática, como também a lógica – não devemos identificar a expressão funcional com a função propriamente dita.

Assim, ao generalizar a noção de função importada da matemática, Frege (1891/2009, p.97) tem de ordená-la e precisá-la para o papel lógico que ele pretende fazê-la desempenhar. É importante considerar que a noção de função utilizada por Frege não é exatamente assimilável à noção lógica de conceito, na medida em que um conceito é uma função na qual o valor é sempre um valor de verdade; já a função indica que entre o conceito e o objeto por ele designado existe sempre um lugar vazio, isto é, conceito e objeto não coincidem. Para Frege (1892/2009, p. 112) essa diferença reside no fato de que o conceito é predicativo e o objeto não.

No artigo *Conceito e objeto*, Frege (1892/2009, p. 112) comenta a diferença entre considerar a proposição em termos de sujeito e objeto ou em termos de sujeito e predicado. No primeiro caso, isto é, quando um objeto é atribuído a um sujeito, o que está em jogo é a designação de um nome próprio¹³. Nesse contexto, a formulação da proposição implica numa correspondência entre o sujeito e o objeto da frase, ou seja, o que vigora é o princípio da reversibilidade entre o sujeito e o objeto que o designa. O que caracteriza essa reversibilidade é o fato de que não importa a ordem dos termos na proposição, o objeto da frase é sempre um nome próprio. Frege dá como exemplo a frase “Este homem é Alexandre Magno” que significa a mesma coisa que dizer “Alexandre Magno é este homem”, ou seja, nas duas proposições o objeto é o que designa o sujeito e não o predicado da frase. Assim, o que se constata é que o conectivo “é” implica numa correspondência entre os termos da proposição e não pode ser descartado.

¹³ “um nome próprio é o nome de um objeto” (FREGE, 2009/1892, p.112).

Já quando atribuímos um predicado a um sujeito, a função do conectivo “é” passa a ser predicativa, isto é, como sua função é indicar a instauração do predicado, ele pode ser eliminado. Dessa forma, o “é” como cópula é parte intrínseca e constitutiva do predicado, ou seja, é um mero indicativo ou sinal verbal de incompletude ou instauração do predicado. Segundo Frege (1892/2009, p.113), ao funcionar como cópula, isto é, como um mero sinal da predicação, a palavra “é” pode ser substituída pelo simples sufixo pessoal do verbo. Um exemplo seria a substituição da frase “Esta folha é verde” pela frase “Esta folha verdeja” que, para Frege, demonstra que a folha cai sob o conceito “verde”.

Nesse contexto, Frege (1891/2009) salienta que o par função-argumento deve ser tomado como um todo completo, isto é, como um par conceito-objeto que nos permitiria prescindir do par sujeito predicado que se mostra inadequado para exibir as múltiplas facetas da proposição. Dessa maneira, ele se opõe à tendência dos lógicos de reduzir a cópula lógica fundamental à igualdade matemática como se a forma ideal de proposição estabelecesse a igualdade entre sujeito e predicado.

[...] É corrente ler-se a equação “ $y = f(x)$ ” assim: “ y é uma função de x .” Aqui dão-se dois equívocos: o primeiro, o de traduzir o sinal de igualdade pela cópula; o segundo, o de confundir a função com o seu valor para um argumento. Desses erros surgiu a opinião de que a função é um número, fosse ele variável ou indefinido. Pelo contrário, vimos que tais números absolutamente não existem, e que as funções são essencialmente diferentes dos números (FREGE, 1904/2009, p.205).

A partir dessas considerações, é possível perceber que, ao subverter a abordagem proposicional clássica da relação entre o sujeito e o predicado – passando a analisá-la na disjunção de seus termos como função e argumento –, Frege leva mais longe seu estudo sobre a estrutura interna das proposições.

Segundo Frege (1891/2009, p.84), o argumento não é parte da função, mas compõe com ela um todo completo. Assim, apesar de sustentar que a função sempre contém um lugar vazio, incompleto, indefinível, que necessita de complementação, Frege acredita que é possível se estabelecer entre a função e o seu argumento uma idéia de todo. Nesse contexto, ao mesmo tempo em que propõe uma diferença entre a função e o argumento, sublinha que a função se articula na sua relação com o argumento. Destaca, ainda, que se uma função é complementada por um número e origina outro número, denominamos esse último de valor da função, cujo primeiro número é o argumento.

Ao ressaltar que a distinção entre o sinal e a coisa designada nem sempre foi feita com o devido rigor, Frege (1904/2009, p.202) aponta que essa diferença reside na relação entre o sinal que indica e o sinal que designa. Assim, ao analisarmos as expressões “sen 0”, “sen 1” percebemos que ela refere-se a um certo número, mas apresentam um componente comum, “sen”, que, apesar de ser caracterizadora da peculiaridade da lei, é apenas uma parte dela. Dito de outro modo, o “sen” tem que ser completado por um numeral que não pertence à designação da função, isto é, o sinal de uma função é instaurado, necessitando ser complementado por um número que denominamos de sinal de argumento.

Para Frege as duas partes em que a expressão do cálculo é decomposta – o sinal de argumento e a expressão de função – são heterogêneas, na medida em que o argumento é um número, um todo completo em si mesmo e a função não. A fim de demonstrar essa idéia, Frege (1891/2009, p. 86) exemplifica considerando que dada a divisão de uma reta em um ponto, não se deve incluir o ponto da divisão nas duas semi-retas, como se poderia supor. Ele segue afirmando que para que a divisão seja feita de maneira rigorosa – de modo a não contar nada duas vezes, nem deixar nada de fora – têm-se que incluir o ponto da divisão em apenas uma das semi-retas. Essa semi-reta que se tornará inteiramente fechada

em si mesma corresponderia ao argumento, enquanto a outra, na qual faltará o ponto da divisão, ao ser completada com o argumento, será denominada valor da função para esse argumento.

Assim, Frege (1904/2009, p.96) exemplifica a distinção entre a função, o argumento e o valor da função ao propor que poderíamos decompor a sentença “a capital do império alemão” em duas partes onde a primeira “a capital do” seria a expressão da função, a segunda “império alemão” seria o argumento e a combinação entre a função e o argumento seria “Berlim” como o valor da função.

Para Frege (1892/2009), a sentença tem como sentido um pensamento que é, em geral, verdadeiro ou falso, ou seja, o pensamento tem um valor de verdade que deve ser considerado como a referência da sentença, isto é, seu juízo. Dessa maneira, Frege (1904/2009) diferencia o ato do julgar do ato de pensar e indica que quando formulamos uma hipótese sem decidir se ela é verdadeira ou falsa, estamos realizando meramente a expressão de um pensamento; já o juízo é o reconhecimento da verdade de um pensamento, isto é, tem como referência¹⁴ um valor de verdade.

Assim, a *Conceitografia* de Frege implica numa representação da sentença através da escrita da proposição representada pela figura 7:



Figura 7

¹⁴ Retomaremos essa discussão sobre o valor de verdade como referência da proposição no capítulo 5 ao trabalharmos especificamente o artigo de Frege *Sobre o sentido e a referência* (Frege, 1892/2009)

Nesse modo de representação da proposição, o traço horizontal representa o conteúdo simplesmente proposicional, desvinculado de qualquer relação com o sentido. Já a barra vertical colocada à esquerda, representa a implicação, isto é, a presença do julgamento. Assim, é a partir da inscrição da barra do julgamento que o conteúdo da proposição pode ser afirmado e passa ao estágio que se chama de assertórico.

É nesse contexto que Frege (1904/2009) – ao propor que a análise das sentenças deve ser feita tomando como base a análise das expressões e equações analíticas, isto é, em duas partes nas quais uma é completa em si mesma (argumento) e a outra insaturada e carente de complementação (função) – conclui que a forma linguística de uma equação é uma sentença assertiva.

2.3 A particularidade do “todo” na constituição do sujeito dividido

Lacan (1967-68, seminário de 20 de Março de 1968) nos indica que é a lógica dos quantificadores que permite desvelar o laço do universal com a estrutura. Ao ressaltar que a função quantificadora implica na consideração de que o todo não remete a uma completude, o psicanalista francês reafirma a sua concepção de sujeito a partir da articulação significante e demonstra, através dessa referência à função, que a articulação entre o universal e o particular tem por referência o vazio e não o atributo.

Como ressaltamos anteriormente, a particularidade da enunciação universal na lógica dos quantificadores denota, através da dupla negação, que o sujeito se constitui no intervalo entre os dois “não” da enunciação, isto é, o que se enuncia é um “não existe nada que não”.

Dessa maneira, ao conceber um sujeito que escapa a qualquer determinação atributiva e se constitui no “entre” de qualquer postulação predicativa, a psicanálise demonstra o que foi proposto desde o esquema de Pierce, isto é, que é a ausência do traço que constitui a dimensão universal do sujeito da enunciação.

Através do exame das proposições e seus paradoxos na lógica, Lacan (1967-68) enuncia que o sujeito é reduzido a esse “não existe que não” desvelado pela dupla negação na lógica dos quantificadores. Essa concepção de sujeito subverte totalmente a suposição do sujeito como sendo suporte de atributos e, dessa forma, capaz de se determinar na sua relação com dimensão gramatical dos predicados. Dito de outro modo, a concepção de sujeito proposta pela psicanálise tem como eixo a sua descentralização em relação ao “eu” do enunciado gramatical, isto é, permite desvincular o sujeito da sua dimensão atributiva, na qual ele estaria determinado na sua relação com um predicado que o qualifica e lhe dá consistência.

É nesse contexto que Lacan (1967-68, seminário de 13 de Março de 1968) retoma a sua articulação entre o traço unário e o objeto *a*, como referência da instituição da primeira divisão do sujeito, e destaca que no nível dessa repetição primitiva engendrada pelo *mais-de-gozar* que se opera uma perda que instaura a função do objeto perdido. Ao postular que é através dessa perda que se constitui a primeira tentativa operatória do significante, Lacan nos diz que é nesse lugar que o objeto *a* passa a operar permitindo que o sujeito se constitua no encadeamento entre dois significantes.

Contudo, apesar do sujeito se constituir a partir da sua divisão, “esse sujeito, entretanto, se afirma, em sua pretensão ingênua, como sendo por natureza capaz de apreender algo como todo” (Lacan, 1967-68, seminário de 13 de Março de 1968). É a partir

desse questionamento que Lacan vai se perguntar o que faz com que o sujeito possa se pensar como suporte eventual, por si só, de algo que é todo.

Ao problematizar a relação do sujeito com o “todo”, Lacan nos indica que é a operação de divisão do sujeito – a partir da extração do objeto a – o que permite a instauração da cadeia significante e determina o modo com o qual a idéia de todo se instaura para o sujeito. Desse modo, é na sua própria divisão que o sujeito se acredita capaz de ter acesso a algo que seja da ordem do “todo”.

Partindo da referência ao modelo Lógico de Frege, Lacan (1967-68, seminário de 13 de Março de 1968) nos diz que é a função intermediária do objeto a que faz com que a função do todo encontre seu apoio, isto é, o que a escrita da função desvela é que o princípio pelo qual se institui a função do todo para o sujeito é justamente a perda que instaura o objeto a e que inaugura a possibilidade de encadeamento entre os significantes.

Nesse contexto, o princípio da imaginação do todo se articula na função intermediária do objeto a entre o significante recalcado e o significante que o representa, isto é, na hiância entre o que não se articula e o que, enfim, se articula. Dito de outro modo, o objeto a funciona como a variável na instauração da função, ou seja, como salienta Lacan (1967-68, seminário de 13 de Março de 1968), em sua consistência, o objeto a é uma constante.

Ao considerar que o objeto a ocupa o lugar do argumento da função, o psicanalista francês demonstra que a função do todo para o sujeito tem como princípio a perda que constitui o objeto a e instaura a divisão na qual o sujeito vai surgir no intervalo do encadeamento significante. Desse modo, tomando como base a *Conceitografia* de Frege, Lacan (1967-68, seminário de 13 de Março de 1968) escreve a proposição que representaria a constituição do sujeito:

figura 08

Que o objeto “*a*” seja o indicativo em torno do qual se forja a função do todo enquanto mítica, enquanto é precisamente o que toda a pesquisa do estatuto do sujeito, tal como se institui na experiência da psicanálise, se opõe e contradiz, eis o que deve ser demarcado e que só pode dar a esse objeto “*a*” sua função de pivô, de ponto de inflexão do qual outras formas se deduzem; mas sempre, com efeito, a partir dessa referência: que é o objeto “*a*” que está no princípio da miragem do todo [...] (Lacan, 1967-68, seminário de 13 de Março de 1968).

Ao partir da referência à lógica dos quantificadores, Lacan demonstra – ao articular a relação do sujeito com o “todo” através da vinculação entre função e argumento – a particularidade da noção de todo na *Conceitografia* de Frege e sua relação com a constituição do sujeito para a psicanálise.

Como salientamos anteriormente, Frege acreditava que apesar da função ser incompleta, ao ser articulada com o argumento – que em si mesmo era completo – esses dois elementos formariam um todo. Dessa maneira, a idéia de todo sustentada por Frege não pode ser assimilada a uma idéia de complementaridade, isto é, da junção de duas partes incompletas que se encaixariam.

Frege sustenta que o todo seria resultado da junção de uma parte completa em si mesma (argumento) com outra incompleta (função). O exemplo da reta dividida em duas partes, comentado anteriormente, demonstra que Frege acreditava na junção entre dois elementos distintos, isto é, o todo seria formado pela junção entre uma parte completa e

outra incompleta. Esse é o cerne da conceituação do todo como sendo a junção entre termos heterogêneos.

Assim, a relação entre a função e o argumento produz um valor para a função que é diferente da expressão da função, isto é, ao ser completada pelo argumento, a função adquire um valor que a nomeia na sua relação com determinado argumento, porém, a expressão da função propriamente dita não deixa de ser insaturada.

Nesse contexto, Lacan nos indica que as descobertas no campo da lógica dos quantificadores desvelam “que o todo, a função do todo, o todo quantificador, a função do universal, que o todo deve ser concebido como um deslocamento da parte”.(Lacan, 1967-68/ seminário de 20 de Março de 1968). Ou seja, o todo quantificador é resultado de uma relação assimétrica entre a função e o valor do argumento para essa função.

Em outras palavras, a concepção de todo em jogo na articulação entre a função e o argumento tem como esteio uma relação assimétrica, isto é, de heterogeneidade onde se conjugam elementos que não são reversíveis. Dessa maneira, o que define a relação entre os termos de uma função é a junção entre uma parte completa (argumento) e outra que se constitui nessa junção (expressão da função para esse argumento); porém, a função enquanto lei que permite sua conjugação com o argumento, não deixa de se referir a uma incompletude que a constitui.

A partir dessa articulação, o que fica evidente é que a função como parte incompleta não deixa de ser incompleta ao ser completada pelo argumento. Dito de outro modo, a incompletude da função não deixa de ser sua referência, apesar do seu valor para um argumento supor uma idéia de todo.

É por referência a essa particularidade que a concepção de todo articulada pela psicanálise guarda relação com a escrita da função de Frege. Ao postular que o objeto *a* se

caracteriza por ser uma constante, Lacan (1967-68/ seminário de 20 de Março de 1968) nos indica que – ao encarnar a dimensão de variável da função – o objeto *a* constitui o significante. Dito de outro modo, ao fazer às vezes de argumento da função, o objeto *a* possibilita a perda que instaura o significante como função, ou seja, permite que o significante se constitua na sua dimensão de incompletude.

Assim, tomando como referência essa concepção de todo articulada por Frege, Lacan (1967-68/ seminário de 20 de Março de 1968) nos indica que para a psicanálise a função que denominamos “todo” depende do objeto *a* como causa, ou seja, é no intervalo entre o encadeamento significante que se aliena a complementaridade.

Dessa maneira, se o sujeito é por essência dividido e, apesar disso, se crê todo, o que está em jogo na sua constituição é essa junção entre dois elementos heterogêneos, no qual, o objeto *a* faz às vezes de argumento, e o significante aparece como função.

Lacan (1967-68/ seminário de 20 de Março de 1968) propõe que na articulação entre o objeto *a* e o significante, podemos estabelecer as mesmas relações propostas por Frege entre a função e o argumento. Em outras palavras, ao ser tomado como argumento, o objeto *a* se coloca como completo em si mesmo, isto é, passa a ser considerado na sua dimensão de heterogeneidade ao que pode se articular pelo significante; já o significante como função desvela justamente essa incompletude que, ao se articular, constitui o sujeito no intervalo desse encadeamento sem, contudo, poder determiná-lo nessa articulação.

Esse é o fundamento da postulação Lacaniana de que o sujeito se constitui no intervalo do encadeamento significante. Isto é, ao considerar que o sujeito se acredita como suporte de um ideal de todo justamente na sua divisão, o que a psicanálise desvela é que a dimensão de todo para o sujeito é efeito da heterogeneidade entre o objeto *a* e o

significante. É nesse contexto que Lacan nos indica que o princípio do todo na economia do sujeito é o objeto *a*:

Existe algo que opera para que todo sujeito se acredite todo, para que o sujeito se acredite todo sujeito, e por aí mesmo sujeito de todo, por esse fato mesmo com direito a falar de todo.

Ora, o que nos mostra a experiência analítica é que não há sujeito cuja totalidade não seja uma ilusão, por que ela depende do pequeno “*a*” enquanto elidido” (LACAN, 1967-68, seminário de 20 de Março de 1968).

Lacan (1967-68/ seminário de 20 de Março de 1968) ressalta que é o objeto *a* que nos permite destituir de sua função a relação do sujeito com o “todo”, ou seja, a idéia do “todo” para o sujeito só pode se instaurar se objeto *a* for tomado como a variável na instauração da função. Desse modo, apesar de acreditar ser o suporte de algo que em si mesmo é “todo”, o sujeito não deixa de ter a experiência constante da sua divisão. Ou seja, é na medida em que o sujeito aparece no intervalo do encadeamento significativo, que se coloca nessa operação a função do objeto *a* como perda e não como complementação. Contudo, diante dessa perda que o constitui, o sujeito passa a vida tentando restaurar um ideal de completude mítica anterior à sua constituição, ou seja, é na separação entre o gozo e o corpo que se funda o ideal mítico no qual o sujeito sustenta a sua pretensão de totalidade. Essa é a lógica que rege a inscrição do sujeito na linguagem.

Capítulo 3

Freud e a análise atributiva do falo

Tomando como referência a constituição do sujeito dividido, tal como a examinamos até aqui, nos perguntamos: como a psicanálise articula esse sujeito ao campo do sexual?

Afim de investigar essa questão, tomaremos como referência a advertência de Lacan (1968-69/2008) ao abordar o sexual a partir dos equívocos de se pensar o sexo pela vertente do biológico, do ideal de complementaridade e/ou de uma adequação a um modelo qualquer. Nesse contexto, o psicanalista francês nos indica que pensar o sexual pelo viés de dois polos opostos – sejam eles complementares ou contraditórios – não coloca em jogo o que Freud pôde extrair do sexual na sua escuta clínica e a lógica que ele deriva das suas observações.

[...] a lógica freudiana nos esclarece que ela não poderia funcionar em termos polares e que tudo que ela introduziu, como lógica do sexo, se destaca por um só termo que é verdadeiramente seu termo original, ou seja, a conotação de uma falta, um menos essencial que se chama de castração, sem a qual, em seu nível, enquanto ele é de ordem lógica, nada poderia funcionar (LACAN, 1968-69/2008, p.212).

Assim, tal como nos orienta Lacan, é possível constatar que Freud formaliza uma concepção do sexual por referência à falta, ou seja, não tem como parâmetro o ideal de completude ou harmonia entre os sexos como realização genital. Ao contrário, concebe o sexual a partir da sua articulação com o falo e propõe que essa relação se estabelece através da operação de castração.

Desde os primórdios da psicanálise, Freud (1896/1996) já está às voltas com o que define a diferença entre os sexos e sua relação com o complexo de castração. Nas suas investigações sobre a sexualidade infantil, observa que a criança não reconhece a diferença entre os sexos como uma distinção anatômica e nos indica que elas desconhecem a existência da vagina enquanto órgão. Partindo dessa constatação, nos alerta para o fato de que a sexualidade infantil tem uma prevalência fálica, isto é, não está pautada na polaridade pênis-vagina e sim na presença ou ausência do falo que é representado pelo pênis.

Ao propor que há uma prevalência fálica na organização sexual infantil, Freud (1925/1991) postula que a diferença sexual se organiza entre os que têm o falo (homens) e os que não o têm (mulheres). Assim, ao desvincular a descoberta da diferença sexual de um suposto reconhecimento da diferença anatômica, ele nos adverte que a sexualidade se organiza de modo distinto nas meninas e nos meninos: enquanto os meninos reconhecem a ausência de pênis na menina como a consumação de uma perda, isto é, eles acreditam que antes elas tinham o órgão e ele foi retirado; as meninas constataam sua ausência no seu corpo e passam a reivindicar a posse do órgão que não possuem. Nesse contexto, Freud postula o rochedo da castração e conclui que as suas observações clínicas apontam que esse seria o limite intransponível no qual toda análise está destinada a esbarrar.

Esse tipo de raciocínio articulado pela teoria sexual freudiana se pauta na lógica atributiva clássica, na qual, a análise da questão fálica se organiza através da relação entre sujeito e predicado. Dito de outro modo, a análise da questão fálica empreendida por Freud considera que a diferença entre os sexos se organiza a partir da constatação de que meninos têm o falo e as meninas não.

Contudo, tal raciocínio não implica uma idéia de que entre os que têm o falo e os que não têm haveria uma conjugação harmônica. Ao contrário, o grande impasse

encontrado por Freud (1937/1991) ao analisar a questão fálica através da lógica atributiva é justamente esse: os que têm o pênis/falo têm medo de perdê-lo e os que não o têm reivindicam tê-lo. Assim, não se trata de um “encaixe” entre quem tem e quem não tem e sim de uma impossibilidade de encontro.

Apesar de Freud não fazer nenhuma referência explícita ao papel da matemática na sua construção teórica, muitos dos termos utilizados por ele na análise da questão fálica são caros à teoria matemática. Assim, ao falar da relação entre o sujeito e o falo enquanto uma operação que sempre deixa um resto e da dissimetria na organização fálica de homens e mulheres, podemos dizer que Freud era sensível à dimensão do resto e da conjugação entre termos heterogêneos, isto é, que não podem ser reunidos como uma totalidade.

No presente capítulo, seguiremos a indicação de Lacan (1971/2009) ao nos apontar que Freud deu mostras de uma finura e competência lógica excepcionais ao demonstrar, através da articulação entre a lógica fálica e o mito de *Totem e tabu* (Freud, 1913 [1912-13] /1996), que o juízo de atribuição em nada prejulga a existência daquilo que ela mesma enuncia.

Lacan (1971/2009) nos aponta que Freud, apesar de embasar sua análise lógica do falo em termos atributivos, não supõe que o falo como atributo estaria sempre conjugado a uma afirmação de existência. Ao contrário, o que a análise do falo pela via atributiva demonstra é que para os homens a existência do falo se colocaria do lado do pai como exceção, isto é, a existência e o atributo fálico não se conjugariam na posição masculina. Em outras palavras, do lado masculino, o falo se coloca como o que permite aos homens se inscreverem na posição masculina ao constatarem que a conjugação entre a atribuição fálica e a existência é privilégio apenas do pai como exceção. Já para a mulher, a dimensão

atributiva do falo só permite localizar a existência do lado do homem como portador desse atributo, portanto, não resolve a questão da inscrição da mulher na lógica fálica.

Nesse contexto, ao abordarmos a lógica fálica pelo viés da relação entre o atributo e a existência, temos por objetivo demonstrar que Freud jamais considerou que o falo promoveria um ideal de completude ou complementaridade entre os sexos. Ao contrário, o que a análise freudiana do falo nos indica é que a atribuição fálica não implica na conjugação entre um homem que teria o falo e uma mulher que não o teria, ou seja, demonstra que a inscrição fálica só se coloca para o sujeito a partir do reconhecimento de que o falo falta, isto é, pela via da incidência do complexo de castração. Em outras palavras, o impasse encontrado por Freud na sua análise atributiva do falo se constitui, por um lado, como o limite encontrado por ele ao embasar sua lógica fálica em termos atributivos e, por outro, como a possibilidade de se ir além desse modelo lógico na análise da questão fálica.

3.1 Os impasses de Freud com a dualidade sexual

Iniciaremos o capítulo demonstrando que diante da impossibilidade de fechamento da equação ativo/masculino X passivo/feminino – seja enquanto termos complementares ou como polos que se opõem – Freud (1915/1991) é levado a considerar o sexual pela via da pulsão e constata que no sexo o que está em jogo não é a reprodução, ou seja, o sexual não é da ordem do instinto, nem se baseia no ideal de complementaridade entre os sexos.

Como nos adverte Lacan (1974), o modo com o qual Freud concebe a sexualidade parte de uma articulação muito particular entre o falo e a posição sexual nos seres humanos. Assim, ao pontuar que o falo é o que preside a identificação – tanto de meninos quanto de

meninas – a uma posição sexual, nos aponta que não é a anatomia que diz dessa identificação e sim a presença ou ausência do falo. Contudo, a leitura freudiana dessa presença ou ausência está sempre vinculada ao pênis, isto é, o complexo de castração, apesar de presidido pelo falo, se articula nos meninos ao medo de perda do órgão e nas meninas na inveja por não possuírem um pênis. Esse é o ponto nodal e, segundo Freud (1937/1991), intransponível na análise de homens e mulheres.

3.1.1 Passividade e feminino X Atividade e masculino: O fracasso da conjugação

Ao investigar o papel da hereditariedade na etiologia das neuroses, Freud (1896/1996) se pergunta sobre a especificidade do sexual no tipo de neurose desenvolvida por cada sujeito e nos fatores que levam ao seu desencadeamento. Nesse momento, estabelece um corte com o pensamento da época, mais especificamente com as idéias de Charcot, de que a causa principal das neuroses histéricas teria relação com fatores hereditários.

Apesar de não descartar a influência dos fatores hereditários, Freud acreditava que o que definiria o aparecimento da neurose seriam as circunstâncias determinadas por causas específicas. Essas causas específicas tinham como ponto de partida uma perturbação de natureza sexual, ou seja, Freud eleva as influências sexuais à categoria de causas específicas e reconhece sua atuação em todos os casos de neurose. Dessa maneira, estabelece um paralelo entre a natureza da influência sexual e a espécie patológica da neurose.

Fundamentado na teoria da sedução, ele acreditava que seriam experiências sexuais traumáticas, vividas principalmente na infância, que determinaria o tipo de neurose desencadeada posteriormente nos sujeitos. Baseado nessa hipótese, traça um paralelo entre

experiências sexuais de cunho passivo e a histeria e experiências sexuais de cunho ativo e a neurose obsessiva. A essa correlação acrescenta a idéia de que, por ter fins passivos, a histeria estaria mais relacionada com o adoecimento de meninas enquanto a neurose obsessiva estaria mais presente em meninos.

A importância do elemento ativo na vida sexual como causa das obsessões, e da passividade sexual na patogênese das histerias, parece até mesmo desvendar a razão da conexão mais íntima da histeria com o sexo feminino e da preferência dos homens pela neurose obsessiva (Freud, 1896/1996, p.154).

Apesar de haver registros sobre o declínio da teoria da sedução nas elucubrações freudianas desde 1897¹⁵, Freud só retifica essa hipótese no artigo *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses* (FREUD, 1906[1905] /1996). Inspirado nas considerações elaboradas nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1996), inicia seu texto ressaltando que a teoria da sexualidade infantil é um dos pilares no qual se sustenta a psicanálise e enfatizando seu caráter universal para a sexualidade humana.

Nesse momento, Freud reconhece que havia superestimado a frequência da sedução na infância, pois não era capaz, na época, de distinguir as ilusões de memória dos histéricos sobre sua infância e os vestígios de eventos reais e nos diz que “somente com a introdução do elemento das fantasias histéricas é que se tornaram inteligíveis a textura da neurose e o seu vínculo com a vida do enfermo” (Freud, 1906[1905] /1996, p. 261). A partir dessas considerações, substitui a teoria dos traumas sexuais infantis pela teoria da sexualidade infantil.

Juntamente com a teoria da sedução, cai por terra a suposição de que a escolha da neurose estaria relacionada com vivências sexuais traumáticas de cunho passivo ou ativo na

¹⁵ Vide as cartas remetidas à Fliess, especialmente a carta 69 (Freud, 1897/1996).

infância. Freud é levado a colocar em segundo plano as influências acidentais na determinação da escolha da neurose e abrir mão da vinculação entre histeria e posição passiva e neurose obsessiva e posição ativa; embora, continuasse a acreditar que “muitos fatores exigissem manter de algum modo a correlação entre passividade e histeria e atividade e neurose obsessiva” (Freud, 1906[1905] /1996, p. 262).

Ao longo dos próximos anos Freud vai escrever os *Artigos metapsicológicos* e a questão da série estabelecida nas neuroses entre passividade e feminino versus atividade e masculino vai ser várias vezes examinada e colocada em questão.

É interessante notar que apesar de todo esforço de Freud em estabelecer um paralelo entre esses termos e a posição sexual do sujeito, o que se pode constatar é que a série passividade e feminino em contraposição a atividade e masculino não encerram uma relação nem de equivalência, nem de simetria entre eles. Dessa maneira, Freud sempre encontra um ponto impossível na conjugação entre os termos, tanto na relação de cada elemento com seus complementos, quanto na de uma série com a outra.

Em 1915, ao escrever o artigo metapsicológico *As pulsões e seus destinos*, Freud (1915/1991) está às voltas com o conceito de pulsão e a especificidade a ele concernente. Ao diferenciar os estímulos pulsionais da necessidade e pontuar que a pulsão se caracteriza por ser uma força constante, proveniente do interior do organismo e que não está sujeita a fuga ou evitação, define a pulsão como uma força ativa.

A análise da dimensão ativa da pulsão coloca como paradoxo o fato de que a natureza dos estímulos pulsionais é a mesma, seja para o homem ou para a mulher. Dessa maneira, Freud é levado a pontuar que a natureza da pulsão, por ser ativa, é sempre masculina.

As considerações sobre atividade-passividade levam Freud a questionar a natureza dessa relação, isto é, a constatação de que posteriormente essa oposição se funde com a medida entre o masculino e o feminino aponta para um impasse evidenciado na nota de rodapé que ele acrescenta, nessa época, aos *Três ensaios*:

[...] Ora se empregam “masculino” e “feminino” no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico, ora ainda no sentido sociológico. O primeiro desses três sentidos é o essencial, assim como o mais utilizável em psicanálise. A isso se deve que a libido seja descrita no texto como masculina, pois a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um alvo passivo [...] (Freud, 1915/1996, p. 207).

Ressaltamos aqui que as considerações freudianas sobre a oposição ativo x passivo apontam para uma ambigüidade. No texto *Pulsões e seus destinos*, Freud fala da relação entre ativo-passivo como posteriormente se transformando em masculino-feminino e, portanto, como a vertente biológica da pulsão. Porém, na sua nota de rodapé acrescentada na mesma época aos *Três ensaios*, ele diferencia o masculino-feminino em jogo na atividade-passividade do sentido biológico de masculino e feminino.

Esse paradoxo atravessa toda obra freudiana e deixa claro a não equivalência entre estes termos, isto é, apesar da relação entre atividade-passividade comportar pontos em comum com a divisão entre masculino e feminino, essa correlação não é absoluta, deixa sempre um resto de dissimetria.

Diante dessa impossibilidade de equivalência entre passividade-atividade e masculino-feminino, Freud passa a considerar a bissexualidade como um recurso para tratar esse impasse. Ora, se não é possível fazer equivaler completamente passividade e feminino e atividade e masculino, então, a solução encontrada é tratar a atividade e a passividade como polos opostos em jogo na constituição do sujeito como homem ou mulher.

3.1.2 O recurso à bissexualidade e o rochedo da castração

A noção de bissexualidade já está presente nos escritos freudianos desde 1896¹⁶ e serve como ponto de interlocução entre Freud e Fliess. Porém, é somente em 1908, ao tratar da relação entre histeria e fantasia, que Freud estabelece uma relação formal entre neurose e bissexualidade. Nesse momento, ele acredita que os sintomas histéricos que não são solucionados com a exposição de uma fantasia sexual demonstram que ao lado de uma fantasia feminina, os sintomas histéricos também podem conter uma fantasia sexual inconsciente masculina¹⁷.

Em 1919, através do estudo das fantasias de espancamento relatadas no artigo *Uma criança é espancada: contribuições ao estudo da origem das perversões sexuais*, Freud continua a investigação da relação da bissexualidade com a fantasia neurótica:

É surpreendente a freqüência com que as pessoas que procuram um tratamento analítico para a histeria ou uma neurose obsessiva, confessam haver-se abandonado à fantasia: ‘Uma criança é espancada’ (Freud 1919/1996, p.195).

Ao iniciar suas investigações sobre a origem dessas fantasias, Freud (1919/1996, p.213) constata que elas estão relacionadas, em ambos os sexos, com uma ligação incestuosa com o pai. A fantasia do “bate-se numa criança” implica uma atitude feminina perante o pai.

¹⁶ Vide a carta 52 (Freud, 1896/1996).

¹⁷ O exemplo clássico dessa ambigüidade é a situação relatada por Freud em que uma mulher, durante o ataque histérico, pressionava o vestido contra o corpo com uma das mãos (como mulher) e tentava arrancá-lo com a outra (como homem). (Freud 1908/1996, p.154).

Ao analisar o desfecho dessas fantasias Freud conclui que no caso dos meninos a fantasia se configura como uma posição passiva diante do pai que é recalçada e retorna como uma posição passiva diante da mãe. Assim, o menino burla o seu homossexualismo ao recalcar e remodelar a fantasia inconsciente, com a peculiaridade de que ele permanece na posição passiva original e muda o sexo da pessoa que fica na posição ativa do pai para a mãe. Segundo Freud, a fantasia enunciada nesse momento é: “Estou sendo espancado pela minha mãe”.

No caso das meninas a fantasia masoquista inconsciente parte da atitude edipiana normal. Na sua transição para a fantasia consciente a menina mantém a figura do pai, conservando inalterado o sexo da pessoa que está batendo, porém, muda o sexo da pessoa que está sendo espancada de modo que a fantasia é relatada como sendo “um homem está batendo em crianças do sexo masculino”. Para Freud (1919/1996, p.213), ao distorcer a fantasia inconsciente de ser amada pelo pai, a menina escapa inteiramente às exigências do lado erótico da sua vida e, em fantasia, transforma-se em homem sem se tornar ativa à maneira masculina, isto é, se coloca como mero espectador da cena de espancamento.

A análise das fantasias de espancamento permite a Freud incluir nas suas considerações entre passividade e atividade às relações de homens e mulheres com o complexo de Édipo.

Freud avança suas pesquisas em relação ao complexo de Édipo analisando sua incidência na sexuação masculina. Em 1921, no seu artigo *Psicologia das massas e análise do eu*, aponta que a identificação desempenha um papel fundamental na história primitiva do complexo de Édipo. Ressalta, ainda, a distinção entre a identificação com o pai e a escolha do pai como objeto: “No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de ser; no

segundo, o que gostaríamos de ter, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego” (FREUD, 1921/1996, p.116).

Essa distinção é posteriormente analisada como duas maneiras de o menino se satisfazer frente ao Édipo, ou seja, ela é característica da disposição bissexual. A ambivalência dos sentimentos em relação ao pai diz respeito tanto a um rechaço à sua figura quanto a um posicionamento no sentido de se fazer amar pelo pai – o que exige do menino a adoção de uma posição feminina.

O complexo de Édipo ofereceu à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa e outra passiva. Ela poderia colocar-se no lugar de seu pai, à maneira masculina, e ter relações com a mãe, como tinha o pai, caso em que cedo teria sentido o último como um estorvo, ou poderia querer assumir o lugar da mãe e ser amada pelo pai, caso em que a mãe se tornaria supérflua (FREUD, 1924/1996, p. 196).

Já a análise da constituição da bissexualidade feminina é precedida pela descoberta freudiana da dissimetria entre os sexos. No artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (FREUD, 1923/1996), introduz-se a idéia de que a principal característica da organização genital infantil é o fato de que, para ambos os sexos, apenas o órgão sexual masculino é considerado. Essa seria a diferença em relação à organização genital do adulto. Assim, o que está em jogo na sexualidade infantil não é a primazia dos órgãos genitais, mas a primazia do falo.

Ao retomar suas elaborações sobre a sexualidade infantil, Freud (1925/1991) enfatiza que frente à percepção da diferença anatômica entre os sexos, o que a criança privilegia é a operação simbólica da presença-ausência do falo e não a existência de dois sexos. Trata-se, aqui, da incidência psíquica da diferença anatômica entre os sexos.

Freud abordará a diferença entre os sexos através da relação do complexo de Édipo com a castração, demonstrando que, desde a origem, estaria em jogo uma dissimetria fundamental entre o homem e a mulher. Essa dissimetria caracteriza-se pela relação paradoxal que cada sexo estabelece com o falo.

A descoberta de que a organização genital infantil se caracteriza por levar em conta apenas o sexo masculino traz um impasse à sexuação feminina, uma vez que não explica de que maneira a menina assume e se identifica ao seu sexo. Em *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920/1996), Freud analisa o caso de uma jovem em que, no momento da puberdade, quando tudo parecia caminhar para um desfecho edípico normal, uma nova gravidez da mãe provoca uma série de alterações libidinais, tanto no registro de suas identificações quanto nas escolhas de objeto. O estudo desse caso leva Freud a constatar que além da vinculação edípica com o pai, a mãe desempenharia um papel predominante nas escolhas objetais da menina.

A questão é retomada em 1931 e culmina com a elaboração do artigo *Sexualidade feminina* (FREUD, 1931/1996). Nesse texto, a relação da menina com a mãe é ressaltada. Freud nos diz que embora já houvesse considerado uma vinculação primordial da menina com a mãe, não imaginava que ela fosse tão intensa e de tão longa duração. A ênfase na etapa pré-edípica da menina aponta para a dissimetria fundamental entre os sexos em relação ao complexo de Édipo e à castração. Ao ressaltar que o primeiro objeto de amor para ambos os sexos é a mãe, torna-se necessário considerar que, inicialmente, a menina tem como objeto de amor uma pessoa do mesmo sexo. Freud se pergunta, então, como a menina encontraria o caminho para o pai e como e quando ela se desligaria da mãe.

Partindo da constatação da fase pré-edípica na mulher, Freud (1931/1991) enuncia que a vida sexual feminina é dividida em duas fases: a primeira seria eminentemente

masculina e a segunda especificamente feminina, ou seja, a feminilidade na menina não seria um dado *a priori*, e sim o resultado de uma transformação na sua identificação masculina inicial. A bissexualidade constitucional feminina seria, portanto, muito mais acentuada do que a masculina.

Ao apontar que a menina tem, inicialmente, uma posição masculina – caracterizada por um complexo de masculinidade – Freud (1933[1932]/1996), com os recursos que dispunha, nos diz que na fase fálica ela se comporta exatamente como um homenzinho. Nesse momento, o clitóris seria o equivalente do pênis e desempenharia suas funções. Assim, o destino da feminilidade depende da disposição da menina em reconhecer sua castração e deslocar sua sexualidade do clitóris para a vagina, isto é, tem como condição abrir mão da posição ativa em nome de uma posição passiva.

A relação entre bissexualidade e posição sexual culmina com o artigo *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1937/1996). Nesse texto são analisadas as relações tanto de homens quanto de mulheres com o enigma da feminilidade. Segundo Freud (1937/1991), todos os pontos de enigma na sexualidade feminina resultam na idéia de um repúdio à feminilidade que estaria presente em ambos os sexos. Para a mulher, o repúdio à feminilidade estaria vinculado à inveja do pênis; no caso dos homens, a uma recusa a colocar-se numa posição passiva frente a outro homem.

Freud (1937/1991) afirma que apesar de todos os seres humanos serem bissexuais – no sentido de que distribuem sua libido, de maneira manifesta ou latente, entre objetos de ambos os sexos – a heterossexualidade de um menino não admite nenhum traço de passividade e a feminilidade de uma mulher supõe que ela abra mão do desejo do pênis em favor do desejo de um filho e de um marido.

A passividade frente a outro homem corresponderia para o menino a uma atitude feminina – uma vez que supõe a castração – e necessitaria ser energeticamente recalçada. Essa atitude masculina frente à passividade atualiza a relação primordial de amor do menino com o pai e torna-se fonte de resistência na situação analítica. A homossexualidade latente do menino torna-se fonte de perigo para sua heterossexualidade e qualquer evidência do seu retorno é rechaçada.

No caso das mulheres, Freud (1937/1991) supõe que apesar de o desejo de um pênis ter sucumbido ao recalque sendo substituído pelo desejo de um filho e de um marido, o complexo de masculinidade continua a influir de maneira permanente sobre o caráter feminino. Assim, o desejo de um pênis se conserva no inconsciente e, a partir de seu estado de recalque, continua a exercer sua influência perturbadora sobre a feminilidade. O rochedo da castração se coloca, então, como algo ineliminável na análise de homens e mulheres.

3.2 A competência lógica de Freud: Entre a atribuição e a existência

Através do mito de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912]/1996), Freud constrói a distinção entre os modos de inscrição na lógica fálica de homens e mulheres.

O mito de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912]/1996), descreve a história de uma tribo na qual apenas um – o pai primordial – tem o direito de gozar de todas as mulheres e, por esse motivo, é assassinado pelos filhos que se unem para matá-lo. Contudo, o ato de assassinar o pai, ao contrário de liberar os filhos das restrições impostas pela existência desse pai tirânico, tornam essas restrições ainda mais violentas, na medida em que o ódio inicial que os filhos sentiam pelo pai dá lugar ao sentimento de culpa por eles o terem eliminado. Freud nos indica que é justamente essa ambivalência de sentimentos em relação

ao pai que ao invés de engendrar uma sucessão e liberar o gozo, tornou-se fonte de impedimento para que o seu lugar fosse novamente ocupado. Nesse contexto “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913 [1912]/1996, p. 146).

Ao formular o seu mito, Freud separa a dimensão de atribuição fálica – comum a todos os homens – da existência de um homem que gozaria da existência do falo – o pai primevo. Por outro lado, o que a lógica fálica evidencia da posição feminina, e que Freud não deixou de considerar, é que a negação do falo como atributo, ou seja, o fato da mulher não ter o falo, implica na consideração de que ela acredita que existe quem o tenha – o homem.

Nesse contexto, apesar de se ater na dimensão atributiva de ter ou não ter o pênis, Freud percebeu que é por intermédio da castração que tanto o homem quanto a mulher se inscrevem na lógica fálica. Dessa maneira, o que o mito freudiano de *Totem e Tabu* evidencia é que, do lado masculino, apesar de postular que o homem tem o falo, Freud não deixa vincular a posse do falo à uma exceção, representada pelo pai da horda. Já do lado feminino, a negação da posse do falo implicaria justamente na formulação da sua existência como atributo que caracteriza o homem.

Segundo Lacan, a lógica em jogo nesse mito indica a finura e competência lógicas de Freud ao apontar que a *Bejahung*, isto é, a afirmação só comporta um juízo de atribuição. Assim, para Lacan, Freud compreendia que “o juízo de atribuição em nada prejudica a existência, ao passo que a simples postulação de uma *Verneinung*, ou seja, uma negação, implica a existência de algo que é precisamente aquilo que é negado”. (Lacan, 1971/2009, p.19).

Tomando como referência essas indicações, Lacan (1971/2009) comenta o mito freudiano de *Totem e Tabu* apontando que Freud, ao estabelecer a sua lógica atributiva do

falo, já demonstrava compreender a distinção entre a existência o e atributo, bem como já enunciava proposições a partir da negação.

3.2.1 A posição masculina e o falo como exceção

No mito de *Totem e Tabu*, ao descrever o pai como detentor do direito de gozo sobre todas as mulheres, Freud evidencia que o lugar ocupado pelo pai é uma posição de exceção ao conjunto dos homens da tribo. É nessa articulação entre a existência de uma exceção que goza de forma absoluta e se torna referência para os homens que possuem o falo como atributo, que Freud demonstra a lógica que rege a posição masculina em relação ao falo.

Ao supor o pai como representante do gozo mítico de *todas as mulheres*, Freud separa a referência ao falo como atributo, da suposição da existência de um homem que seria portador desse atributo. É nesse contexto que o pai primevo figuraria como exceção ao conjunto dos homens referidos à lógica fálica, isto é, o que a Lei fálica instaura é justamente a impossibilidade de conjugação do atributo fálico com a sua existência. Dito de outro modo, o pai como portador do falo só pode se instituir como exceção à castração ao ser assassinado, isto é, o falo como atributo não implica uma afirmação da existência do falo do lado masculino.

Desse modo, ao supor que haveria um homem que gozaria de todas as mulheres, e, por isso, deveria ser eliminado, Freud funda o lugar do Pai como exceção através do seu assassinato. Ou seja, separa a dimensão da existência do pai portador do falo, do conjunto de homens que se articula por referência à atribuição fálica.

Em outras palavras, a lógica freudiana demonstra que do lado masculino a desvinculação entre o falo e o atributo coloca a existência do falo como uma exceção, ou

seja, o falo se torna referência para a inscrição masculina na lógica fálica ao estabelecer a disjunção entre a sua atribuição – comum a todos os homens – e a sua existência – colocada somente do lado do Pai da horda.

Lacan (1971/2009) chama a atenção para o fato de que Freud jamais postulou que o pai primevo fosse um pai castrador. Ao contrário, em nenhuma das formas de mito a que Freud se vinculou dá a ideia disso, ou seja, a ideia de castração como enunciado de uma interdição só pôde se fundar em um segundo tempo, isto é, a partir do assassinato do pai.

Nesse contexto, a estrutura do mito de *Totem e Tabu* desvela que o assassinato do pai implica em algo distinto tanto do acesso dos filhos ao gozo originário do pai, quanto da ocupação de seu lugar por uma sucessão, ou seja, o assassinato do pai implica justamente na interdição do seu gozo, isto é, funda o lugar de pai como exceção que passa a reger a relação dos homens com o falo.

[...] 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 na 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 (Lacan, 1971/2009, p.148).

É através da referência ao axioma de Peano que Lacan (1971/2009) demonstrará como o homem se inscreve na lógica fálica. Como vimos no primeiro capítulo, as cinco proposições primitivas admitidas por Peano são: o 0 (zero) é um número; o sucessor de qualquer número é um número; não há dois números com o mesmo sucessor; o zero não é sucessor de número algum e qualquer propriedade que pertença ao zero e, também, ao sucessor de todo número que tenha essa propriedade, pertence a todos os números. (Russell, 1960/1974)

Partindo dessa perspectiva, Lacan demonstra que o lugar do pai como exceção seria equivalente à postulação do zero por Peano. Como nos indica Russell (1960/1974), é somente a partir da concepção de que o zero é um número que se pode fundar a série dos números naturais.

Dessa maneira, o pai ao ocupar o lugar do zero funda o conjunto dos homens referidos à lógica fálica. Contudo, tal como nos indica o axioma, apesar da série dos homens referidos á lógica fálica engendrar uma sucessão, o lugar do pai como exceção fundadora não está implicada nessa sucessão. Ou seja, o pai como zero não entra na dimensão da sucessão engendrada pelo conjunto dos filhos. Não haveria, portanto, uma relação direta entre o lugar do pai e a sucessão engendrada pelo conjunto dos homens referidos à lógica fálica.

Dito de outro modo, Lacan nos indica que a consideração da existência do pai que possui o falo implica que o lugar ocupado por esse pai, só pode se colocar na ordem de uma exceção ao conjunto dos homens referidos à atribuição fálica. Se constituindo, por esse motivo, como uma posição impossível.

Assim, embasado na série estabelecida pelo axioma de Peano, Lacan (1971/2009, p. 163-164) demonstra que a lógica masculina da sexuação implica na relação entre o pai que ocupa o lugar do zero fundador – e, portanto, não se estabelece na ordem da sucessão – e o conjunto de homens referidos à essa lógica. Desse modo, é por ocupar o lugar do zero e, nesse lugar, não engendrar uma sucessão, que o pai do mito freudiano de *Totem e Tabu* se torna o representante do gozo, passando a funcionar como um operador estrutural.

Aqui, o mito se transcende por enunciar, na qualidade de real – pois esse é o ponto em que Freud insiste –, que isso aconteceu realmente, que é o real, que o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde partiu a interdição do gozo, de onde ela procedeu. (Lacan, 1969-70/1992, p. 116).

Em outras palavras, o que funda a série dos homens não é o pai e sim o seu assassinato, ou seja, não é o gozo do pai primevo que instaura o conjunto dos homens, mas sua interdição. Lacan parte dessa referência para nos indicar que esse pai real que goza e que Freud insiste em qualificar no plano da existência – mesmo que seja mítica – só pode se colocar na dimensão de um impossível. Dito de outro modo, como nos indica Lacan, o pai real do gozo absoluto coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível.

Ao tomarmos a referência do mito pela inscrição da castração em termos simbólicos, o que se demonstra é que é a própria inscrição da castração que funda a lei da interdição do gozo. Segundo Lacan, é nesse contexto que o mito freudiano deve ser tomado como um enunciado do impossível, ou seja, a equivalência entre o pai morto e o gozo implica justamente na inscrição da castração em termos simbólicos.

Desse modo, o que o mito demonstra é que a própria instauração da interdição ao gozo implica numa anterioridade da castração. Nas palavras de Lacan “aqui, o mito não pode ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 116).

Assim, a lógica engendrada pelo mito de *Totem e Tabu* nos aponta que só é possível pensar na dimensão do todo do lado masculino a partir de uma relação entre a exceção e a regra, ou seja, do gozo absoluto do pai mítico sobre todas as mulheres, os filhos só podem ter acesso a uma parte. Sendo assim, a impossibilidade de sucessão ao lugar do pai implica numa relação onde o todo seria fundado por uma exceção.

É a partir dessa referência que Lacan enunciará o modo masculino de inscrição na lógica fálica:

[...] é pela função fálica que o homem como um todo toma sua inscrição, exceto que essa função encontra o seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada. $\exists x -\Phi x$. Aí está o que chamamos a função do pai. (Lacan, 1972-73/1985,p.107).

Nesse contexto, a referência ao falo do lado masculino inscreve todos os homens numa série onde o pai primevo como exceção funda o conjunto de todos os homens submetidos à castração. Porém, será que essa organização lógica possibilita explicar o modo com o qual a mulher se inscreve na lógica fálica?

3.2.2 O paradoxo da posição feminina

A referência feminina à lógica fálica implica em outra vertente de leitura do mito de *Totem e Tabu*. Lacan discorre sobre o modo feminino de inscrição na lógica fálica ao postular que ao ser analisada em termos atributivos, o modo feminino de inscrição nessa lógica tem como eixo de articulação a consideração de que os homens têm o falo.

Como vimos anteriormente, o mito freudiano ao enunciar que existe um homem (o pai primevo) que goza de todas as mulheres, inscreve uma proposição onde a dimensão de existência do falo é localizada no pai como exceção ao conjunto dos homens. Porém, o modo de articulação entre a atribuição e a existência do falo não se coloca do mesmo modo para as mulheres.

Se, para o homem, a afirmação do falo como atributo implica na consideração de uma existência encarnada pelo pai primevo; para a mulher, a negação do falo como atributo feminino desvela que o falo negado na mulher existe do lado do homem. Dessa forma, o mito de *Totem e Tabu* implica na diferenciação entre a posição do homem e o lugar do pai justamente ao tratar dessa distinção entre atribuição e existência colocada de modo distinto para cada um dos dois sexos.

Para a mulher, a negação do atributo fálico no seu corpo tem por consequência a crença de que o atributo que lhe falta, existe do lado do homem. Em outras palavras, se, por um lado, a mulher se reconhece em termos atributivos por não possuir o falo, por outro, localiza do lado do homem esse atributo que lhe falta.

Com o intuito de analisar essa referência à articulação entre o atributo, a negação e a existência, Lacan (1971/2009, p.64) retoma a formulação freudiana do mito por outra vertente, isto é, pela dimensão do *todas as mulheres*. Nessa perspectiva, propõe que se por um lado, o pai como detentor do falo é da ordem da exceção que funda a Lei fálica para os homens; por outro, do lado da mulher, o que se coloca é justamente a inexistência do universal, ou seja, não existe o universal do lado da mulher. É nesse contexto que o psicanalista francês nos indica que:

O que é designado pelo gozo de todas as mulheres é que o todas as mulheres não existe. Não existe universal da mulher. É isso que é levantado por um questionamento do falo, e não da relação sexual, quanto ao que se passa com o gozo que ele constitui, visto que eu disse que era o gozo feminino [...] (LACAN, 1971/2009, p.64).

Assim, em relação à posição feminina, o que o mito demonstra é que se a referência feminina é o falo que a mulher não tem, não seria possível enunciar através dessa referência um universal do lado da mulher.

Nesse contexto, o que o psicanalista francês ressalta é que o cerne da questão do mito é a equivalência entre o gozo absoluto do pai da horda primitiva e o gozo feminino, na medida em que ambos não implicariam a dimensão fálica da castração. É por essa via que aparece no mito tanto a impossibilidade do gozo absoluto do pai – lógica masculina na sexuação – quanto a impossibilidade da submissão feminina a uma dimensão de gozo onde

a mulher poderia ser incluída no conjunto de “todas as mulheres”. Nesse contexto, a posição feminina, ao constituir sua referência ao falo na dimensão da falta, tem como fundamento a impossibilidade de se pautar em uma universalidade.

Em outras palavras, a inscrição feminina na lógica fálica tem por pressuposto que o homem – ao ocupar o lugar do representante do falo como atributo – funda para a mulher a possibilidade de se inscrever na lógica fálica a partir da sua condição de desprovida desse atributo, ou seja, é pela negação desse atributo nela mesma que a mulher passa a se referir ao homem como sendo o portador da atribuição fálica.

Assim, a inscrição da mulher na lógica fálica é a constatação de que o falo se coloca para ela a partir da negação, ou seja, o falo só se coloca para a mulher como negação de sua existência do lado feminino.

É por esse motivo que Lacan nos indica que ao enunciar uma proposição a partir da sua negação, o que Freud desvela é que a própria negação é o que constitui, no plano da existência, aquilo que é por ela negada. Dito de outro modo, a posição feminina desvela o impasse de Freud ao tratar o falo como atributo, ou seja, demonstra que a negação da existência do falo do lado feminino, não garante a sua existência do lado masculino, por mais que a mulher acredite que o falo exista do lado do homem.

3.3 O falo como atributo e os impasses do amor

Lacan (1971/2009, p.150) comenta que o mito de *Totem e Tabu* foi ditado a Freud por seus próprios impasses. Nesse contexto, nos indica que esse mito é um produto neurótico, ressaltando que isso não reduz em absoluto a verdade de sua construção. Em outras palavras, ao se pautar na dimensão atributiva, Freud considera o falo no plano da

existência. Segundo Lacan, é nesse contexto que o mito freudiano se configura como uma construção neurótica.

A análise freudiana da lógica fálica implica na consideração de que para os homens a existência do falo está colocada do lado do pai como exceção, enquanto a atribuição fálica é comum a todos os homens. Ou seja, a lógica que rege a posição masculina – apesar de implicar em uma desvinculação entre a existência e a atribuição fálica – não deixa de considerar o falo no plano da existência, ao supô-la uma exceção. Já para as mulheres, a ausência do pênis no próprio corpo, leva a crer que o falo existe do lado dos homens. Em outras palavras, a lógica fálica atributiva implica na consideração do falo na sua dimensão de existência para os dois sexos.

Para Lacan, *Totem e Tabu* se inscreve como um mito neurótico justamente por se pautar na crença de que o falo se constitui no plano da existência: seja do lado do pai – posição masculina – ou do lado do homem – posição feminina . Essa crença constitui o obstáculo através do qual a consideração da lógica fálica em termos atributivos, não permite a Freud explicar como a mulher se identifica ao seu sexo e se inscreve em uma posição feminina.

Ao longo do capítulo viemos demonstrado que a articulação da lógica fálica em termos atributivos evidencia que a concepção de sexualidade proposta por Freud aponta para uma impossibilidade de consumação do ideal do amor enquanto encontro de pares opostos e complementares que estariam a serviço da perpetuação da espécie. Partindo desse raciocínio, Freud postula a dissimetria entre os sexos, porém, tenta resolver o impasse do

sexual elevando o falo à dimensão de atributo, ou seja, passa a analisar a diferença entre os sexos a partir da presença ou ausência do pênis¹⁸.

Nessa perspectiva, o falo é alçado à condição de atributo que pode ou não estar presente, isto é, se caracteriza por pertencer aos sujeitos do sexo masculino em detrimento da sua presença no sexo feminino. Desse modo, podemos constatar que Freud parte de um raciocínio lógico clássico para pensar a diferença entre os sexos.

Como vimos no capítulo 2, a lógica clássica se funda na redução de todo raciocínio concludente à relação entre os termos que compõe a sua silogística, ou seja, tem referência com as ideias que eles representam. Dessa maneira, a lógica clássica se apoia num raciocínio atributivo, isto é, aquele que coloca em relação um sujeito e um predicado.

Assim, ao analisar a relação do sujeito com o falo como atributo, Freud deduz que a presença do falo é suscetível de ser verdadeira ou falsa (ter ou não ter o falo/pênis) e ainda comporta a relação entre sujeito e predicado (o homem tem o falo/pênis). Partindo desse raciocínio, considera a relação dos homens com o falo pela vertente da ameaça de castração e das mulheres pela inveja do pênis. Contudo, a análise atributiva do falo não leva em consideração o desejo no encontro entre os sexos, na medida em que a relação do sujeito com o falo se pauta essencialmente na dimensão imaginária de ter ou não ter o pênis.

Porém, apesar de se ater ao paradoxo imaginário do falo como atributo, Freud não deixa de considerar que, presidindo o encontro entre os sexos, o falo diz de uma falta jamais aplacada, um resto que está para além da sua função atributiva.

¹⁸ É importante salientar que a presença ou ausência do pênis não diz respeito a uma anatomia. O que Freud (1925/1996) postula é o desconhecimento da vagina enquanto correlato do pênis, isto é, aponta que não é de uma diferença anatômica pênis/vagina que se trata e sim a relação do falo com a presença ou ausência do pênis enquanto atributo.

A vinculação entre pulsão e sexualidade é proposta por Freud (1915/1991) justamente para dar conta dessa distância que separa a satisfação pulsional do encontro com um objeto específico. Nesse contexto, Freud percebe que o que articula o desejo no encontro entre os sexos é justamente esse vazio que jamais é aplacado pelo amor e que aparece sob a forma de uma falta. Ou seja, o conceito de pulsão é a formalização da posição freudiana em relação ao sexual.

Ao pontuar que a pulsão sempre se satisfaz e que essa satisfação não tem relação com o encontro com um objeto específico, Freud (1915/1991) separa radicalmente o conceito de pulsão da ideia de instinto ou de necessidade biológica. Contudo, ao desvincular o sexual de um objeto específico, Freud nos alerta para o fato de que isso não quer dizer que não há uma relação entre a sexualidade e a escolha objetual; ao contrário, ele reafirma que o objeto, apesar de ser o mais variável possível, diz da posição do sujeito diante da constatação da diferença entre os sexos.

Nesse contexto, podemos perceber como Freud estava atento ao descompasso entre o sexual e um ideal de amor como algo da ordem de uma conjunção entre polos opostos e complementares. Porém, por analisar esse descompasso através da relação imaginária entre ter ou não ter o pênis, não concebe os instrumentos que lhe permitiriam articular a diferença sexual e o encontro amoroso.

Capítulo 4

A BEDEUTUNG DO FALO

[...] se há algo que, em última instância, se denota de toda função aparelhada da linguagem, é uma *Bedeutung*, e só existe uma, *die Bedeutung des Phalus*. É só isso que é denotado pela linguagem, mas sem que nada jamais corresponda a isso. Se há alguma coisa que caracteriza o falo, não é ele ser o significante da falta, como houve quem julgasse poder compreender algumas de minhas palavras, mas ser, seguramente, aquilo de que não sai nenhuma palavra (Lacan, 1971/2009, p. 159).

Ao longo da tese optamos por não traduzir o termo alemão *Bedeutung*. Conservamos a palavra original utilizada por Freud e retomada por Lacan, com base em um comentário do próprio Lacan (1975) em uma conferência proferida em Genebra. Nessa ocasião, ele ressalta que não lhe agradava em nada a tradução de *Bedeutung* como significação, pois o que a *Bedeutung* do falo denota é justamente o que é resistente à significação. Nesse contexto, nos adverte que a *Bedeutung* é diferente do *Sinn*, isto é, do sentido e designa a relação ao real. Desse modo, como nos indica Lacan na citação acima, o falo é aquilo de que não sai nenhuma palavra.

Nos casos em que se faz necessária a tradução, utilizaremos a palavra referência, termo que é utilizado na tradução da obra de Frege que Lacan comenta ao examinar a *Bedeutung* do falo no seminário *De um discurso que não fosse do semblante*.

4.1 Lacan e a função significante do falo

A leitura lacaniana da função do falo foi sendo construída através da subversão que ele propõe na sua análise da linguagem. No escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, Lacan (1957/1998, p.519) nos diz que a barra que separa o significante do significado representa justamente o que é resistente à significação. Dessa maneira, ao subverter o algoritmo s/S de Saussure¹⁹ (1970, p.133), dando ênfase à primazia do significante sobre o significado (S/s), ele ressalta que ao contrário da idéia clássica de unidade, na qual o significante atende à função de representar o significado, o que está em jogo no significante é justamente o seu caráter relacional, dissimétrico.

No seu texto *Die Bedeutung des Phallus* traduzido como *A significação do falo* (1958/1998), Lacan atribui ao falo uma função significante e nos aponta que o significante fálico comporta a peculiaridade de não se pautar na equivalência com o significado e sim na relação entre os termos a serem significantizados. Chamamos a atenção para o fato de que é a partir dessas conceituações que Lacan realmente rompe com a lógica atributiva e pode dar ao falo uma função significante.

Ao se deter na relação imaginária entre ter ou não ter o pênis, o que Freud não podia apreender é que o falo, como significante, encontra-se ausente tanto no homem como na mulher. Nesse sentido, Lacan promove uma subversão na lógica fálica atributiva e passa a operar na articulação do falo a partir dos seus efeitos de inscrição significante no corpo. Essa subversão é o que permite demonstrar que é o significante fálico que possibilita a

¹⁹ Apesar de Saussure ressaltar que na língua só há diferenças e que o laço que une o significante e o significado é arbitrário, ele sustenta que em se tratando do signo lingüístico, o significante e o significado formam uma combinação positiva, uma unidade (Saussure, 1970, p. 140).

entrada do sujeito no campo da linguagem, bem como sua inscrição em uma posição sexual.

A partir dessas indicações, podemos pensar que se, por um lado, o falo ao ser alçado à dimensão significante pressupõe uma quebra da unidade entre significante e significado; por outro, para a psicanálise, a dimensão contingente e arbitrária da articulação significante na linguagem torna imprescindível a consideração dos efeitos dessa própria articulação enquanto produção de sentido. É nessa perspectiva que Lacan pode localizar a função do falo como uma *Bedeutung*, isto é, como o referente da inscrição do sujeito na linguagem. Assim, o falo como *Bedeutung* é o que permite instaurar o campo do sentido, porém, ao mesmo tempo, se constitui justamente como o que, nesse campo, resiste à significação.

No presente capítulo abordaremos a leitura lacaniana do falo, destacando sua função de inscrição do sujeito no campo da linguagem e suas incidências na assunção de uma posição sexual. Para isso, tomaremos como ponto de partida a análise da dimensão simbólica do falo, ressaltando que sua articulação com o campo do desejo se dá através de sua conotação com uma falta que o símbolo não supre, isto é, partiremos do falo como Φ , para demonstrar que a função fálica se constitui na presença de uma ausência que é representada pelo $(-\phi)$. Prosseguiremos na nossa investigação da função fálica através da distinção entre o sentido e a referência estabelecida por Frege (1892/2009) e comentado por Lacan (1971/2009) ao nos indicar que o falo é o único referente da nossa inscrição no campo da linguagem. Em seguida, destacaremos a homologia que Lacan estabelece entre a carta e o falo através do seu comentário sobre o conto de Poe *A carta roubada* (1844/1986). Nesse contexto, Lacan nos indica que ao falar da carta/letra, o que ele está demonstrando é justamente a função do falo.

4.1.1 O falo simbólico

Lacan (1958/1998) retoma a análise freudiana do falo ressaltando que apesar de Freud ter analisado a diferença entre os sexos valorizando a sua dimensão imaginária, seus estudos já estavam pautados na função simbólica do falo. Ao constatar que frente à diferença anatômica, a criança privilegia a presença ou ausência do pênis e não a existência de dois sexos, Freud (1925/1991) já evidenciava que é a dimensão simbólica do falo que está em questão.

Lacan (1958/1998) se pergunta, então, o que teria imposto a Freud o evidente paradoxo da sua posição²⁰ e chama à atenção para a particularidade da leitura freudiana do falo. Se o falo é analisado na sua dimensão imaginária, como é que Freud chegou a postular que a diferença se estabelecia em termos simbólicos?

Segundo Lacan (1958/1998), apesar de não poder contar com as ferramentas da lingüística moderna que surgiu após suas pesquisas, Freud não era indiferente à função significante do falo. Se por um lado, sua articulação entre o falo e a castração privilegiava a dimensão imaginária de ter ou não ter o pênis; por outro, não podemos nos esquecer que em *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1937/1996), um dos seus últimos escritos, Freud retoma a sua teoria pulsional e afirma que a satisfação pulsional não implica a saturação da falta, ou seja, deixa sempre um resto. Assim, apesar de se ater ao paradoxo imaginário do falo como atributo, Freud não deixa de considerar que, ao presidir o encontro entre os sexos, o falo diz sempre de uma falta jamais aplacada, um resto que está para além da função atributiva do falo.

²⁰ A posição freudiana era a de considerar o falo como pivô da identificação sexual para ambos os sexos e não apenas para os meninos.

Segundo Lacan (1957-58/1999), a função simbólica do falo é inaugurada pela descoberta da sua ausência na mãe enquanto primeiro Outro do sujeito. Desse modo, o falo é alçado à dimensão de significante na medida em que a sua ausência aponta para a criança que algo falta ao Outro. Nesse momento, o falo é elevado ao estatuto de objeto do desejo por excelência e a criança se identifica a ele com o intuito de ser desejada pela mãe. Porém, o pai, inserido no discurso da mãe enquanto Nome-do-pai, interdita essa demanda e impede a mãe de colocar a criança no lugar desse falo que falta.

O pai funciona aqui como metáfora e aponta para a criança que o que a mãe deseja encontra-se em outro lugar, isto é, do lado dele. Dessa maneira, o pai surge como potente, como aquele que tem o falo que falta à mãe e por cujo intermédio o filho também pode vir a tê-lo. O sujeito passa, então, do desejo de ser o falo para o desejo de ter o falo.

Lacan (1957-58/1998) define essa transposição como o momento em que a identificação ao seu sexo é assumida pelo sujeito. Para o menino, trata-se de se identificar ao pai como portador do falo; para a menina, de reconhecer o homem como aquele que possui o falo que ela demanda.

Porém, ao analisarmos a função do falo pela via simbólica, a questão da identificação e de sua vinculação com as insígnias paternas apontam para os impasses da assunção da posição sexuada pelas mulheres. Se a identificação com o pai permite ao sujeito a assunção da sua posição sexual, como a menina acharia o caminho para uma identificação feminina sendo o pai o pivô da sua identificação sexual?

Mais uma vez, é importante considerarmos o paradoxo da análise do falo pela perspectiva atributiva da sua presença ou ausência, seja em termos imaginários ou simbólicos. Como vimos no capítulo anterior, a dimensão atributiva do falo não permite

explicar como a mulher se inscreve na posição feminina, na medida em que a referência ao falo não basta para que essa inscrição se dê.

4.1.2 O falo como $-\phi$: A presença de uma ausência

Lacan, atento ao impasse que a análise do falo em termos atributivos coloca – seja pelo viés imaginário ou simbólico – promove uma subversão ao propor a análise da castração pela vertente da angústia e remeter o falo ao estatuto de função fálica.

A análise da função fálica é formalizada por Lacan (1962-63/2005) no seu seminário sobre a angústia. Esse seminário tem como eixo a conceituação do objeto *a* e promove um corte entre as teorias freudianas e a posição de Lacan no que diz respeito à lógica fálica. Esse corte se evidencia na torção que Lacan faz com relação ao complexo de castração. Nesse momento, ele propõe que a castração seja analisada pela vertente da angústia e não pela ameaça.

A articulação da angústia com a castração se baseia na consideração lacaniana de que a entrada do sujeito na linguagem pressupõe uma perda irreduzível à articulação significante – nomeada de objeto *a* – e evidencia que na dimensão da linguagem a castração está posta para todos, seja homem ou mulher.

Essa constatação promove uma releitura sobre a relação que ambos os sexos estabelecem com a falta apontada pelo falo. O falo é alçado, então, à dimensão de negatividade, de objeto sempre ausente, presentificado como $(-\phi)$, ou seja, torna-se símbolo da castração primordial da linguagem.

Assim, a conceituação do objeto *a* é a formalização da leitura lacaniana da relação entre pulsão e sexualidade, na medida em que a extração do objeto evidencia que o movimento pulsional se organiza em torno do vazio deixado no seu lugar. Dessa maneira,

Lacan (1964/1998) reafirma a posição de Freud ao articular a pulsão à sexualidade a partir da referência à falta e não ao encontro com um objeto específico.

Através dessa precisão conceitual, Lacan instaura a dissimetria que vai permitir a articulação da função fálica com a linguagem. Porém, nos resta ainda uma questão: Como o sexual se articula a esses termos?

Lacan nos indica o caminho ao pontuar que o falo como significante dá a razão do desejo. Ele propõe tratar o falo como um algoritmo e aponta:

Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele. Mas, como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro enquanto ele mesmo é um sujeito dividido pela *Spaltung* significante (Lacan, 1958/1996, p. 700).

É pelo viés do desejo do Outro que Lacan (1958/1996, p. 701) vai articular a divisão imanente ao desejo e apontar para a necessidade de se articular a função do falo às estruturas a que estão submetidas as relações entre os sexos. Assim, Lacan nos indica que por se reportarem a um significante – o falo – essas relações girarão entre um *ser* e um *ter* o falo, o que tem o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem aí significadas.

Assim, o falo como presentificação de uma ausência (-φ) funda o sujeito através da sua articulação com a linguagem, ou seja, possibilita a emergência de um sujeito dividido pela operação significante, e, ao mesmo tempo, permite a veiculação do desejo. Em outras palavras, a perda que permite ao sujeito se tornar falante é, ao mesmo tempo, o motor que move o seu desejo e que o faz buscar no Outro aquilo que lhe falta.

É nesse contexto que a ausência presentificada pelo falo faz o sujeito se dirigir ao Outro demandando o que lhe falta e, conseqüentemente, articulando a linguagem e a sexualidade.

Retomando a indicação de Lacan (1974/2002a) que Freud trata as questões da sexualidade de maneira muito particular, podemos concluir que é justamente essa articulação entre linguagem, falo e sexualidade que funda a particularidade da análise do sexual pela psicanálise. Essa articulação nos permite compreender que o falo como *Bedeutung* se fundamenta em uma lógica que coloca em jogo um resto irreduzível à dimensão significante, isto é, o objeto *a* enquanto motor da relação do sujeito com o seu desejo.

4.2 O brilho fálico do objeto do desejo

No seminário sobre a transferência (1960-61/1992), Lacan retoma a discussão sobre o complexo de castração a partir da análise do quadro denominado *Psiche sorprende amore* (1589) pintado por Zucchi.

Segundo Lacan (1960-61/1992), esse quadro parece ter sido inspirado na versão de Apuleio do mito de Eros e Psiquê. A história mais difundida desse mito apresenta Psiquê como a filha mais nova do rei de Mileto cuja beleza extraordinária encanta a todos. Profundamente enciumada pelas homenagens rendidas à jovem princesa, Afrodite incube seu filho Eros de fazê-la se apaixonar pelo homem mais feio e vil de toda a terra. Porém, ao vê-la, Eros se apaixona profundamente. O pai de Psique preocupado com o fato dessa filha não ter conseguido ainda se casar, resolve consultar o oráculo de Apolo. Através desse oráculo, Eros ordena ao rei que envie sua filha ao topo de uma solitária montanha onde

seria desposada por uma terrível serpente. Após ser tomada por um sono profundo, Psiquê desperta em um lindo palácio e passa a ser visitada toda noite por um amante misterioso que a proíbe de vê-lo. Com o passar do tempo, ela obtém a permissão do esposo para receber a visita das irmãs que, tomadas pela inveja, incitam a sua curiosidade em saber a identidade do marido. O quadro retrata justamente o momento em que Psiquê, munida de um castiçal e um punhal, contempla Eros dormindo.

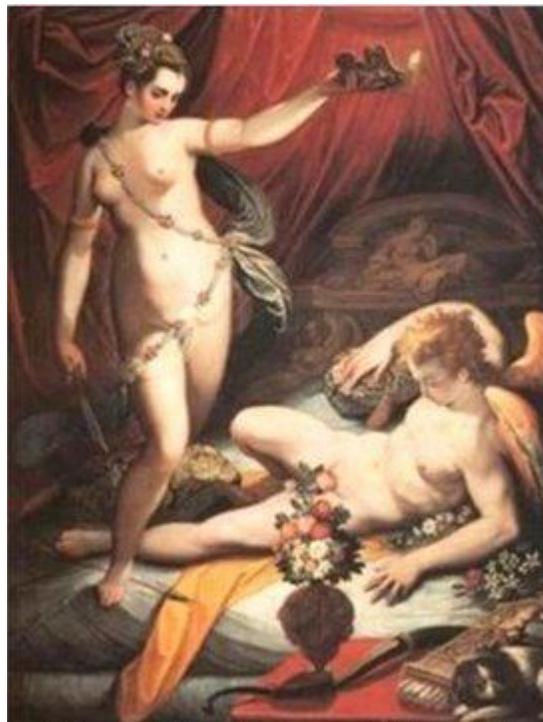


figura 09

Para Lacan (1960-61/1992, p.225), a imagem desse quadro encarna o que ele quer dizer quando fala do paradoxo do complexo de castração. Contudo, ao invés de relacionar essa cena com a castração na sua vertente imaginária – dando ênfase à imagem e seus instrumentos – ele ressalta a dimensão simbólica retratada pelo quadro trazendo para o

primeiro plano o vaso de flores que esconde o falo de Eros. Assim, privilegiando a dimensão simbólica é possível fazer uma leitura particular do mito de Eros e Psiquê tomando como base a articulação entre o desejo e a castração.

4.2.1 O paradoxo da castração

Segundo Lacan (1960-61/1992, p.225), a temática da história de Eros e psiquê não é a conjunção entre o homem e a mulher enquanto casal e sim as desventuras da alma na sua relação com o desejo. Dessa maneira, para Lacan (1960-61/1992, p.226) o que essa cena retrata é Psiquê enquanto sujeito de um *pathos*, isto é, o *pathos* da alma no momento em que o desejo que a acumulou se esquiva e foge dela.

É nessa vertente que o falo é tomado como simbólico. Ao tentar saber quem é o seu amante, Psiquê se depara com o que não há, o que lhe escapa por lhe fazer desejar. É nesse lugar que Lacan situa o jarro de flores na cena, isto é, encobrindo o falo de Eros.

Espero que tenham notado bem, no quadro, as flores que estão ali diante do sexo de Eros. Elas são, justamente, marcadas por uma tal abundância apenas para que não se possa ver que, por detrás, não há nada. Não há lugar literalmente para o menor sexo. Aquilo que Psiquê está ali a ponto de cortar já desapareceu diante dela (Lacan, 1960-61/1992, p.229).

O tema do vaso e das flores já havia sido comentado por Lacan, em sua relação com o esquema óptico, desde o seu primeiro seminário *Os escritos técnicos de Freud* (LACAN, 1953-54/1983). Nesse momento, Lacan nos aponta que a inadequação entre o sujeito e a imagem no espelho se organiza através da relação simbólica. Nessa operação, onde o espelho plano é comandado pela voz do outro, a regulação do imaginário depende da ligação simbólica entre os seres humanos.

Em outros termos, é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário (Lacan, 1953-54/1983, p.165).

Seguindo por essa via da articulação entre o imaginário e o simbólico, Lacan nos diz que o próprio da imagem é o investimento da libido e pontua que “chama-se investimento libidinal aquilo através de que um objeto se torna desejável, quer dizer, aquilo através de que se confunde com essa imagem que levamos em nós, diversamente, e mais ou menos estruturada”. (LACAN, 1953-54/1983, p.165).

Freud (1914/1996, p.83), nas suas investigações sobre o narcisismo, já havia pontuado que há um investimento libidinal original do eu, parte do qual, posteriormente, é transmitido aos objetos. Dessa maneira, a libido se caracterizaria pela sua mobilidade tanto de investimento no eu, quanto nos objetos, ou seja, o que caracteriza a libido é a sua circulação constante entre o eu e os objetos. Porém, apesar de demonstrar o mecanismo de circulação pulsional, o esquema freudiano não nos permite vislumbrar de que maneira se daria o deslocamento da libido do eu para os objetos.

A hipótese levantada por Freud (1914/1996, p.92) de que esse deslocamento estaria relacionado com a produção de desprazer gerada pelo aumento da tensão no eu, não esclarece como se dá essa passagem. A partir desse questionamento, Lacan (1962-63/2005) avança nas suas articulações e retoma o esquema óptico no seminário sobre *A angústia*.

Desde as primeiras pontuações sobre esse esquema, Lacan (1953-54/1983) já articulava a relação especular com a relação com o Outro; porém, não havia problematizado o fato de que nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Esse é o ponto de virada do seminário *A angústia* (LACAN, 1962-63).

Ao propor uma releitura do esquema óptico, Lacan (1962-63/2005) apresenta o jarro como o continente narcísico da libido, ou seja, o jarro está relacionado com o corpo próprio $i'(a)$ por intermédio do espelho do Outro. Já as flores aparecem como o $(-\varphi)$:

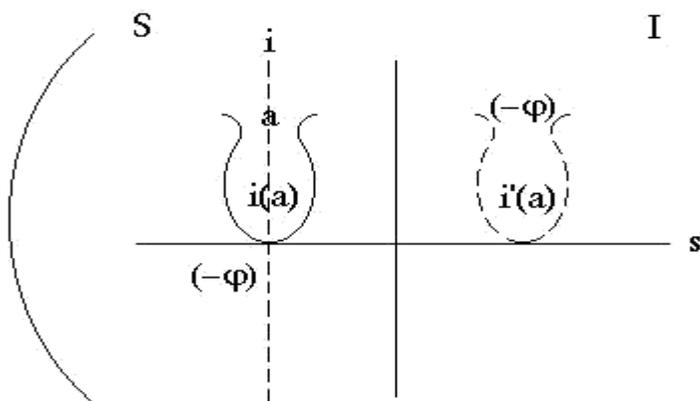


fig 6 - lição 3

Figura 10

Segundo Lacan (1962-63/2005, p.48-49), o investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária justamente por ter um limite. Há um resto do investimento libidinal que não passa pela imagem especular e que se apresenta sob a forma do $(-\varphi)$. Esse é justamente o lugar dado ao falo por Lacan. Nesse contexto, o falo passa a se constituir como uma reserva operatória que não é representada no nível imaginário, ou seja, o falo como $(-\varphi)$ é cortado da imagem especular e aparece sob a forma de uma falta.

Nesse lugar da falta onde algo pode aparecer, coloquei pela última vez, e entre parênteses, o sinal $(-\varphi)$. Ele lhes indica que aqui perfila-se uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irreduzível à ela, em razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo a que chamamos auto-erotismo, de um gozo autista.[...] (Lacan, 1962-63/2005, p.55).

Para Lacan (1960-61/1992), Zucchi consegue captar esse instante em que Psiquê, surpreendida pela beleza de Eros, vai de encontro ao desejo do Outro e se depara com sua falta. É na eminência de vê-lo que ela o perde. A história se desenrola quando Psiquê, inebriada pela beleza de Eros, se debruça para ver melhor seu amado e deixa cair um pingo de cera quente no seu ombro, despertando-o. Diante da ruptura do pacto de nunca procurar saber quem ele é, Eros se ressentido e vai embora. O ato de Psiquê representa aqui o paradoxo do desejo, isto é, quanto mais se quer saber sobre o desejo do Outro, mais ele escapa.

De modo que o que está em jogo, e que está concentrado nessa imagem, é realmente o centro do paradoxo do complexo de castração. É que o desejo do Outro, na medida em que é abordado no nível da fase genital, nunca pode ser aceito, de fato, naquilo que chamarei do seu rito, que é, ao mesmo tempo, sua fugacidade (Lacan, 1960-61/1992, p.229).

Assim, a cena que o quadro retrata evidencia o valor significativo do falo, isto é, o falo, ali representado pelo buquê de flores que recobre o órgão de Eros, aponta justamente para o fato de que no lugar onde Psiquê poderia encontrá-lo, ele se apresenta como ausência.

Segundo Lacan (1960-61/1992, p. 230), o falo como significativo, isto é, transposto a uma função inteiramente diferente da sua função orgânica, é o centro de toda apreensão coerente daquilo de que se trata no complexo de castração. Sendo assim, a pintura de Zucchi, ornada por seu caráter maneirista²¹, evidencia que ali onde o falo é dissimulado, ele só pode figurar como significativo. Dito de outro modo, o órgão de Eros é, ao mesmo

²¹ Forma de arte praticada sob a influência dos grandes mestres do renascimento, sobretudo pelos pintores italianos dos séculos XVI e XVII (o maneirismo caracteriza-se pelos efeitos sutis e a tendência para o adorno). (LARROUSE, K. *pequeno dicionário enciclopédico*).

tempo, encoberto e evidenciado através do jarro de flores que denota a presença do falo como ausência.

[...] se *phi*, o falo como significante, tem um lugar, é, muito precisamente, o de suplência do ponto onde, no Outro, desaparece a significância – onde o Outro é constituído por haver, em algum lugar, um significante que falta. [...] (Lacan, 1960-61/1992, p.230).

Assim, no seminário *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005), é ressaltada a função fundamental do estádio do espelho na instituição do campo do objeto. Ao dividir sua investigação em três tempos, Lacan (1962-63/2005, p. 103) nos diz que inicialmente existe o plano da primeira identificação com a imagem especular, na qual há um desconhecimento original do sujeito em sua totalidade. O segundo momento se estabelece pela referência transicional na relação com o outro imaginário, o semelhante. Por fim, no terceiro tempo há a introdução de um objeto comum, objeto de concorrência cujo status decorre da idéia de posse “ele é seu ou é meu”. Porém, no campo da posse existem dois tipos de objeto: os que podem ser partilhados e os que não podem.

O falo é justamente o objeto que não pode ser partilhado. Contudo, o fato de não poder ser partilhado – por ser anterior à constituição do objeto comum – não significa que o falo não circule no campo da partilha.

Essa é a saída Lacaniana para a questão sobre como o investimento libidinal transita do eu aos objetos. Para Lacan, deve intervir aí a função do Outro. A referência ao objeto primordial – a mãe – tem nessa passagem uma função de crivo, na medida em que ela se torna o equivalente do objeto fálico.

Como Freud (1905/1991) já havia apontado, essa prevalência da mãe como o primeiro objeto de investimento libidinal da criança resulta dos cuidados maternos

responsáveis pela erogenização do corpo da criança. Em outras palavras, a mãe, com suas idas e vindas, funda para o sujeito uma temporalidade onde o objeto pode advir como para sempre perdido.

Assim, para Lacan (1956-57/1995/1998), é na alternância entre a presença e ausência materna que o sujeito se insere no campo simbólico e o Outro se constitui enquanto o lugar primordial do significante. Contudo, o lugar do Outro como tesouro dos significantes implica, por outro lado, o surgimento da falta no campo do Outro. Ou seja, para que o sujeito se insira no campo do significante é necessário que o outro possa lhe demandar algo.

Segundo Lacan (1960-61/1992, p. 240), o que está em questão na prova da realidade é uma presença de signos. Trata-se de saber se os signos estão realmente ali, já que são signos de uma relação com *outra coisa*. Diante da demanda do Outro, o sujeito é chamado a advir enquanto desejante, isto é, há uma passagem da falta à demanda. É aí que surge o privilégio do Φ (grande phi) entre todos os significantes.

4.2.2 O Φ como símbolo

O Φ como o símbolo por excelência, denota a falta de significante. Lacan ressalta, contudo, que a falta de significante não é a mesma coisa de um significante que falta, ou seja, ao articular o Φ com a falta de significante, o que ele aponta é que essa falta só é apreensível por intermédio do simbólico. Lacan nos diz que “em outras palavras é uma falta que o símbolo não supre. Não é uma ausência contra a qual o símbolo possa se precaver”.(Lacan, 1962-63/2005, p. 152).

O que é privilegiado na análise do quadro de Zucchi é o caráter maneirista com o qual ele insere as flores no lugar do falo de Eros. Em outras palavras, assim como nos

procedimentos maneiristas, o falo é representado pela junção de outros objetos que remetem sua presença simplesmente por alusão a sua máscara.

É nessa dialética que o complexo de castração pode ser analisado. Ali onde se suporia encontrar o falo de Eros, o que se pode ver é um vaso de flores. A presença desse jarro indica justamente que é no *semblant* de parecer ter o falo que Eros se coloca como faltoso.

A relação inominada, porque inominável, porque indizível, do sujeito com o significante puro do desejo se projeta sobre o órgão localizável, preciso, situável em alguma parte do conjunto do edifício corporal. Daí esse conflito propriamente imaginário, que consiste em ver a si mesmo como privado ou não privado desse apêndice (Lacan, 1962-63/2005, p.242).

Para Lacan (1962-63/2005, 242), é em torno desse ponto imaginário que se elaboram os efeitos sintomáticos do complexo de castração. Nesse momento, os efeitos da posse ou não do órgão fálico traz incidências distintas na identificação com o seu sexo para homens e mulheres e, conseqüentemente, para a posterior escolha do objeto amoroso.

Assim, a escolha de um objeto amoroso seria o terceiro tempo da constituição do objeto. Contudo, a relação com o objeto do desejo implica o problema da dialética da castração: o Outro, que até então era o ponto de identificação do sujeito, passa a ser visto como objeto do desejo. Lacan (1962-63/2005, 231), ao ressaltar essa transição, nos diz que o desejo se funda justamente nessa tensão, nesse desnivelamento, no qual o Outro torna-se análogo ao objeto do desejo, o objeto *a*.

É nesse contexto que para o neurótico o falo tem por função encobrir aquilo que não há. Ou seja, o sujeito ao se deparar com aquilo que lhe falta, supõe poder encontrá-lo no outro. Dessa maneira, diante da barra no Outro o sujeito se divide e demanda que o outro

lhe dê aquilo que ele não tem. É na passagem do Outro ao outro que se funda a dialética do amor.

Segundo Lacan, na *aphanisis* determinada pelo complexo de castração o paradoxo do falo é que o sujeito não é sem tê-lo, ou seja, é necessário que o sujeito passe à condição de representante do objeto do desejo – falo – para que o encontro com o outro se dê. É na condição de fazer *semblant* de ter ou ser o falo que se pode demandá-lo ao parceiro amoroso. Essa é a tônica da célebre frase lacaniana “Amar é dar o que não se tem”. (LACAN, 1960-61/1992).

A atração que envolve o objeto com o brilho desejável tem relação com a sua posição diante daquilo que nos falta, isto é, com o $(-\phi)$. Retomando o esquema óptico apresentado anteriormente (figura 10), podemos perceber que Lacan situa as flores justamente no lugar em que o $(-\phi)$ aparece. É justamente no ponto em que o furo organiza a imagem especular, que o desejo pode surgir e incluir no investimento libidinal um ponto de fuga não captado pela imagem. Dessa maneira, é ali onde o falo não pode ser mais que sua ausência que o desejo pode advir.

Vejam aquele buquê de flores ali no primeiro plano. Sua presença serve para recobrir o que é para se recobrir, e que, como eu disse a vocês, era menos o falo ameaçado de Eros – aqui, suspenso e descoberto por iniciativa da questão de Psiquê, Dele o que foi feito? – que o ponto preciso de uma presença ausente, de uma ausência presentificada (Lacan, 1960-61/1992, p.235).

Ao presentificar-se como ausência, o falo torna-se significante. Assim, o objeto em jogo na escolha amorosa se funda na relação do sujeito com o significante.

Freud era sensível a essa relação entre a escolha de objeto e a dimensão significante. No seu texto sobre o fetichismo (Freud, 1927/19996, 155), nos relata o caso de um jovem

que alçou certo tipo de brilho no nariz a uma precondição fetichista. Segundo Freud, a explicação para essa predileção só se tornou possível após a descoberta de que esse fetiche tinha que ser entendido em inglês e não em alemão. O fato de que o paciente passou a primeira infância na Inglaterra, vindo posteriormente para a Alemanha onde esquecer a língua materna, explica o fato de que a palavra que em alemão *glanz* (brilho) era uma substituição da palavra *glance* (vislumbre) em Inglês. Dessa maneira, o que estava em jogo na escolha fetichista do rapaz era um certo vislumbre do nariz que Freud entendia na sua vinculação com o pênis. Assim, a sua predileção pelo brilho funcionava como um disfarce do fetiche propriamente dito. Contudo, o mais relevante nessa transposição é justamente que ela é feita a partir de um jogo entre os significantes *glanz e glance*.

Para Freud (1927/1996, 155), a escolha de um objeto fetichista tinha relação direta com a castração da mãe, sendo o objeto fetiche um substituto para a crença do pênis perdido da mulher que o menino outrora acreditou que existisse e que ele não deseja abandonar. Assim, o fetiche é um indício do triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela. Seguindo por essa via, Freud (1937/1996, p. 269) postula como ponto intransponível da análise de homens e mulheres o rochedo da castração. Assim, a análise dos homens sempre esbarraria com o medo da castração e das mulheres com a inveja do pênis.

Essa questão é retomada no seminário *A angústia* (LACAN, 1962-63/2005, 231) e, ao invés de ser analisada na sua vertente imaginária – como havia feito Freud ao privilegiar a presença ou ausência do pênis como símbolo da falta – passa a ser examinada pela vertente simbólica.

A partir dessa nova articulação, a dimensão especular em jogo no esquema óptico passa a dizer respeito não somente ao investimento narcísico na imagem – onde ter ou não

ter o pênis aponta caminhos diferentes para homens e mulheres – mas, também, para aquilo que não entra na imagem, o que diz de uma perda que está dada para todos, seja homem ou mulher, e, que tem relação com a inscrição do significante no corpo. Não se trata somente de ter ou não ter o órgão, mas, sobretudo, de operar com a falta que o falo como símbolo produz no atravessamento do corpo pela linguagem.

Nesse contexto, o que Lacan ressalta na pintura de Zucchi é que Psiquê representa o surgimento do sujeito dividido ao se deparar com a falta no Outro. Ela é, ao mesmo tempo, o objeto fálico visado por Eros e o sujeito que busca no outro aquilo que lhe falta. Assim, ao ir de encontro com aquilo que lhe falta e que ela supõe estar do lado do Outro, ela se depara com sua própria posição de objeto que falta ao outro. Não é por acaso, como o próprio título do quadro aponta, que ela é surpreendida pelo amor.

4.3. A função fálica e a *Bedeutung* do falo

Lacan (1971/2009, p.139) nos indica que falar da *Bedeutung* do falo é um pleonasma, na medida em que a linguagem só tem uma única *Bedeutung*, isto é, o falo. Assim, ao partir dessa referência ao falo como *Bedeutung*, o psicanalista francês demonstra que é justamente pela via da *Bedeutung* do falo que se pode ter acesso ao que é da ordem da inscrição do sujeito no campo da linguagem.

[...] É da natureza da linguagem – não digo da fala, digo da própria linguagem – que, no que concerne à abordagem do que quer que seja que o signifique, o referente nunca é o certo. É isso que cria uma linguagem (Lacan, 1971/2009, p. 43).

Ao enunciar que o falo como *Bedeutung* se caracteriza por ser um referente sempre incerto, Lacan (1971/2009) nos indica que apesar do falo possibilitar ao sujeito o acesso ao campo do sentido, na sua relação com o sentido, o falo não pode ser apreendido como uma significação. Dessa maneira, salienta que apesar do falo ser aquilo que chama a falar, o que constitui o privilégio do falo é que podemos chamá-lo loucamente e ele continuará a não dizer nada.

Em outras palavras, ao definir que o uso que fazemos da linguagem só pode ser metafórico, Lacan aponta que o sentido, apesar de remeter sempre a uma *Bedeutung* – o falo – nunca pode ser tomado como certo. Assim, ao tomarmos o falo como referente da inscrição do sujeito no campo da linguagem, nos deparamos com o fato de que o falo não equivale a um acesso a um sentido derradeiro, ou seja, o sentido veiculado pela *Bedeutung* fálica remete sempre a uma conotação e não a uma denotação.

Nesse contexto, partiremos do comentário do texto de Frege *Sobre o sentido e a referência* (1892/2009), enfatizando o paradoxo levantado por Lacan ao nos indicar que – apesar do falo ser o referente da inscrição do sujeito na linguagem – na sua função de referente, o falo é justamente o que escapa, o que não pode ser apreendido no campo da significação, na medida em que é o próprio falo que instaura o campo do sentido. Dito de outro modo, o falo como *Bedeutung* é o que permite a inscrição do sujeito na linguagem por implicar que essa *Bedeutung* é justamente o que, por um lado, resiste à significação, e, por outro, possibilita o acesso ao campo do sentido.

Em seguida retomaremos o comentário de Lacan sobre o conto de Poe intitulado *A carta roubada* (1844/1986). A leitura lacaniana desse conto tem como eixo de investigação a circulação de uma carta/letra que possui um sentido, mas que não pode ser apreendido por quem a detém. Assim, a circulação da carta – na sua dimensão fálica – prescinde

completamente do acesso a uma significação para fazê-la operar no campo do sentido. É por essa via que Lacan nos indica que a carta sempre chega ao seu destino, ainda que o sujeito – eterno destinatário ao qual a carta é endereçada – permaneça alheio a seu sentido. Esse é o mote da articulação entre a carta/letra e o falo como *Bedeutung*.

Outro ponto a ser ressaltado na análise lacaniana da carta roubada é a aproximação entre a posse da carta e o efeito de feminilização do seu detentor, ou seja, ao comentar a diferença entre a posse da carta e o acesso ao seu sentido, Lacan desvela a dimensão de *semblant* em jogo na articulação da carta/falo com a diferença entre os sexos.

4.3.1 Frege e a distinção entre o sentido e a referência

Frege, ao escrever seu artigo *Sobre o sentido e a referência* (1892/2009), está às voltas com o questionamento se a igualdade é uma relação. Ao longo de sua investigação, o referido autor conclui que a igualdade é uma relação entre sinais de objetos. Desse modo, a conexão de dois sinais se estabelece no caso em que esses dois sinais se referem a um mesmo objeto, isto é, tem uma referência (*Bedeutung*) em comum.

Contudo, Frege nos alerta para o fato de que na linguagem corrente a relação entre o sinal e o objeto é arbitrária. Ou seja, apesar da referência ser a articulação entre o sinal e o objeto, na linguagem essa articulação não obedece a nenhuma lei anterior que a determine ou garanta.

Diante desse impasse, Frege propõe que deveremos considerar além do sinal e do que é por ele designado, isto é, da sua referência (*Bedeutung*), o seu sentido (*Sinn*). Para Frege, o sentido do sinal é o que está contido no modo de apresentação do objeto. Desse modo, a relação se estabeleceria entre o sinal, o sentido e a referência, onde o sentido seria

qualquer designação que represente um nome próprio e cuja referência seja um objeto determinado.

A conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer apenas um único sinal. O mesmo sentido tem expressões diferentes em diferentes linguagens ou até na mesma linguagem (Frege 1892/2009,p. 63).

Assim, ao estabelecer a conexão entre o sinal, o sentido e a referência, Frege conclui que nas linguagens naturais não existe uma correspondência perfeita entre cada expressão que pertença a uma totalidade de sinais e um sentido determinado. Nesse contexto, salienta que “deve-se ficar satisfeito se a mesma palavra tiver sempre um mesmo sentido num mesmo contexto.” (Frege, 1892/2009, p. 63)

A partir dessas considerações, Frege (1892/2009) propõe a distinção entre o referente, o sentido e a representação de um objeto. Tomando como exemplo a observação da lua através de uma luneta, Frege considera que a lua em si, isto é, o objeto de observação do qual depende a imagem, é a referência; a imagem real produzida na luneta é o sentido e a imagem retiniana do observador é a representação ou intuição do objeto observado. Assim, a referência é o objeto Lua; o sentido é a imagem real produzida e que pode ser compartilhada por vários observadores; e a representação é a imagem retiniana do observador que comporta a singularidade da percepção de cada indivíduo.

Através desse exemplo, Frege pretende demonstrar que ao tomarmos o objeto como referência, o que está em jogo não é o sentido que o objeto possa representar, mas a sua equivalência com o nome próprio que ele designa.

A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto (Frege, 1892/2009, p. 65).

Contudo, apesar de postular essa distinção entre a referência, o sentido e a representação, Frege não deixa de considerar que a pressuposição da existência de uma referência não tem como ser garantida. Nas palavras do autor “basta por ora, indicar nossa intenção ao falar ou ao pensar, para justificar que falemos da referência de um sinal, mesmo que tenhamos de acrescentar a ressalva: caso tal referência exista”. (Frege, 1892/2009, p. 67).

Nessa perspectiva, o referido autor conclui que a referência nunca está assegurada de saída. Em outras palavras, a referência depende do modo com o qual as palavras são utilizadas, isto é, depende do modo como o discurso se organiza.

Ao postular que a referência se constitui através da articulação entre o sinal e o objeto, Frege se vê preso no paradoxo que a linguagem introduz, isto é, não consegue explicar como essa articulação se dá, na medida em que a relação entre o sinal e o objeto é arbitrária e não tem como ser garantida.

A solução proposta por Frege é postular como referência o valor de verdade da proposição, na medida em que a análise da relação entre o sinal e o objeto implica nos impasses que a linguagem coloca para sua *Conceitografia*. Assim, a igualdade passa a ser estabelecida pelo valor de verdade da proposição, isto é, a referência deixa de estar vinculada aos paradoxos que a linguagem impõe na relação entre o sinal e o objeto e passa a ser investigada pelo seu valor de verdade. Em outras palavras, a referência passa a se estabelecer pelo jogo binário entre os sinais V ou F.

Somos assim levados a reconhecer o valor de verdade de uma sentença como sendo sua referência. Entendo por valor de verdade de uma sentença a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa. Não há outros valores de verdade (Frege, 1892/2009, p.69).

Nesse contexto, Frege passa a analisar a relação entre o sentido e a referência, não mais de nomes próprios, mas de sentenças assertivas completas e nos indica que “se admitirmos que uma sentença tem uma referência, ao substituímos uma palavra da sentença por outra que tenha a mesma referência, mas sentido diferente, isso não poderá ter nenhuma influência sobre a referência da sentença.”(Frege, 1892/2009, p. 67)

O exemplo dado por Frege (1892/2009, p. 66) é o da utilização das expressões “estrela da manhã” e “estrela vespertina” em sua articulação com a referência Vênus. Ao definirmos como referência da asserção a palavra Vênus e utilizarmos duas expressões com sentidos diferentes, porém, que igualmente a designam, isto é, “estrela da manhã” e “estrela vespertina”, o que se constata é que, dado que o sentido dos dois enunciados é diferente, o pensamento veiculado pela sentença, não diz da sua referência, mas do seu sentido. Através desse exemplo, é possível perceber que a vinculação entre os dois sentidos e a referência implica que o sujeito saiba que essas duas expressões significam a mesma coisa, ou seja, o pensamento diz do sentido de cada expressão na sua correlação com a mesma referência.

Assim, Frege nos aponta que “alguém que não soubesse que a estrela da tarde é a estrela da manhã poderia sustentar um pensamento como verdadeiro e outro como falso.” (Frege, 1892/2009, p. 67) e conclui que o pensamento não pode ser a referência da sentença. Dito de outro modo, Frege nos indica que “é a busca da verdade, onde quer que seja, o que nos dirige do sentido para a referência” (1892/2009, p. 69).

Assim, ao tomar como objeto de investigação a referência de uma sentença, Frege não parte do pensamento, isto é, do sentido, mas do seu valor de verdade. Nessa perspectiva, postula que o valor de verdade é a referência da sentença.

Ao partir desse eixo de investigação, o referido autor nos indica que se definimos o valor de verdade de uma sentença como sua referência, esse valor deve permanecer inalterado quando uma expressão da sentença seja substituída por outra que tenha a mesma referência. Porém, a relação entre sentenças subordinadas coloca impasses para tal definição, na medida em que sua referência é indireta ou indicada indefinidamente, isto é, não diz respeito a um nome próprio.

Frege define como referência indireta de uma sentença subordinada o ato de falar sobre as próprias palavras ou sobre o seu sentido. Nesse contexto, as palavras não têm sua referência costumeira, mas referem-se ao que é habitualmente o seu sentido. Dessa maneira, a referência da sentença passa a ser um pensamento, isto é, diz respeito ao seu sentido e não ao seu valor de verdade.

Quando se quer falar do sentido de uma expressão “A”, pode-se fazê-lo simplesmente através da locução “o sentido da expressão A”. No discurso indireto, fala-se, digamos, do sentido das palavras de outrem. Fica, pois, claro que também nesse discurso as palavras não têm sua referência costumeira, mas referem-se ao que é habitualmente o seu sentido (Frege, 1892/2009, p. 64).

Retomando o exemplo da relação entre a referência Vênus e a expressão “estrela da manhã”, Frege nos indica que “Aqui a única conclusão pertinente é que a referência de uma sentença *nem sempre* é o seu valor de verdade, e que “estrela da manhã” *nem sempre* se refere ao planeta Vênus, a saber, quando esta expressão tem sua referência indireta” (1892/2009, p. 73).

Nesse contexto, Frege nos diz que se utilizarmos as palavras do modo corrente, estamos falando da sua referência costumeira, portanto, do seu valor de verdade. Porém, se nos expressarmos no discurso indireto, isto é, se nos referirmos à citação das palavras de outra pessoa ou sobre o sentido das palavras, a referência da sentença é indireta e expressa um pensamento e não um valor de verdade.

Assim, através da análise das sentenças subordinadas indiretas, Frege percebe que nem sempre a referência de uma sentença é o seu valor de verdade. Ou seja, nem sempre uma expressão que tem uma referência implica em um valor de verdade.

Mais uma vez, o que se coloca para Frege é a impossibilidade engendrada pela linguagem de fazer consistir uma significação no plano da referência, isto é, fazer coincidir completamente o sinal e o objeto no plano de uma denotação derradeira.

Frege conclui que as linguagens têm o defeito de originar expressões que parecem designar um objeto, mas que em casos especiais não o realizam. Assim, o discurso indireto implica em um equívoco que surge da imperfeição da linguagem ao desvincular a referência do seu valor de verdade e vinculá-la ao pensamento.

Desse modo, apesar de Frege postular que a referência se caracteriza por ser algo que implica uma constância na relação entre os nomes ou sinais de objetos, ele é obrigado a reconhecer que nem sempre há garantia de que a referência implicará no valor de verdade de uma proposição.

Em outras palavras, nas linguagens naturais não existe uma correspondência perfeita entre cada expressão que pertença a uma totalidade de sinais e um sentido determinado. Por esse motivo, a referência nunca está totalmente assegurada. É nesse contexto que a referência depende do modo com o qual as palavras são utilizadas no discurso.

Lacan retoma a distinção estabelecida por Frege ao comentar que o falo é a única referência da entrada do sujeito no campo da linguagem. Assim, como se revela pela análise de Frege, a referência não pode ser garantida nem por sua relação com um objeto determinado, nem tampouco como um valor de verdade.

Nessa perspectiva, ao tomar como parâmetro os impasses desvelados por Frege nas suas considerações sobre a referência de uma sentença, Lacan postulará o falo como única *Bedeutung*. Contudo, a *Bedeutung* do falo se caracteriza por ser uma referência sempre incerta, ou seja, ao mesmo tempo, garante o campo do sentido e impossibilita a sua equivalência com o sentido. É nesse contexto que Lacan nos adverte que o falo como *Bedeutung* é o impossível de designar.

Em outras palavras, é justamente a impossibilidade de garantir – no campo da linguagem – uma relação derradeira entre o sentido e a referência que impede que a referência possa ser tomada como certa, ainda que, a referência seja a única garantia de que possa haver o campo do sentido. Desse modo, o falo como *Bedeutung*, por ser o único referente da inscrição do sujeito na linguagem, remete sempre ao campo do sentido, porém, impossibilita o acesso a uma denotação, uma significação derradeira. Segundo Lacan “é isso que cria uma linguagem”. (Lacan,1971/2009, p.43)

4.3.2 O falo como *Bedeutung* e a carta/letra extraviada

No seminário *De um discurso que não fosse semblante* Lacan (1971/2009,p. 88) retoma o artigo de abertura dos seus escritos intitulado *O seminário sobre “A carta roubada”* (LACAN, 1966/1998) e nos indica que nesse escrito ele estava discorrendo sobre o falo.

Ao partir do referido escrito, no qual faz uma análise do conto de Poe traduzido como *A carta roubada* (1844/1986), Lacan nos diz que “nestas páginas, muito precisamente, só discorro sobre a função do falo tal como articulada num certo discurso” (Lacan, 1971/2009, p.90). Nesse contexto, nos indica que a melhor tradução para o título do conto seria *A carta extraviada*, na medida em que, apesar dos seus desvios, ela sempre chega ao seu destino.

O conto *A carta roubada* (Poe, 1844/1986) tem como pano de fundo uma carta recebida pela rainha da qual não se sabe nada sobre seu conteúdo. A primeira parte da história é narração do relato do chefe da polícia parisiense ao inspetor Dupin sobre o roubo dessa carta pelo ministro D. Nesse momento, se explicita que o motivo que leva o chefe de polícia a procurar a ajuda do inspetor é a impossibilidade da polícia de encontrar a carta, apesar de saber quem a roubou e de revistar detalhadamente o local onde a carta se encontra.

O narrador do conto nos relata que a carta foi recebida pela rainha quando estava sozinha nos aposentos reais e, enquanto a lia, foi interrompida subitamente pela entrada do rei, de quem era seu especial desejo esconder a carta. Depois da tentativa fracassada de colocá-la em uma gaveta, foi forçada a colocá-la aberta como estava sobre a mesa. Como o endereço estava voltado para cima e o conteúdo escondido, a carta passou despercebida pelo rei. Porém, nesse momento, entra o Ministro D. que imediatamente vê o papel, reconhece a caligrafia do endereço e percebe o desconcerto da rainha a quem a carta estava endereçada. Com isso, adivinha seu segredo, se aproxima da mesa, retira do bolso uma carta parecida, finge lê-la e a coloca em precisa justaposição com a anterior. Ao sair, pega sobre a mesa a carta endereçada à rainha e deixa sua própria carta – de nenhuma

importância – sobre a mesa. A rainha, apesar de perceber toda a manobra do ministro, não ousa interferir e chamar a atenção do rei que estava ao seu lado.

Lacan institui essa primeira cena relatada como a cena primitiva, da qual, a segunda é sua repetição, isto é, nos aponta que “essas cenas são duas, das quais designaremos prontamente a primeira pelo nome de cena primitiva, e não por desatenção, uma vez que a segunda pode ser considerada sua repetição, no sentido em que está aqui mesmo na ordem do dia”. (Lacan, 1966/1998, p. 14).

A segunda cena a qual Lacan se refere é a do encontro entre Dupin e o Ministro D. em seu gabinete. A cena se passa após Dupin tomar a seu encargo a recuperação da carta, mediante o pagamento de uma recompensa pelo chefe de polícia. O episódio no gabinete do ministro é relatado pelo narrador no momento posterior à recuperação da carta pelo inspetor e sua entrega ao chefe de polícia. Nesse contexto, o que Poe (1844/1986) nos indica é que, ao contrário do chefe de polícia, que passa dezoito meses revistando às escondidas a casa do ministro sem nada encontrar, Dupin faz-se anunciar ao ministro tanto ao entrar no seu gabinete, quanto no momento posterior, onde deixa no lugar da carta recuperada uma inscrição que permite identificá-lo como o autor dessa segunda troca de cartas.

Retomando o relato dessa cena do encontro entre o ministro e Dupin, Lacan (1966/1998, p.16) nos aponta que Dupin percebe que o ministro o recebe com uma displicência ostensiva. Essa atitude, ao contrário de enganar o detetive, indica o modo pelo qual o ministro esconde a carta, isto é, deixando-a a vista como se fosse algo sem importância. Assim, ao examinar o gabinete, Dupin se depara com um envelope pendurado bem no meio do painel da lareira e já sabe que está diante do que procura. Com a desculpa de ter que voltar novamente, “esquece” sua tabaqueira sobre a mesa. Ao retornar no dia seguinte para recuperar o objeto esquecido, se aproveita da distração do ministro com um

evento na rua e substitui a carta, nas palavras de Lacan, por seu *semblant*, isto é, coloca em seu lugar outra carta dentro do envelope original.

Segundo Lacan (1966/1998, p.16), tal qual a primeira cena, tudo se passa sem estardalhaço e o quociente da operação é que o ministro não possui mais a carta, mas disso ele não tem a menor ideia, longe de suspeitar ter sido Dupin quem a raptou. Porém, o que realmente interessa a Lacan nessa cena é o fato de que Dupin, ao substituir a carta por seu *semblant*, dá a carta uma redação fictícia que o identifica como o autor da troca.

Lacan (1971/2009, p. 96) ressalta que, ao contrário do que dá a entender o narrador da história, Dupin ao recuperar a carta não está na posição do “espertalhão dos espertalhões”; mas na mesma posição do ministro quando a rouba da rainha, isto é, na posição “do homem que ousa qualquer coisa”. (LACAN, 1971/2009, p.97). Contudo, o que Lacan nos indica que se revela dessa posição “do homem que ousa qualquer coisa” é justamente o fato de que a posse da carta tem um efeito feminilizante.

Segundo Lacan, o que a posição do homem que tudo ousa desvela é “o lado indizível, vergonhoso, que não se diz quanto ao que concerne ao homem, é justamente, numa palavra, o falo” (LACAN, 1971/2009, p. 127). Dessa maneira, o que a posse da carta/falo revela é que o âmago da ostentação masculina é uma posição feminina, na medida em que o que está em jogo é o encontro com a dimensão de *semblant* do falo.

Lacan (1966/1998, p. 17) retoma essas duas cenas com o intuito de demarcar a função do falo e demonstrar a sua equivalência com a operação em jogo na circulação da carta/letra no conto. Para isso, analisa as cenas a partir da sua relação com a alternância em jogo nas três posições ocupadas pelos personagens. Essas três posições se caracterizam por serem: 1) a posição do sujeito que nada vê – lugar ocupado pelo rei na primeira cena e pela polícia na segunda; 2) a posição do sujeito que vê que o primeiro nada vê, mas que se

engana por ver encoberto o que ele oculta – posição da rainha na primeira cena e do ministro na segunda; 3) a posição do sujeito que vê que os outros dois deixam a descoberto o que é para esconder – lugar do ministro na primeira cena e na segunda de Dupin.

Nesse contexto, o efeito feminilizante produzido pela posse da carta se relaciona, ao mesmo tempo, com a posição do sujeito que vê descoberto o que era para esconder e com a posição do “homem que tudo ousa”. Lacan nos indica que a equivalência entre essas duas posições se articulam ao feminino justamente pela via do *semblant*.

O que caracteriza a posição feminina em sua relação com o falo é o fato de que a mulher desvela que a posse do falo é *semblant*. A mulher tem um acesso mais direto à falta articulada pelo falo, na medida em que o falo não dá conta da sua inscrição no campo sexual como um todo. Dessa maneira, a mulher só se inscreve na lógica fálica por referência ao desejo do homem. Por esse motivo, ao ir de encontro ao falo e se deparar com o desejo do homem, isto é, com a falta do falo do lado masculino, a mulher tem a experiência de que a posse do falo é *semblant*.

Lacan nos indica que a dimensão do *semblant* se constitui por referência à função do véu que, ao mesmo tempo, encobre e revela a presença de uma ausência. Nesse contexto, o homem e a mulher se colocam em posições distintas perante o *semblant* fálico. A relação da mulher com o falo diz sempre de um desvelamento da falta, ou seja, a posição feminina revela que a posse do falo só pode se colocar por referência ao seu *semblant*. Já a posição masculina se caracteriza por ser um velamento dessa falta fálica, isto é, o homem encobre a falta do falo com seu *semblant*.

Nesse contexto, a ostentação fálica é feminina, na medida em que o homem ao recobrir a falta do falo com a sua ostentação, dá provas de que a posse do falo é *semblant*. Dito de outro modo, a ostentação fálica é uma posição feminina por desvelar que a

ostentação fálica não é nada mais do que um recobrimento da falta do falo. É por esse motivo que Lacan (1971/2009) nos indica que a mulher é a hora da verdade do que existe de *semblant* na relação do homem com a mulher, ou seja, a posição feminina revela que a relação do homem com o falo diz sempre de um velamento da sua dimensão de falta por intermédio do *semblant*.

A articulação entre a ostentação viril e o efeito feminilizante produzido pela posse da carta nos revela que é justamente a dimensão de *semblant* em jogo na posse da carta que a faz equivaler ao falo. Dito de outro modo, tal como o conto revela, a carta tem um efeito feminilizante justamente por desvelar que sua posse não dá acesso a um conteúdo, isto é, não assegura a quem a possui um acesso ao seu sentido.

Lacan nos indica que a posição do ministro retrata justamente os efeitos produzidos em função da circulação da carta no conto. Assim, se no primeiro momento, ele vê descoberto o que é para esconder e se coloca na posição do homem que “tudo ousa”, no segundo momento, ao ter acesso à carta, se produz a constatação de que o poder veiculado pela posse é *semblant*, ou seja, os dois momentos indicam uma posição eminentemente feminina por desvelar a dimensão da falta. Já o terceiro momento, quando já não possui a carta, mas não sabe nada disso, o ministro volta a ocupar a posição masculina, isto é, ele é restituído à posição original de velamento em sua relação com *semblant* da carta/falo.

Desse modo, o conto tem como fio condutor o fato de que apesar da carta ter um sentido, nenhum dos personagens – a despeito de deterem a posse da carta em determinado momento – tem acesso ao sentido da carta. Nesse contexto, o paradoxo do conto é justamente que não é necessário saber o sentido da carta para saber que ela tem um sentido, muito menos para que ela percorra o seu caminho na trama. Esse é o ponto em que a carta pode ser entendida por sua vinculação com o falo como *Bedeutung*.

O paradoxo da vinculação entre a carta e o falo é justamente o que diz da posição do sujeito. Ao se inscrever na linguagem a partir do falo como única *bedeutung*, o sujeito é levado, por sua relação com o falo, a ter que se posicionar com relação à diferença entre os sexos. Porém, o cerne dessa relação do sujeito com o falo é justamente sua vinculação com o *semblant*, isto é, o falo como referente é o que indica a impossibilidade do sujeito de se nomear por relação aos seus atributos. Assim, partindo da referência ao conto, o psicanalista francês nos indica que a carta é homóloga ao falo pois é o que permite inscrever toda a trama do conto sem que se saiba qual é o seu sentido. Dito de outro modo, a carta no conto é homóloga à função do falo como *Bedeutung*, na medida em que, assim como o falo, a carta remete ao campo do sentido, porém, por referência ao que, no campo do sentido, escapa.

Nessa perspectiva, a posse da carta desvela que é a dimensão do *semblant* que situa o falo como *Bedeutung* da inscrição do sujeito na linguagem e, conseqüentemente, permite localizá-lo em uma das duas posições sexuadas.

Capítulo 5

A FUNÇÃO FÁLICA E AS DUAS POSIÇÕES SEXUADAS

Iniciaremos o capítulo examinando a articulação estabelecida por Lacan (1972-73/1985) entre a função quantificadora e a inscrição dos sujeitos em uma posição sexual. Ao propor essa articulação, Lacan nos indica que a inscrição do sujeito na partilha entre os sexos se dá através da correlação entre as posições sexuais e a relação entre a função fálica e os quantificadores. Em outras palavras, ao indicar que há apenas dois sexos, Lacan (1968/2008) destaca a dimensão lógica da inscrição do sujeito em uma posição sexual. Porém, é somente ao construir sua tábua da sexuação no seminário *mais ainda* (LACAN, 1972-73/1985), que se torna possível demonstrar a especificidade da lógica fálica ao constituir as duas posições sexuadas.

Lacan (1971/2009, p. 131) parte da relação entre a função fálica e os quantificadores para demonstrar a lógica que rege a posição de homens e mulheres ao se inscreverem em um dos lados da tábua da sexuação. Nesse contexto, ressalta que a posição masculina está referida à relação entre o todo e a exceção, ou seja, é na relação entre o todo quantificador e a função fálica que se inscreve para os homens a existência de uma exceção – o pai – que não está submetido à função fálica. Já para as mulheres, a função fálica não dá conta da sua inscrição numa posição sexual como um todo, ou seja, a mulher se inscreve na posição feminina por referência a uma dimensão de *não-toda* referida à função fálica. Essa referência implica em algo que é suplementar à dimensão do todo.

Assim, a parte superior da tábua da sexuação tem como eixo a inscrição do sujeito em uma posição sexual através da sua articulação com a função fálica e com os quantificadores. Já a parte inferior, tem como referência o encontro com o outro sexo, isto é, indica como os sujeitos se direcionam para o outro sexo a partir da lógica que rege sua posição sexual.

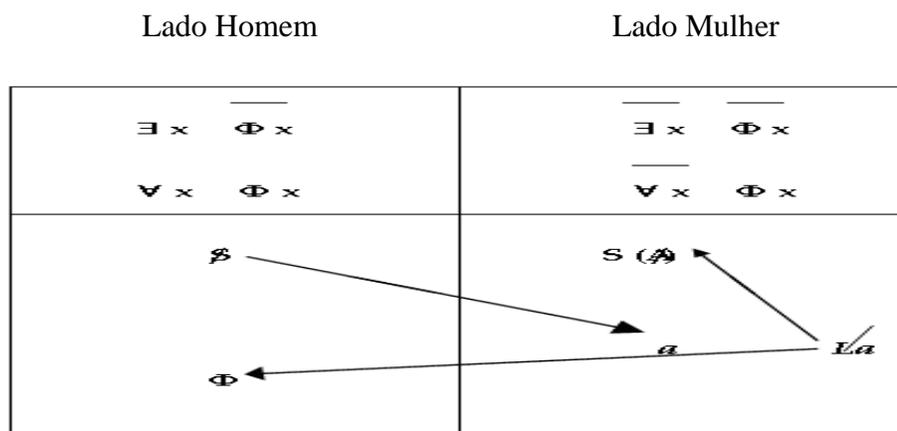


figura 11

Nesse contexto, tomaremos como eixo de investigação a inscrição do sujeito em um dos dois lados da tábua da sexuação. A partir dessa referência, pretendemos demonstrar que o modo como o sujeito se inscreve em uma posição sexual implica que homens e mulheres se situam de modos distintos no campo do desejo e do gozo. Ou seja, a inscrição em uma das duas posições sexuadas denota que o que define o encontro entre os sexos é o modo de relação que cada sexo estabelece com a função fálica.

5.1 A lógica fálica e a posição masculina

Como vimos no capítulo 3, a inscrição do homem na lógica fálica implica na existência de uma exceção à função fálica que instaura a série dos homens referidos a essa lógica. Ou seja, como demonstrado no quadrante superior esquerdo da tábua da sexuação (figura 11), a negação da função fálica no plano da existência ($\exists x. \neg \Phi x$) constitui a dimensão universal da função fálica do lado masculino ($\forall x. \Phi x$).

Assim, o conjunto de todos os homens referidos à função fálica se instaura em relação à existência de uma exceção a essa função. Dito de outro modo, o conjunto de todos os homens se constitui por referência ao pai primevo que não está referido à função fálica, isto é, não está submetido à castração.

Retomando a análise do mito de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912] / 1996) feita no capítulo 3, é possível demonstrar que o homem se instaura na função fálica a partir da sua submissão à castração. Em outras palavras, o conjunto dos homens se inscreve na função fálica através do interdito veiculado pelo assassinato do pai.

Partindo dessa referência à inscrição do homem na lógica fálica pela instauração da função fálica no plano da castração, Lacan (1972-73/1985) explicita a parte inferior esquerda da tábua da sexuação. Assim, o lado homem se caracteriza pela inscrição do $\$$ e do Φ . Ou seja, nos indica que ao se deparar com a falta fálica, o homem se direciona para uma mulher na posição de sujeito dividido ($\$$) e localiza no corpo feminino o falo que lhe falta.

Desse modo, a inscrição do desejo a partir da falta fálica implica, do lado masculino, que é a fantasia que rege o direcionamento de um homem para uma mulher no

campo sexual. Nesse contexto, a mulher é colocada pelo desejo masculino na posição de objeto *a*.

Em outras palavras, ao se constituir como homem justamente por intermédio da sua castração, a posição masculina implica na divisão do homem representada na tábua pelo $\$$ e no direcionamento do seu desejo para uma mulher em posição de objeto *a*.

Desse modo, perante a sua castração, o homem se dirige para uma mulher buscando no seu corpo o falo que lhe falta. Contudo, como salienta Lacan (1975), esse direcionamento não tem nada de natural. Ou seja, não é qualquer mulher que pode ocupar esse lugar, justamente porque o que está em jogo é a relação da castração do homem com a sua fantasia.

Nas palavras de Lacan “Para que um homem encontre sua mulher, que outra coisa existe senão a formulação romântica “era fatal, estava escrito”?” (LACAN, 1971/2009, p. 70). Assim, no plano do desejo, é a castração que rege para o homem o seu direcionamento para uma mulher que funcione nesse lugar como objeto *a* na sua fantasia.

Porém, como indicado pela inscrição do Φ do lado masculino, para que o encontro com uma mulher se dê, o homem precisa fazer *semblant* de ter esse falo que falta. Essa é a tônica da célebre frase lacaniana “O homem não é sem tê-lo” (Lacan, 1960-61/1992). É nesse contexto que o homem tem que *se fazer valer* como portador do falo.

Assim, ao postular que a lógica masculina na sexuação baseia-se na estrutura do mito de *Totem e Tabu*, isto é, na existência de uma exceção – Pai da horda – que funda a Lei fálica, Lacan (1957-58/1999) nos indica que, do lado masculino, existe um para quem a castração não se inscreve e que funciona como ponto de identificação com a posição viril.

Dessa maneira, a promessa viril seria da ordem de uma identificação com as insígnias paternas, a se realizar em um momento posterior. Assim, a assunção da posição

viril masculina implica abrir mão do narcisismo do órgão em prol de um título de propriedade virtual que postergaria a virilidade para o futuro.

Lacan (1957-58/1999) nos indica que com o advento da puberdade e, conseqüentemente, com o encontro com o outro sexo, o sujeito é chamado a assumir esse título que até então estava guardado. É nesse momento que se coloca o paradoxo da posição viril, pois o que o sujeito percebe é que, aquilo que ele acreditava estar do lado do pai – como ponto de sua identificação como homem – apresenta-se justamente por sua ausência. Essa apreensão da ausência do falo no pai encarna-se para ele a partir da relação entre o desejo e a falta do objeto.

Dessa maneira, a assunção da posição viril masculina implica na descoberta que o pai, como o representante do conjunto dos homens, só possui o falo na dimensão do *semblant*. Dito de outro modo, a assunção da posição viril implica na descoberta de que a posse do falo é *semblant*, portanto, o falo só pode se colocar como (-φ).

É lícito, pois, escrever como faço eu: $\exists x \cdot \Phi x$. O um que existe é o sujeito suposto de que aí a função fálica não compareça. É apenas um modo de acesso sem esperança à relação sexual, a síncope da função que só se sustenta por ali ser semblante [...] (Lacan, 1972/2008, p.459).

Para Lacan (1962-63/2005), o encontro com a falta do falo é problemático para o homem, uma vez que deixar que se veja o seu desejo é essencialmente deixar ver o que ele não tem. É por esse motivo que Lacan nos indica que a mulher é a hora da verdade para um homem.

[...] Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda formação do homem é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante. É certamente mais fácil para o homem enfrentar

qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar a mulher como suporte dessa verdade, suporte do que existe de semblante na relação do homem com a mulher.(Lacan, 1971/2009, p.33).

Assim, ao se deparar com a negativização do falo, o homem se dirige à mulher como objeto do desejo, acreditando que é do lado dela que o falo se encontra. Ou seja, para o homem, a relação com o desejo comporta sempre um tamponamento da falta, isto é, há sempre a presença de algum velamento.

Na corte amorosa, o homem faz *semblant* de ter o falo. Essa é a sua identificação viril com o pai. Se, para entrar na dialética fálica, ele abre mão do falo que acredita que tem, no encontro com o outro sexo, faz *semblant* de ter o falo que ele não tem. Isso é o que Lacan chama de “*se fazer valer como homem*”.

5.1.2 A posição masculina: *Se fazer valer como homem*

Ao problematizar a relação de homens e mulheres com a falta apontada pelo falo, Lacan (1957-58/1999) nos diz que, enquanto na mulher haveria uma conjunção entre demanda de amor e desejo, do lado masculino, haveria uma divisão entre os dois termos. O homem é apanhado no dilema de ter que, por um lado, identificar-se com o pai como aquele que possui o falo, isto é, fazer *semblant* de ter o falo no nível do amor, e, por outro, no nível do desejo, procurar o falo que lhe falta do lado da mulher.

Segundo Lacan, a degradação específica da vida amorosa apontada por Freud (1910/1996) deriva-se justamente da divisão entre demanda de amor e desejo:

Se de fato sucede ao homem satisfazer sua demanda de amor na relação com a mulher, na medida em que o significante do falo realmente a constitui como dando no amor aquilo que ela não tem, inversamente seu próprio desejo do falo faz surgir seu significante, em sua divergência remanescente, dirigido a “uma outra mulher”, que pode significar esse

falo de diversas maneiras, quer como virgem, quer como prostituta (LACAN, 1958/1998, p.702).

Assim, do lado masculino, a questão fálica se caracteriza pelo duplo movimento da demanda de amor e do desejo. Essa duplicação da posição masculina está embasada no romance familiar do menino, uma vez que a mãe encarna para ele, ao mesmo tempo, o objeto proibido ao desejo e o modelo de mulher amada pelo pai.

Ao escrever os três artigos sobre a psicologia do amor, Freud (1910/1996) está às voltas com o enigma que faz com que homens e mulheres se interessem uns pelos outros. O segundo artigo, “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor”, trata da relação do menino com o tabu do incesto e suas consequências na escolha amorosa masculina posterior.

Freud (1910/1996) parte do estudo da impotência psíquica para delimitar a peculiaridade da escolha amorosa masculina ao se relacionar com as mulheres. Para ele, por trás da relação problemática do homem com seu desejo, está uma fixação incestuosa na mãe ou irmã, que impede que os impulsos libidinais – separados na infância, pelo advento do recalque, entre impulsos afetivos e sensuais – voltem a se conjugar na vida adulta.

Para Freud, a disjunção entre amor e sensualidade é consequência da barreira ao incesto, que faz com que os homens procurem, para amar, mulheres que respeitem, e para a atividade sexual, mulheres por eles depreciadas. Contudo, não podemos nos esquecer da advertência freudiana em “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (FREUD, 1910/1996), onde o psicanalista assinala que os dois tipos de escolha masculina, seja para amar ou para se satisfazer sexualmente, relacionam-se com as duas facetas da mãe no complexo de Édipo.

Ao retomar essa questão, Lacan (1972-73/1985) aponta que é à medida que o pai figura como exceção à castração, isto é, como o único que tem o direito de fazer da mãe o objeto de seu desejo, que o sujeito pode se identificar com ele e acatar a interdição por ele veiculada. Assim, é necessário que haja *ao menos um* para quem a castração não esteja colocada para que o homem se reconheça como castrado e possa fazer de uma mulher objeto de seu desejo.

Assim, a posição masculina na lógica fálica tem como ponto de interseção a posição da mulher como objeto *a* e se sustenta na indicação freudiana da incidência do complexo de castração para o menino. Para Freud (1910/1996), é na renúncia à mãe como objeto que o menino se protege da ameaça de castração e pode se identificar com o pai, fazendo de outra mulher objeto de seu desejo. Assim, posteriormente, diante da constatação de que o falo não se encontra onde se esperaria, isto é, do lado do pai, o menino faz da mulher o objeto que tamponaria essa falta. Essa é a lógica da posição masculina na sexuação ao se remeter à fantasia da mulher como objeto *a*.

Desse modo, a posição masculina de *se fazer valer como homem* implica em assumir a dimensão do *semblant* como constitutiva da posição masculina perante a Lei fálica e permite ao homem se dirigir à mulher a partir dessa condição. Em outras palavras, não é a dimensão imaginária da atribuição fálica que inscreve o homem na posição masculina, e sim a constatação simbólica de que é o falo como *Bedeutung* que rege a inscrição masculina no conjunto dos homens referidos à lógica fálica, por sua relação com a castração.

5.2 A lógica do *não-todo* e a posição feminina

Como viemos salientando ao longo da tese, a articulação da lógica fálica – tanto na sua dimensão de atributo, quanto de função – coloca o paradoxo do modo de inscrição da mulher na sua posição sexual.

A particularidade da posição feminina em relação à função fálica é justamente o fato da mulher estar inscrita na lógica fálica, porém, essa lógica não dá conta da sua inscrição em uma posição sexual como um todo. Nas palavras de Lacan “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).

Assim, a posição feminina é paradoxal. A mulher se inscreve em uma posição sexual a partir da função fálica, porém, esta não diz dela como um todo. Dito de outro modo, a inscrição da mulher na lógica fálica é feita a partir da incidência da negação no quantificador todo, ou seja, a mulher se inscreve na lógica fálica pela dimensão do *não-todo*.

Lacan (1967-68, lição de 20 de Março de 1968) evidencia que a própria concepção de “todo” tem que ser revista ao considerarmos que a negação, ao incidir sobre o todo quantificador $\forall(x)$, implica numa referência diferente da ideia de exceção. Em outras palavras, ao incidir sobre o quantificador, o sinal de negação tem por referência algo que é suplementar ao todo e não sua exceção.

Desse modo, ao evidenciar que a função denominada “não-todo” $\neg\forall(x)$ é diferente da negação do todo, Lacan nos indica que “não é verdade que para todo” exclua que desse todo “exista algo que não”. Esse é o paradoxo da negação da função do todo ao fazer aparecer a dimensão de *não-todo* como algo que está incluído no todo por não sê-lo.

Assim, o que se constata é que a relação entre a negação e o todo quantificador não pode ser considerada somente como uma questão de existência ou de exceção a esse todo. É essa a particularidade da negação do todo que faz surgir a dimensão do *não-todo* $\neg\forall(x)$. Dito de outro modo, a referência instituída pelo *não-todo* $\neg\forall(x)$ implica uma dimensão suplementar, isto é, o *não-todo* não equivale à negação do todo, ao contrário, implica uma referência a algo que se inclui no todo por não ser.

Segundo Lacan, a inscrição da mulher na lógica fálica não é costumeira na matemática, pois “negar que existe um não se faz”. (Lacan, 1972/2003, p.466). Assim, o “todo” do lado feminino, se coloca como um “todo” fora do universo.

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

É nesse contexto que a dimensão da existência não pode ser postulada do lado feminino. Se a posição da mulher na função fálica não dá conta da sua inscrição sexual como um todo, essa função não permite delimitar a existência da mulher do lado feminino. Do mesmo modo, se não existe “A mulher” que figuraria como exceção à função fálica do lado feminino, a dimensão da universalidade também não pode se colocar.

Assim, do lado feminino, a dimensão do *não-todo* exclui a consideração tanto da universalidade – onde estaria em jogo “todas as mulheres” – quanto da existência – que especificaria “A mulher”. Ou seja, do lado feminino, a lógica fálica implica na inexistência de um significante que especifique ‘A mulher’, razão pela qual o falo não resolve a questão

feminina na sexuação. Por esse motivo, a mulher se inscreve na lógica fálica *uma a uma*, ou seja, não é possível falar da mulher a não ser como *uma* mulher.

Ao se deparar com a inexistência de um significante que a designe e faça consistir o campo de “todas as mulheres”, a mulher só pode se colocar perante o homem como “uma mulher”. Ou seja, no encontro com o outro sexo a mulher se coloca como o Outro barrado (A/) e se divide entre buscar no campo do Outro um significante que a designe S(A/) e se dirigir ao desejo do homem visando encontrar o Φ . Esse é o sentido das setas na parte inferior direita da tábua da sexuação (figura 11).

Lacan problematiza o fato de que a mulher “tem relação com S(A/), e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com φ ” (LACAN, 1972-73/1985, p.109). Desse modo, o que a parte inferior direita da tábua da sexuação evidencia é que a mulher se coloca como (A/) – uma vez que desse (A/) nada se pode dizer – e se divide entre procurar no homem o falo que lhe falta e buscar no S(A/), um significante que a designe como mulher.

É justamente na tentativa feminina de encontrar um significante que a designe que a mulher se dirige ao (φ) por intermédio do desejo do homem. A tábua da sexuação demonstra esse movimento da mulher na tentativa de encontrar algum significante que lhe represente.

É por essa via que sustentamos que a mulher procura no desejo do homem um significante que lhe dê consistência. Em outras palavras, na falta de um significante que a designe, a mulher busca, no desejo do homem, o falo como o significante que a represente. É por esse motivo que o desejo do homem interessa à mulher e seu movimento é do de “*se fazer valer*” como objeto fálico.

5.2.1 A posição feminina: *Se fazer valer como objeto fálico*

Ao estudar o narcisismo, Freud (1914/1991) já pontuava que o que a mulher busca no amor é ser amada, e não amar. Para a mulher, o que está em jogo no amor é muito mais o enigma do desejo masculino do que propriamente um desejo essencialmente feminino.

Lacan (1962-63/2005) problematiza essa questão ao apontar que é somente a partir da descoberta da castração no homem que o desejo faz enigma para a mulher. O interesse feminino é despertado justamente a partir do direcionamento do desejo masculino para ela como objeto desse desejo. É nesse contexto que, ao perceber a castração no homem, a mulher faz *semblant* de objeto causa do desejo, acreditando que assim terá acesso ao falo como significante que a designe.

A posição feminina se caracteriza por desvelar que a mulher experimenta, de saída, a impossibilidade de se ter o falo, razão pela qual faz *semblant* de sê-lo. Assim, a maneira feminina de se relacionar com o falo implica necessariamente o consentimento em se fazer *semblant* de objeto do desejo para um homem.

Em outras palavras, a mulher consente em fazer *semblant* de objeto do desejo, na medida em que é só nessa posição que ela pode se inscrever na função fálica. Dito de outro modo, o que está em jogo na posição feminina de *se fazer valer* como objeto fálico é que, ao se colocar como falo, a mulher, por intermédio do desejo do homem, articula a falta do falo ao campo do desejo.

Lacan (1958/1998) chama-nos à atenção para o fato de que, para *se fazer valer* como o falo, isto é, o objeto do desejo do Outro, a mulher rejeita uma parcela da sua feminilidade. Dessa maneira, é pelo que a mulher não é que ela pretende ser desejada e, ao mesmo tempo, amada.

A mascarada feminina seria, portanto, resultado da constatação de que tudo o que a mulher mostra de sua feminilidade – ao se propor como objeto do desejo masculino – é da ordem de uma identificação com o falo.

Lacan (1957-58/1999, p.363) define como “consumação do sujeito no caminho do desejo do Outro” a profunda rejeição feminina de sua posição de mulher. Para ele, uma vez que a mulher procura sua identificação justamente no que ela não é, nem nunca teve – o falo – o que está em jogo é uma profunda estranheza de seu ser mediante aquilo que ela tem de parecer. Dito de outro modo, o preço a ser pago pela posição feminina de *se fazer valer* como objeto fálico é o desaparecimento da mulher como sujeito ao fazer *semblant* do falo que falta.

É na medida em que não é ela mesma, isto é, na medida em que, no campo de seu desejo, é preciso ser o falo, que a mulher experimenta a *Verwerfung* da identificação subjetiva [...] (LACAN, 1957-58/1999, p.364).

Assim, a constatação da ausência do falo, nela mesma e em seu parceiro, faz a mulher consentir em *se fazer valer* como o falo que falta. Contudo, é nesse movimento de sacrificar sua própria identificação subjetiva, que a mulher conjuga seu desejo e sua demanda de amor endereçando-os ao homem.

Segundo Lacan (1958/1998), a mulher encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada. Haveria, portanto, uma conjunção, no mesmo objeto, da demanda de amor e do desejo. Assim, a mascarada feminina estaria a serviço da manutenção do ideal narcisista de que ser amada corresponde a ter acesso ao campo fálico.

Nesse contexto, o que a posição feminina denuncia é justamente a ausência de um significante que designe “A mulher”. Ou seja, na medida em que a lógica fálica não dá conta da inscrição da sua posição sexual como um todo, a mulher se vê dividida perante o encontro com a diferença sexual. É assim que, diante da impossibilidade de se identificar a um significante que a designe como tal, a mulher se identifica ao falo.

5.3 A dialética dos dois gozos

Lacan sofisticava a noção de gozo ao conceber uma dialética de dois gozos – o gozo do Outro e o gozo do falo – e indica que é somente por intermédio do significante que o sujeito pode ter acesso ao campo do gozo. Nesse contexto, ao pontuar que é a linguagem que insere o registro do gozo como sexual, Lacan diferencia, a partir de seu seminário *Mais, ainda* (LACAN 1972-73/1985), o gozo sexual do Outro gozo.

Ao postular que é pela via significante que o sujeito estabelece sua relação com o gozo, Lacan nos aponta que o significante é a causa do gozo, sem o qual não seria possível abordar o corpo. Ou seja, o significante limita o gozo e aponta os seus caminhos no ser falante ao remetê-lo, por intermédio do falo, à dimensão sexual.

Em outras palavras, o gozo sexual seria uma limitação do gozo, uma vez que ele depende do significante que funda o sujeito na separação entre o gozo e seu corpo.

Como vimos anteriormente, o falo se apresenta em sua relação com o simbólico como $(-\phi)$. É a presença negativa do falo que permite fundar o lugar de exceção como ponto de convergência do desejo com a Lei. Dito de outro modo, o gozo interdito pelo significante é o gozo mítico do pai da horda. Assim, a castração materializada pelo $(-\phi)$

permite que, através da falta produzida pela inscrição significante do corpo, o sujeito tenha acesso a uma relativização do gozo como gozo sexual.

Para Lacan (1962-63/2005), o gozo mítico só pode ser suposto após ter sido perdido pela entrada na linguagem. É pela queda do objeto *a* que se pode supor que, anteriormente, o Outro era completo. Assim, só por intermédio da castração pode-se estabelecer a suposição de um Outro não submetido à castração, ou seja, “ (a castração) significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1960/1998, p.841).

Desse modo, como vimos ao longo da tese, o que permite a inserção do sujeito na linguagem é a renúncia ao gozo mítico da exceção à castração, para que, a partir da falta constitutiva da inscrição significante no corpo, seja possível circunscrever o gozo à lógica fálica.

Assim, o que é da ordem do gozo se divide entre um além e um aquém da linguagem. Porém, essas duas posições só podem ser concebidas a partir da função primordial da castração. Ou seja, a castração, ao mesmo tempo, relativiza o gozo como gozo fálico – ao remetê-lo ao campo do significante – e funda o gozo mítico anterior à linguagem que não cabe na significação fálica .

Porém, assim como no campo do desejo, a articulação do gozo à lógica fálica não se faz do mesmo modo para homens e mulheres.

Segundo Lacan (1962-63/2005), o homem só tem acesso ao gozo a partir do objeto como condição do desejo. Dessa maneira, do lado masculino, o $(-\phi)$ circunscreve para o homem tanto sua relação com o desejo quanto sua relação com o gozo, isto é, o gozo masculino se caracteriza por ser inscritível, localizável na sua relação com o falo.

A hipótese lacaniana de que, na sexuação masculina, a articulação do gozo pela lógica fálica tem como ponto de interseção o objeto *a*, se sustenta na indicação freudiana do complexo de castração. Para Freud (1910/1996), é na renúncia à mãe como objeto que o menino se protege da ameaça de castração e pode se identificar com o pai, fazendo de outra mulher objeto do seu desejo.

Assim, a renúncia ao gozo implica a sua própria interdição e instaura a falta do lado masculino. Segundo Lacan (1971/2009, p.101), o gozo só se liga à dimensão do sexual ao transpor essa interdição para o corpo do qual saiu o próprio corpo, isto é, o corpo da mãe.

Posteriormente, diante da constatação de que o falo não se encontra onde se esperaria, isto é, do lado do pai, o menino faz da mulher o objeto que tamponaria essa falta. Essa é a lógica da posição masculina na sexuação ao se remeter à mulher como objeto *a*. Assim, do lado masculino, é a negativização do falo que permite dar corpo ao gozo na dialética do desejo.

Já do lado feminino, a linguagem, embora permita a inscrição significativa do corpo, não dá conta da sexualidade da mulher. O gozo fálico não faz limite ao gozo feminino, uma vez que falta um significante que especifique ‘A mulher’. Dito de outro modo, no caso da mulher, a lógica fálica implica a inexistência de um significante que especifique ‘A mulher’, razão pela qual o falo não resolve a questão feminina na sexuação.

Assim, o gozo feminino tem algo a mais que não se inscreve em termos significantes, comporta um indizível. Em relação ao gozo, Lacan (1962-63/2005) afirma que as mulheres teriam um acesso mais direto. O gozo feminino seria superior ao dos homens, uma vez que seu laço com o desejo não constitui um nó necessário.

A análise lacaniana da posição feminina na sexuação implica mais do que a castração, apontando para a divisão da mulher perante o sexual. Ao propor que a mulher

teria um acesso mais direto ao gozo, Lacan (1962-63/2005) chama a atenção justamente para o fato de que a articulação significativa não circunscreve o gozo feminino somente como gozo fálico. Ou seja, do lado feminino, o gozo se caracteriza por ter relação com o Outro como tal. Em outras palavras, o gozo feminino se constitui como um gozo suplementar ao gozo fálico.

Para a mulher, o gozo se constitui a partir da incidência do significante, porém, não se limita a ele. Assim, apesar da mulher só ter acesso ao campo do gozo a partir da inscrição significativa, o gozo feminino se constitui como inapreensível pela linguagem. Ou seja, o significante se constitui, então, como seu próprio limite, na medida em que a própria articulação significativa aponta para o impossível de ser articulado. É nesse registro que o Outro gozo se constitui por relação à posição feminina.

Segundo Lacan “não há mulher senão excluída da natureza das coisas que é a natureza das palavras” (Lacan, 1972-73/1989, p. 99). O psicanalista conclui que “nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica um gozo suplementar” (ibdem).

Nessa perspectiva, Lacan salienta que ao propor que a mulher tem um gozo suplementar, está nos falando de um gozo para além do falo. Porém, desse gozo a mulher nada sabe, é um gozo *a mais*.

Nesse ponto achamos prudente seguir a indicação de Lacan ao nos dizer que “Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais, com a condição de que esse *a mais* vocês coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem” (Lacan, 1972-73, p. 103).

Capítulo 6

A COMÉDIA ENTRE OS SEXOS E A DIMENSÃO DO *SEMBLANT*

Até o momento, analisamos o modo de inscrição do sujeito no campo da linguagem por referência ao falo como *Bedeutung* e suas consequências para a assunção de uma posição sexuada. Vimos também que, ao se inscrever em uma das duas posições sexuais, o sujeito se dirige ao outro sexo por referência ao falo. Assim, na medida em que o que preside sua identificação sexual é o falo como único termo, homens e mulheres se constituem enquanto tais por referência à função fálica. Nesse contexto, nos perguntamos: a partir dessa inscrição na lógica fálica, quais seriam as condições que possibilitariam o encontro entre os sexos no campo amoroso?

Lacan (1958/ 1957-58/ 60-61), ao examinar a teoria sexual psicanalítica, evidencia a impossibilidade de complementaridade entre o amor e o sexo. Assim, ao analisar a dissimetria entre os sexos constata que a não igualdade sexual traz como consequência o fracasso da relação sexual. Porém, ao remeter esse fracasso à dimensão estrutural, nos indica que diante da impossibilidade desvelada pelo sexual, no campo amoroso a comédia é o único modo de encontro entre os sexos.

Nesse contexto, o psicanalista francês ressalta que o fenômeno amoroso se sustenta na ilusão da complementaridade: o parceiro busca no outro aquilo que ele não tem. Em outras palavras, o que caracteriza o encontro amoroso entre os sexos é a dimensão cômica instaurada pelo desejo, ou seja, é a relação entre dois sujeitos que, por referência ao falo, se dirigem um ao outro buscando encontrar o falo que lhes falta.

6.1 A comédia: O tempero do amor

Lacan (1957-58/1999) acredita que a mudança de perspectiva articulada com o romantismo foi a responsável pelo desaparecimento da dimensão cômica do amor. Ou seja, nos indica que o amor é um recurso essencialmente cômico, na medida em que tem relação com o falo e com o mascaramento do impossível em jogo na satisfação do desejo. Para ilustrar essa relação, remonta à origem da comédia grega.

Segundo Freire (1997), Aristóteles define o termo comédia através da possessão fálica ou falóforia, isto é, cortejo orgíaco no qual o falo ou órgão sexual masculino – de proporção descomunal – era levado bem ereto através de várias povoações. Dessa maneira, o autor nos informa que a comédia em Atenas tem origem nos cortejos fálicos e Aristófanes é o seu principal representante.

Ao contrário das tragédias onde as virtudes são acentuadas, nas comédias o que se coloca no centro é o espelho dos vícios humanos. Dessa maneira, as comédias antigas (486-404 ac) se caracterizavam por uma exaltação das orgias onde o sexo tinha um papel principal. Nesse momento, as comédias tinham como foco principal as sátiras políticas e os ataques pessoais, ou seja, as mais exacerbadas ironias e os mais contundentes ataques eram feitos contra altos magistrados atenienses, os tribunais eram ridicularizados, assim como, as cerimônias religiosas e os próprios deuses. Péricles, chefe de estado de Atenas, incomodado com os ataques ao seu governo, estabelece a lei Moríquida que interdita os ataques pessoais por meio da comédia.

A partir dessa proibição, a comédia passa progressivamente a tratar das questões da vida cotidiana. Esse momento é conhecido como comédia média (404-336 ac) e o foco

passa a ser as relações amorosas e suas intrigas, embasadas numa crítica às mulheres e ao matrimônio. O foco deixa de ser o sexo e os vícios e passa a ser o amor.

Com a dominação de Atenas pela Macedônia e as mudanças sociais e políticas decorrentes, inicia-se o período denominado comédia nova (336-250 ac). A perda do patriotismo ateniense e a busca da riqueza e do prazer, fazem da comédia nova uma sátira da prática da virtude. Assim, os credos filosóficos e valores espirituais da época passam a ser retratados nas comédias.

Segundo Freire (1997), enquanto a comédia antiga fazia rir por meio de palavras grosseiras, a comédia nova faz rir através de meias palavras, isto é, há uma mudança no ponto de vista das conveniências retratadas nas comédias.

Lacan (1957-58/1999) situa a comédia nova como o momento definido por uma relação metonímica com o objeto, na qual o amor ocupa o lugar da irrupção do sexo. A principal característica desse período é a exaltação do amor ingênuo, que desempenha o papel de eixo em torno do qual gira toda a comicidade da situação.

Para Lacan (1957-58/1999), o amor é um sentimento cômico e a sua essência é a busca incessante por um objeto mais além. Desse modo, é na metonímia do desejo que a comédia se faz presente no amor e desvela sua dimensão de engano.

[...] As pessoas já quase não acham compatível o cômico com a expressão autêntica e inundante do amor como tal. No entanto, quando é o amor mais autenticamente amor que se declara e se manifesta, o amor é cômico ((Lacan, 1957-58/1999, p.144).

Lacan ressalta o paradoxo na relação entre o desejo e a falta do objeto retratado nas comédias. Nesse contexto, o desejo diz respeito a uma relação totalmente distinta da simples relação com o chamado parceiro sexual. Contudo, é somente a partir do *semblant*

dessa relação que o sujeito pode se interessar pelo outro. Dito de outro modo, é na medida em que o sujeito acredita que aquilo que lhe falta encontra-se do lado do outro, que ele pode fazer desse outro objeto de seu desejo.

6.1.1 A relação do chiste com o cômico

Freud, no seu texto *os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905/1996), examina a relação entre os chistes e o cômico. Nesse texto, a linha de pesquisa traçada adota como critérios de investigação a relação do chiste com o conteúdo de nossos pensamentos, o juízo lúdico, a conjugação de coisas dissimilares, as idéias contrastantes, o sentido de nonsense, a sucessão de desconcerto e esclarecimento, a revelação do que estava escondido, dentre outros. A partir dessas articulações, se estabelece um modo de investigação embasado na análise lingüística dos chistes que possibilitam a Freud concluir que “o chiste não é nada que resida no pensamento, devemos procurá-lo na forma, na verbalização que o exprime”. (Freud, 1905/1996, p. 26).

Assim, Freud aproxima os chistes das formações do inconsciente e utiliza os mecanismos de análise dos sonhos nos estudos sobre a natureza dos chistes, isto é, os processos de condensação e deslocamento passam a figurar como critérios básicos na construção de um chiste. Seguindo por essa trilha de investigação, Freud se pergunta sobre a relação entre os chistes e as espécies do cômico.

Ao considerar as relações entre os chistes e o cômico, Freud (1905/1996, p. 171) parte dos pontos que os diferenciam e conclui que socialmente o cômico se comporta de modo distinto do chiste. O cômico contenta-se com duas pessoas, a primeira que constata o cômico e a segunda em quem ele se constata; no chiste há a necessidade de uma terceira pessoa para que o processo de produção de prazer seja completado. Outro ponto de

diferenciação apóia-se no fato de que enquanto o cômico é constatado, isto é, o que está em jogo é a contingência; o chiste é produzido, ou seja, o chiste parte de uma elaboração prévia que deve ser homologada por um terceiro que se apresenta apenas como ouvinte.

Apesar de considerar que as relações entre os chistes e o cômico não sejam simples, Freud se propõe a investigar de que modo o chiste participa da natureza do cômico enquanto tal. Partindo desse princípio, o tipo de cômico que parece ser mais próximo do chiste é o ingênuo.

Segundo Freud (1905/1996, p.172), o cômico ingênuo – assim como o cômico em geral – é constatado e não produzido como no caso do chiste. O ingênuo deve se originar nos comentários e atitudes de outras pessoas que assumem a posição de segunda pessoa no cômico ou no chiste, isto é, o ingênuo produz o efeito cômico, porém, não se dá conta disso.

O exemplo mais comum da produção do efeito cômico do ingênuo é a criança. Freud nos dá um exemplo da produção desse efeito ao relatar o caso de duas crianças que encenam uma peça na qual o marido passa vários anos fora em busca de fortuna. Quando ele retorna, a mulher o recebe apontando que ela também não ficou ociosa na sua ausência e mostra para a platéia – composta por adultos – o número de filhos que ela teve na ausência do marido. O que Freud quer enfatizar com esse exemplo é o total desconhecimento do ingênuo perante a sua atitude que é tomada pelo outro como um chiste, isto é, as crianças em questão não estão preparadas para compreender por que tal posição da menina ao mostrar os filhos que teve na ausência do marido causa riso na platéia.

Assim, o que pode tornar a atitude ingênua um chiste é a interpretação do outro, ou seja, o que está em jogo é a contingência cômica que é interpretada pelo outro como um

chiste. Freud nos diz que “o ingênuo é um caso marginal do chiste; emerge quando, na fórmula da construção dos chistes, reduzimos o valor da censura a zero”.(Freud, 1905/1996, p.174). Dessa maneira, o que caracteriza o ingênuo é o fato dele não possuir as inibições que a outra pessoa possui:

[...] para reconhecer o ingênuo, devemos saber que a inibição interna está ausente na pessoa produtora. Apenas quando estamos certos disso é que nós rimos ao invés de indignarmo-nos. Assim, tomamos em consideração o estado psíquico da pessoa produtora, e nos introduzimos nele, tentando compreendê-lo por comparação com o nosso próprio. Tais processos de empatia e comparação é que resultam na economia da despesa, que descarregamos pelo riso (Freud, 1905/1996, p.175).

Lacan analisa as relações entre o chiste e o cômico no seu seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-58/ 1999). Nesse contexto, a leitura lacaniana dos efeitos da articulação significante na constituição do sujeito é embasada no texto freudiano sobre os chistes. Ao partir da diferenciação feita por Freud entre o chiste e o cômico, Lacan (1957-58/ 1999, p.138) nos aponta que a característica fundamental do chiste é o fato de que o terceiro que homologa o chiste tem que ser da paróquia, isto é, tem que estar inserido no contexto onde o chiste se produz. Assim, a função do terceiro enfatizada por Freud é autenticar a mensagem como um chiste a partir da sua própria inserção nas malhas da linguagem. Já o cômico tem como características fundamentais o fato de depender apenas de duas pessoas para que a situação cômica seja constatada e, também, a necessidade de empatia entre os parceiros.

A função do outro imaginário tem, portanto, lugares distintos em se tratando do chiste ou do cômico. Enquanto no chiste as condições subjetivas para que ele seja bem sucedido depende de que o corte produzido no outro imaginário – por intermédio da falha

na mensagem – possa ser compreendido pelo Outro simbólico, isto é, o outro tem que captar a falha no sentido e reconhecer essa hiância dando lugar à produção do chiste; No cômico, o outro imaginário ocupa o lugar de parceiro na constatação da situação cômica. Assim, como Freud já havia pontuado, o chiste é produzido na transmissão da mensagem ao outro, portanto, requer três lugares distintos: o sujeito, o Outro e o outro. Já no cômico há apenas dois lugares nos quais o sujeito e o outro participam enquanto sujeito e objeto da situação cômica.

A análise lacaniana do chiste está embasada na constituição do sujeito através da sua inserção no campo da linguagem. Ao considerar os efeitos do significante, a referência freudiana ao terceiro requer uma leitura particular da articulação entre demanda e desejo. Para Lacan (1957-58/ 1999), a inserção do sujeito no campo da linguagem requer que a demanda seja articulada ao simbólico e não à necessidade. Assim, o que está em questão na satisfação não é do registro da necessidade e sim da inscrição do significante no corpo. A captação do desejo nas malhas da linguagem implica que a demanda seja sempre insatisfeita, isto é, que reste sempre algo que não possa ser satisfeito para que o desejo possa se constituir.

Assim, o desejo característico do chiste se embasa no circuito da autenticação pelo Outro do que está em jogo na demanda. Dessa maneira, a demanda só pode ser articulada por uma sucessão infinita de *passos-de-sentido*. Esses *passos-de-sentido* fazem entrar o embaraço, o vazio e a falha da mensagem autenticada pelo Outro na articulação entre demanda e desejo e têm como referência o campo simbólico.

Já em relação ao cômico, Lacan nos indica que a relação com o outro requer algo a mais que a inserção no campo da linguagem. Como o cômico se funda numa relação dual, a função imaginária do outro tem um papel preponderante. É da relação do desejo com o

objeto metonímico que se trata. Segundo Lacan (1957-58/ 1999, p.138), ao contrário do chiste que necessita apenas de uma palavra, um traço fugidio para se produzir, o cômico requer todo um mecanismo de sedução. Não basta o outro ser da paróquia, tem que haver intimidade para que a situação cômica se dê:

Em suma, para que haja possibilidade do cômico, é preciso que a relação da demanda com a satisfação não se inscreva num momento instantâneo, mas numa dimensão que lhe dê estabilidade e constância, seu caminho na relação com um outro determinado [...] (Lacan, 1957-58/ 1999, p.138).

Dessa maneira, Lacan (1957-58/ 1999, p.139), aproxima o cômico do amor e aponta que o problema do Outro e do amor está no centro do cômico. Ao alçar o outro à função do objeto metonímico do desejo, Lacan (1957-58/ 1999, p.139) nos aponta que ao contrário do chiste que requer uma comunhão entre o sujeito e o outro por intermédio da linguagem; no cômico a série de objetos metonímicos não é necessariamente a mesma para ambos os parceiros. Assim, cada sujeito conserva seu próprio sistema de objetos metonímicos.

Para Lacan (1957-58/ 1999, p.139), trata-se da “circulatura das metonímias”, isto é, a relação entre o sujeito e o outro tem como fundamento que o outro seja tomado como objeto metonímico do desejo. Assim, a comunhão entre os sujeitos dá lugar à demanda de fazer do outro objeto do desejo, na medida em que não é o encontro entre o sujeito e o outro que se articula e sim a relação entre o sujeito e o objeto metonímico do desejo que é representado pelo falo.

6.2 A face cômica do amor: Uma conjunção de faltas

Ao comentar a articulação do amor com o cômico, Lacan nos diz que, ao contrário do chiste, o cômico implica a dimensão da sedução, exige estabilidade e constância na relação com o outro determinado. Dessa maneira, o que está em jogo no cômico é uma demanda essencialmente insatisfeita, cuja solução fundamental seria ter um Outro só para si: “Uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É a isso que se chama amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um Outro todo seu” (LACAN, 1957-58/1999, p.138).

Lacan (1960-61/ 1992) retoma a articulação do cômico com o amor ao comentar o texto *O banquete* (PLATÃO, 380 a.c/ 1986). Assim, ao pontuar que o amor é um sentimento cômico, ele toma como exemplo o discurso de Aristófanes.

Aristófanes no seu discurso sobre o amor apresenta o mito da derrisão da esfera. É a história de seres esféricos que foram partidos ao meio, pois os deuses receavam que eles os sobrepujassem com sua força. Dessa divisão surgiram dois tipos de criaturas: figuras femininas e masculinas. Essas figuras divididas ao meio passaram, então, a procurar suas metades faltantes e ao encontrá-las se uniam em um abraço mortal, ou seja, a partir do encontro com suas metades os seres ficavam paralisados na tentativa de restituir a forma anterior e acabavam morrendo.

Para Lacan (1960-61/ 1992, p.91), Aristófanes – o poeta cômico – é o primeiro, dentre os palestrantes do banquete, que fala do amor como ele realmente é. Ao relatar o seu mito da esfera, ele aponta justamente para o que está em jogo no amor, ou seja, a impossibilidade de complementaridade.

Embasado na dimensão trágica do ideal de complementaridade proposto pelo mito aristofânico, Lacan nos indica que no amor o que está em questão é dar o que não se tem. Assim, ao contrário de encontrar no outro o que lhe falta, o que está em jogo no amor é oferecer ao outro a sua própria falta.

A partir dessas considerações, podemos perceber que o que está em jogo no amor é a dimensão imaginária do outro enquanto objeto metonímico, na sua articulação com o campo do desejo. Dito de outro modo, no amor, o que o sujeito demanda ao outro é que ele fique na posição de objeto que lhe falta e, portanto, que ele deseje.

Para Lacan (1960-61/ 1992, p.119), o objeto do desejo para aquele que experimenta esse desejo é algo que não está à sua disposição, não está presente; em suma, é algo que ele não possui. É por esse tipo de objeto que ele tem desejo, tanto quanto amor. Assim, ao examinar essa articulação entre o desejo e o significante, Lacan alça o falo à dimensão de significante articulado à falta. É por esse viés que ele indica a dimensão simbólica em jogo no amor que é evidenciada pela comédia.

Segundo Lacan “a dimensão cômica é criada pela presença, em seu centro, de um significante escondido, mas que, na antiga comédia, lá está em pessoa – o falo.” (Lacan, 1959-60/1997). É nesse contexto que o falo é alçado à dimensão da falta que o símbolo não supre e que movimenta o desejo.

Seguindo sua análise do discurso do amor no *Banquete* (PLATÃO, 380 a.c/ 1986) através do paradoxo em jogo na articulação da posição do amante – *erástès* – com a posição do amado – *erôménos*, Lacan (1960-61/ 1992, p.91) pontua que o amante aparece como sujeito do desejo e o amado se caracteriza por ser o único que tem alguma coisa. Assim, no encontro entre o amante e o amado o que está em jogo é que o amado dê aquilo

que ele tem e que o amante deseja. Contudo, a tônica do encontro entre o amante e a amado é pautada no desencontro.

Segundo Lacan, lá onde o amante vai em busca do que lhe falta – e que acredita estar do lado do outro – o que ele encontra é justamente a falta do amado. Essa é a dialética em jogo na relação entre o amante e o amado como objeto do seu desejo: lá onde ele acredita que o outro tem o que lhe falta, o que ele encontra é justamente o que falta ao outro.

Esses dois termos que constituem, em sua essência, o amante e o amado, observem que não há nenhuma coincidência. O que falta a um não é o que existe, escondido, no outro. Aí está todo o problema do amor. Quer se saiba ou não, isso não tem importância alguma. No fenômeno, encontra-se a cada passo o dilaceramento, a discordância (Lacan, 1960-61/ 1992, p.46).

Essa é a tônica da comédia lacaniana do amor. Ao se deparar com o que o desejo produz como falta, o sujeito se dirige ao outro – na tentativa de restituir a posição imaginária de completude mítica – buscando ter o que lhe falta e fingindo ter o que ele não tem. Lacan nos aponta o paradoxo do desejo ao constatar que lá aonde o sujeito estende a mão para agarrar o objeto do seu desejo, o que ele encontra é outra mão que vem em sua direção.

Pois o desejo, em sua raiz e sua essência, é o desejo do Outro, e é aqui, falando propriamente, que está a mola do nascimento do amor, se o amor é aquilo que se passa nesse objeto em direção ao qual estendemos a mão pelo nosso próprio desejo e que, no momento em que nosso desejo faz eclodir seu incêndio, nos deixa aparecer, por um instante, essa resposta, essa outra mão que se estende para nós, bem como o seu desejo (Lacan, 1960-61/ 1992, p.180).

Assim, no amor não se trata de encontro entre sujeitos e sim da articulação entre o sujeito e o objeto metonímico do seu desejo, ou seja, o falo. O outro na posição de objeto do desejo é sempre metonímico, isto é, por se tratar de desejo, o que se quer do outro é sempre Outra coisa.

Para Lacan (1962-63/2005), a abordagem do desejo pelo viés da presentificação da falta demonstra o que há de estruturalmente enganador no ideal de realização genital. Ao pontuar que o encobrimento da falta apontada pelo falo é fundamental para o estabelecimento do encontro entre os sexos – uma vez que é a ilusão de encontrar no outro aquilo que lhe falta que permite ao sujeito direcionar seu desejo para o outro sexo – Lacan diferencia a estrutura do desejo da relação pura e simples com o parceiro sexual e ressalta que a única possibilidade de encontro no campo do amor é da ordem do *semblant*.

Assim, a comédia lacaniana baseia-se no paradoxo. O desejo diz respeito a uma relação totalmente distinta da simples relação com o chamado parceiro natural. Contudo, é somente a partir do *semblant* dessa relação que o sujeito pode se interessar pelo outro. Dito de outro modo, é por acreditar que aquilo que lhe falta encontra-se no outro, que o sujeito pode fazer desse outro objeto de seu desejo.

Ressaltamos aqui o papel do amor frente ao desencontro engendrado pela impossibilidade da relação sexual. Se o amor é definido como dar o que não se tem, é pela via do *semblant* que se organiza o encontro entre os sexos.

Para a psicanálise, a questão em jogo no amor diz respeito à possibilidade de encontro com o outro e não à conjunção entre os sexos. Assim, o ideal de complementaridade cede lugar ao desejo como visada da falha. Em outras palavras, para a psicanálise o que se busca no outro não é a complementaridade, mas aquilo que o desejo produz como falta.

Nos interessa aqui chamar atenção para o paradoxo que o desejo engendra no campo sexual. O que se coloca em jogo no amor é justamente a impossibilidade da relação com o outro sexo, isto é, o que o desejo visa é o falo, e não o outro. Contudo, apesar de o desejo visar o falo, a impossibilidade da relação sexual não exclui que haja encontro entre os sexos.

Como vimos anteriormente, o encontro entre os sexos tem como premissa a negativização do falo como objeto do desejo. Lacan (1962-63/2005) assinala que o amor idealista presentifica a mediação do falo como $(-\phi)$. Assim, o menos é o ponto médio universal da conjunção sexual. É pela via do $(-\phi)$ que o encontro entre os sexos torna-se viável.

Assim, no encontro entre os sexos não está em jogo a complementaridade, mas o *semblant*. Dito de outro modo, é na impossibilidade da relação sexual que a falta do falo se converte em possibilidade de encontro entre os sexos e a comédia em seu modo de articulação.

Nesse contexto, se o amor é definido como dar o que não se tem, o *semblant* no encontro sexual é estruturalmente organizador da relação entre os sexos. Dessa maneira, a dimensão do *semblant* é o único modo possível de homens e mulheres *se fazerem valer* na dimensão fálica.

6.3 O paradoxo do *semblant* fálico no encontro entre os sexos

Como vimos anteriormente, Lacan parte da articulação freudiana do chiste na sua relação com o cômico para enunciar que Freud já era sensível à dimensão significativa da linguagem. Ao fazer referência à comédia no encontro entre os sexos, ele retoma essa relação com o intuito de demonstrar a estruturação do desejo na sua articulação com a falta.

Desse modo, a análise da articulação do chiste com o cômico serviu como base para a nossa investigação da relação entre a estrutura do desejo e o encontro entre os sexos no campo amoroso.

Freud ressalta nos seus estudos sobre o chiste que não devemos analisar o chiste a partir da estrutura do pensamento e sim através da sua verbalização. Com isso, é possível constatar que Freud não deixa de dar relevância ao papel da linguagem nas formações do inconsciente. Lacan retoma as articulações freudianas entre o chiste e o cômico e distingue o mecanismo do chiste, na sua relação com a inscrição significante do corpo; do cômico como “circulatura de metonímias” que articula o desejo no encontro amoroso. Assim, demonstra que no encontro amoroso o que se coloca é a articulação do desejo com a falta apontada pelo falo.

Para Lacan (1962-63/2005), o que está realmente em jogo no amor como encontro entre os sexos é sempre uma conjunção de faltas. Tomando como referência as indicações lacanianas, sustentamos que a comédia se configura como um modo de articular o desejo no encontro entre os sexos, isto é, através da comédia e da sua relação com o *semblant*, se instauram as condições que possibilitam o encontro entre os sexos a partir de sua referência ao falo.

Ao introduzir na dialética entre ‘*ser*’ e ‘*ter*’ o falo, o ‘*se fazer valer*’ como modo de relação, Lacan (1958/1998) nos diz que é por essa via que o encontro entre os sexos torna-se viável. Assim, ao afirmar que a intervenção de um ‘*se fazer valer*’ substitui o ‘*ter*’ e tem como efeito projetar as manifestações ideais do comportamento de cada sexo, Lacan nos indica que tais manifestações teriam como objetivo o ato da copulação, ou seja, é no *semblant* de parecer *ter* ou *ser* o falo, que o encontro entre os sexos se dá.

Ao tomarmos a consideração lacaniana de que “o falo é a objeção de consciência, feita por um dos dois seres sexuados, ao serviço a ser prestado ao outro” (LACAN, 1972-73/1985, p.15), percebemos que no encontro entre os sexos há um acordo em fazer *semblant* do falo que falta ao outro. Para Lacan, a questão central entre ‘*ser*’ e ‘*ter*’ o falo é a função que supre a relação sexual. Dessa maneira, apesar de o falo se apresentar no campo sexual sempre como (-φ), os parceiros fazem *semblant* de ser – do lado feminino – e de ter – do lado masculino – esse falo que falta.

O problema do amor é o da profunda divisão que se introduz no interior das atividades do sujeito. A questão de que se trata, para o homem, segundo a própria definição do amor – dar o que não se tem –, é dar aquilo que ele não tem, o falo, a um ser que não o é (LACAN, 1957-58/1999, p.364).

Lacan (1962-63/2005) nos diz que o desejo tem sempre uma referência fálica, razão pela qual aponta sempre para uma falta. Contudo, a relação que homens e mulheres estabelecem com a falta apontada pelo falo não é da mesma ordem. Para o homem, o desejo figura como um modo de articular a falta do falo a um objeto. Como vimos anteriormente, haveria uma relação direta entre a presença do objeto e a articulação do desejo. Já para a mulher, a relação com a falta apontada pelo falo se daria a partir do encontro com o desejo do Outro. Somente a partir do desejo do Outro poderia a mulher encontrar um objeto conveniente para articular o seu desejo.

Nessa perspectiva, a análise lacaniana do encontro entre os sexos tem por referência a dimensão do *semblant*. Assim, ao indicar que a função fálica se constitui pela operação da castração, Lacan nos diz que, no plano sexual, diante da falta inscrita pelo falo, só resta a homens e mulheres fazerem *semblant* de ‘*ter*’ ou ‘*ser*’ esse objeto que falta.

É nesse contexto que o psicanalista francês assinala que embora no encontro entre os sexos não se trate de complementaridade, não é possível prescindir do *semblant*. Para Lacan (1962-63/2005), o *semblant* é organizador das relações entre os sexos e funciona como o véu que encobre a falta do falo, ou seja, a dimensão do *semblant* ao mesmo tempo encobre e revela que a função fálica só se constitui por referência a uma ausência .

Assim, ao pontuar que o falo se apresenta sempre como negativo, isto é, aponta sempre para uma falta, Lacan eleva o falo à dimensão de função fálica e indica que é o (-φ) que preside o encontro entre os sexos. A partir dessas considerações, tomaremos como referência os comentários de Lacan sobre a comédia *Escola de mulheres* (Molière, 1662/1996) para ressaltar o paradoxo do *semblant* fálico no encontro entre os sexos, ressaltando a sua dimensão cômica.

6.3.1 O *semblant* fálico na comédia *Escola de mulheres*

Lacan (1957-58/1999) parte do comentário sobre a comédia de Molière *Escola de mulheres* (1662/1996) para demonstrar a dimensão cômica do *semblant* fálico no encontro entre homens e mulheres no plano amoroso.

A história gira em torno do personagem de Arnolfo, figura que se caracteriza pela fixação no temor de ser enganado pelas mulheres e que, por isso, se coloca na posição de crítico e denunciador dessa situação em relação aos outros homens da cidade. Arnolfo é aquele que denuncia a fragilidade dos homens e a desfaçatez das mulheres em jogo no *semblant* fálico.

O enredo da comédia gira em torno da solução encontrada por Arnolfo que, para se proteger das artimanhas femininas, se propõe a criar e educar sua mulher, Agnes, desde criança. O personagem acredita que ao proceder dessa maneira, conseguiria conservá-la

numa posição de ignorância em relação às artimanhas do sexo. Contudo, ao resolver desposá-la, o personagem se depara com a situação de se tornar confidente de um jovem, Horácio, que seduz sua mulher. O desfecho da peça gira em torno das tentativas de Arnolfo, diante dos relatos do rapaz e das confissões de Agnes, de evitar o encontro entre os dois.

Lacan nos diz que Arnolfo ao proferir o “tu és minha mulher” desde que Agnes tinha quatro anos, acredita resolver elegantemente a situação de possuir uma mulher como objeto do desejo, sem, contudo, desvelar a fragilidade do *semblant* em jogo na articulação do desejo do lado masculino. Desse modo, Lacan nos indica que ao sustentar tal posição, Arnolfo acredita que ao privar Agnes de saber, conservando sua posição de idiota, poderia resguardar-se do encontro com a falta apontada pelo falo, isto é, o personagem acredita poder escapar ileso do paradoxo do *semblant* fálico que, ao mesmo tempo, encobre e denuncia a fragilidade da posição masculina na sua referência ao falo.

Nesse contexto, Lacan ressalta que o que está em jogo na posição de Arnolfo é a função da mulher como “hora da verdade” para o desejo masculino, isto é, como encarnação do falo que falta ao homem e que, ao mesmo tempo, garante a sua posição viril e desvela a fragilidade do *semblant* fálico.

Assim, a imagem da menina com ar doce e ajuizado que lhe cativa o amor, faz Arnolfo acreditar ser possível obturar a falta do falo com a presença da mulher; porém, sem ter que se encontrar com a fragilidade dessa solução. Dessa maneira, o personagem acredita que a ignorância feminina o protegeria de ser denunciado na fragilidade do seu *semblant*.

Segundo Lacan, é justamente a dimensão da ignorância, encarnada na personagem de Agnes, que diz da posição feminina em relação ao falo. Na ausência de um significante que a designe como tal, a mulher é captada pelo significante fálico que lhe dá um lugar no desejo do homem. Assim, ao contrário de Arnolfo que lhe recusa o saber sobre o amor,

Horácio, que profere palavras doces de ouvir, lhe oferece um lugar onde ela pode se nomear enquanto objeto de desejo.

Agnes é captada pelas palavras do personagem, aliás completamente insignificante, do rapazinho. [...] O que ele disse, Agnes é incapaz de nos dizer, e também de dizer a si mesma, mas é algo que veio através da fala, isto é, daquilo que rompeu o sistema da fala aprendida e da fala educativa. É dessa maneira que ela foi cativada (Lacan, 1957-58/1999, p.143).

Ao pontuar que o amor se dirige ao *semblant*, Lacan (1972-73/1985) nos indica que é no seio da impossibilidade da relação sexual que o encontro amoroso pode advir. Dito de outro modo, a comédia, ao desvelar o véu que encobre a ausência do falo, define o amor como possibilidade de encontro entre os sexos através do *semblant*.

É por esse motivo que Horácio seduz Agnes. Ao contrário de Arnolfo que tampona sua falta e mascara o seu desejo ao se fixar no dito “tu és minha mulher”, Horácio, por intermédio das palavras de amor, deixa ver a falta fálica e dá lugar para que o desejo de Agnes possa se constitui como desejo do desejo do Outro. Como vimos ao longo da tese, é justamente ao desvelar a sua castração que o homem possibilita a mulher um acesso ao campo fálico pela via do seu desejo.

Nesse contexto, Lacan destaca que no enredo da história o personagem de Horácio é secundário, na medida em que sua função é apenas informar para Arnolfo o que acontece na realidade. Assim, Arnolfo se vê diante dos perigos que a ignorância desvela, já que, por um lado, seu rival o faz de confidente e, por outro, sua eleita não o priva da verdade de toda situação. Desse modo, o que está em jogo na ignorância é justamente que o *semblant* fálico em jogo no amor implica no desvelamento da falta que constitui o desejo e se revela a única possibilidade de encontro entre os sexos.

O desfecho da peça indica justamente esse paradoxo. A ignorância de Agnes se torna a maior fonte de perigo para Arnolfo, na medida em que a lança no encanto das palavras de Horácio, sob a fascinação pelo espírito da inteligência. É nesse contexto que apesar de Agnes sempre contar toda a verdade para Arnolfo, ela o engana, na medida em que para além do campo da fala, seu desejo está mais além.

Essa situação precipita Arnolfo na verdadeira posição de amante. Diante da fala de Agnes de que ela lhe pertence, ele cede na sua obstinação de não ser corno e propõe à amada consentir em satisfazer todos seus caprichos desde que ela não o abandone. A essa súplica Agnes responde que “Tudo o que o senhor disse nem me atingiu o coração. Com só duas palavras Horácio conseguiu muito mais” (Molière, 1622/1996, p. 115).

É na posição de objeto de amor que Arnolfo demanda a Agnes que fique. Contudo, o que a seduz é justamente saber sobre o que é ser o objeto do desejo de um homem. Nesse contexto, é a metonímia das palavras de amor que seduz Agnes e não propriamente ser objeto desse amor. Tomando como referência essa distinção entre ser alvo das palavras de amor e ser objeto de amor, Lacan assinala que nessa comédia Arnolfo é realmente o apaixonado e não Horácio.

O desfecho romântico do enlace dos jovens amantes não sobrepuja o cômico da posição de Arnolfo que escapa ileso do seu temor fundamental de ser corno. A fala de Crisaldo retrata a dimensão cômica do infortúnio do personagem “E se você, Arnolfo, ainda está aí, não fique triste não; a sorte é sua. Para quem acha os chifres a suprema vergonha, não casar é a única maneira de estar bem seguro” (Molière, 1622/1996, p. 127).

Enfim, a comédia nos aponta o paradoxo em jogo no amor. Se amar é dar o que não se tem, a comédia ao mesmo tempo vela e desvela a dimensão de *semblant* em jogo no encontro entre os sexos. Se, por um lado, o homem se divide entre fazer *semblant* de ter o

falo – no nível do amor – e demandá-lo – no nível do desejo – não basta que ele finja ter o objeto para conquistar a mulher. A conjugação do amor e do desejo feminino revela que o desejo feminino só pode se colocar se o homem consentir em desvelar a sua falta. É a castração do homem que possibilita que o desejo feminino se inscreva enquanto desejo do desejo do Outro. É por esse motivo que Agnes prefere Horácio a Arnolfo.

Conclusão

Ao final desse percurso nos damos conta que o caminho que escolhemos para abordar a nossa questão sobre a impossibilidade que a psicanálise revela ao mundo não foi nada óbvio. A escolha por tomar como ponto de partida a indicação de Lacan que o termo relação em psicanálise deveria ser entendido como razão ou proporção matemática, nos fez deparar com questões referentes a campos de saber que não dominamos e cuja complexidade ultrapassa o objetivo da presente tese. Contudo, ao não recuarmos diante de questões tão complexas, nos guiamos pelas inquietações resultantes da enunciação de Lacan ao afirmar que a concepção de sexualidade proposta pela psicanálise implica no desvelamento da impossibilidade da relação sexual para o sujeito que fala.

Nesse contexto, optamos por apresentar alguns elementos conceituais que nos permitissem precisar o uso que Lacan faz do termo relação e suas incidências para a concepção de sujeito postulada pela psicanálise.

Ao pontuar que o sujeito para a psicanálise é essencialmente dividido, Lacan nos indica que a operação em jogo na sua constituição diz da relação entre termos heterogêneos que se articulam numa proporção assimétrica. É justamente essa relação entre termos heterogêneos que instaura a particularidade da concepção de *Um* para a psicanálise. Assim, ao nos determos nos comentários de Lacan a respeito de questões tão complexas, tínhamos por propósito seguir o seu rastro ao indicar que a constituição do sujeito implica numa relação entre termos que não se completam.

A dificuldade do caminho percorrido nos fez experimentar a incidência dessa operação desvelada pela psicanálise, na medida em que o que se coloca é sempre uma conta que não fecha, uma unidade que não se totaliza, dois campos que não se complementam.

Enveredamos pelos comentários de Lacan no seminário *O ato analítico* (1967-68) – tomando como referência os problemas da lógica matemática ao tentar desvincular a dimensão atributiva do sujeito de seus enunciados – seguindo a sua indicação de que a essência do sujeito é a sua divisão. Desse modo, a partir dos seus comentários sobre os problemas da lógica, nos aproximamos da sua indicação de que é no intervalo entre o encadeamento significativo que o sujeito aparece como efeito da sua enunciação. Em outras palavras, em consonância com o que pôde ser articulado através dos enunciados da lógica dos quantificadores, foi possível ter a experiência de como o trabalho com as proposições permite revelar o que está em jogo na postulação da psicanálise de que o sujeito aparece no intervalo da sua enunciação e, portanto, não pode estar referido à dimensão predicativa dos seus atributos.

Seguindo por essa via de aproximação do campo das referências comentadas por Lacan, tomamos como objeto de investigação seus comentários sobre a *Conceitografia* de Frege. Essa referência serviu para nos indicar que é justamente a junção entre termos que se conjugam, mas não se complementam, que diz da condição intervalar do sujeito dividido. Assim, ao aproximar o significativo da função – em sua incompletude fundadora – e o objeto *a* do argumento – na sua dimensão de heterogeneidade ao que pode ser apreendido pelo campo significativo – Lacan evidencia que a essência do sujeito é a divisão instaurada pela inscrição do significativo unário por referência à perda instaurada pela extração do objeto *a*.

Contudo, ao longo dessa investigação percebemos que o sujeito neurótico – no cerne dessa experiência com a heterogeneidade dos termos em jogo na sua constituição – acredita que é possível ter acesso a uma completude, a uma apreensão de si mesmo como

uma unidade. Ou seja, no seio da sua divisão, existe algo que opera para que esse sujeito se acredite “todo”.

Ao investigar as relações do sujeito dividido com a idéia de “todo” Lacan nos aponta que essa totalidade depende da elisão do objeto *a*. Assim, é no mascaramento da falta que o constitui, que o sujeito passa a vida tentando remediar essa hiância imposta pelo objeto *a* como elemento heterogêneo ao campo do significante.

É nesse contexto que passamos a analisar a incidência da castração, tanto para a inscrição do sujeito em uma posição sexuada, quanto para as questões do seu desejo no encontro com o outro sexo.

Ao propor a articulação entre o falo, a sexualidade e a linguagem, Lacan nos indica que, como Freud já havia demonstrado, a dimensão sexual para o sujeito que fala implica em algo completamente distinto de uma alusão à natureza ou ao instinto. Tampouco se coloca em termos de complementaridade entre dois sexos diferentes e simétricos. O que Freud demonstra, no vivo da sua clínica e na força da sua escrita, é uma dessimetria fundamental entre os sexos, na medida em que a referência do sujeito no campo sexual é o falo e não o outro.

Nessa perspectiva, a originalidade da análise do falo empreendida por Freud foi demonstrar que no encontro entre os sexos o que se coloca é uma impossibilidade de complementaridade. Em outras palavras, o que Freud descobriu ao se deter no que está posto pelo sexual vai muito além dos impasses imaginários entre ter ou não ter o pênis. Diz de uma falta, constitutiva e determinante, desvelada no encontro do sujeito com a diferença sexual. Assim, apesar de analisar a diferença entre os sexos pautado na dimensão imaginária do falo como atributo, Freud indicou o caminho a ser seguido para além dessa dimensão.

Lacan (1957/1998; 1958/1998) retoma a análise freudiana do sexual a partir da sua articulação com a linguagem e nos diz que, para aquele que fala, o sexual não tem nada de natural. Essa é particularidade da sexualidade nos seres humanos: na ausência de um “instinto”, o sujeito se vê às voltas com as questões relativas à sua identificação sexual e ao encontro entre os sexos sem, contudo, encontrar garantias que permitam localizar uma posição “adequada” e um desejo “conveniente”.

Nesse contexto, ressaltamos que a assunção de uma posição sexuada não é efeito de uma identidade de sexo estabelecida em termos imaginários, mas de uma identificação presidida pela instauração do falo como *Bedeutung* na inscrição do sujeito no campo da linguagem. Assim, ao contrário da determinação de uma natureza, ou de uma liberdade de escolha no campo da identificação sexual, a assunção de uma posição sexuada implica na consideração de que a inscrição do sujeito no campo da linguagem tem como eixo de sua articulação a função fálica e é determinada por ela.

Como vimos ao longo da tese, a particularidade da concepção de sexualidade proposta pela psicanálise é presidida pela lógica fálica e, por esse motivo, não pode ser reduzida ao funcionamento biológico; nem diz de um ideal de totalidade onde duas partes simétricas se conjugariam formando um todo. Nessa perspectiva, Lacan nos indica que, por ser regida pelo falo, a sexualidade humana se caracteriza por inscrever o sujeito em um dos dois sexos e, ao mesmo tempo, impossibilitar a relação entre eles.

O paradoxo do sexual é justamente o fato de que, por um lado, o falo inscreve o sujeito em uma posição sexuada, e, por outro, impossibilita a relação entre os sexos, na medida em que, no campo do desejo, o sujeito visa o falo e não o outro. É nesse contexto que se coloca a articulação entre o falo e o *semblant*.

Ao partirmos da dimensão do *semblant* implicada pelo falo na relação entre a inscrição em uma posição sexual e o direcionamento do sujeito para o outro sexo, o que se evidencia é justamente o paradoxo de que o falo, no campo do *semblant*, ao mesmo tempo, impede a relação sexual e possibilita o encontro entre os sexos. Dito de outro modo, o paradoxo se coloca na articulação entre a estrutura e o *semblant* e tem como ponto de interseção o falo.

Nesse contexto, como se dá esse enlace entre coisas que parecem a princípio tão contraditórias?

Ao pensarmos na estrutura, o que se evoca é da ordem do invariante, do que permanece sempre o mesmo e está dado de uma vez por todas. Já o *semblant*, implica em algo que se coloca a cada vez, isto é, não está garantido. É na tensão entre essas duas dimensões que o sexual se inscreve.

A particularidade da concepção de sexualidade proposta pela psicanálise implica justamente nessa articulação tão paradoxal onde está em jogo a constituição do corpo de um sujeito. Corpo marcado pelo seu atravessamento pela linguagem, pelos significantes que o constituem por referência ao desejo do Outro. Corpo que, por ser falado, pode ser habitado, e, por ser inscrito em pura perda, pode ser parasitado por um desejo. Contudo, paradoxalmente, também é um corpo que sempre está por se fazer, na medida em que o sujeito tem que assumir o encargo de *se fazer valer* no encontro com o outro sexo pela via do *semblant*.

Lacan (1971/2009) nos diz que um homem só pode *se fazer valer* por relação a uma mulher e vice-versa. Assim, o que está em jogo na assunção do encargo colocado pela identificação sexual é o consentimento do sujeito, diante da impossibilidade estrutural da relação sexual, de fazer valer o seu desejo no encontro com o outro sexo. Não se trata,

portanto, de um ideal de harmonia, um “bom encontro”; mas de *se fazer valer* justamente pela via do *semblant*, isto é, no que desse encontro só se constitui por referência à impossibilidade da relação sexual como tal. Em outras palavras, é somente ao consentir *se fazer valer*, como homem ou mulher, que o sujeito possibilita que o encontro amoroso se dê pela via do *semblant*. Essa é a dimensão cômica articulada pelo amor diante da impossibilidade desvelada pela estrutura.

Assim, o que está posto pela estrutura é a impossibilidade da relação, a dissimetria entre os sexos e a conjugação entre termos heterogêneos. Porém, diante desse real desvelado pelo sexual, o neurótico recua e passa a vida acreditando que é possível “reparar” essa falha estrutural.

Ao nos indicar que *Totem e Tabu* foi ditado a Freud por seus próprios impasses e, por isso, se configurava como um mito neurótico, Lacan está nos apontando justamente a particularidade da posição neurótica perante a inexistência da relação sexual.

O neurótico é aquele que acredita que existe *ao menos um* que escapou do que constitui a sua posição, isto é, o neurótico é aquele que passa a vida tentando encontrar *ao menos um* que tenha escapado à castração.

A crença na existência de *ao menos um* que tenha escapado à castração e, por isso, conjugaria a atribuição e a existência do falo, é o que caracteriza o ideal neurótico de completude do Outro. Nessa perspectiva, se o que está posto pelo sexual é a impossibilidade da relação sexual, a crença do neurótico na existência de *ao menos um* não submetido à castração é uma tentativa de negar a castração do Outro. Ou seja, diante da castração do Outro, o neurótico recua e nega a impossibilidade imposta pelo sexual.

Lacan vai além de Freud ao postular o falo como função. Ao propor que o falo só se coloca para o sujeito como hiância, falta, fenda, indica que a relação do sujeito com o falo

implica na consideração que o *ao menos um* diz respeito a um lugar, uma posição e não a uma existência. Em outras palavras, destaca que o falo só pode se colocar para o sujeito como negativo, como presença de uma ausência que não pode ser preenchida por existência alguma e, portanto, implica no desvelamento que no campo do Outro não há garantias para o sujeito.

Assim, ao final desse percurso, o que se coloca para nós é radicalidade da estrutura que, ao ser fundada em uma hiância, em uma conta que não fecha, na conjugação entre termos heterogêneos, coloca o sujeito frente ao encargo que é assumir uma posição sexual, que se fará, a cada vez, no encontro com o outro sexo.

Como nos indica Rocha (seminário Tempo Freudiano 4 de Dezembro de 2012, comunicação oral), o falo nos indica que o homem é marcado pela castração; porém, a castração não está dada de uma vez por todas, ela se coloca a cada vez que o sujeito tem que *se fazer valer* como homem. “É a cada vez, porque o falo, o que o falo significa é falta.”

Nessa perspectiva, diante da impossibilidade desvelada pelo sexual, o sujeito se vê diante da sua condição estrutural de divisão. Não se trata, portanto, de uma escolha, de uma deliberação no plano da vontade, mas de um encontro com o real da estrutura. Encontro com o que o sexual revela da estrutura e que se impõe; quer o sujeito tire consequências disso ou não.

Essa é a força da enunciação de Lacan ao demonstrar que o que está posto pelo sexual para o ser falante é uma impossibilidade. A nossa imersão no campo da linguagem retira qualquer possibilidade de uma sexualidade guiada pelo instinto ou mesmo comandada por nossa vontade, escolha ou opção.

Melman nos aponta que “Tudo que a psicanálise pôde mostrar quanto à organização das neuroses ilustra, seguramente, de que maneira esse estranho animal humano trata de se defender contra esse encargo ligado à identificação sexual, de todas as maneiras possíveis.” (Melman, 2008). Assim, ao contrário do que a primeira vista poderíamos supor, o sexual é da ordem de um encargo a ser assumido.

Nesse contexto, o que está posto pelo sexo, e que é desvelado pela psicanálise como impossibilidade, é um fato de estrutura. Diz da constituição do sujeito por referência a uma perda que o funda e ele passa a vida tentando remediar. Por esse motivo, a concepção de sexualidade proposta por Freud continua tendo incidências nos tempos tão atuais de revoluções nos costumes e movimentos culturais ligados ao sexo.

Como nos aponta Melman, as questões da relação sexual e da identificação sexual, em detrimento do que a primeira vista pode parecer, ficam fora do movimento cultural. O psicanalista nos indica que “tudo continua a se passar como se, quanto a isso, nada tivesse sido proposto com o intuito precisamente de imaginar relações entre homens e mulheres, relações de cada um com seu próprio sexo, que sejam menos conflituais e que resultem menos nisso que vivemos há decênios, isto é, a “guerra dos sexos”. (Melman, 2008)

Partindo dessas considerações, a leitura que podemos fazer das incidências culturais no plano sexual diz antes da posição neurótica diante da impossibilidade da relação sexual, do que de mudanças na estrutura. Dito de outro modo, o que está em jogo nas reivindicações do neurótico no campo sexual, desde sempre, são tentativas de apagar o que se impõe por estrutura, isto é, a impossibilidade da relação sexual.

Assim, ao contrário do que estamos habituados a supor, o sexual fica fora do movimento cultural. Tal afirmação e o estranhamento que à primeira vista ela nos trás, desvela justamente o ponto a que chegamos com a escrita da tese.

É precisamente no momento de concluir esse percurso que aparece essa subversão tão paradoxal do que inicialmente pareceria ser o nosso objeto de investigação. Ao iniciarmos nossa pesquisa tínhamos por horizonte, ao final, discutir as repercussões e consequências das mudanças culturais nas configurações estruturais da identificação do sujeito no campo sexual. Contudo, não sem surpresa, o que aparece é justamente a impossibilidade de falar do sexual pelo viés da cultura, de suas revoluções ou bandeiras.

Cabe ressaltar que ao tomarmos essa via de subversão do problema, não estamos desconsiderando que a cultura tem repercussões nas questões do sujeito no campo sexual. Porém, nos parece que não se trata de modos novos de se constituir o sexual, mas justamente das tentativas de apagá-lo do seu campo.

Também não é sem surpresa que constatamos que essa tentativa de eliminar o sexual não é específica de um dado momento, cultura, ideologia, etc. Ao contrário, está intimamente referida à posição do sujeito neurótico como tal.

Nesse contexto, a discussão não pode ter como ponto de partida as revoluções culturais e as tentativas de explicar suas novas configurações; mas a dimensão estrutural do sexual que, ao longo dos tempos, permanece colocada para o sujeito remetendo sempre a uma impossibilidade.

Ao partirmos dessa perspectiva, o modo como o sexual é tratado nos dias de hoje não diz respeito às consequências de uma revolução social, mas de novas formas dos sujeitos neuróticos tentarem burlar o encontro com o encargo que a assunção de uma posição sexual implica. Assim, nos parece que são novas roupagens para o velho problema que assola o sujeito que fala. Em outras palavras, são novos modos de se tentar apagar a impossibilidade da relação sexual.

As novas configurações da sexualidade nos dias de hoje, apesar da particularidade dos seus efeitos nas relações dos sujeitos no campo sexual, não nos parece mais do que reedições das velhas tentativas de eliminar o fracasso sexual, isto é, não são novos modos de se pensar o sexual, mas novas maneiras de “não querer saber” nada sobre o que está posto pelo sexo na estrutura, isto é, sua impossibilidade.

Contudo, considerar que os modelos culturais estão a serviço dos ideais neuróticos de tamponamento da impossibilidade colocada pelo sexo, não é a mesma coisa que dizer que os avanços científicos e o discurso contemporâneo de apagamento das diferenças não possibilitarão modificações no modo de funcionamento neurótico. Ou seja, não é possível dizer se o funcionamento neurótico poderá vir a vigorar sobre a estrutura, apagando até mesmo a divisão do sujeito que a neurose funda justamente por relação à estrutura.

Melman (2004/2005; 2008) nos indica que os avanços da ciência, as reformas do direito e as mobilizações sociais de reconhecimento no campo sexual não solucionam o velho dilema dos sujeitos diante do encargo que o sexual impõe. Contudo, salienta que esses movimentos possibilitam alargar cada vez mais o campo do possível e tornar o impossível cada vez mais distante. Em outras palavras, os avanços da ciência ao nos tornar capazes de dominar, por exemplo, o processo de fecundação e reprodução, fazem recuar ao extremo os limites do impossível.

Para Melman (2004/2005), as consequências de tais acontecimentos não estão suficientemente claras, mas indicam uma mudança na própria ordenação social que passa a ser regulada pelo gozo e não mais pelo desejo.

Seguindo por essa via, será que podemos dizer que antigamente os ideais morais serviam para situar o inominável do sexo na ordem da proibição e localizar o impossível no campo da interdição; e, atualmente, a liberação sexual, os avanços científicos e as reformas

das leis deixam o sujeito sem balizas para localizar a dimensão impossível do sexual? Posto isso, quais as incidências dessa dificuldade de situar o real implicado no sexual nos dias de hoje?

Rocha (seminário Tempo Freudiano, 21 de Maio de 2013, comunicação oral) nos indica que os avanços da ciência nos permitem ver de modo mais claro que o sexual nada tem a ver com a reprodução. Ou seja, os procedimentos de reprodução assistida nos indicam que não é necessário o sexual para que a reprodução se dê.

Assim, diante do afastamento da dimensão real imposta pelo sexual no encontro entre os sexos, o que é próprio do sexual se perde. Não há possibilidade de encontro com o real como impossível da relação sexual. O sexo passa a ser visto como questão de gosto, opção, direito. Em outras palavras, diante da infinitização cada vez mais patente dos limites da ciência no campo da sexualidade e da reprodução, o que vemos são tentativas cada vez mais bem sucedidas de transformar o impossível em jogo no sexual em demandas de reconhecimento onde não há lugar para a assunção de uma posição sexuada.

O encontro com outro sexo implica cada vez menos encargos e cada vez mais reivindicações; como se a assunção de uma posição sexuada fosse uma questão de escolha e/ou direito.

Nesse contexto, nos deparamos com uma matéria publicada na revista *Marie Claire* (n^o 236/ Nov. 2010) intitulada “Os assexuados”. A reportagem define os assexuados como pessoas que reivindicam serem reconhecidas como uma nova orientação sexual (assim como os gays, lésbicas e bissexuais) e que defendem o direito à abstinência sexual. Chamamos atenção nessa reportagem a reivindicação dos sujeitos de serem reconhecidos no campo sexual, justamente pela negação de uma posição sexual.

Diante de tais fatos, será que podemos continuar a dizer que o real em jogo no sexual se coloca para o sujeito da mesma maneira nos dias atuais? Dito de outro modo, será que o que está posto pelas transformações culturais no campo da sexualidade evidenciam somente uma dificuldade de se localizar o limite imposto pelo real do sexo que, apesar de infinitizado, não tem como deixar de se colocar em alguma dimensão?

Não se trata aqui de uma pretensão de responder questões tão complexas, mas antes, de pensar sobre as dificuldades colocadas por elas e que estão no mais vívido da nossa experiência clínica e cotidiana.

Costa-Moura e Lo Bianco (2006, p.169) destacam a confusão imposta pelos poderes radicais da ciência entre deslocar o limite do impossível e expulsar o lugar do impossível. No bojo dessa discussão, o que está posto é o futuro da psicanálise frente à emergência desse real cada vez mais desbussolado produzido pelos avanços da ciência.

Desse modo, no presente contexto, é a psicanálise que pode nos dar alguma notícia do real. Ou seja, o que está em jogo é o fato de que a psicanálise depende da prevalência do real e não o contrário. Como salienta Costa-Moura, dar notícias do real não implica em dominá-lo. Nas palavras da autora, “ [...] se a psicanálise pode atinar com o real isso não significa em absoluto que possa prevalecer sobre ele” (Costa-Moura, 2010, p. 234).

Assim, diante dessa configuração atual onde o sexo não passa de mais uma mercadoria a ser consumida no plano do direito e da reivindicação de apagamento da sua dimensão real, será que podemos dizer que estamos diante na mesma posição neurótica de tomar a impossibilidade pela via da impotência? Será que é apenas uma recusa do sujeito de advir como efeito do seu ato, ao tomar para si o encargo da assunção de uma posição sexual? Enfim, será que ainda estamos diante de um sujeito que sofre com a sua condição

de dividido e tenta resolvê-la “não querendo saber nada” sobre o que o real do sexo impõe por estrutura; se esquivando ao ato e reduzindo a impossibilidade ao plano da impotência?

Ao nos falar da tarefa do analisante no percurso da análise, Lo Bianco nos diz que “desse passo, desse ato o sujeito tem horror, razão pela qual dele se defende com a impotência e a renúncia em sustentá-lo. Ele encobre o impossível aí implicado com a impotência (LO BIANCO, 2011, p. 46).

Será que poderíamos supor que é disso mesmo que se trata nesses movimentos atuais de colocar o sexo no plano da reivindicação e do reconhecimento de um direito de escolha ou opção? Ou estamos diante de algo novo, diferente da costumeira posição neurótica de transformar o impossível em impotência?

Como já nos indicava Lacan (1974), o futuro da psicanálise depende do futuro do real, ou seja, a psicanálise e a novidade que ela revela ao mundo ao postular a impossibilidade da relação sexual, só poderão sobreviver se a dimensão de real em jogo no sexual tiver como se colocar para o sujeito. Contudo, só o tempo nos dirá se o adiamento desse encontro pode torná-lo tão distante a ponto de não haver mais possibilidade dele acontecer...

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES (384-322 a.C/ 1999) *Organon* in: Aristóteles, coleção Os pensadores: São Paulo, Nova Cultural ed.

BLANCHÉ, R. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Lisboa: edições 70, 1985.

CHAUÍ, M. (1999) *Convite à filosofia*. Rio de Janeiro: Ática Ed.

COSTA-MOURA (2010) “O fracasso normal da psicanálise: o real e a função do analista”; in BIRMAN, J. FORTES, I. & PERELSON, S. (org.) *Um novo lance de dados Psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro, Contra-capa Ed. p. 233-257

COSTA-MOURA & LO BIANCO (2006) “A psicanálise fracassa onde a religião triunfa: em torno do real e da ciência” in: *Revista Tempo Psicanalítico* nº 38. Rio de Janeiro, Cia de Freud Ed. p.165-179.

FERNANDES, F. (2000) *Psicanálise e Formalismo*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica – IP/UFRJ

_____.(2005) *Lógica e gramática* Referência Lição de 7 de Fev. 68 do Seminário – O Ato Psicanalítico. Documento interno do Tempo Freudiano Associação Psicanalítica

FREGE, G. (1891/2009) “Função e conceito”, in *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EdUSP.

_____. (1892/2009) “Sobre o conceito e o objeto”, in *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EdUSP.

_____. (1892/2009) “Sobre o sentido e a referência”, in *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EdUSP.

_____. (1904/2009) “Que é uma função?”, in *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EdUSP.

FREIRE, A. *O teatro grego*. Braga: APPACDM distrital de Braga, 1997.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

(1950[1897]) Extrato de documentos dirigidos a Fliess- Carta 52, vol. III

(1950[1897]) Extrato de documentos dirigidos a Fliess- Carta 69, vol. III

(1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, vol. VII

(1905) Os chistes e sua relação com o inconsciente: In *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. VIII

(1906 [1905]) Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses, vol. VII

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

(1910) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II), vol. XI

- (1913 [1912-13]) Totem e tabu, vol. XIII
- (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. Vol. XIV
- (1915) Os instintos e suas vicissitudes, vol. XIV
- (1919) Uma criança é espancada: Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais, vol. XVII
- (1920) A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher, vol. XVIII
- (1921) Psicologia de grupo e análise do ego, vol. XVIII
- (1923) A organização genital infantil: Uma interpolação na teoria da sexualidade, vol. XIX
- (1924) A dissolução do complexo de Édipo, vol. XIX
- (1925) Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos, vol. XIX
- 1927) Fetichismo, vol. XXI
- (1931) Sexualidade feminina, vol. XXI
- (1933) Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise: conferência XXXIII: A feminilidade, vol. XXII
- (1937) Análise terminável e interminável, vol. XXIII

_____. (1991) *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- (1905) Tres ensayos de teoría sexual, v. VII, p.109-224.
- (1915) Lo inconsciente, v.XIV, p. 161-2001
- (1914) Introducción del narcisismo v. XIV ,p.64-103
- (1915) Pulsiones y destinos de pulsión, v. XIV, p. 105-134.

(1923) La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad), v. XIX, p. 141-150.

(1925) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. VXIX, p. 259-276.

(1931) Sobre la sexualidad femenina, v. XXI, p. 223-244.

(1933) 33ª Conferencia : La feminilidad, v. XXII, p. 104-125.

(1937) “Análisis terminable e interminable”, v. XXXIII, p. 213-254.

LACAN, J. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

(1966) “O seminário sobre a carta roubada”, p. 238-324.

(1957) “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, p. 496-533.

(1958a) “A significação do falo – Die Bedeutung des Phallus”, p. 692-703.

(1960) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, p. 807-842.

(1964[1960]) “Posição do inconsciente”, p. 843-864

LACAN, J. (1973/2003) “O aturdido”, in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 508-543.

_____. (1953-54/1983) *O Seminário Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1956-7/1995) *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.

- _____. (1957-58/1999) *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1960-61/1992) *O Seminário Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.Ed.
- _____. (1962-63/2005) *O Seminário. Livro 10: A angústia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____ (1964/1979) *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- _____. (1967-8) *L'acte psychanalytique*. Seminário inédito.
- _____. (1968-69/2008) *O Seminário. Livro 16: De um Outro ao outro*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1969-70/1998) *O Seminário. Livro 17 O avesso da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1971/2009) *O Seminário. Livro 18: De um discurso que não fosse semblante*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1972-73/1985) *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. (1974/2002a) "Entrevista do Dr. Lacan à imprensa". In: *Cadernos Lacan*, 2, 15-36.
- _____. (1974) *La Troisième*. Conferência inédita.
- _____. (1975). *Conférence à Genève sur le symptôme*. Conferência inédita.

LARROUSSE. (1980) *Pequeno dicionário enciclopédico*. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil.

LO BIANCO (2010) “Dizer para fazer a verdade falar: a operação da análise”; in LO BIANCO (org.) *Um novo lance de dados Psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro, Contra-capa Ed. p. 233-257

MARX, C. (1890/1975) *O capital- livro 1 O processo de produção do capital*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira Ed.

MELMAN, C. (2004). *Será que podemos dizer, com Lacan, que a mulher é o sintoma do homem?* Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2005.

_____. (2008) Uma calça para dois: O ideal da paridade no mundo industrial, ciclo onde estamos em relação à identificação sexual? Conferência proferida em 14 de Maio de 2008. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://tempofreudiano.com.br/artigos/detalhe.asp?cod=84>. Acesso em 10 de Maio de 2013

MÒLIERE, M. (1662/1996) *A escola de mulheres*, São Paulo: Paz e Terra Ed.

PLATÃO. (348 a.C. ?/1986). *O simpósio ou o do amor*. Lisboa: Guimarães Editores.

POE, A. (1844/1986) *A carta roubada* São Paulo: Paz e Terra Ed.

ROCHA, A. C (2012) *Seminário Tempo Freudiano: 4 de Dezembro de 2012*, Comunicação oral.

_____. (2013) *Seminário Tempo Freudiano: 21 de Maio de 2013*, Comunicação oral.

RUSSELL, B. (1960/1974) *Introdução à filosofia matemática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1970

SODRÉ e TOFOLLI (2005) *Matemática essencial: alegria matemática: sequências de fibonacci: propriedades matemáticas*. Disponível em <http://pessoal.sercomtel.com.br/matematica/alegria/fibonacci/seqfib1.htm>. Acesso em 12 de Fevereiro de 2013.

(2010) “Os assexuados” *Revista Marie Claire*, nº 236: São Paulo: Abril Ed

WIKIPÉDIA (2010). *O mito de Eros e Psiquê*. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Psiquê> Acesso em 08 de agosto de 2010.

WIKIPÉDIA (2010). [Image:Jacopo Zucchi - Amor and Psyche.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacopo_Zucchi__Amor_and_Psyche.jpg) Disponível em http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jacopo_Zucchi__Amor_and_Psyche.jpg?uselang=pt-br Acesso em 08 de agosto de 2010. [Resolução original](#) (980 × 1 313 pixels, tamanho: 1,11 MB, tipo MIME: image/jpeg);