



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

ALINE EMÍLIO DA MOTA SILVEIRA

O HOMEM, UMA MULHER:
UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

MACEIÓ
2019

ALINE EMÍLIO DA MOTA SILVEIRA

O HOMEM, UMA MULHER:
UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Saúde, clínica e práticas psicológicas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Susane Vasconcelos Zanotti.

Maceió

2019

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB-4 - 661

S587h Silveira, Aline Emílio da Mota.
O homem, uma mulher : um estudo psicanalítico sobre as fórmulas da sexuação /
Aline Emílio da Mota Silveira. – 2019.
113 f. : il.

Orientadora: Susane Vasconcelos Zanotti.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2019.

Bibliografia: f. 110-113.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Psicanálise. 3. Sexuação. 4. Homem. 5. Mulher.
I. Título.

CDU: 159.964.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP

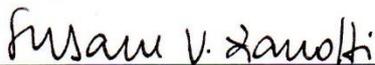
TERMO DE APROVAÇÃO

ALINE EMÍLIO DA MOTA SILVEIRA

Título do Trabalho: "O homem, uma mulher: um estudo psicanalítico sobre as fórmulas da sexuação".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora:

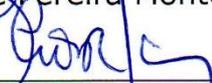


Prof. Dra. Susane Vasconcelos Zanotti (PPGP/UFAL)

Comissão Examinadora:



Prof. Dra. Cleide Pereira Monteiro (UFPB)



Prof. Dr. Charles Elias Lang (PPGP/UFAL)



Prof. Dr. Cleyton Sidney de Andrade (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 29 de março de 2019.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Sandra e Alberto, pelas doses diárias de amor, apoio e inspiração. Por tanto que é transmitido e por tudo que já me foi dado.

Às minhas irmãs, Andréa e Andressa, por torcerem e vibrarem a cada vitória. Pelo estímulo, incentivo e confiança que recebo em dose dupla desde que vim ao mundo.

Aos sobrinhos João Victor, Ísis e Luiz Henrique, por me lembrar vez ou outra que nem tudo é só estudo e trabalho. Por arrancar sorrisos da maneira mais leve e por ensinar tanto com uma bagagem ainda tão curta em termos de anos vividos.

À Manoella, pela paciência, parceria, compreensão e contribuição ao longo de todo processo. Por trilhar junto e por toda atenção concedida nessa caminhada.

Agradeço à professora doutora Susane Vasconcelos Zanotti pela confiança, orientação cuidadosa e presente, profissionalismo e contribuição em minha formação acadêmica e profissional.

À Coodenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) em parceria com a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Alagoas (Fapeal) pela bolsa de estudo concedida para realização da pesquisa.

Ao professor doutor Charles Elias Lang, à professora doutora Cleide Monteiro e ao professor doutor Cleyton Andrade, pelos apontamentos e contribuições realizadas na banca de qualificação, fundamental para a construção, elaboração e finalização da dissertação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, por todo ensino compartilhado e que contribuíram para o presente trabalho e também para a vida.

À professora doutora Heliane Leitão, pela primeira experiência como estagiária docente, viabilizando este contato inicial com a sala de aula de uma maneira singular e prazerosa. Agradeço igualmente às experiências de estágios seguintes, ao lado da professora doutora Susane Vasconcelos Zanotti.

Agradeço aos colegas de sala com quem dividi de maneira mais próxima ao longo do primeiro ano os anseios e expectativas de mais essa etapa em nosso processo de formação.

Ao Grupo de Pesquisa coordenado pela professora doutora Susane Vasconcelos Zanotti, composto por: Alessandra Kamila Cabral, André Guedes, Débora Araújo, Isaías Christian, Lilian Beatriz e Patrícia Carvalho Assis, espaço para compartilharmos conhecimento, trabalharmos enquanto equipe, oscilando entre momentos de seriedade e descontração.

RESUMO

“O que é o homem? O que é a mulher?”. Essas interrogações ganham força na atualidade e têm sido alvo de estudos a partir de diferentes concepções teóricas. Algumas seguem uma lógica naturalista, com ênfase nos aspectos biológicos. Em oposição, há estudos que privilegiam o âmbito da cultura. O presente trabalho parte das teorizações de Lacan, considerando a importância da perspectiva psicanalítica nas discussões sobre o homem e a mulher na contemporaneidade. Lacan afirma que por mais que Freud tenha variado os dizeres a respeito do sexo em sua obra, revelou que o funcionamento do inconsciente não é biológico. Em seu ensino, Lacan propõe as fórmulas da sexuação, um artifício lacaniano para situar a relação de cada sujeito com seu gozo. O autor elabora quatro fórmulas que se apresentam em um quadro composto por quatro espaços divididos por uma barra. Nessa divisão, o lado esquerdo se refere ao *lado homem*, o direito, ao *lado mulher*. É diante disto que surge a questão norteadora da pesquisa: o fato de Lacan propor dois lados distintos, implica uma proposição binária? Para responder à questão, foi realizada uma pesquisa teórica em psicanálise, com ênfase no seminário 20 de Lacan, intitulado *Mais, ainda*, momento em seu ensino que o autor apresenta as fórmulas da sexuação. Além do seminário supracitado, foram utilizados também autores contemporâneos que tratam do assunto e recorremos a outras obras psicanalíticas. A pesquisa levou à conclusão de que uma leitura rápida suscitaria em uma interpretação binária da proposição das fórmulas. Vimos os modos como “homem” e “mulher” se distribuem em termos de semblantes, variações, fluidez e tentativas de suplantar a relação sexual que não existe. No entanto, a partir da investigação, constatamos que as fórmulas da sexuação tem relação com a submissão do ser falante à função fálica, que refletirá nos modos de gozo, no saber e nas parcerias amorosas. Diante do aforisma de que *não há relação sexual*, cabe a cada sujeito inventar soluções singulares para a não-relação. Ou seja, mais que a lógica de um par-binário, a formulação sustenta o “um a um”/ “caso a caso”. Diz do caráter contingencial da relação de cada ser falante com seu gozo, apontando que não se trata de uma evidência e que não há garantias.

Palavras-chave: Sexuação. Psicanálise. Lacan. Homem. Mulher.

ABSTRACT

"What is a man? What is a woman?" These questions are highlighted today and have been the subject of studies under different theoretical conceptions. Some questions follow a naturalistic logic emphasizing on biological aspects. In opposition, there are studies focusing on the culture field. This study is built under the Lacan's theories, considering the importance of psychoanalytical perspective for discussions about man and woman in the contemporary world. Lacan states that the unconscious operation is not biological, even though Freud, in his work, has addressed sex relationships in many ways. In his teaching, Lacan proposes the sexuation formulas, a Lacanian tool to situate the relationship of each subject with his pleasure. The author develops four formulas that are presented in a table composed of four spaces separated by a bar. In this table, the left side refers to the *man side*, and the right side refers to the *woman side*. In the face of that, the guiding research question arises, "Does the fact that Lacan proposes two distinct sides involve a binary proposition?" To answer this question, a theoretical research was carried out in psychoanalysis emphasizing on the Lacan's seminar 20, entitled *Encore*, moment in which the author presents the sexuation formulas. In addition to the aforementioned seminar, contemporary authors who study this matter and other psychoanalytic works have also been taken into account. This research led to the conclusion that a quick reading would result in a binary interpretation of the formulas proposed. By this study, some ways could be noticed in which 'man' and 'woman' manifest themselves in relation to looks, differences, fluidity, and attempts to overcome the sexual relationship that does not exist. However, it was found by this research that the sexuation formulas are related to the submission of the speaking being to the phallic function, which will reflect on the ways of pleasure, on the knowledge, and on the loving partnerships. Faced with the aphorism that *there is no sexualrelationship*, it is up to each individual to create singular solutions for a non-relationship. That is, more than a pair-binary logic, the formulation supports the "one by one"/"case by case." This talks about the contingency character of each speaker's relationship with his pleasure, pointing out that this is not about an evidence and that there are no guarantees.

Keywords: Lacan. Men. Psychoanalysis. Sexuation. Woman.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 08 |
| 2 CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE HOMEM E MULHER | 14 |
| 2.1 Definições sobre homem e mulher na contemporaneidade | 15 |
| 2.2 A sociedade entre o gozo fálico e o <i>não-todo</i> | 25 |
| 2.3 A lógica aristotélica e a matemática | 30 |
| 3 O ARTIFÍCIO LACANIANO DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO | 38 |
| 3.1 O lado homem | 39 |
| 3.2 O lado mulher | 42 |
| 3.3 Função fálica e objeto <i>a</i> | 48 |
| 3.4 O homem, uma mulher: encarnação distinta do sexo | 60 |
| 4 DO TODO FÁLICO AO NÃO-TODO: QUANDO O GOZO ENTRA EM CENA | 68 |
| 4.1 O gozo e o saber | 68 |
| 4.2 Quando se ama, não se trata de sexo: entre o “blábláblá” do amor e o gozo silencioso | 70 |
| 5 O REAL É O DESTINO | 83 |
| 5.1 “Maldição” do sexo: a impossibilidade de bem dizê-lo | 86 |
| 5.2 Consequências na clínica: soluções singulares para a <i>não relação</i> | 94 |
| 5.3 O (não) binarismo enquanto experiência de gozo | 100 |
| 6 CONCLUSÃO | 106 |
| REFERÊNCIAS | 109 |

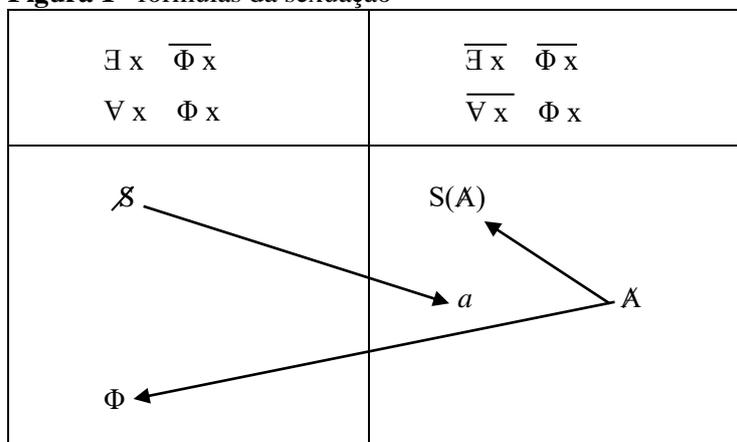
1 INTRODUÇÃO

O interesse da presente pesquisa surge a partir da participação em um Projeto de Iniciação Científica (Pibic) que direcionou, de forma indireta, o tema do presente estudo. Naquela ocasião, não foi sem estranhamento o encontro com o termo “sexuação” em uma das leituras realizadas durante a revisão bibliográfica para a execução do plano de trabalho do referido projeto. Retomamos aqui a citação à qual me refiro: “Sem dúvida, foram as contribuições de Lacan sobre a **sexuação** do corpo que mostram, de maneira mais clara, que a inscrição do sujeito na função fálica é feita sem levar em consideração a diferença anatômica dos sexos” (CECCARELLI, 1999, p. 153, “grifo nosso”).

O termo foi lido com estranhamento, questionamentos e confusão, afinal, não é incomum a equivalência antecipada do termo “sexuação” ao termo “sexualidade”. Foram necessárias outras leituras, para que a compreensão ocorresse e que, assim, houvesse a distinção da associação inicial, ainda que não tenha se esgotado. Dessa forma, para o mestrado foram retomados os estudos lacanianos, no que concerne às fórmulas da sexuação, no seminário 20 (LACAN, 1972-1973/2008).

O quadro das fórmulas da sexuação é composto por quatro espaços divididos por uma barra. Segundo Lacan (1972-1973/2008), quem quer que seja falante, ou seja, atravessado pela linguagem, obrigatoriamente se alinhará de um lado ou de outro. Na divisão proposta pelo psicanalista francês, o lado esquerdo se refere ao masculino, o direito, ao feminino, conforme imagem abaixo:

Figura 1 – fórmulas da sexuação



Fonte: LACAN, seminário 20, 2008, p. 84.

Foi no dia 13 de março de 1973, que Lacan iniciou o seminário com a proposição das fórmulas da sexuação. Após a apresentação do quadro, Lacan inicia “depois do que acabo de colocar para vocês no quadro, vocês poderiam crer que sabem de tudo. É preciso que vocês se

guardem disso” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 84). Curioso comentário diante de uma formulação de difícil compreensão e tantas possibilidades de leituras. Após proferir a frase supracitada, Lacan continua: “Confesso a vocês que nunca a escrevi em nenhum lugar, e em nenhum lugar a preparei. Ela não me parece exemplar senão, como de hábito, para produzir mal-entendido” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 85). Lacan se utiliza de formulações matemáticas com o objetivo de reduzir os riscos de mal-entendido na transmissão de seu ensino. No entanto, é, talvez, o próprio mal-entendido mencionado por Lacan, que convoca os pesquisadores e estudiosos a investigarem o tema. E, apesar dos mal-entendidos gerados, Morel afirma que (1998) “atrás da complexidade de suas fórmulas, se esconde talvez, uma certa simplificação das coisas” (MOREL 1998, p. 99).

A pesquisa ocorreu com o intuito de apropriar-se da relevância clínica desse ensino, para que assim fosse possível abarcar a proposição lacaniana de que todo ser falante se situa de um lado ou outro das fórmulas da sexuação. O ser falante se alinha “eternamente” de um dos lados? Ou há possibilidade de deslocamento ao longo da vida? Vale destacar que por ter trabalhado diretamente com sujeitos com distúrbios de diferenciação do sexo (DDS), a questão do binarismo se tornou incômoda e recorrente no sentido de pensar, inicialmente, que se não houvesse o binarismo, não haveria uma série de sofrimentos oriundos da necessidade de se encaixar de um lado ou outro do gênero, ou até mesmo o incômodo de não ser pertencente a um dos sexos em virtude da anatomia.

Uma leitura rápida e equivocada do assunto poderia levar a crer que as fórmulas da sexuação se tratariam de um binarismo? Aposta-se que se trata, além de uma oposição, de um ensinamento acerca dos modos de gozo, que não depende da repartição anatômica em maior proporção do que depende de uma inscrição do ser falante.

Para a pesquisa, foi realizada uma busca acerca do termo “binarismo” e “binário”, e foram obtidos os seguintes resultados: No *Google*, o primeiro retorno foi que se trata de uma hipótese desenvolvida por Roman Jakobson de que as relações distintivas entre unidades fônicas de diferentes línguas se estabelecem baseadas no princípio de *oposição binária*. Ainda nessa mesma busca (*Google*), encontramos que, por extensão, trata-se de qualquer teoria que faça uso de traços distintivos binários ao descrever o sistema fonológico de uma língua.

Além desse primeiro retorno supracitado, foi acessado o link que direcionava para o Dicionário Informal¹, no qual se encontrou que binarismo se trata de duas vertentes que podem ser consideradas opostas. Ex: bem/mal – homossexual/heterossexual.

¹ Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/binarismo/>

Pesquisando o termo binário no *Minidicionário da Língua Portuguesa* – vale ressaltar que não havia o termo “binarismo” naquele exemplar – encontrou-se que se trata de um adjetivo que tem duas unidades, dois elementos (BUENO, 1996). Por fim, realizou a busca do termo “binário” em dicionário *on-line*², onde foi obtido resultado semelhante ao do minidicionário e consta-se que é um adjetivo composto de duas unidades ou dois elementos, que tem duas faces ou dois modos de ser. A busca foi feita com o intuito de situar o termo, presente na questão central da pesquisa.

O debate acerca do gênero está presente nos mais variados espaços do cotidiano. É um tema que tem marcado os filmes, as redes sociais, as reportagens, tem sido abordado nas escolas e universidades e, inclusive, gerando polêmicas. Nesse contexto, segundo Leguil (2016), há teorias que buscam definir o que é o gênero, enquanto outras propõem eliminá-lo. Dentro desse assunto, então, nasce um mal-entendido para a psicanálise.

Para Leguil (2016), os psicanalistas se sentem convocados a se posicionar diante desse mal-entendido gerado. Segundo Falbo (2016), o psicanalista se atenta ao que do sexual faz furo no saber e convida à construção de novas articulações que são sempre parciais. Vale situar, no entanto, que o gênero não é um conceito psicanalítico. O termo não foi enunciado nem por Freud, nem por Lacan. Por esse motivo, e consonante aos objetivos do presente trabalho, não é pretensão da pesquisa se debruçar sobre a questão do gênero. Ao contrário, partiremos dele para que, em seguida, possamos dar maior ênfase ao estudo das fórmulas da sexualização. Ou seja, partiremos do que se conhece em termos imaginários sobre o homem e a mulher, para chegar, enfim, às questões do real.

Conforme Leguil (2016), no que concerne o campo das diferenças entre o homem e a mulher, há uma posição de teóricos que possuem uma visão natural, que equivale o sexo a uma questão biológica. Por outro lado, há estudiosos que propõem uma atribuição às normas e à cultura. Na psicanálise lacaniana, por sua vez, Leguil ao discutir o ser homem e o ser mulher, em livro assim intitulado, afirma que “o ser homem ou ser mulher passa necessariamente pela relação não anônima de cada um com seu desejo e com seu regime de gozo em sua absoluta singularidade” (LEGUIL, 2016, p. 13).

Vieira e Angonese (2014), em texto intitulado *Clínica dos gêneros não inteligíveis: Judith Butler e psicanálise*, a partir das leituras de Freud e Lacan, afirmam que o impasse da diferenciação sexual consiste na dificuldade de encontrar exatamente o que constitui a diferença. Não é tão simples como pensar que a ausência de um traço (ex: pênis) de um lado

² Disponível em: no link: <https://www.dicio.com.br/>

seria automaticamente uma garantia de pertencimento ao lado contrário. Não há como não relacionar o que qualifica o “homem” e a “mulher”. Poderia se pensar, por exemplo, “o que não é homem é mulher”. Mas, como ficaria essa afirmação, no contexto da teoria lacaniana, ao afirmar a mulher é *não-toda*? (LACAN, 1972-1973/2008). Tudo o que não é mulher seria homem? A mulher seria parcialmente mulher? Esses questionamentos nos levam a crer que não há equivalência entre a *mulher* que costumamos associar considerando o contexto cultural e aquela utilizada por Lacan para nomear um dos lados de suas fórmulas da sexuação. Mas, de qualquer forma, é sabido que Lacan recusa essa bipartição sexual, porque, desde Freud (1905), a pulsão não comporta nenhuma relação natural com o seu objeto.

Morel (1998) afirma que a oposição masculino/feminino implica uma dualidade que tem, por consequência, uma ideia de complementaridade, “logo, a ideia de uma relação sexual: a cada um, sua cada uma; ao pênis, a vagina; ao ativo homem, o passivo mulher, etc” (MOREL, 1998, p. 98). O autor ainda discute que uma teoria do tipo “sim” e “não” leva automaticamente à ideia de uma metáfora da relação sexual. Segundo Morel, Lacan se opôs “a que se tivesse uma quantidade em jogo na questão do sexo. Ele utiliza quantificadores, que são instrumentos lógicos para eliminar a ideia de quantidade” (MOREL, 1998, p. 98).

Houve períodos anteriores até chegar ao oficial desenvolvimento das fórmulas da sexuação. Antes, Lacan fala em “identificações sexuais” ou “fatos de discurso” e, posteriormente, em “valores sexuais produzidos pelo discurso” (TENDLARZ, 2018).

Segundo essa autora, com base no ensino de Lacan, seres falantes se alinham nos valores sexuais que se apresentam pelas fórmulas por fora do sexo biológico. Ou seja, com as fórmulas da sexuação, evidencia-se que homem e mulher são significantes dentro de um discurso e não são corpos biológicos e, com isso, a escolha do sexo é feita por parte do *falasser* e se distingue da escolha de objeto. Ao presente estudo interessa a noção de *falasser*, formulada por Lacan, na medida em que se distingue do sexo biológico e leva em conta o corpo que goza.

Em *Joyce, o sintoma* (1975/2003), texto encontrado nos *Outros escritos* (1975/2003), Lacan se refere ao *falasser* enquanto um novo modo de abordar o inconsciente. Nas palavras do autor, “daí minha expressão *falasser* [*parlêtre*] que virá substituir o ICS de Freud” (LACAN, 1975/2003, p. 561). Morel (1998) afirma que “Lacan escreve *parlêtre* (o ser falante) em uma só palavra. Isto quer dizer o ser fala, o ser falante, e mesmo além disto, o ser que deve seu ser ao fato de falar” (MOREL, 1998, p. 99). Temos, portanto, que homem e mulher escritos nas fórmulas da sexuação, dizem respeito ao ser do *falasser*.

Na proposição referente à sexuação utilizada por Lacan, o psicanalista divide um quadro em dois lados, totalizando quatro espaços, e os nomeia como lado homem e lado mulher. O esquema gráfico conta com fórmulas, sinais matemáticos e termos psicanalíticos. É uma concretização e condensação de anos de trabalho de Lacan acerca da sexuação, que se trata da escolha dentro do registo do real que concerne aos modos de gozo – *todo fálico* ou *não-todo*.

O presente trabalho possui como objeto de estudo essas fórmulas da sexuação, elaborada por Lacan em seu seminário 20 (1972-1973/2008). Objetiva investigar os termos “homem” e “mulher” utilizados nas fórmulas. Frente à complexidade que os termos – homem e mulher – possuem na atualidade, a proposta da pesquisa é investigar se tal utilização apoiada nas fórmulas da sexuação sustentaria/sustenta um binarismo. O fato de Lacan propor dois lados das fórmulas da sexuação implica binarismo? E, além de propor dois lados, quais as implicações de utilizar os termos “homem” e “mulher”?

No capítulo 2, portanto, abordaremos homem e mulher, a partir da psicanálise, levando em conta o percurso metodológico da revisão da literatura, em que foi possível conhecer sobre o que tem se pesquisado acerca das fórmulas da sexuação e quais pontos têm sido discutidos com mais ênfase. Segue-se com o item intitulado “a sociedade entre o gozo fálico e o *não-todo*”, mostrando as formas de se relacionar a partir da perspectiva das fórmulas, partindo das formas de (tentativas) identificação. Por fim, apresentamos a influência da lógica aristotélica e matemática, que foram fontes das quais Lacan se utilizou para elaborar a proposição.

No capítulo 3, apresentamos as fórmulas da sexuação, englobando o lado homem, lado mulher, a função fálica e o objeto *a* e, por fim, o homem e mulher enquanto distintos do sexo. Trata-se, portanto, da apresentação dos lados do quadro (*homem* e *mulher*) e dos elementos que estão compondo ambos. Por fim, evidencia-se que homem e mulher “são encarnações distintas do sexo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 45), frase proferida por Lacan em seu seminário, livro 20, e que aponta para o fato de que homem e mulher nada são além de significantes.

O capítulo 4 parte da ideia de que o posicionamento do ser falante reflete nos modos de gozo, em sua relação com o saber e nos modos de se relacionar com o outro dentro da parceria amorosa. Ou seja, se a relação ocorre por via do fetichismo ou da erotomania.

No quinto capítulo, para finalizar, apontam-se os aspectos mais específicos do real enquanto destino. Para tanto, versa-se sobre as questões que envolvem a *não relação sexual*, que leva, portanto, ao que Lacan (1975/2003) em *Televisão* chama de “a maldição do sexo”

(LACAN, 1975/2003, p. 531). O quinto capítulo é também composto de alguns exemplos que apontam para soluções singulares para esta não relação.

Portanto, este é o percurso da investigação. A pesquisa teve como base o seminário 20 e levou em consideração estudos anteriores, como o seminário 18 e o seminário 19. Tais estudos se mostraram relevantes, na medida em que Lacan já realizava apontamentos sobre o que veio a finalizar em *Mais, ainda* (LACAN, 1972-1973/2008). A pesquisa direciona também para possíveis interlocuções com seminários posteriores, como o seminário 23.

2 CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE HOMEM E MULHER

No seminário 19, Lacan situa o homem e a mulher enquanto valores sexuais. Neste quesito, o homem e a mulher seriam de início uma questão de linguagem. Tais valores sexuais são aceitos em toda língua (LACAN, 1971-1972/2012). Daí, tem-se que, por um lado, falar em homem e mulher automaticamente nos remete a algo que aprendemos ao longo da vida acerca do que tais termos invocam. São termos, portanto, que fazem parte de um terreno já conhecido na língua e dos quais todos nós temos certa familiaridade. Por outro lado, isso acrescenta uma dificuldade à presente pesquisa, na medida em que se aposta no dizer “homem” e “mulher” a partir da perspectiva dos modos de gozo, algo que Lacan irá desenvolver de forma mais aprofundada no seminário 20.

Lacan também enuncia que “o homem e a mulher, não sabemos do que se trata” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 38). Ou seja, embora se fale (e fale-se muito) sobre esse saber, não há uma definição. Segundo o autor, a bipolaridade de valores se sustentou por um período e costurava de modo aparentemente suficiente o que concerne ao sexo. Mas, não mais.

O presente trabalho é uma pesquisa teórica em psicanálise, que tem como base o seminário 20 de Lacan, intitulado *Mais, ainda* (1972-1973/2008). A técnica de leitura utilizada para a pesquisa teórica em psicanálise ocorreu de acordo com a proposta de Bastos (2009). O autor propõe as seguintes etapas de leitura: exploratória, seletiva, analítica e interpretativa. A leitura exploratória é realizada com o objetivo de efetivar uma primeira busca a respeito da temática a ser estudada; a seletiva consiste em selecionar os textos que são adequados para serem utilizados na pesquisa; na leitura analítica os textos são trabalhados como definitivos para o presente estudo e, por fim, na leitura interpretativa os textos são lidos a partir da perspectiva teórica e da questão norteadora da pesquisa.

Considerando a importância de fazer perguntas assinalada por Bianco (2003), é relevante fazer perguntas ao texto para poder examinar o quanto pode ser alcançado das questões que lhe foram formuladas. A questão norteadora da pesquisa foi: apesar de Lacan ter utilizado os termos *homem* e *mulher* na proposição das fórmulas da sexuação, é possível considerar um rompimento com o binarismo?

Foi realizado um levantamento nas bases de dados com o intuito de se aproximar do tema da pesquisa, analisar as produções contemporâneas ou atuais sobre o tema, delimitando possíveis relações com o presente estudo. Para tanto, a busca foi realizada nas bases de dados: Biblioteca Virtual em Saúde (BVS), *Scientific Electronic Library Online (Scielo)* e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Em todas as bases de

dados supracitadas, os descritores utilizados nas buscas foram: Sexuação AND Lacan AND psicanálise. Não foi utilizado filtro nas buscas, no entanto foram empregados critérios de seleção: após a leitura dos resumos, foram selecionados aqueles materiais que possuíam temáticas *a priori* relevantes para a discussão da pesquisa.

Desta forma, na base de dados Scielo, o resultado contou com um total de 13 artigos e, dentre eles, 7 foram selecionados. Na Capes, houve retorno de 16 resultados, e destes, 2 foram selecionados. Na BVS, foi obtido um total de 29 resultados, dos quais 16 (foram selecionados). No entanto, entre os selecionados havia um total de 7 repetições de materiais já selecionados em bases anteriores e, desta forma, selecionou-se um total de 9. Portanto, a busca finalizou-se com 18 artigos.

Além dos artigos selecionados nas bases de dados supracitadas, realizou-se uma busca ativa nas edições da revista *Opção lacaniana* disponível *on-line*. Nessa busca, houve a seleção de 24 artigos que possuem relação com a presente pesquisa. Foram considerados também os materiais recomendados, e discutidos no grupo de pesquisa, que estiveram relacionados diretamente com a temática. Para finalizar, as referências utilizadas pelos autores dos materiais obtidos também puderam ser resgatadas para a discussão. No tópico abaixo veremos os caminhos apontados pela revisão bibliográfica.

2.1 Definições sobre homem e mulher na contemporaneidade

Partimos de Lacan para pensar a diferença entre os sexos, no momento que o psicanalista afirma que, a princípio, é possível que se caia no engodo de achar que a diferença pode ser bem fundamentada a partir da anatomia. Como afirma o autor:

É claro que, desde que vimos os gametas, podemos escrever no quadro *homem = portador de espermatozoides*. Seria uma definição meio engraçada, porque não é só ele o portador destes entre os animais, desses tais espermatozoides. Então, comecemos a falar de biologia. Por que os espermatozoides de homem são justamente os que o homem carrega? Porque são os espermatozoides de homem que fazem o homem. Será que, nisso, estamos girando em círculos? Não vem ao caso, isso pode ser escrito. Só que sensato, isto é, que tenha uma relação com o real. Não é pelo fato de ser biológico que isso é mais real. Isso é fruto da ciência chamada Biologia. O real é outra coisa (LACAN, 1971-1972/2012, p. 28 e 29, “grifo do autor”).

Nesse fragmento, Lacan chama atenção para algo que escapa ao corpo, embora nele esteja inscrito. É o que garante que o espermatozoide do homem, como consta no exemplo, não seja o mesmo que seria útil à reprodução de outras espécies.

Na contemporaneidade, existem formas de compreensão distintas que envolvem os termos “homem” e “mulher”. Tais significantes nunca foram puros e dotados de um significado pleno, no entanto, nos dias atuais há uma certa fluidez que permite novas formas de jogar com essas palavras. Caldas (2013) chama atenção para a existência das teorias de gênero e da concepção psicanalítica sobre a sexuação, em um de seus estudos sobre o termo “mulher”.

Por muito tempo, a anatomia foi encarada como o destino de uma pessoa e, embora hoje isso tenha se modificado, ainda esbarramos com ideias parecidas. Segundo Caldas (2013), as teorias de gênero tiveram papel importante ao propor um discurso que descola a cultura da natureza, de tal forma que o gênero não se decide mais a partir da anatomia. Com isso “o binarismo sexual, sustentado por séculos, vem se revelando precário para a explosão da classificação. O contínuo do arco-íris parece não bastar para nomear tantos semblantes de seres para o sexo” (CALDAS, 2013, p. 2). Tal pensamento é fácil evidenciar nas tentativas de se abarcar as inúmeras identidades sexuais que exigem seus direitos, desde grupos antigos que se intitulavam GLS (gays, lésbicas e simpatizantes), ao posterior LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais ou transgêneros) que consta atualmente como LGBTTTQI (lésbicas, gays, travestis, transexuais, *queer* e intersexo), demonstrando a dificuldade – ou impossibilidade – de nomear tais semblantes do sexo.

O ser falante responde ao momento em que fora objeto falado. É daí que parte a escrita original do ser falante, ou seja, é um ponto de partida do ser falante diante do sexo e ele construirá sentidos em torno desta escrita original. Segundo Caldas (2013),

é a partir dessa escrita original que o sujeito se volta para a gama de semblantes compartilhados, procurando um que lhe vista bem. Tanto sua fala como sua escrita posterior, manifestadas no discurso social, derivam dessa escrita de gozo original de sua constituição. Por se tratar de uma diferença absoluta, nenhum semblante lhe cabe perfeitamente e o mal-estar é inevitável. Por isso o trabalho do sujeito avança e força, no social, a criação de novas roupagens. As categorias homem, mulher e *tutti quanti* são seu resultado (CALDAS, 2013, p. 3).

Ou seja, as categorias surgem para tentar responder algo que *a priori* não possui atribuição. Segundo Caldas (2013), tais categoriais têm relevância no processo de subjetivação, mas não são suficientes para explicar a diferença sexual, pois não se trata de uma resposta ao real do sexo. É daí que os aforismos “a relação sexual não existe” e “A mulher não existe” têm seu argumento, pois não há uma fórmula universal que possa valer para todos. Ou seja, é uma experiência única e singular, na medida em que a experiência será diferente para cada um. De acordo com Caldas, “para cada ser falante, de forma singular, uma

borda no corpo é traçada, e nela objetos, muitas vezes supostos como pessoas, podem se encaixar e sustentar uma ficção de complementaridade. Mas isso nunca funciona muito bem” (CALDAS, 2013, p. 4 e 5).

O que vemos é que no século XXI a diferença dos sexos está em jogo. Há uma nova interpretação para o significado do ser homem ou ser mulher, no qual os seres falantes buscam se desvincular das normas da sociedade tradicional. Essa questão também é de interesse para a psicanálise, que busca esclarecer a diferença na perspectiva do inconsciente. Se trata de um possível da existência e até mesmo de respiração do ser, a partir de uma posição subjetiva que se relaciona com o corpo e com o Outro (LEGUIL, 2016).

Segundo Leguil (2016), o que se vê é que hoje em dia, no Ocidente, a diferença dos sexos parte de uma certa fluidez, uma diferença que joga com a indeterminação e até mesmo, por vezes, com a confusão na atribuição dos papéis. Não há mais uma linha nítida de separação entre homem e mulher. Houve uma queda no muro dessa separação e isso também tem suas vantagens, pois tem viabilizado uma livre circulação dos seres.

Na sociedade, a lógica que predomina é outra. Trata-se de “uma lógica curva, do descontínuo, do inesperado” (LEGUIL, 2016, p. 60). Hoje em dia, não há mais a mesma predominância da crença de que para ser mulher é preciso seguir uma linha reta e enrijecida ao longo de sua vida. A visão estereotipada de uma anterior necessidade de casar, ter filhos, saber cozinhar e passar para ser mulher não é mais tão prevalente. Houve um afrouxamento nesse percurso obrigatório a ser percorrido pelo ser falante a partir de sua anatomia e nem é preciso assumir um comportamento previamente definido.

Nesse contexto, Barroso (2017) propõe discutir em um de seus estudos a incidência da transmissão familiar frente à escolha do sexo e aos impasses provenientes do discurso científico. Segundo a autora, o que se encontra nos dias de hoje, na clínica, é a liberdade suprema da escolha do sexo que é deixada a cargo da criança. A inscrição na sexuação, iniciada na infância, é caracterizada como a constituição da posição sexual do ser falante.

Diante da não resposta em frente ao enigma da diferença dos sexos, já que, de fato, não há uma fórmula que dê conta do enigma, alguns pais abrem caminhos para que a criança faça sozinha esse processo. A resposta que cada ser falante irá elaborar será consequência – entre outros fatores – de encontros contingentes com o gozo do corpo. Partindo dessa ideia, como seria possível falar em liberdade frente à escolha do sexo? Aqui é importante situar que a transmissão familiar não determina o sexo para o ser falante, pois “a sexuação implica a escolha real do modo de gozo entre dois modos distintos de uso do falo no laço com o outro sexo” (BARROSO, 2017, p. 5).

Lacan (1971-1972/2012) demonstra a partir da existência do hermafrodita a introdução da necessidade de um termo que situe o ser falante para além do “ele” ou “ela”. É o que podemos ver, por exemplo, no filme *XXY* (PUENZO, 2007). Trata-se de um filme argentino, dirigido por Lúcia Puenzo, que narra a história de Alex, intersexo de 15 anos, que convive corriqueiramente com questões que envolvem seu corpo e a sexualidade. Na trama, os pais decidem não optar pela escolha do sexo do bebê ao nascer. No entanto, escolhem ir para um local afastado, deserto. Isso indica de forma mais concreta que por mais que se possa optar em não escolher o sexo do bebê, não é possível livrar-se dos valores sexuais impregnados na cultura. Ou seja, não escolher também trará implicações. A não escolha é, ainda, uma escolha. Recorrendo as palavras de Lacan,

a linguagem é tal que, quanto a todo sujeito falante, ou é *ele*, ou é *ela*. Isso existe em todas as línguas do mundo. É o princípio do funcionamento do gênero, feminino ou masculino. Existir o hermafrodita é apenas uma oportunidade para brincar, com maior ou menor espirotuosidade, de introduzir na mesma frase o *ele* e o *ela*. Em nenhum caso o chamaremos de *isso*, a não ser para manifestar por esse meio algum horror do tipo sagrado. Ele não será posto no neutro (LACAN, 1971-1972/2012, p. 38, “grifo do autor”).

Nesse contexto, Falbo (2016) recorre ao que Marie-Hélène (2015) proferiu em uma conferência intitulada “Psicanálise, gênero e feminismo”, em que a psicanalista afirma que já nos primeiros anos a criança se vê confrontada, por meio do léxico, com a questão do gênero. Exemplos como “a” cadeira, “o” cão, “o” quadro demonstram essa oposição que há entre o masculino e o feminino, sem fazer necessariamente uma equivalência ao sexual. Antes a nomeação era do Outro (“tu és mulher”/ “tu és homem”) e, agora, cada um se autônoma a partir de diferentes grupos e causas afins. Trata-se de algo no âmbito do imaginário e que busca “elevar o ego à dignidade do nome” (FALBO, 2016, p. 3). Segundo Falbo (2016), embora existam diferenças anatômicas no ser falante, não se trata de um fator determinante. Há, portanto, uma articulação com o Imaginário – que confere uma unidade de corpo – o Simbólico, que representa um sujeito para outro significante e o Real, que engendra a imagem os efeitos de gozo.

Em um texto intitulado *Da diferença sexual à diferença feminina*, Barros (2012) aborda aspectos que fazem menção à diferença entre os sexos. O autor parte de Freud, embora não se apegue unicamente a ele, para inferir que a aproximação da diferença a partir da anatomia, embora seja grosseira, trata-se de uma percepção um tanto intuitiva. Não seria adequado reduzir a diferença a este ponto, mas pode ser apontado como um primeiro caminho.

Nesse sentido, se a partir do primeiro ensino de Lacan – que já se distingue do que discutimos acima –, estabelece-se uma equivalência entre a mulher e o falo, na medida em que desloca o falo da função imaginária que lhe faz referência ao pênis. Passa a situá-lo, então, como o significante do desejo, da “falta-a-ser”. Portanto, neste ensino, a relação entre os sexos estará em torno da questão de ser ou ter o falo. A partir dos anos 60-70, novas construções passam a ser elaboradas por Lacan e o falo, antes significante do desejo, passa a ser localizado como um modelo de gozo. As construções lacanianas vão localizar o gozo masculino e o feminino (GALESI, 2012).

Algumas vertentes da clínica chamam atenção peculiar ao que concerne à diferença dos sexos. Embora as questões do inconsciente estejam em volta do real do sexo e, portanto, trata-se de uma questão presente em qualquer âmbito da clínica, alguns casos já estão marcados de forma clara e específica, no que diz respeito à tal temática. A partir da leitura do texto *Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual*, de François Ansermet (2018), que se evidencia que uma das características da clínica da transexualidade é o fato de marcar o ser falante a partir de um estatuto da certeza. Os transexuais são aqueles que rechaçam veementemente a sua anatomia de origem e apontam-nos o caminho – já sabido – que a diferença dos sexos vai além da distinção anatômica dada de início.

Lacan em seu seminário 19 (1971-1972/2012) situa o transexual a partir da relação do órgão enquanto um significante. Segundo Lacan o transexual não o quer mais enquanto significante, e não como órgão. Ou seja, “sua paixão, a do transexual, é a loucura de querer livrar-se desse erro, o erro comum que não vê que o significante é o gozo e que o falo é apenas o significado. O transexual não quer mais ser significado como falo pelo discurso sexual, o qual, como enunciado, é impossível” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 17).

É o fato de pensar com certeza absoluta que se nasceu com o sexo equivocado que faz com que o transexual opere a eleição de seu sexo dentro do registro da certeza. De acordo com Ansermet (2018), “trata-se de uma eleição inquebrável, sustentada nessa estranha certeza, uma certeza que se impõe, inexplicável, sem outra senão ela mesma, uma certeza sem exterioridade” (ANSERMET, 2018, p. 2). A situação exposta de não causar uma dúvida/interrogação ao ser falante, leva-nos, por outro lado, a questionar do que se trata essa ausência da dúvida e presença da certeza, tão incomum para os seres atravessados pela linguagem. Segundo Ansermet (2018, p. 4), “a dúvida vem com a eleição. De que modo poderia ocorrer que uma eleição venha operar sem a sombra de uma dúvida, tal como parecem vivê-la os que se sentem habitados por uma problemática transexual?” De que se trata, portanto, a diferença dos sexos?

Na mesma direção, um artigo intitulado *A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização?* (JORGE; TRAVASSOS, 2017) tem como proposta a aproximação entre a transexualidade e a histeria. Os autores apostam nessa relação apoiados no fato de que as epidemias de histeria ao longo da história revelaram a capacidade dessa estrutura produzir grandes questões acerca do enigma da diferença dos sexos. Questões, por sua vez, dirigidas ao saber dominante da época (JORGE; TRAVASSOS, 2017). Afinal, a histeria tem uma relação intensa com o saber do mestre e, dessa forma, está sempre em seu redor, colocando sempre a questão primeira: sou homem ou mulher? Trata-se de uma interrogação sobre o real do sexo. Busca-se, portanto, o objeto faltoso da pulsão, que pode ser ocupado por todo e qualquer objeto e que, exatamente por isso, diferencia-se do instinto e o efeito é a variabilidade incontável da sexualidade humana. De acordo com Jorge e Travassos (2017, p. 317),

Todo saber que se propõe a abarcar esse real do sexo – o impossível de ser representado pelo simbólico, pela linguagem –, será questionado pela histórica. Por isso, ela se dirige ao mestre – o mestre da contingência, seja ela qual for: religião, ciência, psicologia, sexologia ou psicanálise – para demandar um saber sobre o sexo e, em seguida, destituí-lo de sua potência. Pois o que ela sustenta é que não há saber possível sobre a diferença sexual – evasiva a todo e qualquer saber. Diferentes disciplinas científicas visam produzir saber sobre a sexualidade, mas o único que derogou a histeria de sua presunção combativa do saber do mestre foi o saber freudiano construído em torno da bissexualidade estrutural, que inclui nela mesma o real pulsional (objeto *a*) inapreensível pela linguagem.

Nesse contexto, é válido ressaltar que essa demanda histórica ao saber médico não se dirige ao discurso médico enquanto signos ou sinais e sim “ao próprio sujeito, como significantes que o representam” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 317). Quanto às respostas possíveis ao enigma dos sexos, os mesmos autores esclarecem que em “toda resposta cabe, mas nenhuma consiste na verdade absoluta” (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 318).

Essa importante aproximação proposta por Jorge e Travassos levanta uma outra questão:

O que ocorreu para que, atualmente, nascer com a alma feminina num corpo masculino (e vice-versa) seja reconhecido em todo o mundo como uma condição que deve receber da Medicina total apoio e incentivo visando à mudança da anatomia corporal? (JORGE; TRAVASSOS, 2017, p. 308).

Não se trata aqui de julgar as práticas como corretas ou incorretas, nem mesmo de problematizar a adesão da ciência ao campo, coisa que é, e deve se encarar como avanço na Medicina e na cultura. No entanto, cabe o questionamento no intuito de investigar os efeitos e manejos viáveis na clínica psicanalítica contemporânea, a partir destas novas configurações.

Jorge e Travassos (2017) pontuam de maneira contundente que a experiência da transexualidade só se tornou viável a partir do momento em que a Medicina pôde proporcionar, em meio aos seus avanços e intervenções, atendimento à demanda que solicitava a correspondência entre sexo e gênero. A transformação corporal, portanto, só se deu em parceria com o saber médico vigente. Neste momento, parte-se da leitura que alega que os “verdadeiros transexuais” são aqueles que necessitam da modificação na aparência através de cirurgias e tratamentos hormonais, visando à adequação ao corpo desejado. Diferenciando-se, por exemplo, do travestismo.

Freud revela em seu ensino que a inscrição da diferença sexual não existe no inconsciente (JORGE; TRAVASSOS, 2017). Dessa forma, o ser falante é representado no campo simbólico a partir de uma distinção que não corresponde necessariamente à imagem genital ou à leitura do real do corpo, a partir das distintas ciências (Anatomia, Endocrinologia, Embriologia, Genética). Nesse contexto, a Medicina busca solucionar a discordância entre o corpo e o modo como o ser falante se enxerga a partir da correção de um “erro da natureza”. Segundo Jorge e Travassos (2017, p. 318),

a gravidade está no fato de a ciência acabar criando – e até promovendo – demanda de transformação corporal para o sujeito histórico que não encontrará o apaziguamento de seu conflito através dela. A frequência igualmente crescente de casos de sujeitos que buscam a destransição após terem mudado de gênero fala a favor da perene insatisfação que condiciona o desejo na histeria.

Outra gravidade apontada pelos autores consiste no fato de que, na contemporaneidade, crianças muito novas passam a receber o diagnóstico de transexualidade dos pais e médicos a partir, às vezes, de indagações e afirmações da criança que manifesta o pertencimento ao sexo oposto. Manifestações essas não raras de acontecer durante a infância, fase tal – como as outras – em que questionamentos e dúvidas são recorrentes. Dessa forma, abre portas para que se inicie precocemente tratamentos hormonais e planos de futuras – e até presentes – transformações (JORGE; TRAVASSOS, 2017).

Ansermet (2018) se refere a uma outra clínica, já mencionada na presente pesquisa, que também lida de forma concreta com a diferença dos sexos, a partir de uma outra perspectiva, com a questão da diferença já colocada de entrada. Trata-se dos *intersexos*, pacientes que nasceram com algum nível de ambiguidade que impossibilita a localização da diferença (o questionamento que fica é: em algum caso a localização pode ser garantida?).

Nesse mesmo contexto, segundo Ansermet (2018, p. 3), a diferença “não é simplesmente cromossômica, genética, endócrina, morfológica ou cerebral, nem se inscreve, tampouco, nos gêneros definidos segundo as atribuições sociais. Há uma diferença, porém não

é localizável”. Nesse momento, Ansermet (2018, p. 3) aponta para uma diferença que não concerne a essas conhecidas no senso comum e/ou discutidas no cotidiano, ao contrário, aponta a direção de

uma diferença lógica, uma diferença de estrutura, uma oposição significativa, como a das fórmulas ideais que figuram na parte superior das fórmulas da sexuação e é com relação a essa diferença que não admite classificação, que cada um se posiciona, fazendo jogar à sua maneira sua incerteza.

É essa diferença, portanto, que interessa a uma clínica que opera a partir da singularidade, do um a um, do caso a caso. Por não haver classificação, não é possível propor uma regra universal e as soluções deverão ser inventadas uma a uma. Não há uma regra viável de ser aplicada a todos.

Em outra direção – distinta daquela da clínica dos transexuais ou a dos intersexos – tem-se na atualidade uma crescente forma de se “situar” no que concerne à diferença dos sexos, marcada por uma característica conhecida como “gênero fluído”. Nele, torna-se predominante a prevalência da dúvida e a abertura para a exploração das distintas formas de se situar dentro do campo das diferenças. Conforme Ansermet (2018, p. 4), “segundo a tendência contemporânea ao relativismo, hoje tudo seria possível entre o masculino e o feminino”. Essa nova forma de operar propicia novas configurações nas formas de se comunicar e se relacionar – incluindo aí a relação de pais e filhos e, conseqüentemente, alterando as formas de transmissão.

Nesse contexto, Ansermet (2018) chama atenção para uma forma de se relacionar distintamente não apenas com a diferença sexual, mas também com a lei. A diferença, ao não ser encarada como uma lei ou ordem, passa a ser experimentada, de forma que pode ser reacomodada, arbitrária e passível de discussão. Da mesma forma que se é uma menina, passa a ser possível questionar “e se fosse menino?” e, além da questão imposta, pode mudar o rumo e o resultado. É possível sair da ordem do questionamento e entrar em uma ordem prática de mudança.

Embora haja essa crescente do relativismo e do gênero fluído, é válido ressaltar que o transexual é aquele que mais acredita na diferença sexual e na impossibilidade de se encarnar de um lado e de outro da diferença. Segundo Ansermet (2018, p. 7),

Sua crença a respeito é tão firme que ele está disposto a mudar de sexo. Com frequência descreve-se a si mesmo como tendo uma identidade sexual provisória e que sofre por causa dela, e vive como situado erroneamente a respeito da diferença sexual, à espera do momento em que poderá, enfim, mudar de identidade sexual.

Ou seja, sente-se insatisfeito – de uma maneira extrema – ao ponto de se expor a processos cirúrgicos. Trata-se “de uma maneira extrema”, na medida que os seres falantes são marcados pela insatisfação de alguma forma, mas não na mesma medida.

Ansermet (2018) sugere alguns pontos passíveis de investigação, no intuito de se aprofundar na singularidade de cada caso que chegar na clínica. São eles: identidade, sexualidade, reprodução e origem. No que concerne à identidade, há uma rejeição, e o autor destaca que “querer mudá-la dá a ilusão de que ela pode ser definida” (ANSERMET, 2018, p. 8). Trata-se de uma ilusão, na medida em que não é possível enquadrar uma identidade, defini-la ou amarrá-la. Talvez a existência da identidade esteja diretamente relacionada com a rejeição. No entanto, “[..] se o rechaço de uma identidade é colocado com força, isto não diz o que é essa identidade rechaçada, nem aquela que se quer alcançar. Por outro lado, podemos dizer com certeza o que é um homem ou uma mulher?” (ANSERMET, 2018, p. 8). Não há uma essência que defina, trata-se de uma construção singular. Morel (1998) afirma que Lacan trata de uma escolha do sexo. “Isto não quer dizer que se escolhe o sexo como se escolhe as roupas íntimas. Ele fala igualmente não de uma identidade sexual, mas de uma identificação sexual” (MOREL, 1998, p. 99).

Por não haver essência, desde Freud se colocou que há um misto. No entanto, há uma diferença, ainda que ela não seja passível de localização, e é a partir desta que se torna viável se situar de um ou outro lado. Segundo Ansermet (2018, p. 9),

a aposta é certamente a mesma, quando se trata de escutar os transexuais: compreender que eles também são um misto, que também existe neles uma ambivalência, uma ambiguidade, que não está tudo tão claro para além da certeza que os caracteriza.

É preciso, portanto, questionar a certeza, não no sentido de recusa ou julgamento, e sim de interessar-se pela construção subjetiva realizada até então.

Ansermet (2018) afirma que operar sobre a diferença sexual é também operar sobre a origem, na medida em que o ser falante faz perguntas fundamentais (e sem respostas), tanto sobre a origem, quanto sobre a morte. Intervir sobre a natureza (no caso, imposta desde sua origem em seu corpo) possibilita ao ser afetar em certa medida o real. Talvez seja a confusão entre o significante e o órgão o que promova o destemor frente à intervenção cirúrgica. Talvez haja uma aposta de liberar o órgão em benefício do significante. Para os transexuais, não basta o travestismo ou a modificação do nome, buscam por sua vez a intervenção direta no órgão – ainda que a rejeição se dê em termos de significante (ANSERMET, 2018).

Ainda segundo Ansermet (2018, p. 11), “quanto ao uso da diferença sexual não há soluções universais, válidas para todos. Quanto ao que constitui essa diferença, os humanos chegam sem instruções de uso”. Em alguns casos, talvez, a mudança de sexo se dê por uma aposta inconsciente na crença de que há relação sexual, uma expectativa de que a modificação pudesse propiciá-la. Dessa forma, parte-se da experiência de que não há relação sexual, faz-se a modificação em busca de sua concretude e, por fim, chega-se à conclusão de que continuará sem haver, visto que a relação sexual não existe. Para ninguém.

O que acontece, e muitas vezes é negligenciado ou esquecido, é que no que diz respeito ao processo de sexuação, é preciso destacar que por mais que todos os seres sexuados, inseridos na linguagem, passem por ele, não se dá apenas na via do prazer. Para além do prazer, há uma perda que é inerente ao processo. Segundo Caldas (2013, p.2),

a sexuação não pode se dar apenas em nome do prazer, dos ganhos no exercício da sexualidade, da conquista de direitos. Ela implica necessariamente uma perda irreduzível que se manifesta na insatisfação inexoravelmente encontrada na via pulsional trilhada, qualquer que seja esta, em nome da satisfação.

Ou seja, há um preço a se pagar pela “escolha” e ela não vem sem causas e/ou consequências.

Talvez a negligência supracitada ocorra porque o que se encontra nas análises do século XXI é o confronto, através da fala, com a “ditadura do mais-de-gozar” (LEGUIL, 2016, p. 117). Segundo Leguil (2016) é impossível a abolição da diferença dos sexos e do domínio do gozo. Ainda que haja uma vida sexual liberada, a opção por não ter filhos e/ou casar, não remetem a uma abolição da diferença dos sexos ou do domínio do gozo. Vale ainda ressaltar que ter uma vida sexual em completa liberdade e segregar-se do amor, não é garantia contra o sofrimento. Afinal, como bem lembra a autora, não houve ainda revolução sexual que tenha conseguido liberar o ser falante de sua relação com o desejo.

Segundo Graseli (2012), no decorrer do estudo, Lacan aponta os limites conceituais que circundam a posição feminina e assinala que as mulheres estão *não-todas* na função fálica. A mulher experimenta um gozo excessivo na medida que não há um significante que possa representá-la no inconsciente. Ao separar-se do domínio fálico o gozo feminino é inscrito a partir da negação da existência do Um que funda a exceção. O Um que funda a exceção é próprio da lógica fálica, presente no lado homem das fórmulas da sexuação. O gozo excessivo presente do lado mulher, também chamado de suplementar, a mais, é correlato do *não-todo* fálico. E por se tratar de um gozo ilimitado, leva as mulheres à devastação.

Conforme Graseli (2012, p. 7):

As contribuições de Lacan, em seu último ensino, o distanciam consideravelmente de Freud, pois ele se deu conta da fragilidade da ordem simbólica e de que o semblante fálico não tinha a mesma consistência. Os movimentos da cultura sinalizavam isso, incluindo o movimento feminista que refundou uma nova mulher que luta por uma igualdade em relação ao homem e que hoje tem a palavra e o poder. Atento a essas contingências de nossa época, Lacan previu e antecipou isto.

O corpo que importa a psicanálise não é passível de se fazer qualquer coisa com ele, a despeito de não ser possível prometer felicidade ou satisfação plena, já que há um gozo que o habita. Conforme Caldas (2013, p. 3), “as operações sexuais estão aí, à venda pela cirurgia médica e plástica, como produtos sofisticados. Não é de espantar que alguém se submeta a uma delas e alguns anos depois peça sua reversão, pois se enganara”. Ou seja, há aspectos contingenciais na relação do ser falante com o corpo que escapam à Medicina e suas soluções *prêt-à-porter*.

Um texto de Jacques-Alain Miller intitulado, *Casamento homossexual: esquecer a natureza* (2013), aponta um direcionamento que vai no mesmo caminho do presente estudo. Um de seus dizeres muito se relaciona com o que foi visto até o momento, pois, segundo Miller (2013, p. 3), “estamos nisto. A natureza deixou de ser crível. Desde que a sabemos escrita em linguagem matemática, o que ela diz conta cada vez menos”. Isto porque não há nada que ateste uma experiência de harmonia entre os sexos, independentemente de qual composição faça parte da relação (homem-mulher, homem-homem, mulher-mulher...). Afinal, “o que o inconsciente grita, a plenos pulmões, dizia Lacan, é que a relação sexual não existe” (MILLER, 2013, p. 3). A natureza, portanto, não é suporte para a resposta de uma complementaridade imaginária que foi progressivamente instituída. Neste sentido, se não da cultura, se não da orientação sexual, se não da anatomia, o que Lacan propôs com tais termos (homem e mulher) ao incluí-los nas fórmulas da sexuação?

Com essas considerações, terminamos este item sobre os modos como “homem” e “mulher” se distribuem em termos de semblantes, suas variações, fluidez e tentativas de suplantar a relação sexual que não existe. Trata-se, portanto, de uma aproximação ainda restrita ao campo do imaginário do ensino lacaniano, a qual nos remete à questão: quais os efeitos na sociedade? É o que veremos no próximo tópico.

2.2 A sociedade entre o gozo fálico e o não-todo

Homem ou mulher se relacionam com a questão: “o que é uma mulher?” Segundo Caldas (2013), o enigma que questiona como obter seu complemento é próprio da mulher e,

nesse sentido, desafia todos os seres falantes. Este é um ponto crucial para pensar a formulação lacaniana da sexuação de um ponto de vista clínico, e não social.

A diferença sexual lacaniana não divide homens de mulheres. Ela situa de um lado o sujeito e, do outro, o objeto, do qual seu destino será sempre o de se separar para nele não se perder. Como escrita lógico matemática original, ela determina as escritas que um sujeito vem a fazer ao longo de sua vida. A fala de um sujeito é, portanto, ordenada por essa escrita, singular a cada um, que determina vias possíveis, necessárias e impossíveis (CALDAS, 2013, p. 5).

Ou seja, trata-se de uma diferença das modalidades de gozo. De um lado tem “o gozo fálico – dócil à administração dos sentidos estabelecidos, os semblantes” e, do outro lado tem-se “o gozo a mais, suplementar ao limite” (CALDAS, 2013, p. 5). O que visualizamos na sociedade possui relação com a posição fálica, na medida em que se tratam de semblantes. No entanto, na posição de objeto e não de sujeito

Os semblantes dos gêneros derivam e se organizam em função do gozo fálico, mas com frequência vacilam diante do excesso do gozo a mais. Eles visam dar ao campo do gozo algum sentido, propiciando o senso comum ou o bom senso característico da vida em comunidade. Dessa forma, guiar-se pelos semblantes e seus sentidos tende à normatização e à adequação. A semblantização contribui para a inclusão na vida social. Assim, *homem, mulher, gay*, entre outros, são semblantes relativos à posição fálica e, às vezes, a de objeto. Mas é importante assinalar que, na posição de objeto, não há sujeito, tampouco saber. Nem todos podem se situar aí. Talvez apenas a criança, originalmente, antes de nascer como sujeito, o que implica esquecer, não querer saber nada disso (CALDAS, 2013, p. 5, “grifo o autor”).

Por isso que as provocações de Lacan sobre a inexistência da mulher e da relação sexual dizem respeito a um impossível da simetria de um ser falante mulher ao ser falante fálico. Segundo Caldas (2013, p. 6), “como sujeitos, todos são submetidos ao falo e à fala. Quando um significante marca uma posição, não encontra seu oposto complementar. Ao contrário, separa-se do oceano ilimitado de gozo que ameaça seu corpo”. E, por não haver possibilidade de complemento, também não haverá a harmonia dos encontros. O ato sexual existe, a relação sexual não.

Lima (2017, p. 1) aposta “numa leitura das fórmulas quânticas que nos permita dissecar as economias de gozo contemporâneas, na esteira de profundas mutações históricas, com consequências nos processos de subjetivação”. Aspectos sociais e culturais permitem pensar os avanços e as modificações que ocorrem na cultura. Corroborar com o estudo de Caldas (2013) ao afirmar que “os arranjos de gênero tradicionais, no que eles fazem semblante da relação sexual, realizam uma tentativa de esgotar o gozo e os regimes de socialização dentro da lógica da sexuação masculina” (LIMA, 2017, p. 1).

Tal discussão sugere que os pares binários vigentes (macho-fêmea, homem-mulher, masculino-feminino) transmitem uma errônea ideia de complementaridade. Passa-se uma ideia de encontro possível e almejado. Trata-se, portanto, de um posicionamento no lado masculino, na medida em que, segundo Lima (2017, p. 1), “tencionam submeter os processos de subjetivação ao todo fálico, tornar o gozo todo referido ao falo, o que implica um gozo dizível, finito, a partir dos semblantes dos gêneros que tentem dar sentido ao furo do real”. No entanto, a expectativa não é alcançada.

Um aspecto que Lima (2017) destaca em seu estudo é que com o passar do tempo houve um deslocamento dentro das mutações sociais, que vem acarretando uma mudança do regime para o lado feminino da sexuação. O autor sugere que, se o lugar da exceção – aquele que funda a lógica da sexuação masculina – está comprometido, haverá uma mutação também na economia psíquica. A modificação consiste, segundo o autor, em um redirecionamento dos modos de gozo para o lado mulher da fórmula. Afinal, se é o lugar da exceção o que viabiliza a instauração do falo enquanto significante privilegiado, a socialização embasada na lógica masculina também vacilará. O resultado deste movimento é abrir mais espaço para uma outra lógica de gozo. Segundo Lima (2012, p. 4-5), “essa outra lógica não se baseia na produção binária de gêneros com excesso de determinações ou predicados identitários. Pelo contrário, tal lógica, a do feminino, é pautada pela indeterminação”. Ou seja, a leitura das fórmulas da sexuação, *a priori*, não é pré-estabelecida. Há uma ascensão, no contemporâneo, de uma feminização do mundo.

Esta feminização acompanha uma série de mutações que marca o movimento pulsional da contemporaneidade. Entre elas, segundo Lima (2012, p. 9), podemos destacar

Às “desconstruções de gênero”, as quais questionam os horizontes de reconhecimento tradicionais dados pelo Outro para as montagens e os roteiros generificados. Isso porque, no contemporâneo, está escancarado o caráter barrado desse Outro, a falta de garantia da Lei e do desejo, seu aspecto histórico e contingencial, algo que Lacan traduziu dizendo que “não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade”, pela notação do $S(\bar{A})$.

A mudança é visível, ao passo que o gozo suplementar, aquele encontrado do lado mulher das fórmulas da sexuação, “não passa pelos lugares simbólicos, pelos binários, pelas ficções generificadas que são transmitidas pelo Outro, localizando-se, portanto, mais além do falo” (LIMA, 2012, p. 6). Trata-se, portanto, de uma lógica que produz e joga com uma certa indeterminação.

Há mutações na sociedade que reverberam em alguma medida no contexto da clínica. Um exemplo apontado por Miller (2010) é a questão do matrimônio, pois não se sabe se sua

decadência se trata ou não de algo duradouro. No entanto, apesar das possibilidades, segundo o autor, “as mutações sociológicas têm suas raízes e são solidárias à intervenção psicanalítica sobre o inconsciente” (MILLER, 2010, p. 11). É possível ampliar o exemplo exposto para outros contextos, a saber o da presente pesquisa.

Colocar o desejo da mãe sob a barra (NP/DM) indica que a sexuação do ser falante dependerá do lugar que essas funções ocupam.

Refiro-me ao texto de Lacan que sublinha a prevalência do princípio masculino na cultura, este que quer que se sublimem a pulsão. Porém, ao mesmo tempo, o ainda jovem Lacan assinala que essa preferência tem um *avesso* – palavra que com razão nos ressoa especialmente – que, segundo suas palavras, é a ocultação do princípio feminino sob o ideal masculino” (MILLER, 2010, p. 12).

Qual seria o significado dessa ocultação? Segundo Miller (2010, p. 13):

no fundo, ela articula que há uma perda no cumprimento do que Lacan ainda não chama de metáfora paterna, senão de prevalência do princípio masculino. É que algo está perdido com o princípio feminino, ao qual se atribuiu um mistério. Vê-se inclusive no mistério da Virgem o signo constante desse valor ocultado. O mistério da Virgem – que a Igreja Católica utilizou sabiamente – serve para tornar a mulher absoluta como Outro para representar o mistério absoluto fora do falo.

Kuperwajs e Racki (2018) se baseiam no seminário 19 de Lacan para afirmar que a noção da inexistência do Outro como sexual pode ser entendido como motivo da discórdia das identificações. Por partir de tal inexistência, a sexuação se inscreve no nível dos universais entre o necessário do universal fálico e o contingente do *não-todo*. Tal relação é evidenciada na parte inferior das fórmulas da sexuação e aponta para a discórdia entre os sexos. Não há, portanto, possibilidade de complementaridade ou de capacidade da fazer Um (LACAN, 1971-1972/2012).

A sexuação enquanto experiência de gozo no corpo sustenta uma clínica que se distingue da identidade e, segundo Kuperwajs e Racki, “implica um real sem lei que não se deixa agarrar pelo significante” (2018, p. 34). Afinal, não se trata de sexualidade ou de gênero e sim de alinhamentos concernentes a implicação do sujeito com o gozo, desejo e amor. O que temos visto atualmente é que

o pai perdeu sua potência, e o binarismo clássico homem-mulher no qual se baseia a distribuição sexual está em crise. Há múltiplos modos de gozo que não se acomodam a estes conjuntos, por isso a distribuição sexual é inclassificável, poderíamos dizer (KUPERWAJS; RACKI, 2018, p. 34).

Os efeitos que temos é, por um lado, uma sociedade que clama por “ordem” e tal apelo reflete nos espaços sociais e políticos. No entanto, não é disso que se trata a sexuação. Por

outro lado, vemos diversas formas de se identificar e como podemos apontar o *queer*, que busca uma desidentificação. No entanto, ao levar em conta o gozo, não há possibilidade (e nem pretensão) de classificar, visto que é exatamente a singularidade que permite a orientação do gozo de cada um.

Como bem lembra Amor (2018) em seu texto intitulado *O trans não é um dizer*, o simples (f)ato de dizer homem e mulher é insuficiente para nomear o real do sexo, pois, a isto, dentro da nossa compreensão mais corriqueira diz apenas de semblantes. Supor homem e mulher a partir dos órgãos genitais provoca uma certa confusão, e pensar as fórmulas da sexualização permite pensar tais termos a partir de uma outra lógica que, na verdade, diz de duas lógicas distintas: “Existe um que a função fálica não incide” e “para *não-todo* x é verdadeiro que a função fálica incide”. Tal repartição binária vai muito além do binarismo de gênero. Eis que atualmente há muitos seres falantes que se recusam a se autoatribuir uma das denominações decorrentes do binário homem-mulher. Ganha voz um discurso que, por um lado, reivindica a ambiguidade, as posições intermediárias e que, em várias situações, são caracterizados exatamente pela falta de pretensão de fixidez. É o que podemos chamar de gênero fluido. Evidencia-se um esforço de se desamarrar dos significantes do Outro.

É possível pensar em certa *feminização do mundo*, ao se deparar com tais traços que, para alguns, pode ser lido como consequência do regime paterno, do viril,

e o empuxo ao feminino entendido como não regulação do gozo a partir do semblante fálico, liberado do S(A) sem o recurso do falo. Não é o mesmo que o *não-todo* fálico, o qual implica que uma parte do gozo não se inscreve na lei, mas não é sem ela, e neste ponto se trataria da posição feminina (AMOR, 2018, p. 54, “grifo nosso”).

Ou seja, o declínio do NP traz consequências para o *todo*, mas também para o *não-todo*. Afinal, ambas se tratam da implicação na função fálica, para que se inscreva a sexualização.

Quando o fantasma perde a estabilidade que enoda o ser falante à sua modalidade de gozo, a consequência são sintomas que apontam a fragilidade do pai. O “trans”, portanto, funciona como uma tendência que funciona generalizadamente, apontando a inconsistência dos semblantes que não por estarem sustentados desde um ideal podem “ser *transmutáveis*, e sustentarem-se em identificações imaginárias frágeis” (AMOR, 2018, p. 54).

O declínio do simbólico e do poder das palavras faz com que haja um predomínio da imagem em relação ao simbólico. A questão formulada por Amor (2018, p. 55) é “se o *parlêtere* está capturado pela imagem, a falta se experimenta como falha?”. Assistimos nos dias de hoje a uma menor proibição e a um mandato de gozo a corpos não esburacados por um simbólico que produz desarranjos no gozo. O corpo na contemporaneidade se reduz a

mercadorias e se vê intimado a ocupar semblantes de imagens “sem buracos”, como se vê nas propagandas de televisão, no *Instagram* e no *Facebook*, ou seja, na mídia de uma forma geral. Levando em conta tal contexto, Amor (2018) questiona-se se a intervenção no corpo trata-se de uma tentativa de se arranjar sem o símbolo, e quais corpos necessitam de cirurgias para que a escolha do sexo seja inscrita.

Na mesma direção, Husni (2018) no texto *Identidade e sexuação na atualidade* afirma que o destaque do termo “transgênero” contribui com a ideia de abolir a dicotomia homem-mulher, podendo, dessa forma, ser pensado como um significante que atua como uma espécie de placa giratória que orienta a uma constante desidentificação.

A confusão do organismo com o gozo gera um mal-entendido que leva a supor que a identificação poderia vir a resolver o hiato da identidade. Este equívoco leva a crer que a sexuação seria uma questão de gênero (HUSNI, 2018). Há um mal-entendido em crer que intervir no órgão acarretaria numa modificação da identidade sexual ao ponto de levar o ser falante a falar outra língua. É no intuito de reduzir os enganos que Lacan recorre à utilização de matemas. Segundo Bassols (2015), “o *matema*, porque se transmite integralmente, oferece à psicanálise um instrumento para essa transmissão, ainda que dependa, sempre e necessariamente, do discurso e da língua para torná-la efetiva” (BASSOLS, 2015, p. 13, “grifo do autor”). É por isso que Lacan buscava um discurso sem palavras, no intuito de reduzir o equívoco da língua e tendo como recurso apenas a formalização lógica. É o que veremos no próximo item.

2.3 A lógica aristotélica e a matemática

Lacan já havia assinalado no seminário 19 algo que coloca na ordem da possibilidade uma relação existente entre o que é possível apreender do inconsciente no terreno da lógica. Nas palavras do autor, “se encontrássemos na lógica um meio de articular o que o inconsciente demonstra de valores sexuais, isto não nos surpreenderia” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 37). Ainda segundo Lacan, o objeto da lógica é aquilo que se produz a partir da necessidade de um discurso. Dessa forma, a lógica favorece uma mudança completa de sentido que varia de acordo com o lugar onde o discurso adquire sentido. E um discurso obtém sentido a partir de outro discurso.

Segundo Morel (1998), as fórmulas da sexuação de Lacan se tratam de “uma formulação intermediária entre a lógica aristotélica que é uma lógica da linguagem por um lado, e a lógica formal matemática que é uma lógica da escrita, por outro lado” (MOREL,

1998, p. 97). Lacan (1972-1973/2008) utiliza a lógica aristotélica para propor as quatro elaborações que compõem as fórmulas da sexuação e que se trata do objeto de estudo da presente pesquisa. Tomaremos emprestada algumas palavras do autor para fazer uma analogia, com o intuito de demonstrar o desafio que é adentrar em tal tema.

Assim como o discurso que tento, eu, trazer à luz, não lhes é imediatamente acessível de entender, do mesmo modo, de onde estamos, não é muito fácil entender o discurso de Aristóteles. Mas será que isto é razão para que ele não seja pensável? (LACAN, 1972-1973/2008, p. 60).

Embora desafiador, é possível dentro do mesmo contexto detectar o que instiga o estudo, pois “é simplesmente quando imaginamos que Aristóteles quer dizer alguma coisa, que nos inquietamos com o que ele cerca” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 60). Tal como Lacan em relação a Aristóteles, é visível que essa inquietação diante do que Lacan propõe com as fórmulas da sexuação desencadeia uma série de possíveis estudos e propostas de trabalhos a se realizarem. Lacan nos orienta que “se não se compreende Aristóteles tão facilmente, em razão da distância que nos separa dele, aí é que está mesmo o que me justificaria, quanto a mim, dizer que ler não nos obriga de modo algum a compreender. É preciso ler primeiro” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 71). Lacan se baseia de início na lógica aristotélica, cujos ensinamentos constam no livro *Órganon* (1985/2016), que contempla obras sobre a lógica de Aristóteles e é composto por quatro livros, a saber: *Categorias*, *Da interpretação*, *Analíticos anteriores* e *Analíticos posteriores*.

A teoria do silogismo é fundamental para a compreensão das fórmulas da sexuação e da influência de Aristóteles para Lacan. Para o filósofo, a lógica se baseia nesse silogismo, o qual se trata de um raciocínio que é estruturado formalmente e que parte de premissas, para que assim seja possível chegar a uma conclusão. Ou seja, diz respeito a um dos primeiros sistemas dedutivos a ser proposto. Segundo Grasseli (2008), com base na filosofia de Aristóteles (2016), o silogismo

é uma argumentação lógica perfeita que parte de uma afirmativa ou negativa universal e chega a uma afirmativa ou negativa no campo particular. O silogismo é composto por três proposições, sendo as duas primeiras chamadas de premissas que geram a conclusão, a última das três proposições. Cada uma das premissas tem um termo em comum com a conclusão (GRASSELLI, 2008, p. 22).

No escrito *O Aturdito* (1973/2003), presente em *Outros escritos*, Lacan reforça que não há universal que não parta de uma existência que o negue. Tal lógica é essencial e fundante das fórmulas da sexuação elaboradas em *Mais, ainda* (1972-73). Lacan defende veementemente que “o estereótipo de que todo homem é mortal não se enuncia desde parte

alguma. A lógica que o data é tão somente a de uma filosofia que finge esse nulibiquidade, para servir de álibi ao que denomino discurso do mestre” (LACAN, 1973/2003, p. 450).

No seminário 19, Lacan começa a dar à castração uma articulação a partir das funções lógicas. O início da lógica se deu pelo isolamento na linguagem da função dos prosdiorismos (*um, alguns, todos* e negação dessas proposições). Segundo Lacan, “Aristóteles define, para contrastá-las, as universais e as particulares, e, no interior de cada uma, as afirmativas e as negativas” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 42).

O *x*, dentro da lógica e sua função proposicional, é um campo. No entanto, dizer isso não significa que saibamos exatamente do que se trata. Segundo Lacan,

Acaso sabemos o que é um homem, ao dizermos que *todo homem é mortal*? Aprendemos alguma coisa pelo fato de dizer que ele é mortal e de saber que, para todo homem, isso é verdade. Mas, antes de introduzir o *todo homem*, só sabemos dele os traços mais aproximativos, e que podem ser definidos da maneira mais variável (LACAN, 1971-1972/2012, p. 42, “grifo do autor”).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, ao se pensar que “para todo homem é verdadeiro que a função fálica incide” não sabemos muito sobre o que é o homem. Trata-se, portanto, antes, de uma questão com a linguagem, afinal o prosdiorismo não é dotado de sentido anterior ao funcionamento como argumento. Segundo Lacan (1971-1972/2012), o sentido está atrelado à entrada na função e a partir daí se obtém um sentido de verdadeiro ou falso. Para Lacan, “isso me parece feito para nos fazer perceber a hiância que há entre o significante e sua denotação, já que o sentido, se está em algum lugar, é na função, e já que a denotação só começa a partir do momento em que o argumento vem inscrever-se nela” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 43).

Lacan problematiza a questão da existência também a partir da lógica. Primeiro, afirma que o estatuto do *todos* – universal – só existe no nível do possível. Complementa: “É possível dizer, entre outras coisas, que *todos os humanos são mortais*. Entretanto, bem longe de decidir a questão da existência do ser humano, primeiro é preciso, curiosamente, que nos certifiquemos de que ele exista” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 43, “grifo do autor”).

Segundo Lacan, “é possível propor a seguinte função de verdade: todo homem se define pela função fálica, sendo esta, propriamente, o que obtura a relação sexual” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 43). Do lado mulher, isso ocorre de outra forma. Afinal,

a mulher se situa a partir de que *não-todas* podem ser ditas com verdade em função do argumento no que se enuncia da função fálica. O que é esse *não-todas*? É isto que merece ser interrogado como estrutura. Com efeito, ao contrário da função da particular negativa, ou seja, que há *algumas* que não o são, é impossível extrair tal afirmação do *não-todas*. Fica reservado ao *não-todas* indicar que a mulher tem, em

algun lugar, relação com a função fálica, e nada mais (LACAN, [1971-1972]/2012, p. 44, “grifo do autor”).

Ou seja, a mulher tem – toda ela – algum lugar em que ela é *não-toda* relacionada à função fálica. Qual seria finalmente a relação da mulher com a função fálica, em termos lógicos? O *não existe* se afirma por um dito do homem, do impossível e que aponta para o fato de que é do real que a mulher se relaciona com a castração. É daí que vem o sentido do *não-todas*, ou melhor dizer, $\bar{\forall}x$. Dizer o *não-todas* é equivalente a dizer o “não impossível”. E o que não é impossível? “Não é impossível que a mulher conheça a função fálica” (LACAN, 1972/2012, p. 46). Da mesma forma que o possível se opõe ao necessário, a oposição ao impossível é o contingente. Ainda segundo o autor, o valor sexual mulher se articula através de que é na contingência que a mulher se apresenta, na função fálica.

Lacan introduz uma aproximação entre o uso da lógica e o conteúdo inconsciente. Por mais que Freud tenha afirmado que o inconsciente não conhece a contradição, isso não anula a possibilidade de sê-lo um bom terreno para lógica, afinal, “uma lógica pode perfeitamente prescindir do princípio de contradição” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 46). Para elaborar as fórmulas proposicionais, além da lógica de Aristóteles, Lacan utilizou também ideias do matemático e filósofo Frege. Isso porque Frege partiu da lógica tradicional de Aristóteles e a formulou em termos matemáticos. É o que é possível encontrar na parte superior da fórmula da sexuação. Uma proposição trata-se de uma sentença que pode afirmar ou negar algo e, para negar uma proposição, é suficiente colocar um traço horizontal em cima de um dos elementos. Segundo Grasseli (2008, p. 20),

a lógica pode ser considerada como o estudo da razão ou do raciocínio. O estudo da lógica passa a ter sentido para garantir que o pensamento proceda de forma correta, a fim de se chegar a um conhecimento verdadeiro, garantindo a validade de determinado argumento.

Em *O Aturdito*, Lacan (1973/2003) também lança mão de uma aproximação entre o matemático e o psicanalista, na medida em que ele afirma que o matemático tem com sua linguagem o mesmo embaraço que os analistas têm com o inconsciente, por não saberem, ambos, do que estão falando, ainda que falem para se certificar de que é verdadeira.

Lacan recorre à escrita matemática e à teoria dos conjuntos com o intuito de abordar o Um de modo distinto do que vai pelos apontamentos do ideal, da completude ou da complementariedade. Afinal, nunca ocorreu que entre dois, seja um. O amor não tem a propriedade de fazer ninguém deslocar de si mesmo (MACÊDO, 2018).

Frege propõe uma inovação na lógica aristotélica ao articular o conceito de quantificação e utilizar termos como “para todo x” e, com isso, a lógica proposicional baseada em Aristóteles se altera para a lógica conhecida como lógica de predicados. Lacan introduz como novidade a negação da proposição existencial, ao se referir a uma “não-existência”. Segundo Grasseli (2008), Lacan renova a lógica contemporânea trazendo a novidade da negação da proposição existencial no primeiro elemento da fórmula e, ao mesmo tempo, mantendo a negação em seu segundo elemento. Nas proposições particulares, Lacan introduz a negativa no sujeito, o que não é admissível para a lógica clássica, na medida em que a negativa não deve incidir no sujeito e sim no predicado.

Antes disso, em seu seminário 19 (1971-1972/2012), Lacan situa a lógica a partir de Aristóteles e o que ele propõe nos *Analíticos* (2016). Segundo o autor,

Hoje não lhes darei um curso de história da lógica; direi simplesmente para vocês procurarem os *Analíticos primeiros*, ou o que é chamado, mais exatamente, de *Analíticos anteriores* (...) livro I, no capítulo 46, o que Aristóteles produz sobre o que vem a ser a negação, ou seja, sobre a diferença que há em dizer se o contrário de *o homem é branco* é, realmente, *o homem não é branco*, ou se, como acreditava muita gente, já na sua época – porque por isso ele se deteve –, o contrário é *o homem é não branco* (LACAN, 1971-1972/2012, p. 33 e 34, “grifo do autor”).

Não se trata da mesma coisa e o próprio enunciado já fornece indicações desta diferença. Lacan ressalta, portanto, a leitura do capítulo – sugestão considerada e seguida na presente pesquisa – para que se evite a conclusão precipitada de que o silogismo inclui-se de maneira total na lógica dos predicados (LACAN, 1971-1972/2012). Nesse sentido, é evidenciado que Lacan considera o que Aristóteles propõe, mas a partir de sua leitura, propõe algo novo.

De acordo com Lacan:

Quero apenas dizer que, para que eu tenha podido escrever Φ , houve, no começo do século XIX, uma mudança essencial, qual seja, a tentativa de aplicar essa lógica ao significante matemático, que há pouco já lhes indiquei ter um status especial. Isso resultou nessa modalidade de escrita da qual, mais adiante, creio que terei tempo de fazê-los perceber o destaque à originalidade, isto é, que isso já não expressa, em absoluto, a mesma coisa que as proposições que funcionam no silogismo. Como já escrevi no ano passado, $\forall x.. \Phi x$, o sinal da negação colocado a nível do \forall é uma possibilidade que nos é aberta, justamente, pelo uso desses quantores (1971-1972/2012, p. 34).

Lacan opta por chamar *quantores* em vez de *quantificadores*, exatamente por não ter relação alguma coisa e quantidade; afirma que se chama de tal modo por não ter encontrado termo melhor para o uso (LACAN, 1971-1972/2012). É a articulação dos quantores que viabiliza a postulação da função do *não-todo*. E é nesse sentido que Lacan propõe uma

novidade na lógica dos quantores, por se tratar de algo que não havia sido realizado até então. Nas palavras do próprio autor, “esta articulação dos quantores nos permite postular a função do *não-todo* – o que nunca foi feito na lógica dos quantores, e que eu faço, por considerar que pode ser muito fecundo para nós” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 34, “grifo do autor”).

Parece que Lacan aponta ideias que serão esclarecidas a partir da proposição das fórmulas da sexuação, mas que já começam a ganhar corpo. Segundo o autor, “há um conjunto desses significantes que faz às vezes a função do sexuado no que concerne ao gozo, num lugar em que é o *não todo* que funciona na função da castração” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 34, “grifo do autor”).

Ainda no que concerne aos quantores, uma das possíveis formas de articulação é a partir da escrita $\exists x$, cujo significado é: existe. O que existe? Trata-se da existência de um significante. Esta referência (*Existe*) serve “para lhes dizer que é aí que *existe* um sentido. É um sentido precário” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 35, “grifo do autor”).

Lacan tece considerações acerca de Aristóteles e coloca aí a incidência do real e o inconsciente. Segundo Lacan,

é apaixonante ver alguém tão agudo, tão sábio, tão alerta, tão lúcido, pôr-se a patinhar dessa maneira, e por quê? Porque ele se interroga sobre o princípio. Naturalmente, ele não faz a menor ideia de que o princípio é que não existe relação sexual. Mas vê-se que é unicamente nesse nível que ele se formula todas as perguntas (LACAN, [1971-1972]/2012, p. 29).

Segundo Lacan, “para além da linguagem, este efeito que se produz por se suportar somente na escrita, está com certeza o ideal da matemática” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 50). Posteriormente, ele ainda enuncia que “a formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é materna, quer dizer, capaz de transmitir integralmente” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 127). Ou seja, Lacan utiliza recursos provenientes da matemática para garantir uma transmissão integral de seus ensinamentos e se vale de tal recurso na apresentação das fórmulas da sexuação. No entanto, é válido ressaltar que apesar da utilização de Lacan da lógica e da matemática, seu objetivo não consiste em contribuir para tais ciências e sim utilizá-las como uma alternativa de transmitir a psicanálise.

Lacan situa a importância da matemática e o que concerne a sua apropriação ao ensino. “Trata-se do que poderíamos chamar de *matema*, que afirmo ser o ponto pivô de todo ensino. Em outras palavras, não há ensino senão matemático, o resto é brincadeira” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 26). Novamente, ele eleva a matemática em critério de ensino, sendo umas das transmissões mais capazes de ocorrer sem o distanciamento comum que existe entre o que se ensina e o que se apreende.

Em *O Aturdito* Lacan afirma que:

Recorrer ao *nãotodo*, ao *ahomenosum* [*hommoin sun*], isto é, aos impasses da lógica, é, ao mostrar a saída das ficções da Mundanidade, produzir uma outra *fixação* [*fixion*] do real, ou seja, do impossível que o fixa pela estrutura da linguagem. É também traçar o caminho pelo qual se encontra, em cada discurso, o real com que ele se enrosca, e despachar os mitos de que ele ordinariamente se supre (LACAN, 1973/2003, p. 480, “grifo do autor”).

Lacan discute no seminário 19 questões que envolvem a lógica e a matemática que nos auxiliam na presente investigação acerca das fórmulas da sexualização. Segundo o autor, “a variável aparente x constitui-se de que o x marca um lugar vazio naquilo de que se trata. A condição para isso funcionar é que coloquemos exatamente o mesmo significante em todos os lugares reservados vazios. Essa é a única maneira de a linguagem chegar a alguma coisa” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 12). Trata-se de uma referência importante para ler as fórmulas da sexualização.

O autor em questão faz uma breve explicação que se apoia na escolha de formulações matemáticas para propor tal ensino: “O real só se poderia inscrever por um impasse de formalização. Aí é que acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática, no que ela é a elaboração mais avançada que nos tem sido dado produzir da significância” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 99).

É aí que eu não creio vão ter chegado à escrita do a , do $\$$, do significante, do A e do Φ . Sua escrita mesma constitui um suporte que vai além da fala, sem sair dos efeitos mesmos da linguagem. Isto tem o valor de centrar o simbólico, com a condição de saber servir-se disso, para quê? – para reter uma verdade cônica, não a verdade que pretende ser toda, mas a do semidizer, aquela que se verifica por se guardar de ir até a confissão, que seria o pior, a verdade, que se põe em guarda desde a causa do desejo (LACAN, 1972-1973/2008, p. 100).

Portanto, encontramos acima os elementos utilizados por Lacan para situar a parte inferior das fórmulas da sexualização. Elementos estes divididos entre o lado homem e o lado mulher. Segundo Lacan,

Quando vocês tratam dos significantes matemáticos, que têm um estatuto diferente do de nossos pequenos significantes sexuais e invadem de outra maneira o real, talvez convenha, enfim, tentar ressaltar no espírito de vocês que existe ao menos uma coisa real, a única de que temos certeza – é o número. Quanta coisa se faz com ele! Não foi pouco o que se fez. Para chegar a construir os números reais, isto é, justamente aqueles que não o são, é preciso que o número seja algo de real (LACAN, 1971-1972/2012, p. 34 e 35).

Ou seja, a matematização atinge um real e é aí que se encontra a compatibilidade com o discurso analítico, pois se trata de um real que não tem a ver com o conhecimento

tradicional. “O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 140). Lacan crê que é possível a relação entre a matematização e o discurso analítico, pois ambos discursos atingem o real, ou seja, o mistério que circunda o ser falante.

Nesta primeira seção, foi possível explicitar, principalmente nos dois primeiros itens, a relação dos termos “homem” e “mulher” vinculados ao imaginário, ao contemporâneo e às variadas leituras que os termos invocam. Com a lógica aristotélica e a matemática, podemos constatar que Lacan se apropria de tais elementos (lógica e a matemática) para elaborar as fórmulas da sexualização, sobre as quais nos debruçaremos no próximo capítulo.

3 O ARTIFÍCIO LACANIANO DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

Antes de iniciar propriamente a apresentação das fórmulas da sexuação, explicitaremos os elementos que compõem o quadro. Na parte superior, encontram-se os quantificadores. A leitura dos quantificadores é realizada da seguinte forma.

Quadro 1 - Parte superior

| LADO ESQUERDO (HOMEM) | LADO DIREITO (MULHER) |
|---|--|
| $\begin{array}{cc} \exists x & \overline{\Phi x} \\ \forall x & \Phi x \end{array}$ | $\begin{array}{cc} \overline{\exists x} & \overline{\Phi x} \\ \overline{\forall x} & \Phi x \end{array}$ |
| <p>A leitura da primeira linha é: “<i>Existe ao menos um homem para quem a função fálica não incide</i>”.</p> <p>Na segunda linha têm-se que: “<i>para todo homem é verdadeiro que a função fálica incide</i>”.</p> | <p>A leitura da primeira linha é: “<i>Não existe ao menos uma mulher para quem a função fálica não incide</i>”.</p> <p>Na segunda linha têm-se que: “<i>para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica incide</i>”.</p> |

Fonte: a autora.

Na parte inferior do quadro, por sua vez, a divisão demarca “o que chamamos impropriamente a humanidade, no que ela se repartiria em identificações sexuais” (LACAN, 1972-1973, p. 86). Nela temos os seguintes elementos:

Quadro 2 - Parte inferior

| LADO ESQUERDO (HOMEM) | LADO DIREITO (MULHER) |
|---|---|
| <p>§: Sujeito dividido</p> <p>Φ: Símbolo fálico</p> | <p>Å: Significante de uma mulher</p> <p>S(Å): Significante da falta do Outro</p> <p>a: Objeto pequeno a</p> |

Fonte: a autora.

O Um corresponde ao lado esquerdo, que é o lado da posição masculina e que é submetido à lógica fálica, enquanto o lado direito é próprio da posição feminina, propriedade que dá abertura ao Outro. As mulheres, portanto, podem se situar ao lado da lógica fálica ou além dela, experienciando o gozo suplementar que está ao seu alcance, ainda que dele só se vivencie e nada se fale. Rompe com a ideia da anatomia, ao propor que homens como San Juan de la Cruz podem se alinhar do lado feminino, com o gozo místico (TENDLARZ, 2018).

3.1 O lado homem

Para iniciar a discussão e com o objetivo de situar novamente o terreno da pesquisa, optamos por chamar atenção para o que Lacan afirma no seminário 20 sobre o lado homem das fórmulas da sexuação.

Não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado $\forall x \Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (LACAN, 1972-1973/2008, p. 81 e 82).

Com as formulações de Lacan, é visto que independentemente da anatomia que se nasça, essa escolha possui um caráter contingencial. Homem ou mulher podem posicionar-se de qualquer um dos lados. Barros (2012) afirma que é uma questão se o homem chega ao gozo feminino. A partir de sua leitura de Lacan, o autor afirma que a relação do homem com o falo é *ridícula* pelo fato do homem possuir no corpo um elemento que o faz pensar no falo. Portanto, diante dessa situação, os homens possuem a negação do falo de uma maneira limitada. Afinal, segundo Barros (2012, p. 15), “eles pensam que o componente, o representante anatômico do falo resolve essa questão. Acho que isso é um obstáculo para os homens. Lacan chama certas mulheres de analistas natas. Tem a ver com isso: é uma operação que não é muito fácil para os homens, a menos que eles se feminizem”. Segundo Miller (2010), a posição feminina inclui certa intuição de que o real escapa à ordem simbólica e é nisso que há uma relação da mulher com a posição do analista.

Segundo Miller (2010) há uma correspondência entre o discurso do mestre e a prevalência do princípio masculino e entre a psicanálise e o princípio feminino. No entanto, como apostamos que não se trata de termos que se reduzem à anatomia, vemos o que os psicanalistas homens podem contar de suas próprias experiências. Um exemplo possível de ser citado são os testemunhos de passe em que homens afirmam se situar numa posição feminina de gozo. Segundo Calmon (2012), Lacan formula a solução *sinthomática*, possível de ser verificada nos testemunhos de passe, e este, por sua vez, faz alusão ao gozo feminino.

No que concerne ao quadro das fórmulas da sexuação, à esquerda corresponde o lado masculino e a linha inferior $\forall x \Phi x$ indica que “é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu liame na existência de um x pelo qual a função fálica é negada ($\exists x \overline{\Phi x}$)” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 85). É o que faz referência à função paterna e é a partir de tal negação, “o que funda o exercício do que se supre, pela

castração, a relação sexual – no que esta não é de nenhum modo inscritível” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 85). O todo surge, portanto, a partir da exceção.

No intuito de compreender melhor o presente assunto, vale retomar o famoso ensaio elaborado por Freud em 1912 e 1913, intitulado *Totem e tabu*. Para contextualizar, o autor explica que entre os australianos vigora um sistema denominado *totemismo*. Dentro desse sistema, foram estabelecidas metas com o objetivo de impedir relações sexuais incestuosas. Nesse contexto, existem tribos que se dividem em clãs que são nomeadas segundo seu totem. O totem pode ser um animal, uma planta ou até mesmo uma força da natureza – ex: chuva, água – e tem uma relação especial com o clã, cujo seu nome recebe. De acordo com Freud (1912-1913/2012),

O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo) (FREUD, 1912-1913/2012, p. 19 e 20).

O totem é transmitido de maneira hereditária, por meio da linhagem materna ou paterna, privilegiando-se a primeira forma. Mas, dentro do sistema totêmico, o que interessa ao psicanalista é a lei que lhe é proveniente, a saber: “*Membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar. É a instituição da exogamia, ligada ao totem*” (FREUD, 1912-1913/2012, p. 21, “grifo do autor”). Trata-se de uma lei proibitiva que é ferrenhamente seguida e, em caso de descumprimento, punida severamente. Sua punição tem como caráter uma vingança de toda a tribo contra aquele que descumpriu a lei.

Por ser hereditário, se um homem pertence a um clã que tem como denominação Canguru e a mulher de um clã Emu, os filhos desse casal serão todos Emu. Em cumprimento às regras do totem torna-se impossível que o filho homem venha a ter uma relação incestuosa com a mãe ou com as irmãs. No entanto, essa exogamia se estenderá, pois inviabiliza não só a relação com a mãe e irmãs como também torna inviável a relação sexual com as demais mulheres de seu próprio clã. Ou seja, há uma substituição da família de sangue pelo clã totêmico. Afinal, “*todos que descendem do mesmo totem são parentes sanguíneos, são uma família, e nessa família os mais remotos graus de parentesco são vistos como obstáculo à união sexual*” (FREUD, 1912-1913/2012, p. 25).

Os nomes designados ao “pai”, “mãe” e “irmãos” também possuem configuração distintas ao que estamos habituados a conhecer. Afinal, “pai” não se restringe ao genitor e sim

a qualquer homem na tribo que possa ter se tornado seu pai. A “mãe” refere-se a qualquer mulher que, dentro das leis da tribo, poderia ter sido sua mãe; e “irmãos/irmãs” são todas as pessoas com quem se mantêm relação dentro do grupo. Com *Totem e Tabu* (1912-1913/2012), portanto, podemos ver até o quanto a constituição da família é cultural.

Quando Lacan propõe que “existe ao menos um homem para quem a função fálica não incide”, ele se baseia nesse mito do pai primevo, presente em *Totem e Tabu* (1912-1913/2012). No mito, o líder da horda primitiva possuía acesso a qualquer mulher do bando, pois não havia uma lei que o proibisse. O assassinato deste líder, do pai primevo, é instaurador de leis culturais como, por exemplo, a proibição do incesto e do parricídio. Isto porque os filhos, que carregam um sentimento de culpa pela morte do pai, em reverência ao mesmo, criam uma lei simbólica. Isso se relaciona diretamente com a função fálica e, portanto, o único homem para quem a função fálica não incidiu foi o pai primevo.

Cossi e Dunker (2017), a partir da leitura de Lacan, afirmam que a proposição universal **todo homem está submetido à ordem fálica** está em conjunção com a proposição particular negativa, **existe ao menos um homem para quem a função fálica não incide**. Essa exceção é fundamental para que a regra se sustente. Ou seja, é pelo **ao menos um** que foge à regra da castração que é viável a fundamentação de um todo. A exceção viabilizou a regra universal do lado homem das fórmulas da sexualização.

Em seu seminário 19, Lacan faz referência a *Totem e tabu*, de Freud, e situa que o Φx não funciona naquele nível. Afinal, no mito, o pai não é castrado e isso lhe dá acesso a todas as mulheres. Inclusive, este é um raro contexto em que as mulheres podem existir enquanto *todas* e Lacan afirma que convém às mulheres o *não-todo* que ele propõe posteriormente (LACAN, 1971-1972/2012). Dessa forma, parte-se do *existe um*, que se refere à exceção e que a partir dessa todos os outros podem funcionar. Lacan afirma ainda:

Só que, vejam, compreendendo muito bem que podemos escrever a rejeição da função, Φx negada, ou seja, não é verdade que isso se castre. É esse o mito. Mas o que os espertinhos não perceberam foi que isso é correlato à existência, e que formula o *existe* desse *não é verdade* da castração (LACAN, 1971-1972/2012, p. 35).

Portanto, Lacan indica uma outra maneira de se servir da negação baseada nos quantores. Trata-se da escrita de que *ele não existe*, a partir da escrita Φx . Isso porque a existência se diferencia da exceção. Ou seja “se a negação quisesse dizer aqui $\overline{\Phi x}$ $\overline{\Phi x}$, ou seja, sem a exceção dessa posição significante, ela poderia inscrever-se na negação da castração, na rejeição, no *não é verdade* que a castração domine tudo (LACAN, 1971-1972/2012, p. 36, “grifo do autor”)”. E é válido ressaltar que este dizer é o que se encontra na parte superior do

lado feminino das fórmulas da sexuação, o lado que Lacan aponta como o gozo *mais além do falo*.

Segundo Lacan, “não podemos nos servir da negação de um modo tão simplesmente unívoco quanto fazemos na lógica das proposições, na qual tudo que não é verdadeiro é falso, e na qual, que coisa incrível, tudo que não é falso torna-se verdadeiro” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 36). Do lado homem das fórmulas da sexuação, na parte inferior, foram inscritos os seguintes elementos: $\$$ e o Φ Segundo Lacan, o

$\$$ só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto a inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo. A este título, como o indica alhures em meus gráficos a conjunção apontada desse $\$$ e desse a , isto não é outra coisa senão fantasia. Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio de realidade (LACAN, 1972-1973/2008, p. 86).

O que se vê do lado do homem é que aquilo com que ele tem a ver é o objeto a , “e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 93). Em sua relação com a identificação sexual, do lado do macho,

o objeto a , o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido. Na medida em que o objeto a faz em alguma parte – e com um ponto de partida, um só, o do macho – o papel do que vem em lugar do parceiro que falta, é que constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto é, a fantasia (LACAN, 1972-1973/2008, p. 69).

Do lado mulher, a diferença é radical. Segundo Lacan, “do lado de $\$$ mulher, é de outra coisa que não do objeto a que se trata no que vem em suplência a essa relação sexual que não há” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 69). O ponto-chave da discussão se encontra, portanto, nas voltas da relação – ou não – com o objeto a , o que veremos ainda no presente capítulo.

3.2 O lado mulher

Em texto intitulado *O feminino, entre centro e ausência*, Bassols (2017) afirma que a mulher se situa em um espaço singular e paradoxal, dado que “se há centro, a borda é uma ausência; e se há borda já não há centro possível” (BASSOLS, 2017, p. 1). Nos debrucemos agora nesse campo singular, situado do lado direito, onde tem-se a inscrição da parte mulher dos seres falantes. Vale reforçar que

a todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que ele seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade –

atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte. Se ele se inscrever nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na função fálica ou bem de não estar nela (LACAN, 1972-1973/2008, p. 86).

Essas são as opções possíveis do que se refere ao homem ou à mulher, para que se encontrem na posição de habitar a linguagem – o lado homem ou mulher. Como dito anteriormente, do lado mulher Lacan formula que **não existe ao menos uma mulher para quem a função fálica não incide**. Ou seja, não há uma mulher que não seja castrada e, por não haver exceção, não há o universal. Sem o universal, não se aplica o **para todo x**, portanto Lacan elabora que **para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica incide**. Ou seja, a mulher está *não-toda* referida ao falo. De acordo com Lima (2017), a partir da leitura de Lacan, o conjunto das mulheres – o conjunto *não-todo* – não caracteriza um conjunto fechado e se opõe a universalização fálica. Segundo Bassols (2017 “decididamente o feminino escapa à linguagem” (BASSOLS, 2017, p. 5). Ou seja, escapa à linguagem e não permite o plural.

Quando Lacan escreve a função na qual a negação cai em relação ao quantificador, $\overline{(\forall x \Phi x)}$, lê-se *não-todo*. Isso significa que quando um ser falante se posiciona do lado mulher, ocorre por meio de ser *não-todo* situado na função fálica. Isto é o que define a mulher, no entanto “A *mulher*, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher, pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 79). Ou seja, a mulher tem relação com a função fálica, mas *não-toda*.

No entanto, a anatomia não engana e o discurso científico está aí para provar que a mulher existe. Lacan não se deixa enganar por isso, então, do que ele está falando ao realizar essa afirmação? Se não é da mulher da biologia/anatomia, de que mulher se trata? Segundo o psicanalista, “não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto – simplesmente elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu” (LACAN, 1972-1973/2008). Com isso, Lacan esclarece que esta diferença não poderia ser reduzida a aspectos meramente biológicos ou sociais/normativos.

Do lado mulher, Lacan irá retomar uma questão formulada por Freud: O que quer uma mulher (LACAN, 1972/1973/2008, p. 86)? Desde *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016), o pai da psicanálise já havia sugerido que só havia libido masculina. Ao longo do seminário, Lacan propõe que “se a libido é apenas masculina, a querida mulher, não é senão de lá onde ela é toda, quer dizer, lá de onde o homem a vê, não é senão de lá que a querida mulher pode ter um inconsciente” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 105).

Freud (1905/2016) realiza a enunciação sobre a libido masculina em uma nota de rodapé em *Os três ensaios*. Na nota, Freud ressalta indispensáveis caminhos para compreensão de forma clara – à sua época – acerca dos conceitos “masculino” e “feminino”. Para Freud os conceitos podem ser decompostos em três orientações distintas, a saber: “Emprega-se ‘masculino’ e ‘feminino’ ora no sentido de *atividade* e *passividade*, ora no sentido biológico, e, também, no sociológico” (FREUD, 1905/2016, p. 139-140, “grifo do autor”). O primeiro sentido, segundo Freud, é o mais proveitoso para a psicanálise, pois a pulsão é sempre ativa, ainda que coloque para si uma meta passiva. O biológico, por sua vez, permite uma definição mais clara, na medida em que se caracteriza a partir das funções respectivamente masculinas ou femininas. O sociológico, por fim, origina-se a partir da observação dos diferentes sujeitos em sua existência efetiva.

Para finalizar, Freud (1905/2016) conclui que para o ser humano não há uma masculinidade ou feminilidade pura no sentido psicológico, nem no biológico. Cada um carrega em si uma mistura da característica do seu sexo biológico somada a traços biológicos do outro sexo, o que gera como consequência uma combinação de atividade e passividade. A partir do seminário 20 de Lacan, esse par – masculino/feminino – se trata de uma articulação de dois modos de gozo de se inscrever no corpo do ser falante.

Ao tomar como referência a vertente que interessa à psicanálise, nota-se que o ser falante torna-se reduzido ao homem, bem como a hipótese de que a mulher só existiria enquanto mãe. Isso porque

ela tem efeitos do inconsciente, mas o inconsciente dela – no limite que ela não é responsável pelo inconsciente de todo mundo, no ponto em que o Outro com o qual ela tem a ver, o grande Outro, faz com que ela não saiba nada, porque ele, o Outro, sabe tão menos que é muito difícil sustentar sua existência” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 106).

E por que, enquanto mãe, a mulher existiria? Porque, segundo Lacan a criança que é olhada tem o *a*. A questão que fica é: ter o *a* é o mesmo que sê-lo?

Agora, faremos algumas considerações sobre os elementos que Lacan elege para inscrever do lado mulher das fórmulas da sexualização. Para o autor, “por ser, na relação sexual, em relação ao que se pode dizer do inconsciente, radicalmente o Outro, a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro” (LACAN, 1972/1973/2008, p. 87). De que forma a mulher tem relação com o Outro?

Segundo Lacan,

A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado – S(A) (LACAN, 1972-1973/2008, p. 87).

Conforme Lacan, “esse *A* não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. 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, 1972-1973/2008, p. 87). O falo, por sua vez, é o significante que não possui significado e que se suporta no homem através do gozo fálico.

No entanto, no que consiste o gozo feminino, ele não está de todo ocupado com o homem e poderia inclusive dizer que, enquanto tal, não se ocupa dele de forma alguma? O que é de seu saber? Portanto,

Não é outra questão, senão a de saber se esse termo de que ela goza mais além de todo esse *jogar* que constitui sua relação ao homem, e que eu chamo de Outro, significando-o por um A, se esse termo, ele, sabe alguma coisa. Pois é nisso que ela é própria sujeita ao Outro, tanto quanto o homem. Será que o Outro sabe? (LACAN, 1972-1973/2008, p. 95, “grifo do autor”)

Segundo Lacan, “se o inconsciente nos ensinou alguma coisa, foi primeiro o seguinte, que em alguma parte, isso sabe. Isso sabe porque isso se baseia justamente nesses significantes de que o sujeito se constitui” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 94). Ou seja, é certo que se supõe do inconsciente que no ser falante há algo que sabe mais do que ele. Conforme o autor, “*o inconsciente, é, que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada. Acrescento que isto quer dizer – não saber de coisa alguma*” (p. 113, “grifo do autor”). Ao propor que “onde isso fala, isso goza” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 123), como ficaria a relação do gozo feminino na medida em que sobre ele, a mulher não fala?

Tomemos como referência o mito de Tirésias (SÓFOCLES, 2005) para considerar o silêncio da mulher acerca de seu gozo. Tirésias é um personagem cego da mitologia grega que, enquanto passeava, deparou-se com duas cobras copulando. Ao ver a cena, as cobras voltaram-se contra ele, que reagiu matando a cobra fêmea. Ao realizar tal ato, transformou-se imediatamente em mulher. Anos depois, no mesmo local, encontrou outro casal de cobras em situação de cópula e, desta vez, matou o macho. Em consequência disso, tornou-se homem novamente. Tirésias teve experiência como mulher ao longo de sete anos e, por ter a vivência em ambos os sexos, foi convocado para ajudar em uma discussão entre Zeus e Hera. A questão a saber era: Quem tem mais prazer, o homem ou a mulher? Enquanto Hera afirmava que o homem sentia mais prazer, Zeus afirmava que era a mulher.

Tirésias solucionou a questão a partir de uma resposta que enfureceu Hera, afirmando que “se dividimos o prazer em dez partes, a mulher fica com nove e o homem com uma”. Diante da fúria, Hera decidiu punir Tirésias com a cegueira. Zeus, por sua vez, decidiu recompensá-lo com o dom da previsão (SÓFOCLES, 2005).

A partir deste mito, é possível destacar alguns aspectos importantes para a presente discussão. Fora de um mito, seria possível uma mesma pessoa vivenciar o gozo fálico e o gozo suplementar? E, no tocante à mulher, o que será que irritou Hera ao ponto de querer se vingar de Tirésias e puni-lo? Hera se incomodou por Tirésias quebrar o segredo acerca do gozo da mulher. Ele faz falar o que há de silencioso no gozo feminino e é enquanto homem que Tirésias fala de sua experiência de mulher. Hera se enfurece por ter perdido a disputa com Zeus, ou por ter seu segredo de mulher revelado? Ou se enfurece por Tirésias conseguir dizer algo que para Hera, enquanto mulher, é indizível?

Em *O Aturdito*, Lacan recorre a informações relevantes no que concerne ao modo de como se dá a inscrição do lado mulher. No que diz respeito a esses quantificadores, ele afirma que a metade pertencente ao lado dos quantificadores negados permeia por uma não existência do que constitui o limite da função e daí se certifica que não há como ser feito um universo. Segundo Lacan (1973/2003), é por fundar-se nessa metade, “as mulheres”, que elas são *não-todas*.

Lacan (1973/2003) se apropria do mito de Tirésias para fazer referência ao “confim” enunciado pela lógica que faz a potência lógica do *não-todo* ser habitado pelo recesso de gozo furtado pela feminilidade. A mulher, por ser a única a ser ultrapassada pelo seu gozo que se produz no coito, é o que diz do mito em referência a ela não ser toda. É também em virtude disso que ela quer ser reconhecida pela outra parte como única.

É também nisso que se apreende o que há por aprender, isto é, que, mesmo que se satisfaça a exigência do amor, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira de sua solidão, enquanto a união permanece na soleira. Pois, em que se confessaria o homem servir melhor à mulher de quem quer gozar senão para tornar seu esse gozo que não a faz toda dele (LACAN, 1973/2003, p. 467).

O sexo “é, propriamente, respaldando-se no *nãotoda* que não pode ser estacando com o universo. Chamemos heterossexual, por definição, aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo próprio” (LACAN, 1973/2003, p. 467). O sexo, portanto, é o feminino.

Embora estudos se dediquem ao que vem a ser o gozo feminino, ainda se trata de um enigma, que perdura até hoje, Lacan afirma que “se a relação sexual não existe, não há damas” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 63). Ele faz considerações às damas analistas,

afirmando que “*sobre a sexualidade feminina, elas nos dizem algo, mas... não-tudo*. É absolutamente contundente. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo” (LACAN, 1972-1973, p. 64, “grifo do autor”). No que concerne ao gozo, Lacan afirma que não há outro que não seja o fálico, salvo aquele “sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda” (LACAN, 1973/2008, p. 66).

É desde Freud que a questão feminina se trata de um enigma. Enigma tal que a clínica edipiana não foi capaz de responder e que Lacan avança ao propor a lógica do *não-todo* fálico, fazendo referência à parte mulher dos seres falantes nas fórmulas da sexuação (BERNARDES, 2018). A Lacan cabe afirmar que “homem e mulher, não sabemos do que se trata” (LACAN, 1972, p. 38) e abre espaço para que cada um, conforme Leguil (2014) aponta, possa responder a tal questão a seu próprio modo.

Se a mulher está excluída pela natureza das coisas é em função de que, por ser *não-toda*, “ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 79). Chama-se atenção para o gozo ser suplementar e não complementar. Por ser *não-toda* as mulheres se atém ao gozo de que se trata e, de acordo com Lacan, “estaríamos bem errados em não ver que, contrariamente ao que se diz, de qualquer modo são elas que possuem os homens” (1972-1973/2008, p. 79). A partir de tais referências, vemos que o que separa mulher e homem, nas fórmulas da sexuação, é a relação com o gozo.

Conforme o autor, “a mulher possui diversos modos de abordar o falo, de guardá-lo para si. Não é porque ela é *não-toda* na função fálica que ela deixa de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo mais”. Esse a mais pode ser apontado como “um gozo para além do falo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 80). Seria, portanto, a partir da relação *não-toda* com o falo que a mulher possui a experiência do gozo suplementar.

Segundo Lacan, “há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez a mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 80). E de onde vem a ideia de que elas não saibam sobre o gozo? “O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, que desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra! Nunca se pôde tirar nada” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 80 e 81). Recorremos agora a um trecho escrito por Clarice Lispector em *Cosmonauta na terra*, publicado no livro *A descoberta do mundo*: “Consideração: suponho a hipótese de alguém no mundo já ter visto Deus. E nunca ter dito uma palavra. Pois se nenhum outro viu, é inútil

dizer” (LISPECTOR, 1967, p. 6). Parece uma descrição adequada do que seria o gozo feminino, na sua face do gozo místico.

É possível observar o gozo místico na estátua de Bernini, presente também na capa do seminário 20. De acordo com Lacan,

Para Hadewijch em questão, é como para Santa Tereza - basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (LACAN, 1972-1973/2008, p. 82).

Ainda segundo Lacan, “é na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus do que tudo que se pôde dizer na especulação antiga, ao se seguir a via do que só se articula manifestamente como o bem do homem” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 89). Com isso, demonstra-se o caráter silencioso do gozo feminino.

Miller (2016) afirma, em *Uma partilha sexual*, que com o *não-todo* (o feminino), não há transgressão. Não é feito com o intuito de justificar os cuidados, prudências, acomodações, o dotado de sentido, arranjos tais que fazem parte do repertório do masculino/racional. No entanto, Miller afirma que isso é um erro sobre o *não-todo*, mais precisamente um equívoco do macho acerca do *não-todo*. Complementa ao afirmar que não é um erro que se relaciona à subjetividade do macho, trata-se mais de “um erro de espécie, se posso dizer, que consiste em pensar o não-todo sob o modo do incompleto” (MILLER, 2016, p. 3). O *não-todo* se trata daquilo que não se pode limitar e que não se captura pelo finito. Segundo Calmon (2012, p. 5), enquanto para o homem o limite é estrutural, para a mulher o limite é da ordem da contingência. Ou seja, o gozo feminino se aproxima “do gozo como acontecimento de corpo, diferindo do gozo fálico, o que evidencia que na sexualidade feminina há algo que não se inscreve no simbólico; há um irrepresentável”. A partir disto, partiremos considerações sobre a função fálica e o objeto *a* e a relação com as fórmulas da sexuação.

3.3 Função fálica e objeto *a*

Costa e Bonfim (2014) evidenciam que a tese de Freud que faz referência à primazia do falo na diferenciação sexual foi fortemente criticada por estudiosos subsequentes e por movimentos feministas. No entanto, a partir delas, nota-se o esforço/empenho de psicanalistas tentarem produzir discursos e leituras esclarecedores, no que diz respeito a esse assunto. Apesar das críticas, é possível contextualizar os escritos freudianos e lacanianos que

continuam fundamentais para a prática clínica atual, que requerem uma constante atualização teórico-prática, dada a dinâmica na qual o ser falante está inserido.

Os próprios termos utilizados por Freud e a prioridade à qual os termos remetem causam confusão em quem realiza uma leitura apressada. Ao dizer, por exemplo, que para ambos os sexos o que entra em consideração é o falo, trata-se do símbolo que a ausência do falo inscreve. Ou seja, mais do que o pênis (vale ressaltar, não é o mesmo que o falo) o que está em jogo é a falta. A resposta à falta será dada de forma distinta frente à significação à castração dada por meninos e meninas (COSTA; BONFIM, 2014).

Miller (2016) chama atenção para o fato de que é impossível eliminar a referência ao corpo. Em suas palavras, “mesmo quando, com Lacan, fazemos passar o órgão ao significante, mesmo quando, mais além do órgão peniano, visamos ao significante fálico, a posse do corpo continua guardando toda a sua pertinência” (MILLER, 2016, p. 6). Ou seja, a introdução proposta por Lacan, do falo como significante, não desfaz de toda a relação com o corpo sexuado. Miller (2016) retoma o texto lacaniano *A significação do falo* (1958), no qual o psicanalista afirma que a mulher encontra o significante do desejo no corpo do homem. Destarte, ainda que se trate do significante do desejo, localiza-o no corpo.

Segundo Lacan (1971-1972/2012, p. 40 e 41),

o que a exploração do inconsciente revela está longe de ser um simbolismo sexual (...). É, muito precisamente, o que lembrei há pouco da castração, sublinhando apenas que é exigível que ela não se reduza à anedota de uma fala ouvida. Sem isso, por que isolá-la e lhe dar o privilégio de sabe-se lá que trauma ou eficácia de hiância? Está muito claro que ela nada tem de anedótica, que é rigorosamente fundamental naquilo que não instaura, mas impossibilita o enunciado da bipolaridade sexual como tal

Em dado momento, do ensino lacaniano, o acesso ao falo só se torna viável no lugar do Outro, enquanto encontra-se velado. A posição sexual do sujeito, portanto, estaria intrinsecamente ligada ao desejo do Outro. Tal desejo é causador de angústia, ao passo que possui função de castração para o sujeito desejante. Nesse período, Lacan (1958) relaciona a questão fálica com a dialética do desejo, em que a relação entre os sexos gira em torno do ser e do ter o falo. Miller (1998) chama atenção das consequências do ter no nível do ser, afinal, a posse (o ter) leva à suposição de ausência de falta. A ausência de falta caracterizaria uma unidade, um todo completo que estaria estritamente ligado ao ser masculino. Em contraponto, o ser feminino seria caracterizado pela ausência e pelo *não-todo* (PORTILLO, 2018).

Isso se modifica com as fórmulas da sexuação. Em *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/2008) designará a sexuação a partir da forma pela qual o gozo se presentifica em cada

sexo, e não leva o desejo do Outro necessariamente em conta. Em consequência dessa modificação, o que antes – na relação do sexo com o desejo do Outro – era apontado como uma incompletude, passa a ser elaborado como infinito, ou o sem limite próprio da feminilidade. Segundo Portillo (2018, p. 44), com base na leitura lacaniana,

trata-se de um gozo levado mais além do falo. Contrariamente, do lado masculino e das mulheres que se localizam nessa mesma posição, o que está presente é um gozo emparelhado com o limite, com o finito. Trata-se de um gozo submetido à localização fálica.

Lacan observa que um estudo rigoroso acerca da abordagem sexual aponta para a castração. Em suas palavras “em todo estudo rigoroso da abordagem sexual, o passo que a análise nos levou a dar revela-nos o desvio, a barreira, a chicana, o desfilamento da castração” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 38). Complementa ainda que a castração não pode ser reduzida a algo que ocorre no nível do desajeitado e a relaciona estruturalmente com a lógica. Para Lacan, “(...) a castração de modo algum pode reduzir-se à anedota, ao acidente, à intervenção desajeitada de um dito de ameaça, ou mesmo de censura. A estrutura é lógica” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 38). Desta forma, inevitável considerar a castração no presente estudo, pois o posicionamento frente ao gozo está em torno da relação toda ou *não-toda* na função fálica.

Lacan retoma no seminário 19 que no ano anterior havia julgado ser possível escrever, tal qual na matemática, a função decorrente da existência do gozo sexual. Esta função, a função Φ , é exatamente o que constitui obstáculo à relação sexual. A porta do gozo é aberta, para o ser falante, a partir do gozo sexual. Lacan afirma que “(...) o gozo, quando o chamamos assim, puro e simples, talvez possa ser o gozo para alguns, não o elimino, mas, na verdade, não é o gozo sexual” (LACAN, 1971/1972/2012, p. 31).

Ainda em seu seminário 19, Lacan (1971-1972/2012) afirma, para a surpresa de tantos, ainda não saber o que é a castração, embora aposte no desenvolver da ideia de que a castração é algo necessário de ser passado pelo ser falante. Logo a castração, algo que normalmente se acredita saber do que se trata. No entanto, Lacan resume o imaginário que fica às voltas deste tema e afirma que “até lá, vocês ficam reduzidos a futriquinhas – ou seja, *o papai disse que vão te cortar isso fora* –, como se essa não fosse a típica idiotice. Mas há em algum lugar um ponto em que se pode dizer que tudo que se articula de significante enquadra-se no âmbito de Φ , da função de castração” (LACAN, 1971-1972/2-12, p. 32, “grifo do autor”). Aí podemos ver características de um enunciado que aponta veementemente para o além Édipo.

Segundo Morel (1998) o real da castração de Lacan não se trata de coisas banais ou anedóticas. Tais como: lembrança encobridora, ameaça de castração diante de uma masturbação infantil, inveja que uma menina sentiu ao ver o pênis de um menino, etc. Tais experiências o sujeito passou, diz e é verdade. No entanto, o real da castração

é um ponto de impossível no sujeito, ligado a uma falta real. A castração depende (para o sujeito) da maneira como ele escolheu seu sexo. Chegaria-se no fim do tratamento a um impossível de escolher de outra forma. A escolha não é mais verdade, é demonstrada, definitiva. Deve-se provar isto de outra forma que pela simples anedota do dizer verdadeiro, para chegar, a partir daí, a mostrar que alguma coisa é impossível, bem além deste dizer verdadeiro. Este impossível se experimenta em termos de sintoma, de pulsão, e se escreve com a função fálica, Φ e o objeto a " (MOREL, 1998, p. 102).

Diante disso, é válido retomar alguns pontos do ensino quanto à função fálica, qual a sua relação com a castração e qual a relevância desse conhecimento para a presente pesquisa. Portanto, o que poderia ser pensado das fórmulas da sexuação a partir do que se propõe como função fálica?

É sabido que o conceito de falo sofreu modificações ao longo dos estudos realizados por Freud e Lacan. O pai da psicanálise colocou-o como elemento fundamental para a estruturação sexual e, com isso, foi alvo de críticas de estudiosos posteriores ao seu ensino. Lacan, a partir de uma releitura de Freud, realizou deslocamentos frente ao modo de abordar o falo e articulou de diferentes modos ao longo de seu ensino.

No estudo intitulado *Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a*, Costa e Bonfim (2014) evidenciam que Lacan articulou o falo ao objeto a , seguido de uma relação ao semblante até desembocar na lógica do todo e *não-todo* fálico, presente nas fórmulas da sexuação. É válido ressaltar que as modificações realizadas ao longo dos ensinamentos não têm o intento de revogar as formulações anteriores e sim contribuir para um melhor aparato teórico-clínico, que são reconfigurados constantemente a partir da experiência clínica. O estudo das autoras contribuiu para visualizar um percurso que articulava falo, objeto a e fórmulas da sexuação.

Segundo Costa e Bonfim (2014) Lacan leva em conta a eleição de Freud do falo a partir também da referência que o objeto tinha como simulacro para os antigos. Certamente, havia vestígios desta exaltação presentificada na prática clínica freudiana do falo enquanto representante do desejo. Entretanto, afirmam que Lacan inova ao esclarecer o falo a partir de sua função, ou seja, o falo enquanto um significante. Desta forma, qualquer desejo – independentemente da anatomia – tem referência fálica. Uma outra dimensão apresentada por

Lacan posteriormente é articulada como sendo uma das formas do objeto *a* que, por sua vez, tem como estrutura ser irredutível ao significante.

Conforme Costa e Bonfim (2014, p. 231), “os advertidos sabem que, em psicanálise, não podemos confundir falo com pênis; contudo, negar a articulação entre esses termos é uma imprecisão”. Já na época de Freud é possível ver uma relação existente entre o falo e pênis, mas tendo como objetivo maior a relação com a falta. Ou seja, tratava-se da constante presença da falta, tomando forma de ameaça (no caso dos meninos) ou de fato consumado (no caso das meninas). Teria, portanto, uma relação do pênis enquanto uma função na representação psíquica, imaginária e simbólica. Até aí ainda não estamos no terreno do real. É enquanto terreno edipiano que está em voga a questão da diferença anatômica como significante na medida em que o falo o representa.

Costa e Bonfim (2014) apontam estudos em que a psicanálise é comumente alvo de crítica e que ganha força, na medida em que se prende à dimensão de realidade ou imaginária, no entanto, ao levar em conta a dimensão simbólica ou real imposta por Lacan, toma outro contexto. Afinal, Lacan desde o início realiza um esforço para situar o falo como significante do desejo e ordenador do campo sexual. Tanto Lacan quanto Freud estabelecem que a relação do ser falante com o falo não leva em conta, necessariamente, a distinção anatômica, e sim a relação a partir da falta fálica. Segundo as autoras,

tomar o falo como significante não impede que ele tenha em sua origem a dimensão imaginária do pênis, mas até mesmo nesta origem é possível encontrar certa propriedade (aparecimento/desaparecimento; ereção/detumescência) para desempenhar sua função de significante (COSTA; BONFIM, 2014, p. 238).

No seminário 5 (1957-1958/1999) e em *A significação do falo* (1958), Lacan situa o falo como o significante operador do desejo do sujeito e também para a partilha sexual. No seminário 10 (1962-1963/2005), por sua vez, Lacan passa a abordar a função fálica a partir de uma outra perspectiva. É no seminário da angústia que ele introduz a ideia de objeto *a* e apresenta quais são as suas representações, incluindo o falo entre elas: seio, ânus, falo, voz e olhar. O que caracteriza tais objetos enquanto objetos pequenos *a*, nessa época do ensino, são as suas propriedades enquanto objetos perdidos (COSTA; BONFIM, 2014).

Segundo Costa e Bonfim (2014), Lacan fará relação com a detumescência na copulação para chamar atenção da dimensão da castração. Afinal, o falo possui uma significância maior no campo do desejo enquanto objeto decaído do que enquanto objeto presentificado. Afinal, é no momento do orgasmo e da ejaculação que ocorre a detumescência

e, portanto, algo do real do gozo, ausente de explicações, toca o corpo. Ele falta, portanto, ali onde espera que haja uma completude.

Neste sentido, além das funções das leis, o real do gozo adquire uma função dentro da abordagem da castração. A angústia diante do apagamento da função fálica no ato sexual desloca a angústia enquanto inscrita, anteriormente, unicamente no Édipo. Embora esse deslocamento ocorra precocemente no seminário 10, já aponta para algo que Lacan ainda irá trabalhar ao longo de seu ensino em seminários posteriores, a saber: a dimensão do real na clínica.

Enquanto no seminário 10 (1962-1963/2005) o objeto *a* aparece do lado do real, a partir da década de 70 ocorreu um deslocamento do *a* para o semblante. Segundo Costa e Bonfim (2014), tanto o objeto *a* quanto o falo são realocados para a categoria de semblante. É, portanto, no seminário 18 que Lacan (1971/2009) apontará que “o que a teoria analítica articula é algo cujo caráter apreensível, como objeto, é o que designo como objeto pequeno *a*, no que, por um certo número de contingências orgânicas favoráveis, ele vem preencher, como seio, excremento, olhar ou voz, o lugar definido como o do mais-de-gozar” (LACAN, 1971/2009, p. 32). O mais-de-gozar, de acordo com Costa e Bonfim (2014), faz referência ao excesso de gozo que produz algo que venha suplantar a falta decorrente da castração.

O mais-de-gozar se normaliza em detrimento da relação com o gozo sexual que, por sua vez, só se formula a partir do falo como significante. Segundo Costa e Bonfim (2014), “o falo é um significante – logo, um semblante. O semblante sempre envelope o vazio, fazendo crer a existência de algo que não há. O semblante, ainda que se esforce por ocultar, o que oculta é nada” (COSTA; BONFIM, 2014, p. 240 e 241).

As mesmas autoras afirmam que no percurso do falo, Lacan avançará em seu ensino para o situar como função de regulação do gozo de cada sexo. Este é o ponto do percurso que mais interessa para a presente pesquisa, na medida que é a partir desta noção que as fórmulas quânticas da sexuação provêm. Desta forma, situar de um lado ou de outro (homem ou mulher) dependerá do modo como o sujeito está assujeitado à função fálica: todo referido ao falo ou *não-todo* referido ao falo. Caso o sujeito se posicione como homem, implicará submeter-se à lógica toda fálica. De outro modo, a mulher também estará submetida ao falo, mas *não-toda*, ou seja, não inteiramente. É daí que surgirá a noção do gozo fálico e do gozo suplementar na mulher e, conseqüentemente, um avanço no quesito da feminilidade.

O *não-todo* trata da singularidade da mulher de experimentar que uma parte de si está submetida ao gozo fálico (determinado pelo significante falo, chamado gozo sexual) e, além dessa, situa também no gozo Outro, gozo do corpo que escapa ao domínio significante. Desta

forma, segundo Costa e Bonfim (2014), a dimensão suficiente pode evocar algo além do que diz e produz o mais além. Assim, permite a aproximação da ideia de *não-todo* e gozo suplementar. Desta forma, o gozo fálico torna possível supor outro gozo. Ele – o gozo fálico – por estar articulado ao significante, leva a supor que há algo mais-além. Dito isto, não se pode fazer um gozo Outro senão tendo o gozo sexual limitado do órgão como referência.

Para as autoras supracitadas,

o significante produz corpo de gozo, mas não-todo, de modo que um resto escapa ao império da linguagem. Ao mesmo tempo, podemos propor que o gozo sempre escapa a qualquer tipo de regulação, sendo o significante fálico incapaz de ordenar totalmente o sexual e o campo que ele abre. Assim, o gozo feminino leva em conta o limite, a regulação, mas, do mesmo modo, também o transpõe (COSTA; BONFIM, 2014, p. 241).

Portanto, o Édipo freudiano viabiliza estruturar a lógica fálica e a sexualidade masculina, no entanto, para adentrar no campo da feminilidade, houve a necessidade de um além do Édipo, que foi um dos percursos trilhados por Lacan (COSTA; BONFIM, 2014). Desta forma, embora o falo tenha continuado como o único significante sexual, passou a haver duas possibilidades de inscrição em sua função, todo ou *não-todo*. E, conseqüentemente, ao se ver que há apenas um significante da sexuação e o mesmo produz o homem, em termos de inconsciente *a mulher não existe* – um dos aforismas lacanianos. Ou seja, o Outro não existe, na medida que não há possibilidade de alcançar um suporte identificatório que funde a mulher (COSTA; BONFIM, 2014). Temos aí a base de um dos problemas enfrentados pelos movimentos feministas que, desde o princípio, possuem a ânsia de definir a categoria mulher para lutar pelas causas em comum e, diante desta tentativa, depara-se com uma impossibilidade de propor um universal.

No seminário 10 (1962-1963/2005), Lacan faz referência não só à castração edipiana como também ao que faz desaparecer o órgão fálico no momento do orgasmo, em função da detumescência. Este ponto permite a articulação do falo ao objeto que não é reduzível à simbolização, conhecido como objeto *a*. Segundo Costa e Bonfim (2014), trata-se de uma forma distinta de abordar o falo, mas não se trata de uma recusa ao falo como significante. No seminário 18 (1971/2009), o falo é alocado na categoria de semblante e no seminário 20 (1972-1973/2008) se insere na lógica do todo e *não-todo* fálico. Com este percurso apresentado pelas autoras, é evidenciado o percurso clínico acerca do conceito do falo e os avanços e articulações possíveis a partir da teoria.

Com base no trabalho de Miller (2005), Costa e Bonfim (2014) afirmam que o objeto *a* aparece no seminário 10 (1962-1963/2005) como um termo que não é significante e emerge

no regime da exceção. Apontam, portanto, para uma semelhança do falo e objeto *a*, situando ambos no mesmo regime. No seminário da angústia é demonstrado que há algo na linguagem que não é passível de ser reduzido ao significante e que, portanto, nem tudo é viável de ser articulado na dimensão simbólica. Trata-se, assim, de um objeto *a* como real e de uma separação entre o objeto e a linguagem.

No seminário 20 (1972-1973/2008), trata-se de uma nova forma de abordar o falo, neste momento ele já não se vincula ao regime da exceção e sim ao regime do *não-todo*. Segundo Costa e Bonfim (2014, p. 242),

o não-todo não abole nem contrapõe o significante, mas estende-se ao conjunto do significante. Trata-se do não-todo fálico, que vem apontar para o gozo suplementar na mulher. O que podemos extrair do seminário *Mais, ainda* (1972-73) é que existe uma articulação entre o significante e o gozo. O corpo que goza diz de um corpo afetado pelo significante. Esse desenrolar da teoria, entretanto, já começa a ser evidenciado desde o seminário 18 (1971), em que Lacan retira o objeto *a* do real e o articula ao semblante.

Costa e Bonfim (2014), portanto, traçam o seguinte percurso para tratar sobre o falo na psicanálise: como significante, articulado ao objeto *a* (em um primeiro momento como real, posteriormente como semblante), até chegar à lógica do todo e *não-todo*, crucial para a presente pesquisa. Não se trata, como dito anteriormente, de contradições ou revogações da teoria, e sim de um avanço gradativo teórico e clínico do ensino. Por fim, é válido considerar que ao longo do ensino Lacan vai deslocando a ênfase entre os três registros, partindo do imaginário – na época em que inaugura o estádio do espelho, passando para o simbólico e, por fim, desbocando no real. Após estes deslocamentos, Lacan atinge um momento que realiza uma equivalência entre eles e os registros (real-simbólico-imaginário, RSI) não são mais isolados. É a topologia do nó borromeano que expressa de maneira mais visível a união dos registros. Não se pode descartar uma possibilidade de alegar que há uma relação entre a introdução do real no ensino lacaniano em paralelo com o interesse pelo estudo do objeto *a*, como aponta Jorge (2000) citado por Costa e Bonfim (2014).

Segundo Bassols (2015) o significante do falo, semblante que suporta às significações do ser falante e que viabiliza consistência relativamente sólida de sua realidade de linguagem, ocupa lugar desde os primórdios da psicanálise do que encarnam os enigmas do sexo, do gozo e suas diferenças irreduzíveis. Ainda segundo ele, “de nossa parte, interessa-nos localizar aquilo que *não* cessa de *não* se escrever nessa paixão por cifrar a significação e o gozo” (BASSOL, 2015, p. 38, “grifo do autor”).

Se tomarmos como referência o primeiro ensino de Lacan, torna-se possível pensar que as mulheres possuem uma maior relação com o real pelo fato de não se relacionarem com a castração da mesma forma que os homens. Segundo Miller (2010), a partir da leitura de Lacan, é possível afirmar que a castração das mulheres já é dada de origem e, desta forma, há ausência do fetichismo desse lado. Ainda segundo o autor, “o fetichismo traduz no homem o horror, o desmentido da castração que aqui podemos homologar, por aproximação, ao real do qual alguém se protege” (MILLER, 2010, p. 2). É a partir disso que é possível arriscar a expressão de colocar a mulher como *amigas do real* (MILLER, 2010).

É retomando Lacan - nos *Escritos* -, que Miller (2010) afirma que tudo é viável de ser imputado à mulher na medida em que ela representa o Outro absoluto na dialética falocêntrica. Ao passo em que as coisas giram em torno do significante do falo (imaginário), a mulher se encontra na posição de quem não tem. E é nessa posição que ela ocupa o lugar do Outro. Segundo Miller (2010), “como falta nesse espaço uma indicação que permita saber se sim ou se não, naturalmente lhe é imputada uma inconsistência, cuja tradução lógica Lacan nos oferece com sua fórmula da sexuação feminina” (MILLER, 2010, p. 2).

Para Lacan, “o nó borromeano é a melhor metáfora do seguinte: que nós só procedemos do Um” (LACAN, 1973, p. 137). O autor ainda afirma que fez intervir o nó borromeano para traduzir a fórmula:

eu te peço – o quê? – que recuses – o quê? – o que te ofereço? – por quê? – porque não é isso – isso, vocês sabem o que é, é o objeto a. O objeto a não é nenhum ser. O objeto a é aquilo que supõe de vazio um pedido, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura continuidade garantida do começo ao fim da frase podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta. Um desejo sem outra substância que não a que se garante pelos próprios nós. (...) Não é isso quer dizer que, no desejo de todo pedido, não há senão a requerência do objeto a, do objeto que viria satisfazer o gozo (LACAN, 1972-1973/2008, p. 134).

Em consequência disso, o parceiro do sujeito de qualquer frase de pedido, não se trata do Outro e sim do que vem substituí-lo na forma da causa de desejo que Lacan diversificou “em quatro, no que ela se constitui diversamente, segundo a descoberta freudiana, em objeto da sucção, objeto da excreção, o olhar e a voz. É enquanto substitutos do Outro que esses objetos são reclamados e se fazem causa de desejo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 135). Ou seja, parece que

o sujeito representa para si os objetos inanimados em função de não haver relação sexual. Há apenas corpos falantes, eu disse, que fazem para si uma ideia do mundo como tal. O mundo, o mundo do ser cheio de saber, é apenas um sonho, um sonho do corpo enquanto falante, pois não existe sujeito conhecedor. Há sujeitos que se dão correlatos no objeto *a*, correlatos de fala que goza enquanto gozo de fala (LACAN, 1972-1973/2008, p. 135).

Com isso, Lacan propõe que o *a* pode ser tido como *a*-sexuado e é desta forma que o Outro se apresenta ao sujeito, de tal forma que tudo o que foi tido como suporte-substituto do Outro é na forma do objeto do desejo e, portanto, *a*-sexuado (LACAN, 1972-1973/2008). Ou seja, ao longo da vida os objetos causa de desejo vão se modificando e, à medida que se modificam, permanecem sendo sempre substitutos do Outro. Estas substituições são feitas em forma de objeto causa de desejo.

Lacan relaciona os termos *a*, $S(A)$ e o Φ na inscrição do triângulo constituído pelo Imaginário, Simbólico e Real. De tal forma que “o simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do objeto *a*. Se há pouco o qualifiquei de aparência de ser, é porque ele parece nos dar o suporte do ser” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 101). No entanto, nós não suportamos e nem mesmo somos o semblante. O que somos é apenas o que pode ocupar o lugar de semblante e a partir daí fazer reinar o objeto *a* (LACAN, 1972-1973/2008). É neste movimento feito pelo analista, em sua posição de objeto *a*, que é possível interrogar o que é da verdade.

Totem e tabu é um mito que trata exatamente da inexistência do que o homem original pode usufruir: todas as mulheres. Trata-se de uma impossibilidade principalmente por não existir um *todo* das mulheres. Segundo Lacan, “entre o que funda simbolicamente a função argumental dos termos *o homem* e *a mulher*, persiste a hiância da indeterminação de sua relação comum com o gozo” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 44). Ou seja, diz daquilo que escapa, que faz furo.

Como discutido no capítulo anterior, Lacan se baseia em Aristóteles para explicar as posições homem e mulher, mas utiliza de outro modo. Em vez de partir do universal para falar da existência, tal como Aristóteles o faz, parte da existência para fundar o universal. Ou seja, Lacan parte do Um que nega a função fálica. Refere-se, portanto, ao pai da horda primitiva que não é castrado e que goza de todas as mulheres. É esse pai, o Um da exceção, fundamental para que todos estejam igualmente castrados. A exceção, portanto, funda a regra. O *ao menos um* se trata não do universal, mas da existência necessária que possibilita a existência do homem como valor sexual e conclui-se que o necessário funda o possível. Do lado feminino, há a falta da exceção e o efeito da falta produz o *não-todo* em expansão a função fálica. Segundo Tendlarz (2018), com base nas fórmulas da sexuação, “isso não significa que as mulheres não possam inscrever-se do lado do macho: é contingente que a mulher esteja do lado do falo ou por fora. Como a mulher não está essencialmente ligada à castração, apresenta tanto uma duplicidade como certa indeterminação em relação ao falo, não toda em relação ao falo” (TENDLARZ, 2018, p. 21).

A relação com as identidades sexuais é, portanto, indireta. O *não-todo* do lado feminino faz com que a mulher seja essencialmente dual, já que não há a exceção fundante do universal (TENDLARZ, 2018). A distribuição também terá relação com o estilo de gozo que será distinto. Com base no ensino de Lacan, Tendlarz afirma que

para o homem está reservada a castração, junto com o gozo fálico e a condição fetichista da escolha fantasmática de objeto; e do lado da mulher, está a divisão, o gozo suplementar, que é um gozo aberto, ilimitado, que tem um matiz louco e enigmático e que dá a vertente erotômana do fazer-se amar das mulheres (TENDLARZ, 2018, p. 21).

O que *Totem e tabu* também nos remeterá diz ao um que escapa ao *todos* da função fálica e que dará sentido a formulação lógica. Segundo Lacan “(...) existe *ao menos um* para quem a verdade de sua denotação não cabe na função fálica. Esta expressão, *ao menos um*, desempenhará um grande papel no que teremos a dizer na sequência. No nível do *ao menos um*, é possível que seja subvertida, que não seja mais verdadeira a prevalência da função fálica” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 44).

Lacan toma provisoriamente a função fálica e o gozo sexual como se fosse a mesma coisa. No entanto, sua formulação deixa claro que não é suficiente a longo prazo essa articulação. Em suas palavras, “não é por eu ter dito que o gozo sexual é o eixo de todo o gozo, no entanto, que defini suficientemente o que vem a ser a função fálica. Admitamos, provisoriamente, que seja a mesma coisa” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 44).

Segundo Lacan, “é no nível do *ao menos um* do Pai que se introduz o *ao menos um*, o que significa que isso pode funcionar sem ele” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 44, “grifo do autor”). Com isso tem-se que por mais que o gozo sexual seja possível, ele será limitado.

Em suma, a partir do real, isto é, deixando de lado um nadinha insignificante – não digo isto por acaso –, elas não são castráveis. Porque o falo, que sublinho ainda não ter dito o que é, pois bem, elas não o possuem. É a partir do momento em que é pelo impossível como causa que a mulher não está essencialmente ligada à castração, é a partir daí que o acesso à mulher é possível, em sua indeterminação (LACAN, 1971-1972/2012, p. 45).

Vale ressaltar – como tem sido feito ao longo de toda a pesquisa – que não nos referimos à anatomia. Ou seja, quando se fala que a mulher não possui o falo, não é o equivalente ao falo enquanto pênis e a mulher enquanto aquela que possui a vagina. Se assim o fosse, Lacan não teria a necessidade de pontuar “Porque o falo, **que sublinho ainda não ter dito o que é (...)**”. Ao dizer isso, tem-se que há muito o que ser dito para além de um aspecto biológico reducionista que se refere ao membro fálico.

Lacan se dedica no seminário 19 (1971-1972/2012) a problematizar a questão da existência. Utilizemos as palavras do autor:

Afinal, o que existe? Será que algum dia perceberemos que, ao lado do frágil, do fútil, do inessencial que constitui o *existe*, o *não existe*, ele sim, quer dizer alguma coisa? O que significa afirmar que *não existe x* tal que possa satisfazer a função Φx , provida da barra que a institui como não sendo verdadeira? Ou seja, $\overline{\Phi x}$ (LACAN, 1971-1972/2012, p. 45, “grifo do autor”).

De acordo com Cervelatti (2018), a partir da leitura do seminário 19 de Lacan, “a função Φx é um modelo que permite fundamentar algo diferente do semblante, pois o gozo sexual não é semblante do sexual” (CERVELATTI, 2018, p. 75). Fora do semblante, um discurso acaba mal, não seria laço. A ausência do semblante nos colocaria em um campo no qual o Outro não existe. Dentre os artifícios utilizados para fazer suplência à relação sexual, é possível apontar o amor.

Segundo Cervelatti (2018, p. 75), embasada em Lacan, “sabemos que o gozo sexual é uma diferenciação do gozo constitutivo do ser falante, este muito mais dado ao real, primário na constituição subjetiva. O gozo sexual fracassa sempre na busca de fazer Um com o parceiro sexual”. Trata-se de algo que ocorre, mas que ninguém consegue enunciar.

O que se evidencia é que não há saber *a priori* sobre o parceiro sexual no *falasser*. A intrusão da linguagem no organismo traumatiza os seres de desejo e acarreta um fracasso, algo que rateia independente das fantasias e ficções que possam surgir no intuito de remediar, buscando eternamente responder “o que o Outro quer mim?”. Em períodos onde há a falta de consistência do Outro, o recalque não tem mais o mesmo sucesso como o tinha com o Édipo, pois os ideais deixam de servir como sustento para identificação (CERVELATTI, 2018).

Lacan, em *O Aturdido* (1973/2003) também chama atenção para o corpo, partindo do pressuposto que de o corpo dos sujeitos está sujeito a ser dividido pelos órgãos, ao ponto de buscar atribuir-lhes funções. Para demonstração, exemplifica a partir do prepúcio e do apêndice. Em suas palavras, “às vezes, é preciso eras inteiras para isso: um prepúcio, que adquire serventia a partir da circuncisão. Vejam o apêndice, a esperá-la por séculos da cirurgia” (LACAN, 1973/2003, p. 455). É partindo daí que o órgão se faz o significante, dentro do discurso psicanalítico. Busca-se, com isso, tamponar a não existência da relação sexual.

Lacan demonstra por meio de exemplos os efeitos da linguagem nos órgãos, seja para o masculino, seja para o feminino. Segundo o psicanalista, “reconhecemos, decerto, até por essa forma de evacuação, o órgão que por fazer parte, digamos, ‘do ativo’ do macho, faz com que este, no dito da copulação, decreta o ativo do verbo. É o mesmo cujos diversos nomes, na

língua de que me sirvo, muito sintomaticamente feminizam” (LACAN, 1973/2003, p. 456). No entanto, ele esclarece e orienta da importância de não nos deixarmos enganar com isso, pois a função que advém do discurso passa ao significante. Para Lacan, “um significante pode servir para muitas coisas, tal como um órgão, mas não para as mesmas” (LACAN, 1973/2003, p. 456). Afinal, há fatores que irão fazer disso uma contingência, os significantes se tornam distintos a depender do sujeito.

Como exemplo, ele utiliza a castração, afirmando que se o significante é usado, as consequências são distintas do que se o que valesse fosse o órgão (LACAN, 1973/2003). É como se apontasse para uma ligação, sim, que há entre o significante e o órgão, mas que não se trata de uma ligação linear, unívoca, similar para todos, ao passo que o significante vai se diferenciar. Há uma sobreposição do significante em relação ao órgão. Segundo Lacan (1973/2003), o órgão passado ao significante terá função a partir do que ele obtém efeito para o sujeito falante, e diz respeito à inexistência da relação sexual. É o que se demonstra como real.

O não há relação sexual não implica que não haja relação com o sexo. É justamente isso que a castração demonstra, porém não mais: ou seja, que essa relação com o sexo não seja distinta em cada metade, pelo fato mesmo de separá-las (LACAN, 2003, p. 464).

De acordo com Lacan (1973/2003), a separação não consiste na repartição do órgão entre as partes, e sim que essa parte, essas metades, faça sua entrada como significante mestre na história e relação com o sexo. Lacan reforça o posicionamento de Freud, dando-lhe razão ao afirmar que essa entrada só ocorre a partir da função fálica.

3.4 O homem, uma mulher: encarnação distinta do sexo

Há um microconto interessante e que joga com as atribuições que é possível dar no que significa ser *homem*, da mesma forma que poderíamos levar a questão ao ser *mulher*, dado que se trata, como vimos até aqui, de nada mais do que significantes.

Homens não choram

- Pai, eu acho que não sou homem...

Decepcionado, o pai chorou. Aliviado, o filho sorriu, vendo que o pai também não era.

(Gabriel Araújo de Aguiar)

A partir do microconto é possível fazer uma articulação ao que Lacan aponta no seminário 20 (1972-1973/2008) que diz respeito à relação que se faz necessária ao termo *homem*, como sendo o predicado. Ou seja, falar *o homem* não significa muito sem que haja

um complemento. No microconto, fica claro para o leitor as formas distintas de dar sentido ao termo homem.

Lacan em seu seminário 19 (1971-1972/2012) faz referência a uma distinção entre o *existir* e o *ser*, elevando o último a uma instância de essência. Desta forma, suscita a ideia de que existir enquanto homem ou enquanto mulher não quer dizer o mesmo que ser um homem ou uma mulher. Conforme Lacan:

As ambiguidades perpetuam-se há tanto tempo que se chegou a confundir essência com existência, e de maneira ainda mais espantosa, acreditando que existir é mais do que ser. Todo o problema talvez esteja, justamente, em que decerto *existem* homens e mulheres, e em que, para resumir, eles não fazem nada além de existir (LACAN, 1971-1972/2012, p. 21).

Lacan chama atenção para o imaginário de pensar a bipolaridade sexual no nível animal, desconsiderando as variações de cada espécie no que concerne à constituição corporal e o tropismo de um sexo pelo outro. O psicanalista afirma que

além disso, já não aprendemos há algum tempo que, não no nível do real, mas no interior da ciência, uma vez definido seu objeto, há pelo menos dois ou três estágios do que constitui o sexo, desde o genótipo até o fenótipo? Depois dos últimos passos da biologia – será preciso evocar quais? –, é certo que o sexo é apenas uma modalidade particular daquilo que permite a reprodução do corpo vivo. Longe de ser seu instrumento típico, o sexo é apenas uma de suas formas. Embora Freud tenha dado uma indicação quanto a isso, se bem que aproximativa, ainda se confunde demais a função do sexo com a da reprodução” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 41).

Ao apontar a confusão frente a esta relação automática, Lacan sugere que não há necessidade alguma de tal relação existir. É um caminho trilhado para a desnaturalização da relação que por vezes ainda existe, mas não na mesma proporção que antes.

O que se tem no campo do sexo é uma série de opções que são insuficientes e falham na pretensão de obter uma totalização do que ele representa. Temos os cromossomos, os genes, os hormônios, a aparência, entre outros. Por exemplo, para Lacan “o genótipo do corpo veicula algo que determina o sexo, porém isso não basta. De sua produção de corpo, de sua estática corporal, ele destaca hormônios que podem interferir nessa determinação” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 41). Ou seja, sempre haverá algo que escapa a despeito de todo avanço médico e científico.

Segundo Bassols (2015), “a noção de gene talvez seja, hoje, a mais paradigmática das noções-semblantes usadas para figurar o real” (BASSOL, 2015, p. 11). Ainda segundo o autor, a definição é tão ambígua e dependente da função previamente determinada que a genética precisa modificá-la a cada descoberta que ocorre.

Além dos objetos que a ciência se ocupa em situar como aparências/semblantes do real, há ainda um pedaço do real que faz jus ao inconsciente freudiano na clínica do ser falante. Segundo Bassols (2015), “isolado sob a luz da ciência – não poderia ter sido descoberto sob outra luz –, ele torna presente outra série de semblantes, que correspondem ao campo da linguagem e do gozo” (BASSOLS, 2015, p. 11).

Dessa forma, não existe uma dissociação entre o sexo enquanto associado à vida (na medida que se encontra dentro do corpo e voltado para a reprodução) e do corpo como aquilo que pretende defender-se da morte. Segundo Lacan (1971-1972/2012, p. 41), “o diálogo entre vida e morte produz-se no nível do que é reproduzido. Isso só assume um caráter de drama a partir do momento em que, no equilíbrio vida e morte, o gozo intervém”. E o ponto fundamental do ser falante é a relação com o próprio corpo chamada gozo. Teríamos aí um ponto que caracteriza o *falasser* formulado posteriormente por Lacan?

Trata-se de uma relação dotada de privilégios com o gozo sexual. É uma relação com o gozo, com a linguagem e com o corpo. Segundo Lacan (1971-1972/2012, p. 42),

se o valor do parceiro diferente, aquele que designei, respectivamente, por *o homem* e por *a mulher*, é inabordável na linguagem, é, muito precisamente, porque a linguagem funciona, desde a origem, como suplente do gozo sexual. Através disso, ela ordena a intromissão do gozo na repetição corporal.

Após falar do homem e d’*a* mulher, Lacan chama atenção para o *a*. O autor o destaca como um significante que simboliza um lugar indispensável. “Esse *a* artigo é um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d’*a* mulher no que ela não é toda. O que não nos permite falar de *A* mulher” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 79).

Lacan propõe em *Mais, ainda*, antes de propor as fórmulas da sexuação que

é claro que o que aparece nos corpos, com essas formas enigmáticas que são os caracteres sexuais – que são apenas secundários – faz o ser sexuado. Sem dúvida. Mas, o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual (LACAN, 1972-1973/2008, p. 14).

Ou seja, o que Lacan chama atenção é para o que vai além do que é possível ver a olho nu e a nível da consciência e que, em última instância, governa o ser e que é demonstrado pelo discurso analítico. Lacan faz a distinção entre os seres sexuados ao afirmar “o homem enquanto que provido do órgão dito fálico – eu disse *dito* –, o sexo corporal, o sexo da mulher – eu disse *da mulher*, embora justamente não exista *a* mulher, a mulher *não é toda* – o sexo da

mulher não lhe diz nada, a não ser pelo intermédio do gozo do corpo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 14, “grifo do autor”). Com isso, vê-se que já de início Lacan busca desconstruir a correlação direta entre a diferença dos sexos e a anatomia. E, indo mais além, aponta o caráter contingencial do ser sexuado.

Ao avançar em seu ensino, Lacan evidencia que a identificação é limitante, quando se trata de representação do modo de satisfação pulsional no que concerne às suas posições. É o que podemos ver no seminário 20, já citado na presente investigação, no momento em que Lacan afirma que sob a barra transversal das fórmulas da sexuação, existe o que “chamamos **impropriamente** a humanidade, no que ela se repartiria em identificações sexuais” (LACAN, 1973, p. 86, “grifo nosso”). Diante da limitação, propõe o sintoma como parceiro à posição masculina, e a devastação como parceiro à posição feminina. Segundo Lacan, “se uma mulher é um *sinthoma* para todo homem, fica absolutamente que há necessidade de encontrar um outro nome para o que o homem é para uma mulher, posto que o *sinthoma* se caracteriza justamente pela não equivalência” (LACAN, 1976, p. 98). Ou seja, o homem para a mulher é aflição ainda pior que o *sinthoma*, “trata-se mesmo de uma devastação”. O sintoma entendido como um modo de gozar localizado e classificável. A devastação, por sua vez, um modo de gozar ilimitado e inapreensível (CALMON, 2012).

Esse movimento coloca Lacan além da lógica atributiva relacionada ao falo e eleva-o ao estatuto de significante, valorizando então a sua função. A linguagem nesse momento, passa a ser mais determinante que a anatomia e é determinante para a posição de um sujeito. Nesse contexto, para Calmon, “é somente no campo da linguagem que os seres podem se tornar homem ou mulher, a partir de significantes oferecidos pelo Outro. Pautados nessa orientação, podemos dizer que é um equívoco pensar que alguém pode se definir homem ou mulher sem a mediação da função fálica” (CALMON, 2012, p. 4).

No entanto, não se trata de uma relação simplista e não é suficiente marcar o significante-homem e diferenci-lo do significante-mulher e nomeá-los x e y , respectivamente, para que as questões sejam resolvidas. Afinal, a questão se trata exatamente no modo como nos distinguimos. Segundo Lacan (1971-1972/2012),

é por essa razão que coloco o x no lugar do furo que faço no significante. Coloco o x aí como variável aparente. O que quer dizer que, toda vez que eu lidar com esse significante sexual, isto é, com esse algo que se relaciona com o gozo, estarei lidando com Φ . Há entre esses x alguns, específicos, que são tais que podemos escrever: para todo x , seja ele qual for, Φ . Ou seja, aí funciona o que, na matemática, é chamado de função (LACAN, 1971-1972/2012, p. 31).

No que concerne à relação da função com um significante, Lacan afirma:

Um homem, disse eu, não *o homem*. É engraçado o uso do significante *homem*. Dizemos aos garotos: *seja homem*; não dizemos *seja o homem*, e por quê? O curioso é que *seja mulher* não se diz muito. Em contrapartida, fala-se *da mulher*, *a mulher*, artigo definido. Muito já se especulou sobre o artigo definido, que reencontraremos quando for preciso. O que quero dizer, simplesmente, é que aquilo que o Φ escreve tem como efeito não mais podermos dispor do conjunto dos significantes. Não digo nem sequer desses dois significantes, precisamente, mas deles e de um certo número de outros que com eles se articulam. E talvez esteja justamente aí uma primeira abordagem do que ocorre com a castração, do ponto de vista dessa função matemática que meu escrito imita (LACAN, 1971-1972//2012, p. 32 e 33, “grifo do autor”).

O autor afirma: “é como significantes que todos vocês existem” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 35). Com isso, Lacan quer discutir que sim, há a existência e isso se trata de um fato. No entanto, a história precede a existência e, em sua ausência, não restaria muita coisa. O *existe*, portanto, existe em matéria de significante. Isto significa que “existe *pelo menos um* para quem isso não funciona, essa história de castração. Foi justamente por isso que ela foi inventada. É o chamado Pai, e é por isso que o Pai existe pelo menos tanto quanto Deus, ou seja, não muito” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 35).

No momento em que Lacan propõe que “o significante só se coloca como não tendo nenhuma relação com o significado” (1972-1973/2008) abre espaço para o questionamento da sequência lógica que se atribui ao “nascer homem – ser homem – se posicionar do lado masculino das fórmulas da sexuação” ou “nascer mulher – ser mulher – se posicionar do lado feminino das fórmulas”. Há uma ruptura com essa ideia na medida em que ser homem ou ser mulher se descola do significado que isso se atribui ao pensar em tais termos enquanto significantes. Ou seja, para Lacan “o significado não é o que se ouve. O que se ouve é significante. O significado é efeito do significante” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 39). Ou seja, não se trata de uma relação simples de causa e efeito. Entre um significante e um significado existe um espaço amplo de significações e atribuições possíveis.

No entanto, Lacan propõe que “o significante é, de saída, imperativo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 37), e, com isso, poderíamos incluir que embora não haja uma sequência lógica pré-estabelecida, haverá influência. Ou seja, ao escutarmos um significante espera-se algo. De saída há uma influência/atribuição, no entanto, é contingencial. Segundo o autor, “o homem, uma mulher, eu disse da última vez, não são nada mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles recebem sua função” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 45). Nesse momento, para Lacan, o Outro seria o Outro sexo.

Lacan utiliza também a via do discurso para explicar o que viria a ser o homem e a mulher.

Um homem, isto não é outra coisa senão um significante. Um homem procura uma mulher – isto vai lhes parecer curioso – a título do que se situa pelo discurso, pois, se o que aqui coloco é verdadeiro, isto é, que a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 38).

A mulher não é toda, pois está ela, *não-toda*, submetida ao falo.

Na escrita, é possível escrever que xRy e dizer que x equivale ao homem, y equivale à mulher e R equivale à relação sexual. No entanto, Lacan esclarece que isso “é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de *homem*, e de *mulher*, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem” (LACAN, 1972/1973/2008, p. 40). A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe. E

ela não fará objeção a esta primeira aproximação, pois é assim que ela mostrará ser uma suplência desse não-todo sobre o qual repousa o gozo da mulher. Para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse *a* que será seu filho” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 41).

Com isso, é possível eleger o objeto *a* como elemento fundamental para diferenciação do que seria o homem e uma mulher. Já no que concerne ao x (aqui equivalente ao homem) “se a relação sexual pudesse escrever-se de maneira sustentável, sustentável num discurso, o homem não é mais que um significante, porque onde ele entra em jogo como significante, ele só entra enquanto tendo relação com o gozo fálico” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 41). Portanto, homem e mulher, das fórmulas da sexuação, privilegia a relação de cada um com seu modo de gozo.

Segundo Lacan, há uma variedade de negações que são possíveis reunir a partir de um mesmo conceito (LACAN, 1972-1973/2008). Existem várias formas que os termos “homem” e “mulher” se negam para dizer de outras variedades “de ser” que temos na atualidade. Homem, por exemplo, é o que não é mulher. A mulher, por sua vez, é aquela que não é o homem. Um transexual é aquele que nasceu homem, mas se sente mulher, ou vice-versa. O intersexual é aquele que não se pode dizer se é homem ou mulher (ou, se pode dizer que é homem e mulher). Ressalta-se que aqui pegamos um restrito âmbito da anatomia para trabalhar as variações dos dois termos (homem e mulher).

Lacan (1972-1973/2008) realiza uma distinção entre signo e significante. O autor propõe que o significante se caracteriza como representação de um sujeito para outro significante. Mas, o que seria o signo? Para realizar tal distinção utiliza a relação da fumaça como signo do fumante. Isso porque se vemos uma fumaça em uma ilha deserta, isso indicará que na ilha haverá alguém que sabe fazer fogo. Diante de tal exemplo, o autor conclui que “o signo não é portanto signo de alguma coisa, mas de um efeito que aquilo que se supõe,

enquanto tal, de um funcionamento do significante” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 55). Ou seja, o signo não é signo de um significante. É signo do efeito ou de um funcionamento do significante.

Segundo Calmon:

Observamos que a linguagem subverte a relação do homem com a natureza. Na clínica psicanalítica, ela subverte a relação do homem com a mulher, promovendo a passagem da lógica do não ter, que supõe um conjunto faltante a ser completado, para a oposição finito/infinito, que supõe o *nãotodo*, impossível de completar. É essa impossibilidade de completude que nos permite ler a não existência da relação sexual, que se inscreve num marco teórico regido pela lógica do “não há...” (CALMON, 2012, p. 5, “grifo do autor”).

Freud, no início do século XIX, propôs investigar a psicanálise a partir de uma perspectiva de ampliação da sexualidade humana, na qual privilegia o gozo sexual independentemente da reprodução, a partir dos estudos acerca das perversões e da sexualidade infantil. Com ele, ao tratar de pulsão sexual e não de instinto, eleva a sexualidade humana a outra categoria. O objeto não é apenas o outro sexo e a meta não é só a reprodução. Com Freud, “o objeto é indiferente, pois pode ser qualquer um em torno do qual a pulsão realiza o percurso para sua satisfação” (MUSACHI, 2018, p. 78). Aqui vale ressaltar que Freud (1905/2016) ao retirar a relação automática entre instinto-objeto e considerar as formas variadas de desvios, contribui para o afastamento de uma leitura biológica da sexualidade. Além de tratar da sexualidade humana por esta perspectiva, Freud também provocou “escândalo” ao não encarar o feminino e o masculino como entidades puras.

No primeiro ensino, Lacan retoma Freud e o complexo de Édipo nos termos da metáfora paterna e da significação do falo, até o momento em que, no seu último ensino, levará para um mais além da lógica fálica e para além da lógica do Édipo. É em termos do gozo feminino que ocorre esse mais além (MUSACHI, 2018). É interessante a forma como Musachi (2018) chama a atenção para o que é a novidade introduzida por Lacan – o *não-todo* do gozo feminino – e que importante para os que são anatomicamente homens e mulheres. Afinal, o que vai ter importância nessa lógica é a posição do gozo do *falasser* e do feminino que habita em cada um. Portanto, é algo que importa a todos, no que se trata do que escapa ao gozo fálico e à sua lógica binária.

O que se tinha na época de Freud e que não foi permitido superar pelo complexo de Édipo era, não tanto a questão do “ser homem ou ser mulher” e sim, a recusa do feminino por parte tanto dos homens quanto das mulheres (MUSACHI, 2018).

Segundo Musachi (2018), a sexuação trata-se de um novo paradigma para ler a clínica, na qual o feminino nos escancara que não há mais um universo circular em que os corpos circulam em torno unicamente do falo simbólico. Destarte, implica a leitura da posição do gozo do sujeito não em relação às identificações, e sim frente à resposta única ao gozo pulsional.

Musachi (2018) afirma, com base nos ensinamentos lacanianos que duas formulações se destacam no que concerne ao ser sexuado. A primeira consiste em que o ser sexuado se autoriza de si mesmo – mas não sem os outros. O outro é que o sexo é um dizer.

No momento em que há um esvaziamento do desejo do Outro, evidencia-se o gozo do Um, apresentado por Lacan no último ensino e com a função do objeto *a*, ali definido como objeto (a)ssexuado, sem Outro e que se funda no Um do gozo (distinto, portanto, do axioma que levava em conta o desejo como desejo do Outro) (MUSANCHI, 2018). Segundo Bassols (2016), a partir da leitura do seminário 20 de Lacan, o objeto ser (a)ssexuado significa que ele fica fora da significação sexual que é produzida pelo símbolo fálico, que fica, portanto, na parte não-toda da sexuação, o lado mulher, que abre para uma série infinita ao descompletar o Um da lógica fálica. Trata-se do objeto resto/simulacro, que se condensa o gozo do corpo.

Segundo Musachi (2018), é possível pensar as políticas das identidades de gênero como sendo uma das demandas de direito ao gozo. O que vemos como consequência é que o gozo é da ordem do imperativo, logo, “o direito ao gozo se torna exigência de reconhecimento da primazia do gozo, de múltiplos modos de gozo” (MUSACHI, 2018, p. 79).

Em contrapartida, deparamo-nos com a solidão do gozo, que não faz laço. Situamos a importância da psicanálise nesse contexto, apostando no último ensino de Lacan que consta que o sexo é um dizer. É nessa medida que “uma experiência analítica é a oportunidade para bem-dizer o sexo, para bem-dizer a castração, especialmente nos chamados sintomas contemporâneos, onde os sujeitos muitas vezes se demitem do lugar de assumir a significação fálica” (MUSACHI, 2018, p. 79).

No terceiro capítulo, realizamos um estudo sobre as fórmulas da sexuação, em que distinguimos o *lado homem* e o *lado mulher* enquanto modalidades de gozo, em que o ser falante irá se situar. Em seguida, vimos que o posicionamento se dá em referência a estar *todo* ou *não-todo* submetido à função fálica e investigamos a relação da função fálica com o objeto *a*. Com o presente capítulo, portanto, é possível apontar que homem e mulher, com as fórmulas da sexuação, estão vinculadas ao real e, com isso, rompendo com o binarismo. Desta forma, sugere-se que a posição de cada um, singular, ocorre em função do gozo. É o que será detalhado no quarto capítulo.

4 DO TODO FÁLICO AO NÃO-TODO: QUANDO O GOZO ENTRA EM CENA

4.1 O gozo e o saber

“Como é terrível saber, quando o saber de nada serve a quem o possui” (SOFÓCLES, 2005, p. 15). Iniciaremos o tópico valendo-nos desta frase proferida por Tirésias, personagem da mitologia grega já citado na presente pesquisa, no tópico intitulado “lado mulher”.

E quanto vale o saber? Segundo Lacan (1972-1973/2008, p. 103), “o saber vale justo quanto ele custa, ele é custoso, ou gostoso, pelo que é preciso, para tê-lo, empenhar a própria pele, pois ele é difícil, difícil de quê? – menos de adquiri-lo do que de gozar dele”. É no gozar que a conquista do saber se renova toda vez que ele é exercido. Segundo Lacan, a questão do saber foi imposta por Descartes e só voltou a ser retomada como questão a partir da análise. Conforme Leguil (2016), a questão é recolocada com Lacan a partir do “quem sou eu enquanto ser sexuado?”.

De acordo com Miller (2012), o sexto paradigma – referente ao seminário 20 – se trata, essencialmente, da não-relação. Não-relação marcada por uma disjunção que é possível ver, por exemplo, entre: o significante e o significado, do gozo e do Outro, do homem e da mulher a partir do aforisma de que “a relação sexual não existe”. Ainda segundo o autor, o seminário 20 trata-se do seminário das não-relações. Tudo o que anteriormente era visto como termos primordiais e garantidores da conjunção (o Outro, o Nome-do-Pai, o falo), se reduzem a conectores.

Segundo Bassols (2016), a partir da leitura do sexto paradigma do gozo de Miller, afirma que este último paradigma do gozo lacaniano se refere ao gozo Uno, que é primariamente autista e não implica o Outro. A consequência disso é uma incerteza da existência do gozo do Outro. O gozo de início, solitário/Uno, é assexuado. Portanto, não há aí implicação da sexualidade enquanto diferença ou relação com o desejo do Outro. No local do Outro, o ser falante encontra o objeto de seu gozo assexuado, não significado pela diferença sexual. Segundo Bassols (2016) “é esse objeto o que importa realmente na experiência analítica quando é levada ao seu final e é o objeto que faz par com o Uno do gozo no sintoma do sujeito” (BASSOLS, 2016, p. 6).

Voltemos ao gozo. Há inúmeras definições de gozo e formas distintas de considerá-lo ao longo do ensino de Lacan. No seminário 19, Lacan aponta uma de suas definições, “gozar é usufruir de um corpo. Gozar é abraçá-lo, é estreitá-lo, é picá-lo em pedaços” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 31).

Em uma de suas últimas aulas do seminário 20, Lacan faz relação do gozo com o saber e se aproxima de alguns aspectos trabalhados em seu seminário livro 18 – *De um discurso que não fosse semblantes* (LACAN, 1971/2009). Para Lacan “o gozo é um limite” e complementa que “o gozo só se interpela, só se evoca, só se suprema, só se elabora a partir de um semblante, de uma aparência” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 99). Até mesmo o amor se dirigirá ao semblante, e se o Outro só se atinge ao agarrar-se ao objeto causa de desejo (*a*), “é também do mesmo modo à aparência de ser que ele se dirige. Esse ser-aí não é um nada. Ele é suposto a esse objeto que é o *a*” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 99).

O saber possui relação naquilo que há de distinto entre os posicionamentos do homem e da mulher. Segundo Lacan, os sujeitos sabem, “mas enfim, mesmo assim eles não sabem tudo. No nível desse não-tudo não há senão o Outro a não saber. É o Outro que que faz o não-tudo, justamente no que ele é a parte que de-todo-não-sabe nesse não-tudo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 105).

Lacan (1972-1973/2008) chama atenção para o fato de darmos tanta ênfase à função do significante. Para o autor, o significante se trata do fundamento da dimensão do simbólico e só é possível isolá-lo como significante a partir do discurso analítico. Ou seja, apenas neste discurso seria possível apreender uma palavra enquanto significante. Ao tratar do significante, Lacan brinca com as “besteiras” que fazem a análise. Para o autor “é com essas besteiras que vamos fazer a análise, e que entramos no novo sujeito que é do inconsciente” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 28). Ou seja, é ali onde não se espera que se têm acesso ao inconsciente.

Vale ressaltar que, em uma análise, é justo no momento em que não se quer mais pensar, que se saberá um pouco mais sobre o sujeito. Os ditos terão consequências e não podem ser desditos, e essa é uma regra apontada por Lacan e que já havia sido iniciada por Freud acerca da psicanálise. Com isso, conclui-se que “está aí a prova por onde, na análise de qualquer um, por mais besta que ele seja, um certo real pode ser atingido”. Ainda segundo o autor, “o significante é a causa do gozo” (LACAN, 1972-1973/2008).

Segundo Miller (2016), a fórmula $S \diamond A$ indica o valor atribuído ao saber e sua relação com o amor. Afinal, Lacan afirmava: “Aquele a quem eu suponho o saber, eu o amor” (LACAN, 1973/2008, p. 73). Mas isso se dá à proporção em que o saber é suposto, que não pode se explicitar ou expor-se. Portanto, um índice da ignorância é o equivalente, o que representa a suposição de saber, pois se trata de um saber que permanece suposto por tempo indefinido. Partiremos agora para a relação que há entre o gozo, o amor e a sexuação.

4.2 Quando se ama, não se trata de sexo: entre o “blábláblá” do amor e o gozo silencioso

“O que a gente não entende, se resolve com amor”

(Clarice Lispector, 2014)

A frase proferida por Clarice Lispector em *O tempo* (2014) nos leva a crer que haveria um diálogo próximo ao que Lacan propõe acerca do amor (1972-1973/2008). Para ele, o amor vem fazer suplência à relação sexual que não existe. Tratar-se-ia, portanto, como aponta Clarice Lispector, de tentar resolver aquilo que não se entende.

O amor cortês seria “uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo. É verdadeiramente a coisa mais formidável que jamais se tentou. Mas como denunciar seu fingimento?” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 75). Seria aí uma relação com o semblante de fazer com que a relação sexual exista? Trata-se de um ponto de destaque para pensar um possível rompimento com o binarismo?

No seminário 20 (1972-1973/2008), Lacan retoma um lapso ortográfico que ocorreu com ele anteriormente. O lapso consistiu na escrita de uma carta feita por ele e que foi endereçada a uma mulher com os seguintes dizeres “jamais saberás o quanto eu tenho te amada” (p. 31, “grifo nosso”) e utilizou o **a** em vez de **o**. Diante do lapso, julgaram-lhe homossexual. No entanto, Lacan afirma que o que ele havia articulado é precisamente que “quando a gente ama, não se trata de sexo” (LACAN, 1972-1973/2008). Seria o amor uma das possíveis vias de pensar o posicionamento do gozo e indica um caminho que leva ao rompimento da ideia binária tão comumente atrelada à psicanálise?

Os dois modos de gozo apresentados nas fórmulas da sexuação possuem correspondências também no modo de amar. Há, dessa forma, duas maneiras distintas de amor ligadas ao gozo: a fetichista e a erotômana. No lado homem, encontra-se a forma fetichista e, nela, a palavra está foracluída, tendo um gozo apreciado silenciosamente (MILLER, 2016). Por sua vez, do lado mulher, evidencia-se a forma erotômana, na qual a palavra possui um papel indispensável e protagonista (PORTILLO, 2018). Embora se trate de duas formas distintas de amor, Miller (1988) assinala que do lado masculino não há necessariamente a travessia no campo do amor e ilustra a informação a partir da relação com a prostituta. Do lado mulher, por sua vez “o gozo está intimamente ligado ao amor e necessariamente deve passar pela palavra” (PORTILLO, 2018, p. 44).

Portanto, embora esteja implicada a falta do Outro, não se trata do Outro do desejo, e sim do saber A (PORTILLO, 2018). Trocando em miúdos, quando o amor aparece do lado masculino, aparece no lugar de objeto fetiche. Enquanto que, no lado direito, o feminino, aparece no formato de objeto erotomaniaco. No entanto, segundo Guimarães (2011), é um equívoco a suposição de que as mulheres são detentoras de uma capacidade maior de amar. Segundo a autora, a demanda incessante de amor possui uma carga que tem como resultado a erotomania, própria do estado de apaixonamento, em que o gozo feminino é experienciado como um arrebatamento “que mantém em primeiro plano uma justificação em nome do amor: ‘me ame, mais, mais, mais e mais ainda’” (GUIMARÃES, 2011, p. 1).

Lacan teoriza acerca do *amuro* e se questiona: “de onde parte o que é capaz, de maneira não necessária, e não suficiente, de responder pelo gozo no corpo do Outro?” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 12). Para Lacan, o *amuro* diz respeito ao que aparece por meio dos signos “bizarros” no corpo e que conhecemos como os caracteres sexuais. Tais caracteres “vêm do além” e embora exista uma tendência a acreditar que se tratam do gérmen da vida, tratam-se apenas de traços. O *amuro* ultrapassa esses traços e se faz presente na falha, na diferença, na castração. Ou seja, ali onde não se esperava que ele estivesse. Trata-se do amor que se suporta nas contingências, que vai além dos regimes vigentes. É o que é possível encontrar, como exemplo, no filme de Tom Hooper, *A Garota Dinamarquesa* (2015), no qual a mulher experimenta uma espécie de *amuro* ao amar o seu marido que decide realizar uma mudança de sexo.

Nas palavras de Lacan, “são traços apenas. O ser do corpo certamente que é sexuado, mas é secundário, como se diz. E como a experiência o demonstra, não é desses traços que depende o gozo do corpo, no que ele simboliza o Outro” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 12). Neste momento, já é possível adiantar que Lacan avança ao propor as fórmulas da sexuação, demonstrando assim a sobreposição do real em relação ao imaginário e simbólico, no que concerne ao sexo.

Haveria a possibilidade de fazer Um como consequência do amor? Se trata de uma tentação que há muito permeia os seres humanos. Lacan antecipa que tal desejo nos conduz à visão da falha, ao passo que o Um só se sustenta enquanto essência do significante. Segundo Lacan, há uma hiância “entre esse Um e algo que se prende ao ser e, por trás do ser, ao gozo” (1972-1973/2008, p. 13). Portanto, mesmo sendo recíproco, o amor é impotente. De acordo com Lacan (1972-1973/2008), trata-se de uma impotência por ignorar que é apenas o desejo de ser Um o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos dois sexos. O *Há Um*,

elaborado no seminário 19, consiste no primeiro passo do que se encaminhará para o “não há relação” entre os sexos.

Lacan afirma que Freud realiza uma feliz descoberta ao propor a metáfora de fazer correspondência com as duas unidades do germen: o óvulo e o espermatozoide. A junção dessas unidades engendra um novo ser. Ou seja: faz um. No entanto, Lacan chama atenção para o fato de que “a coisa não acontece sem meiose, sem uma subtração inteiramente manifesta, ao menos para um dos dois, justo antes do momento mesmo em que a conjunção se produz, uma subtração de certos elementos que não é por nada que não estão na operação final” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 73). E, se é certo que o inconsciente é estruturado como linguagem, é no nível da língua – e não da biologia – que se deve questionar o Um. Ou seja, o “fazer um” efeito do ato sexual que leva à reprodução, não é equivalente ao *Há um*. É possível fazer uma analogia de que o ato sexual existe, a relação sexual não. A questão não é no nível da biologia, e sim da linguagem.

Segundo Miller (2012), existe um corpo que fala e goza por variados meios. No entanto, por mais que haja variações, o lugar do gozo não muda: é sempre o corpo. O gozo pode advir da masturbação ou da fala e “pelo simples fato de falar, esse corpo não está ligado ao Outro. Ele está ligado apenas ao seu próprio gozo, ao seu gozo Uno” (MILLER, 2012, p. 45). O gozo Uno “apresenta-se como gozo do corpo próprio, gozo fálico, gozo da fala, gozo sublimatório. Em todo o caso, como tal, ele não se dirige ao Outro. O gozo, como tal, é Uno” (MILLER, 2012, p. 46).

Portanto, de um lado o gozo possui essa marca de furo que não deixa outra opção, senão a do gozo fálico. De outro, “será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo, seria realizado?” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 15). Estaria Lacan, no questionamento acima, apontando para o gozo feminino, o gozo suplementar? Há um privilégio do gozo sexual de ser marcado por um impasse, pois o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que lhe é causa de desejo.

Lacan elabora uma relação entre o gozo e o corpo que consiste em “o gozar de um corpo, de um corpo que, a Outro, o simboliza e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 29, “grifo do autor”). Nesse sentido, haveria uma influência da natureza, mas para dar função a uma outra substância caracterizada como fundamental e constituinte. Para o Lacan, essa substância poderia ser definida como uma “propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se

goza” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 29). É nesse ponto que se supõe a experiência psicanalítica.

Na primeira parte do seminário 20, Lacan se dedica a fazer considerações acerca do gozo e do amor. Segundo o autor, o gozo se reduz naquele momento do ensino a “uma instância negativa” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 11) e, portanto, o gozo não teria serventia nenhuma. O superego teria a função de ser imperativo do gozo e dar-lhe-ia o comando “Goza!”. Esse imperativo é correlato da castração que, de acordo com Lacan, “é o signo com que se paramenta a confissão de que o gozo do Outro, do corpo do Outro, só se promove pela infinitude” (1972-1973/2008, p. 14). No que concerne ao amor, o autor sugere que “*o Gozo do Outro, com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor*” (1972-1973/2008, p. 11, “grifo do autor”).

No caso da mulher, há uma posição de *não-todo* no que faz referência ao gozo fálico (e o gozo fálico quer dizer que ele não se relaciona ao Outro como tal). No entanto, a mulher pode, por exemplo, se situar no gozo fálico quando ela é mãe. Indo além, Lacan propõe que o gozo fálico se trata de um obstáculo que impede o homem de gozar do corpo da mulher, ao passo que o gozo se dá como gozo do órgão, chamado por ele de “gozo do idiota” e que faz equivalência à masturbação (LACAN, 1972-1973/2008). O gozo do lado masculino pode ser caracterizado como um gozo autista, autossuficiente por não incluir o Outro e, tais características o localiza como o gozo Um (PORTILLO, 2018).

Do lado feminino, há uma outra construção. Diferentemente do homem que goza do órgão,

o ser sexuado dessas mulheres não todas não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala. Com efeito, a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados, em suma, o Outro que se encarna, se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse *uma a uma* (LACAN, 1972-1973/2008, p. 17)

É possível ser demonstrado o *uma a uma* a partir do mito de Don Juan, pois toca exatamente no ponto em que ele as tem (as mulheres) uma a uma. É isso que o sexo masculino é para as mulheres e que faz do Don Juan uma imagem capital. A partir do momento que se tem os nomes das mulheres, é possível fazer uma lista e contá-las, uma a uma, e isso se diferencia totalmente do Um da fusão universal (LACAN, 1972-1973/2008). Portanto, toca exatamente no que há de mais singular.

Em *O Aturdido*, Lacan (1973/2003) chama atenção para o contexto no qual a mulher só sirva ao homem para que ele deixe de amar uma outra mulher e que, ao não conseguir, passa a

ser usado por ele contra ela e, ainda que isso aconteça, ela fracassa. “Que, desastrado, ele supõe que o fato de ter duas delas, a faz toda” (LACAN, 1973/2003, p. 469).

Lacan não utiliza os termos “homem” e “mulher” inicialmente no seminário 20, antes de propor as fórmulas da sexuação. Tal informação nos ajuda a supor que não haveria intenção alguma de sustentar um binarismo ou a heteronormatividade, no momento em que se divide o gozo em masculino e feminino. Segundo Lacan,

No que diz respeito ao gozo, temos aí apenas um nível elementar. Da última vez, promovi que ele não era signo do amor. É o que terá que ser sustentado e que nos levará ao nível do gozo fálico. Mas o que chamo propriamente o gozo do Outro, no que ele aqui só é simbolizado, é ainda coisa inteiramente outra, a saber, o não-todo que terei que articular” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 30).

Lacan propõe que (1972-1973/2008, p. 51) “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor”. Segundo ele “se podia abordar o Um de outra maneira, que não intuitiva, fusiva, amorosa”. Complementa que

Nós dois somos um só. Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um, mas, enfim *nós dois somos um só*. É daí que parte a ideia do amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado (LACAN, 1972-1973/2008, p. 53).

A ideia do amor que Lacan chama atenção no parágrafo supracitado, é aquela que comumente se associa na sociedade, onde vigora as juras eternas de amor e o laço de inseparável presente, desejado e divulgados nos romances. No entanto, o amor pode ser concebido como algo eterno? Conforme Lacan, não há significante que seja capaz de se configurar como eterno, nas palavras do autor “o significante repudia a categoria de eterno e, no entanto, singularmente, ele é por si mesmo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 46). Lacan consideraria mais válido colocar o significante na categoria de contingente.

O sujeito só se procede do Um. E isso porque “o Um não se amarra verdadeiramente com nada do que pareça o Outro sexual. Completamente em contrário à cadeia, cujos Uns são todos feitos da mesma maneira, de não serem outra coisa senão Um” (LACAN, 1972/1973/2008, p. 137). E qual seria a relação do Outro com o Um?

O Outro não se adiciona ao Um. O Outro apenas se diferencia. Se há algo pelo que ele participa do Um, não é por adicioná-lo a si. Pois o Outro – como já disse, mas não há garantia de que vocês tenham ouvido – é o Um a menos. É por isso que, em qualquer relação do homem com uma mulher – a que está em causa –, é sob o ângulo do Uma-a-menos que ela deve ser tomada. (LACAN, 1972-1973/2008, p. 137).

Segundo Lacan, um sujeito não pode fazer muita coisa com o gozo. No entanto, o seu signo é capaz de provocar desejo e aí entra a via do amor. Nesse sentido, o amor se encontra com o gozo sexual (1972-1973/2008). Para situar o gozo, vale sugerir que Lacan o coloca diretamente ligado à linguagem, ao afirmar que “o inconsciente é estruturado como linguagem. A partir daí essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho do gozo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 61). E, se é certo que o inconsciente é estruturado como linguagem, “a linguagem, de começo, ela não existe. A linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da alíngua” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 149). Ou seja, a *alíngua* marca a relação prematura com o Outro e, conseqüentemente, a relação do inconsciente estruturado como linguagem. É o que se vê a partir da lalação do bebê, pois não depende de uma significação para gerar satisfação, ou seja, o gozo independe do significado produzido, pois sabemos que o que o bebê enuncia em seus primeiros meses não é de compreensão universal. A compreensão é singular e endereçada para que exerça a função materna, ou seja, o Outro do bebê, que fará essa mediação.

Lacan propõe que o fim do gozo é lateral àquilo que ele chega, ou seja, a reprodução. E isto quer dizer que

É o corpo falante, no que ele só pode chegar a se reproduzir graças a um mal-entendido do seu gozo. O que é dizer que ele só se reproduz graças a uma rata do que ele quer dizer, pois o que ele quer dizer – isto é, como bem diz alíngua, seu sentido – é seu gozo efetivo. E é ao rateá-lo que ele se reproduz – quer dizer, ao trepar (LACAN, 1972-1973/2008, p. 129).

No entanto, o parceiro do outro sexo continua sendo o Outro e é ao ratear o gozo que é possível ser ainda mais reproduzido mesmo não se sabendo do que o reproduz. Sabe-se apenas que “ele não sabe se o que reproduz é a vida ou a morte” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 129). Ou seja, a reprodução é consequência de um mal-entendido do gozo do sujeito. Assim como a falta de sentido da *alíngua* é o gozo do bebê. Do mal-entendido do gozo sexual, chega-se a reprodução. Do mal-entendido da *alíngua*, chega-se a linguagem.

A fantasia é sempre fálica. Segundo Calmon, “a ideia de Lacan, no seu último ensino, consiste em destituir o sujeito de sua fantasia fálica e fazê-lo dizer sim à feminilidade” (2012, p. 6). Há, portanto, um segundo movimento, que vai do “não há” ao “há um” e, para Calmon evidencia

a passagem de uma premissa negativa para uma premissa afirmativa, tal como acontece com o lugar da mulher na teoria da clínica psicanalítica, antes incompleta, agora ilimitada. Isso significa uma ultrapassagem do limite do gozo fálico e uma abertura a um regime de gozo suplementar, o que torna impensável uma parceria na relação sexual (CALMON, 2012, p. 6).

O amor vem em suplência da não relação sexual, haja vista essa antinomia entre o gozo e o Outro. Em termos práticos, o homem ao gozar, o faz de maneira autoerótica e goza de seu órgão, portanto, não há relação com o corpo do Outro. As mulheres, por sua vez, ao gozar, possuem a solidão como parceiro, já que seu gozo fica em relação com o Outro gozo, e não com o falo. A experiência de gozo entre os amantes trata-se, portanto, de uma relação solitária e impossibilita a relação com o Outro. É aí que o amor entra como suplência. Segundo Tendlarz (2018), com base no seminário 20 (1972-1973/2008) de Lacan “o contingente do encontro se torna necessário com a ideia de que não cessará jamais. O amor permite ter um acesso ao Outro porque, definitivamente, não há um acesso ao Outro sexo; o amor funda a relação com o Outro” (p. 21).

O amor, embora faça suplência à relação sexual que não existe, como Lacan aborda em *Mais, ainda* (1972-73), não se trata exatamente de uma promessa. É em *O Aturdido* que Lacan professa “eu disse ‘amar’, e não prometido a elas por uma relação que não há” (LACAN, 1973/2003, p. 467).

Miller (2016) chamará de uma ‘partilha de besteiras’ um quadro elaborado com fins de diferenciar o lado masculino e o lado feminino. Enquanto no primeiro terá como marca o equilíbrio e a justa medida, o segundo será contemplado com o excesso ou suplemento. O primeiro é caracterizado pelo todo, integrado. Já o *não-todo* é caracterizado pela falta ou pelo excesso, sempre mais suplementar do que complementar. Terão por fim o Um e o Outro alteridade que consiste para a mulher de ser Outra até para si. Essa partilha de besteiras tenta tornar dedutível os “grandes lugares-comuns da relação dos sexos” (MILLER, 2016, p. 10). Miller trilha aos poucos em *Uma partilha sexual* (2016), justificando os passos lentos, ao afirmar que há um ponto em que essa partilha toda é desfeita, se inverte e se mistura. No trajeto, portanto, ele parte do ter e busca a repercussão no nível do ser. Chega ao nível do objeto, onde aponta para o modo que cada um dos seres se coloca a seu parceiro.

No texto supracitado, Miller (2016) aponta questões importantes sobre a parceria homem-mulher, as formas de conceber as distinções entre os dois termos. Entre os pontos discutidos, o autor aponta o sintoma e a devastação como modos de gozar, os impasses existentes e, ao final, traz considerações sobre as estruturas da sexuação. Ao tratar de uma partilha dos gozos, faz a distinção entre um objeto que não fala e um Outro que fala. Consideremos a discussão do texto como ponto importante para discutir a questão do amor na presente pesquisa.

Miller (2016) afirma que do lado homem o objeto tem a forma do fetiche, elemento tal com caráter da unidade ou até mesmo da uniformidade. É possível, portanto, buscá-lo em

diversos suportes que o representam. Miller propõe chamar de “fetiche pequeno *a*” (MILLER, 2016, p. 11), que tem o objeto pequeno *a* como basilar. Do lado da mulher, por sua vez, ocorre a erotomania. Nesse caso, o objeto é menos objetal, sendo suporte do amor. Em oposição do *pequeno a*, marca com um *A* barrado.

O fetiche não passa de uma versão do *objeto a*, mas o termo fetiche enfatiza que se trata de um objeto que, embora passível de ser encontrado em suportes diversos, é invariável na medida em que demanda que se encontra os mesmos traços (MILLER, 2016). Apresenta, portanto, traços uniformes. Mesmo fora da perversão, o que a clínica aponta é que o fetichismo está do lado masculino, elegendo algumas condições típicas. Do lado masculino, encontram-se exigências que não são comumente encontradas do lado das mulheres, a saber: a demanda de se vestir de determinada maneira (MILLER, 2016). No lado erotomaniaco, por sua vez, não há série.

Segundo Miller (2016) do lado masculino temos o fetiche, do lado feminino, o amor. No macho, o desejo passa pelo gozo e isso significa que requer o mais-de-gozar, enquanto na mulher o desejo passa pelo amor. Além do que, na condição do fetiche, há suportes múltiplos, diferentemente do amor. Ao definir o amor como dar o que não se tem, Lacan o coloca em consonância com uma anulação do ter, visando ao ser como o que está além do ter.

Conforme Miller (2016), nesse momento, o lado masculino é aquele respaldado pela ideia de completude, equilíbrio, unidade, o fetiche, o mais-de-gozar, timidez, proteção, agressividade, racional. Em contraponto, o outro lado está diante da intrepidez, ousadia, o risco, a mística, a irracionalidade. “Ironicamente”, apesar de todos os caracteres acoplados ao lado feminino, o bom-senso aparece do lado da mulher.

Diante da “partilha de besteiras”, o que faz crer que o herói faça parte do repertório masculino é porque se trata daquele que, por ir além do limite, transgride. Ou seja, há um limite no espaço que ele opera (MILLER, 2016).

Seguindo ainda a dialética binária, Miller (2016) diferencia os modos de gozar próprios do ser masculino e do feminino. Do ser masculino, tem-se o sintoma, ao passo que a devastação é própria do lado feminino. O *A*, o *não-todo* sem limite, fazem parte do princípio tanto da devastação quanto do amor. Já o sintoma, diferentemente da devastação, é passível de classificação. É ele que mantém a interlocução com outras áreas clínicas: psiquiatria, psicologia, etc. O sintoma é localizável, trata-se de um sofrimento limitado. É, portanto, apreensível e alvo das clínicas (MILLER, 2016). As ciências tendem a se dedicar aos estudos do sintoma, anseando a eliminação deles.

O *não-todo* não se trata de um todo amputado ou privado de uma parte que lhe é própria, não é da incompletude que se trata. Trata, sim, da impossibilidade de formar o todo, diz respeito a uma inconsistência (MILLER, 2016). Ou seja, não se trata de uma inferiorização ou de uma incompletude com a visada de uma falha

Segundo Miller,

Para poder fazer essa divisão, tão essencial na lógica proposicional, é necessário operar sobre um conjunto finito. Desde que tenhamos um conjunto infinito, fica muito mais problemático operar essa divisão. E por isso que o não-todo de Lacan, o qual podemos alcançar por uma via lógica totalmente precisa, só tem valor se inscrito numa estrutura de infinito (MILLER, 2016, p. 19 e 20).

Miller (2016) reinicia afirmando que a divisão das posições sexuais foi realizada, por ele, de maneira irônica. Diz respeito a atribuições contrastantes do lado masculino e feminino, em que no primeiro situou a prudência, timidez, proteção e agressividade, e para o lado feminino situou a intrepidez, ousadia, risco e mística. Acoplou ao lado masculino, ainda, o idealismo e o heroísmo que pouco combinam com a prudência, timidez e proteção situadas primeiramente. O bom-senso do lado feminino, por sua vez, não combina com a intrepidez, o risco, a mística e a audácia. Tratam-se de retratos psicológicos provenientes da cultura, mas que podem muito bem serem contestados.

A sexuação, por sua vez, vai além dos retratos psicológicos. Vai além da psicologia. O que Lacan formalizou como fórmulas de duas posições sexuais distintas não viabiliza a fórmula do casal. Elas dão fórmulas de cada posição separadamente (MILLER, 2016). O que anteriormente havia colocado do lado da mulher, nos retratos psicológicos, enquanto algo que aponta para o incompleto, por um menos, com as fórmulas aponta para o infinito (MILLER, 2016). A falta de uma perspectiva, aparece como o sem limite. Segundo Miller (2016), aí se encontram os contrastes evocados, afinal “psicologicamente, o que pode ser apresentado, experimentado como inferior cedo o lugar ao ilimitado” (MILLER, 2016, p. 30).

Da mesma forma, do lado homem, antes completo, o todo tomado como um, segundo a lógica da sexuação passa a ser encarado como finito, limitado e que está sempre sendo colocado em relação ao limite. Do lado da mulher, por sua vez, a relação com o limite é sempre contingente, não é essencial ou estrutural. A relação com o limite, do lado da mulher, dependerá do amor, enquanto que para o lado masculino a relação é estrutural (MILLER, 2016). Segundo Miller, “é isso que pode ser destacado, de uma maneira propriamente estrutural, opondo, do lado masculino, a relação do Todo com o Um” (MILLER, 2016, p. 30).

Por se tratar de um conjunto que agrupa elementos e faz Um, representa a possibilidade do universal, ou seja, do enunciado que para todo elemento do conjunto

limitado (lado masculino), algo seja verdadeiro. Nesse nível, supõe que o Um equivale ao Outro. A validade de um enunciado que valha para todos supõe a redução do Outro ao Um, que se trata do Um equivalente (MILLER, 2016). Trata-se, portanto, do enunciado que faz referência ao pai da horda primitiva, exceção necessária à formalização do Um. A estrutura repercute ao nível da exceção, pois um enunciado para valer para todos supõe-se a partir de uma enunciação exterior, fundadora do conjunto finito.

Segundo Miller (2016, p. 31),

Quando se trata do gozo, é, por exemplo, o que Lacan comenta, atribuindo-o especialmente ao lado masculino, o gozo do Um como autossuficiente, o gozo masturbatório como índice da posição autística permitida do lado masculino.

Destarte, a estrutura no lado homem repercute dentro desses três âmbitos: nível do conjunto, do elemento e da exceção (MILLER, 2016). Simetricamente podemos evidenciar o que se inscreve do lado mulher. Trata-se da relação do *não-todo* com o “não-Um” que está em simetria com o Um posto anteriormente, no entanto, equivalente ao Outro ao levar em conta o valor posto por Lacan no seminário 20 (1972-1973/2008), quando o mesmo afirma que o Outro não poderia jamais ser tomado com Um. Trata-se, portanto, conforme Miller (2016), do não-Um.

Em oposição ao conjunto, do lado mulher tem-se que o para-todos é inválido. Ou seja, o *não-todo* indica que não é possível formular um para-todos. O *não-todo* apresentado no nível do conjunto nos fornece – no nível de elemento – o não-Um, e, a divisão. Na dimensão da exceção, pertence ao sem exceção, o que acarreta na falta de um limite estrutural. Isso não significa, no entanto, que nunca há limite. Ele há, mas só surge na ordem da contingência – não da estrutura. Depende, portanto, do encontro (MILLER, 2016).

Segundo Miller (2016) é preciso, então, ressituar os retratos psicológicos que haviam se servido anteriormente. Os termos que se dão uma validade constante tomam por erro um valor diferenciado a depender do alinhamento de um ou outro lado. Ou seja, há risco do lado do homem e ele se constitui na afronta com o que se apresenta como o mais-um da exceção. Há o afrontamento não sem medo. Do lado mulher, o risco tem outro valor, pois ele não tem mais-um. Enquanto no lado homem o risco tem caráter de transgressão, no outro lado aparece como um risco cego.

As fórmulas da sexuação foram propostas com o intuito de articular o gozo próprio de cada sexo. Nesse quesito, o gozo no lado homem é essencialmente finito e localizável, denominado gozo fálico, passível de ser enumerável. Do lado mulher, trata-se de um gozo infinito, não passível de localização. Essas duas formas distintas de gozo recobrem a

experiência do corpo e dão conta das formas de amor diferenciadas por Lacan – a fetichista e a erotomaníaca. Para tanto, faz necessário compreender amor, desejo e gozo em uma única palavra (MILLER, 2016).

Miller (2016) afirma que essas formas distintas de amor indicam como, segundo as estruturas, o que um sexo irá procurar no Outro, ou seja, a forma que se impõe a seu objeto. Portanto, dois objetos – o fetiche e o erotomaníaco. O objeto fetiche convém escrevê-lo do lado esquerdo e se caracteriza pelo fato de ser um elemento suscetível de se reconhecer como Um nos variados parceiros. Se reconhecer como Um, portanto, significa que ele não é Outro.

A particularidade da forma fetichista, que é iniciada na década de 60 e desenvolvida no seminário 20 (1972-1973/2008), é a de um “objeto que se satisfaz pelo curto-circuito da fala” (MILLER, 2016, p. 35). Trata-se, portanto, de um objeto que não fala, objetivado, objetificado, admitindo que a fala permaneça fora do jogo. Segundo Miller (2016), é um traço evidenciado nas práticas de homossexualidade masculina, em que o acordo para o gozo que dispensa o “blábláblá do amor” (MILLER, 2016, p. 35). A fala se torna dispensável.

Conforme Miller (2016), na forma fetichista, é possível fazer amor sem falar. Diferentemente do homem homossexual, o homem hetero é obrigado a falar. É obrigado na medida que o outro lado, o lado mulher, exige o objeto erotomaníaco, objeto tal que não dispensa a palavra. O objeto erotomaníaco do desejo da mulher se trata de um objeto que tem a forma do Outro. Trata-se de um objeto que tem a forma do Outro barrado, ao passo que o objeto fetiche é representado pelo objeto pequeno *a*.

Segundo Miller (2016), Lacan privilegiou, em um primeiro momento, a relação do desejo da mulher com o *A* – objeto erotomaníaco – o Outro que não é Um, e, primordialmente, o Outro que fala. É nesse sentido que ele introduz a carta do amor como representação da exigência de um Outro que fale, tal qual aparece no seminário 20 (1972-1973/2008). O lado mulher, portanto, configura-se a partir de uma exigência frente ao objeto e também de uma queixa concernente ao que o Outro diz. A queixa frente ao que o Outro diz, do lado homem, faz referência ao Outro falar demais ou queixa-se da exigência de que se diga muito.

O *objeto pequeno a*, do lado homem, condiciona uma erótica do silêncio, ao passo que do lado mulher, a fala do Outro é um elemento fundamental do gozo (MILLER, 2016). É daí que se pode parecer que enquanto o homem terá o gozo, a mulher terá o amor. É por essa via que implica a diferença entre objeto fetiche x objeto erotomaníaco. No entanto, é melhor dizer que, segundo Miller (2016, p. 36), “do lado mulher, o amor é tecido no gozo, que ele é, aí, indissociável”.

Lacan afirma que o grafo $\$ \diamond a$ vale para os dois sexos. Trataria, portanto, de uma fórmula unissex. No entanto, se o grafo for repartido segundo os sexos, Miller (2016) afirma que essa fórmula valeria de modo especial para o homem, em tempo que do lado mulher haveria a substituição do *objeto pequeno a* fetiche para o \bar{A} , Outro do desejo que há que falar para que o sujeito possa enfim reconhecer o seu objeto.

Segundo Miller (2016), a “repartição sexuada é também aquela que reparte o sintoma – que, bem entendido, num certo nível, vale para os dois sexos – para o lado homem e a devastação para o lado mulher” (MILLER, 2016, p. 37). É daí que Lacan propõe no seminário 20 (1972-1973/2008) que no lado homem o objeto *a* faz papel daquilo que vem ocupar o lugar do parceiro que falta. Segundo Miller, ao proferir isso, Lacan restringe ao lado masculino a validade da fórmula da fantasia. Ou seja, do lado homem, “isso escreve o horizonte do gozo silencioso” (MILLER, 2016, p. 37).

A relação binária sobre a qual repousa o gozo feminino, de início versa sobre a distinção entre gozo fálico e gozo suplementar. Este último que diz respeito ao gozo próprio da mulher e sobre o qual ela não tece uma palavra. O gozo suplementar escrito como \bar{A} barrado possui duas faces. A primeira delas diz do gozo do corpo, ao passo que não se limita ao órgão fálico. Desta forma, transborda o gozo localizado, vai além. Em segundo plano, diz do gozo da fala. Segundo Miller, “ainda que Lacan não o escreva com todas as letras, mas tudo converge para isso a partir do que ele enuncia” (MILLER, 2016, p. 37). O gozo da fala presente no significante como tal trata-se do gozo feminino suplementar. Para Miller (2016) se trata exatamente do gozo erotomaniaco, na medida em que se necessita que o seu objeto fale, para fins de gozo.

É por isso que no lado mulher se faz necessário que o gozo passe pelo amor, coisa que não é válida para o lado homem. O lado homem não necessita do gozo da fala e, Miller (2016) utiliza o exemplo do lugar da prostituída ou o lugar da parceria homossexual. O que se evidencia é que o objeto fetiche não demanda a presença do amor, diferente do lado mulher, que faz disso razão fundamental, visto que o amor não é pensável destituído da fala. Paralelo a isso, por sua forma de \bar{A} barrado, trata-se de um gozo do qual não se sabe, não se pode ser dito e é, portanto, marcado pela ignorância.

Há o amor, se diz do amor e se grita e clama por ele aos mundos e fundos. No entanto, o amor do lado esquerdo/lado homem aparece como suplemento do pequeno *a*, eventualmente aparece como semblante que o vela. Do lado direito, o amor tem outro valor, é componente próprio do objeto erotomaniaco (MILLER, 2016). Desta forma, se fala do amor como se fosse uma coisa só, mas o que a clínica demonstra é que o amor não é unívoco.

No capítulo quatro discutimos que as modalidades de gozo não estão atreladas exclusivamente à ordem anatômica, cromossômica, social, cultural e normativa. O saber e o posicionamento do sujeito frente à parceria amorosa, por exemplo, demonstram que há diversas amarrações possíveis e que não obedece a nenhuma lei previamente sabida e estabelecida. Com este capítulo, portanto, damos mais um passo ao que se trata de contingências.

5 O REAL É O DESTINO

Partiremos aqui da célebre frase proferida por Freud no texto intitulado a *Dissolução do complexo de Édipo* (1924/2011): “A anatomia é o destino”. Ao mesmo tempo em que profere esta célebre frase que provoca críticas e relutâncias, anos depois, afirma que o que constitui a masculinidade e a feminilidade se trata de um fenômeno desconhecido que a anatomia não é capaz de apreender (FREUD, 1932). Partindo da frase e da modificação ocorridas ao longo do ensino freudiano, até chegar aos ensinamentos de Lacan, devemos repensar o destino – se há algum – para o ser falante. Seria mais justo afirmar que o destino provém do real?

Caldas (2013) faz relação com a famosa enunciação de Freud de que a anatomia é o destino, afirmando que por mais que as teorias tenham avançado no que diz respeito a isso e descolado esse caráter enrijecido do sexo, não é possível esquecer que o ser falante possui um corpo. Segundo Caldas, “para a psicanálise o real do corpo é o destino entendendo aqui não a anatomia em si, mas a operação significante que faz do organismo um corpo, ou seja, um campo de gozo no qual se escava um real próprio a cada um” (CALDAS, 2013, p. 2 e 3). É importante reforçar a distinção que há entre o corpo enquanto real lacaniano, do corpo real orgânico da ciência. O corpo real lacaniano está atravessado pela linguagem e não possui livros de anatomia, ciências biológicas, ou manuais que sejam capazes de enquadrá-lo em categoriais (CALDAS, 2013).

Para iniciar a discussão, vale o questionamento: o que é o real para a psicanálise? Lacan, em seu seminário 19 (1971-1972/2012), afirma que

O real é o que comanda toda a função da significância. O real é aquilo com que vocês deparam, justamente por não poderem escrever em matemática seja o que for. O real é o que concerne a que, no que é a função mais comum, vocês se banham na significância, mas não podem segurá-los todos ao mesmo tempo, os significantes. Isso é proibido pela própria estrutura deles. Quando vocês têm alguns, um embrulho deles, não têm os outros. Eles são recalçados. Isso não significa que vocês não os digam, *ainda assim*. Justamente, vocês os dizem *inter*, eles são interditos. O que não impede de dizê-los. Mas vocês os dizem censurados. Ou tudo o que é a psicanálise não tem nenhum sentido, deve ser jogado no lixo, ou o que estou lhes dizendo com isto deve ser a sua verdade primeira (LACAN, 1971-1972/2012, p. 29, “grifo do autor”).

Lacan, no seminário 19, relaciona o real com a lógica – como foi discutido no item 2.3 - e a coloca como basilar para o desenvolvimento de seu ensino que envolve a tríade simbólico, imaginário e o real. Para Lacan, a tríade se afirma a partir dos impasses da lógica. Segundo Lacan, “(...) num campo que é aparentemente o mais seguro, pomos o dedo no que se opõe à captura completa do discurso no esgotamento lógico, o que introduz nela numa

hiância irreduzível. É aí que desigamos o real” (1971-1972/2012, p. 39). Para Lacan, “o real pode se definir como o impossível, é como ele se revela no assentamento do discurso lógico. Esse impossível, esse real, deve ser privilegiado por nós. Nós quem? Os analistas. Isto porque ele é o paradigma do que questiona o que pode sair da linguagem” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 40).

O inconsciente, por ser estruturado como uma linguagem, implica que a língua está sujeita à equivocidade que distingue cada uma delas. Um ponto importante levantado por Lacan (1973/2003) em *O Aturdido* diz da relação que existe entre a língua e o seu meio, o quanto ela sofre influência – e interioriza equívocos – que se repetem. Em suas palavras, “uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela” (LACAN, 1973/2003, p. 492). Há nessa formulação uma aproximação íntima com o real e a *não relação sexual*. Dando segmento, segundo Lacan

é o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras. Isso, na forma que esse real introduz ao *um*, isto é, ao unido do corpo que aí forma origem, e isso fazendo, aí faz órgãos esquarterados de uma disjunção através da qual, sem dúvida, outros reais colocam-se a seu alcance (LACAN, 1973/2003, p. 492, “grifo do autor”).

“A linguagem, portanto, na medida em que essa forma tem aí lugar, não surte ali outro efeito senão o da estrutura em que se motiva essa incidência do real” (LACAN, 1973/2003, p. 492). Consideremos a questão: O que é o real para a psicanálise?

Freud só pôde intuí-lo, e convém seguir o trajeto dessa intuição numa série de momentos cruciais ao longo de sua obra, desde a análise do sonho como “via régia” do inconsciente até o mais real que permanece fora da simbolização do recalque primário, passando pelo *Real Ich*, o Eu real enraizado no aparelho psíquico, e também pelo real do trauma que escapa a toda lembrança possível (MOREL, 2015, p. 12).

No entanto, ainda segundo Bassols (2015), foi “Lacan quem localizou esse pedaço do real como um impossível lógico, como o que *não cessa de não se escrever* na experiência do sujeito que fala e goza de um corpo” (BASSOLS, 2015, p. 12, “grifo do autor”).

O real da psicanálise é próprio ao campo da sexualidade e da linguagem, que é escancarado a partir de uma perturbação do gozo e do sentido no ser falante, destoando-se de forma significativa do real manejado pela ciência (BASSOLS, 2015). Ainda segundo o autor, aparece “como um real que *não cessa de não se representar* e que só aparece como um furo no campo do saber, em especial como um furo no campo do saber sobre o gozo e a relação sexual” (BASSOLS, 2015, p. 14, “grifo do autor”).

Bassols (2015) chama atenção para o fato de que “o real é sempre idêntico a si mesmo, retorna sempre ao mesmo lugar, a ponto de confundir-se com ele, de levar esse lugar preso aos pés, sem poder jamais abandoná-lo” (BASSOL, 2015, p. 118). É daí que surge seu valor de trauma, descoberto por Freud sob o véu da fantasia, algo do irreversível na experiência subjetiva e impossível de realizar simbolicamente (BASSOL, 2015). Ainda segundo esse autor:

A sexualidade e a morte continuam a ser os dois principais eixos com que o sujeito tenta situar no discurso esse buraco negro de seu universo particular, aquilo que *não cessa de não se escrever*, de não representar nele e que chamamos real. Por isso, Lacan o igualou ao impossível lógico. O real é o impossível porque não consegue se tornar simbólico nem imaginário; ele *não cessa de não se escrever* nos dois outros registros (BASSOLS, 2015, p. 118, “grifo do autor”).

É daí que o real da psicanálise compartilha um pouco com o real da ciência e com o da arte. No entanto, apenas como um real no simbólico da linguagem. Segundo Bassols (2015) “essa é a descoberta da psicanálise freudiana, de que Lacan fez sua invenção: há um real *na* linguagem, um real veiculado pela linguagem que a ciência encontra no número e a arte aborda com a letra” (BASSOLS, 2015, p. 120).

Morel, a partir da leitura de Lacan, faz um contraponto entre o real e o “dizer verdadeiro”, chamando atenção para o fato de que o real não é a verdade do dizer. Segundo o autor, “o real e a verdade, em Lacan, mantêm relações bastante antagonistas” (MOREL, 1998, p. 101). Ou seja, o dizer verdadeiro do analisando se diferencia do dizer verdadeiro. Segundo o autor,

Haveria, guardado no dizer verdade do analisando, na sua falação, qualquer coisa de impossível a escrever, quer dizer a inscrever no inconsciente. O inconsciente é um saber que se inventa na análise, que não estava dado. Esta alguma coisa de impossível de escrever no inconsciente, que se inventa, constituiria o real a deduzirem cada caso particular do dizer verdade do analisando (MOREL, 1998, p. 101).

Ainda para Morel, “existem verdadeiros impossíveis em matemática, em lógica, a propósito dos quais se demonstra que não se conseguirá jamais prová-los” (1998, p. 102). O autor, no entanto, chama atenção para o fato de atrelar o “não conseguir se chegar a alguma coisa” ao lado de uma impotência. E, segundo ele, “o impossível está na certeza de não se conseguir nunca. É real: definitivo. Mas é muito difícil demonstrar que não se chegará a demonstrar alguma coisa, e em psicanálise também” (MOREL, 1998, p. 102). Ou seja, se diferencia do que seria uma impotência, já que se trata de uma certeza, ainda que não se demonstre com facilidade.

5.1 “Maldição” do sexo: a impossibilidade de bem dizê-lo

Partimos do trecho encontrado em *Televisão* (2003), em que Lacan se apropria do termo *maldição* para tratar do sexo: “Nenhuma efervescência – que é também suscitada por ele – seria capaz de suspender o que ele atesta de uma maldição sobre o sexo, evocada por Freud em seu *Mal-estar*” (LACAN, 2003, p. 531).

Cervelatti (2018) afirmará que a maldição do sexo consiste, ironicamente, na impossibilidade de bem-dizer sobre o mesmo. Trata-se de uma maldição, porque se renuncia a possibilidade de dois vir a fazer um, a satisfação autoerótica e, no lugar, instala-se uma impossibilidade lógica de um saber fazer com o Outro sexo. Não saber no real sobre a relação entre os sexos constitui a condição humana.

De que forma é possível tentar bem-dizer o sexo? Haveria alguma saída?

O gozo primordial perdido pode ser recuperado por uma operação simbólica, que localiza, orienta o gozo, antes caótico. O falo dá contorno ao caos inicial, trata-se de uma função, operada através da castração que permite organizar simbolicamente o gozo e encontrar satisfação a partir do Outro. O falo é o instrumento para lidar com a falta de um parceiro natural, e cada sexo sustenta e exerce sua função de formas diferentes (CERVELATTI, 2018, p. 76).

Do lado do *falasser* homem, o viril o orientará, sua subjetividade está quase toda recoberta pela função fálica e isso torna viável tomá-los em um conjunto. Do outro lado, da mulher, parte fica fora da referência à função fálica, o que impede a universalização do feminino. Enquanto o homem aborda a mulher por meio do objeto causa de desejo, ou seja, qualquer detalhe sem seu corpo pode ser disparador de uma paixão, a mulher só pode possuir o homem, o seu falo. São estratégias distintas para recuperar a perda do gozo, no entanto tal busca não converge em encontro, embora se tornem parceiros (CERVELATTI, 2018).

Ainda que não haja o encontro, a parceria é o melhor a ser feito. Afinal, segundo Cervelatti (2018), a parceria é sempre sintomática e o sintoma, ainda que seja obstáculo, trata-se também de uma mediação. Segundo a autora, “bem-dizer o sexo é estabelecer uma parceria com o Outro sexo, cada um pode seduzir o parceiro a partir da particularidade da posição feminina ou masculina e de sua posição de sujeito” (CERVELATTI, 2018, p. 76). É pelo Outro que se busca recuperar o objeto primordial perdido. Nessa busca, ao final, o que perdura é o “sinthoma”, que, segundo Cervelatti, trata-se daquilo que “realmente se é, afinal ele é o que há de real!” (CERVELATTI, 2018, p. 77).

Desde Freud, já houve uma preocupação em distinguir o masculino do feminino. Ao partir da distinção anatômica, ele considerava que o efeito da castração no masculino tinha a

forma de uma ameaça de perder. No feminino, por sua vez, configurava-se como falta (FREUD, 1925). Nesse primeiro momento, Freud situa que o tornar-se homem ou mulher é consequência do processo de castração e opera pela lógica do ter/ser o falo. O lado masculino é caracterizado com o que possui, o que é completo. O feminino, por sua vez, o lado faltante, incompleto.

Lacan relê Freud e avança ao chamar atenção para a relevância da linguagem. Segundo Calmon (2012), a partir da leitura de Lacan, “em decorrência de sermos seres sexuados submetidos à linguagem, não conseguimos bem dizer o sexo: o sexo é sempre mal dito” (CALMON, 2012, p. 3). É a partir daí que Lacan propõe o famoso aforisma de que “a relação sexual não existe”.

Logo no primeiro momento da sexuação, o que está em jogo é a diferença anatômica natural, diferença que é apontada logo no momento do nascimento. O segundo momento é o discurso sexual, em tal momento a diferença assinalada a princípio é simbolizada e recebe uma significação. Ser homem ou ser mulher depende, portanto, do discurso do Outro, da significação particular que é atribuída e transmitida a cada sexo. A terceira etapa é a da escolha do sujeito – e enfatizada na presente pesquisa –, que embora se chame de “escolha”, trata-se de uma escolha forçada. Essa etapa diz respeito ao que cada um faz com aquilo que lhe foi transmitido pelo discurso do Outro, mas também além disso. Há “*algo mais*” exatamente, porque não há como ser dito tudo acerca do sexo, nem tudo é resolvido a partir da transmissão. Há a dimensão real do sexo que foge à simbolização e à inscrição simbólica e é aí que se encontra o enigma. É isso também que posiciona o estatuto de trauma à questão sexual. De acordo com Barroso (2017, p. 6), “Lacan vai nos apontar uma orientação do real para o sexo, que ultrapassa a polêmica do binarismo”.

Lacan, já prevendo as possíveis leituras que o axioma poderia suscitar, afirma que “quando digo que *não há relação sexual*, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 13, “grifo do autor”). Segundo o autor, “não é que eu negue a diferença que existe, desde a mais tenra idade, entre o que chamamos de uma menina e um menino. É inclusive daí que parto. Captem desde já, que quando parto daí vocês não sabem do que estou falando” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 13). Esta passagem evidencia o enigma de que se trata a diferença entre os sexos. Afinal, embora haja uma suposição de que Lacan estivesse fazendo referência à presença do pênis no menino e sua ausência na menina, não há garantia de seja de fato isto que ele estivesse falando. Mas, a isso, Lacan chamou de *a pequena diferença*. Portanto,

Nessas condições, para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão, justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante (LACAN, 1971-1972/2012, p. 17).

De acordo com Lacan, o aforismo “não há relação sexual” se trata de “uma fórmula, que só se pode articular graças a toda a construção do discurso analítico” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 40). Essa fórmula só tem suporte na escrita, naquilo que a relação sexual não se pode escrever. Segundo Lacan, “tudo o que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual” (p. 40).

O que, com efeito, constitui o fundo da vida, é que, para tudo que diz respeito à relação entre os homens e as mulheres, o que chamamos coletividade, a coisa não vai. A coisa não vai, e todo mundo fala disto, e uma grande parte de nossa atividade se passa a dizer isto (LACAN, 1972-1973/2008, p. 38).

Fica, então, um questionamento lacaniano de se há ou não gozo no corpo do Outro e se conclui que se goza do próprio corpo e do objeto que se aloja no Outro. Daí, surge um furo que origina a ideia de que não há relação sexual. Pois “no nível da relação sexual há um furo, não há um significante que possa inscrever a relação entre os sexos” (TENDLARZ, 2018, p. 21). O falo se torna obstáculo à relação sexual, enquanto semblante. Enquanto do lado homem há um significante (o falo), do lado mulher não há significante que possa nomeá-la e, desta forma, não existe A mulher como universal. Há uma falha no encontro com os amantes e surge em substituição os discursos como tentativa de estabelecer o laço social.

Segundo Lacan:

Isso fica evidente com o que lhes disse, não é, já que, em suma, aquilo de que se trata é que a relação sexual, *ela não existe [il y en a pas]*. Conviria escrever isso como *hi! han!* e *appât*, com dois pés, acento circunflexo no segundo *a* e um *t* no final. Não convém confundir – as relações sexuais, naturalmente, são só o que existe. Foi justamente esse ponto que me suscitou um comentário (LACAN, 1971-1972/2012, p. 26, “grifo do autor”).

Complementa ainda ao afirmar que “os encontros sexuais, isso é sempre falho, mesmo e sobretudo quando é um ato. Enfim, deixemos para lá” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 26). O que Lacan quer dizer ao enunciar que, mesmo enquanto ato, os encontros sexuais são falhos? Há a possibilidade de apontar para a natureza das coisas e que se esbarra na comédia dos sexos onde, por mais que se tente, ainda que em ato, não há o encontro.

A estupidez é aquilo em que se entra quando as perguntas são formuladas num certo nível, que é determinado, precisamente, pela realidade da linguagem, ou seja, quando se aborda sua função essencial, que é a de preencher tudo o que deixa de

hante a impossibilidade de existir relação sexual, o que quer dizer que nenhum escrito, como produto da linguagem, pode dar conta disso de maneira satisfatória (LACAN, 1971-1972/2012, p. 28).

Observamos atualmente que nos variados espaços sociais há uma certa preocupação em educar crianças e jovens a respeito do que é a relação sexual e quais as melhores formas e métodos de vivenciá-la. Sobre esta questão, Lacan sugere que “a ideia mesma de demonstrar no quadro-negro alguma coisa que se relacione com a educação sexual, não parece, do ponto de vista do discurso da análise, cheio de promessas de bons encontros ou de felicidade” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 54).

Segundo Leguil (2016), não se aprende como ser um homem ou como ser uma mulher. Não se aprende com a família, escola, trabalhos ou encargos sociais. O aprendizado não se dá por esta via, pois “ser homem ou ser mulher confronta cada um, em suma, com o que ele não sabe – pelo menos com o que ele não pode saber antecipadamente sobre ele mesmo” (LEGUIL, 2016, p. 62). Ou seja, não é disso que se trata e não é por esse caminho que a psicanálise opera.

Lacan situa a elaboração acerca da mulher como questão primordial do seminário elegido para o presente estudo.

Esse negócio da relação sexual, se há um ponto desde onde isto se poderia esclarecer, é justamente do lado das damas, na medida em que é da elaboração do não-todo que se trata de romper o caminho. É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse *Mais, ainda*, e é um dos sentidos do meu título. Talvez assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina (LACAN, 1972-1973/2008, p. 63 e 64).

A partir de algumas das formulações lógicas que embasaram seu pensamento, Lacan afirma que “quando o verdadeiro se deduz do falso, é válido. A implicação, ela pega. A única coisa que não se pode admitir é que o verdadeiro siga o falso. Nada malfeita, a lógica” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 66). Em relação ao gozo, portanto,

É falso que haja outro. Isto não nos impedirá de jogar mais uma vez com o equívoco, a partir de *falso*, e dizer que não seria preciso que *false* aquele. Suponham que haja outro – mas, justamente, não há. E, ao mesmo tempo, é porque ele não há, e porque é disso que depende o *não deveria*, que a batida não cai menos sobre aquele de que partimos. É preciso que haja aquele, por falta – entendam como culpabilidade – por falta do outro, que não há (LACAN, 1972-1973/2008, p. 66).

Ao relacionar o gozo e a ausência de relação sexual, Lacan sugere que o gozo é recalçado, pois não é conveniente que ele seja dito. Isto é “justamente pela razão de que o dizer não pode ser senão isto – como gozo, ele não convém” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 67). Dessa forma, “o recalque só se produz a atestar em todos os dizeres, no menor dos

dizeres, o que implica esse dizer, que venho de enunciar, de que o gozo não convém à relação sexual. Por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 67). A consequência disto é que o gozo, ao se calar, tem como resultado um peso ainda maior da ausência da relação sexual. De tal forma que, no fim das contas, ele não se cala e “o primeiro efeito do recalque é que ele fala de outra coisa. É nisto que está a mola da metáfora” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 67). O que aqui é descrito só é possível isolar a partir de uma análise.

O aforisma “não há relação sexual” é proferido por Lacan também em seu escrito *O Aturdido*.

a vida reproduz, sem dúvida, sabe Deus o que e por quê. Mas a resposta só questiona ali onde não há relação para sustentar a reprodução da vida. Exceto no que o inconsciente formula: “Como se reproduz o homem? ”, é o caso aqui. “- Reproduzindo a pergunta”, eis a resposta. Ou “para te fazer falar”, dito outra forma que o inconsciente tem, por existir (LACAN, 1973/2003, p.455).

Segundo Miller (2012), a perspectiva de Lacan que a relação sexual não existe tem como ponto de partida exatamente o contrário do que se enuncia, trata-se de “um *Há*. Há gozo” (LACAN, 2003, p. 14). Ou seja,

há gozo enquanto propriedade de um corpo vivo, ou seja, trata-se de uma definição que relaciona o gozo unicamente ao corpo vivo. Sem dúvida, só há psicanálise de um corpo vivo – e que fala. E o *e que fala* é ainda para Lacan, no seminário 20, “o que merece ser qualificado como mistério (MILLER, 2012, p. 42).

Não existe relação sexual, ao passo que o gozo do Outro é tomado como corpo e, por um lado é perverso, pois se reduz ao objeto *a*, e enigmático por outro. Lacan (1972-1973/2008) faz relação da fórmula “parar de não se escrever” como referência à contingência, na medida que ele afirma que “me comprazi ao necessário como ao que *não para de se escrever*, pois o necessário não é o real” (LACAN, 1972-1973, p.155). Por outra parte, Lacan afirma que definiu

a relação sexual como aquilo que *não para de não se escrever*. Aí há impossibilidade. É também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual. Mas o que quer dizer o negá-la? Será legítimo de algum modo subsistir uma negação pela apreensão experimentada da inexistência? Aí está também uma questão que para mim só se trata de abrir (LACAN, 1972-1973/2008, p. 55).

Como visto acima, Lacan relaciona o “parar de não se escrever” enquanto contingência. Contingente diz das coisas que podem ser, ou não. Que está sujeito às

fatalidades, aos equívocos e que faz oposição ao necessário. Mas, por fim, o que seria a contingência, conforme Lacan?

A contingência, eu a encarnei no *para de não se escrever*. Pois aí não há outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, que pode variar infinitamente quanto ao nível do saber, mas que, por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual para de não se escrever? Ilusão de que algo não somente se articula mas se inscreve, se inscreve no destino de cada um, pelo que, durante um tempo, um tempo de suspensão, o que seria a relação sexual encontra, no ser que fala, seu traço e sua via de miragem. O deslocamento da negação, do *para de não se escrever* ao *não para de se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão que se agarra todo amor (LACAN, 1972-1973/2008, p. 156).

A psicanálise encontra o real onde o semblante fálico vacila, desfigura-se e faz surgir o inesperado e o contingente. Segundo Bassols (2015), “em face desse real, a psicanálise deve saber ressoar o equívoco da cifra do falo em nosso mundo, o equívoco que o desloca da cifra entendida como número para a cifra entendida como letra” (BASSOLS, 2015, p. 40). É a partir desse equívoco que se converte a significação do sintoma em um enigma passível de ser decifrável, que entre o mistério e a evidência o véu fálico torna possível a experiência analítica do ser falante (BASSOLS, 2015).

Segundo Lacan (1972-1973/2008), a análise presume do desejo que se inscreve como uma contingência corporal. De acordo com Lacan “lembro a vocês a maneira como dou suporte a esse termo de contingência. O Falo – tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa de desejo – a experiência analítica para de não escrevê-lo. É nesse *para de não se escrever* que reside a ponta do que chamei de contingência” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 100, “grifo do autor”). De tal forma, “o *não para de não se escrever*, em contraposição, é o impossível, tal como o defino pelo que não pode, em nenhum caso, escrever-se, e é por aí que designo o que é da relação sexual – a relação sexual não para de não se escrever” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 101). Ou seja, a “aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela para de não se escrever. A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 101).

Como visto anteriormente, no escrito *O Aturdido* (1973/2003), Lacan afirma que heterossexual é aquele que ama as mulheres, independentemente de qual sexo possua. Conforme Macêdo (2018), no seminário 19 (1971-1972/2012) Lacan aborda a lógica do

heteros para posteriormente, no seminário 20 (1972-1973/2008) traçar as coordenadas do outro gozo que independente do gênero de quem o experimenta.

Lacan inicia o seminário 20 (1972-1973/2008) falando de amor, do gozo *não-todo*, que é dito feminino e suplementar. Trata-o como se fosse um gozo do corpo. Para Lacan, o sexo da mulher não diz nada a não ser por intermédio do gozo do corpo. O gozo fálico, por sua vez, é o obstáculo pelo qual o homem não goza do corpo da mulher, que se trata do gozo do órgão. Seria esse o único gozo, salvo o qual a mulher não diz nada – talvez por não conhecê-lo e apenas experimentá-lo.

Segundo Macêdo,

Para Lacan, a realidade é abordada com os aparelhos do gozo. *Heteros* e *homo* não correspondem estritamente à repartição sexual ou às escolhas de objeto; a diferença sexual não se inscreve no inconsciente; e masculino e feminino são apenas semblantes. Se a realidade do inconsciente é sexual, isso se dá pela via do gozo, este que itera e irá se alojar no *sinthoma* (MACÊDO, 2018, p. 89).

Macêdo (2018) chama atenção para as invenções do nominalismo de tentar dar conta do impossível: andrógino, pansexual, heterossexual, cisgênero, bissexual, homossexual, transgênero, intersexuado, gênero fluido, gênero neutro, e, ainda acrescento: *queer*, incels, entre outros que surgem a cada dia. Parece que se tem escapado que estão tentando dar nomes a um campo que não se presta a totalização.

Macêdo (2018), no texto intitulado *O que é o que é!*, ilustra, por meio desse “jogo”, o quanto que alguns termos já usuais e que aparentam ter um significado geral para todos, com Lacan, há uma subversão. Tal qual a charada, nem sempre é o que parece ou nem sempre é tão obvio assim. No “jogo”, encontramos os termos: mulher, gozo da mulher, homem, gozo do homem, sexo e até o amor. De tão interessante que foi a construção, vale a pena se debruçar item por item para (tentar) saber do que se trata. Lembrando que sempre haverá um *mais, ainda*.

A mulher não é apenas aquela que, de forma estereotipada, tem uma vagina e cromossomo XX. Segundo Macêdo (2018), a mulher lacaniana é aquela que não é toda, por ser a única a ser ultrapassada pelo seu gozo, gozo tal produzido pelo coito. O gozo da mulher, por sua vez, não se trata daquele dos belos filmes de achar o príncipe encantado e serem felizes para sempre. Segundo Macêdo (2018), ainda que se satisfaça a exigência do amor, o gozo da mulher a divide e coloca a solidão como parceira, ao passo que a união permanece na soleira. O homem tampouco é aquele que, como conhecido socialmente, tem pênis e cromossomo XY. Macêdo (2018) nos alerta que o homem é quem quer gozar da mulher para

tornar seu esse gozo que não a faz toda dele. E que nem duas o faria, tal como Lacan chama atenção em *O Aturdido* (1973/2003).

O sexo, por sua vez, não se resume àquele ato em que um homem e uma mulher, ou dois homens, ou duas mulheres, ou quantos quer que sejam os envolvidos, relacionam-se com fins de obter prazer. Segundo Macêdo (2018), com base em Lacan, chama-se sexo aquilo que se respalda no *não-toda*, o *heteros*, que não se estanca com o universo.

O amor, enfim, não é o que canta os poetas, não são as cartas românticas, nem as letras de música ou o que profetizam os casais. Macêdo (2018) recorre a Lacan para afirmar que amar se trata, em última instância, de uma relação que não há. E é aí que se consta o insaciável do amor. Se trata de um amor que não une duas metades, não se propõe a fazer um só, consiste em heterizar-se aos caminhos do *meiodito*.

A desconstrução é tal que *heteros* será correspondente ao *não-toda* (outra para si mesmo), ao passo que *homo* corresponderá ao que é semelhante a si, de modo independente do próprio sexo ou da escolha do objeto. Segundo Macêdo (2018), “*homo* e *heteros* não correspondem a identidades, mas a modos de amar e de gozar, e *mais... ainda*, a modalidades do dizer, segundo o modo de fazer ou não universo” (MACÊDO, 2018, p. 89).

De acordo com Godoy (2018), com base nos ensinamentos lacanianos, a sexuação nos falantes não estabelecem nenhuma simetria. Ou seja, não há uma distribuição uniforme do gozo fálico e do gozo feminino. O gozo fálico não é patrimônio de um só lado, e sim inerente ao falante, enquanto o outro não implica exclusivamente uma alteridade para os homens, ao passo que se trata de uma alteridade para as próprias mulheres.

Conforme Godoy (2018, p.93), “se não há segundo sexo, tampouco há terceiro nem quarto nem quinto... As diversas identidades sexuais que hoje proliferam não objetam a sexuação lacaniana, mas indicam a multiplicidade de semblantes com que se cobre o impasse sexual”. Trata-se em maior proporção da pluralização dos S_1 no contexto atual, inclusive no mercado. As identidades se multiplicam, junto com a fundação de comunidades que solicitam veementemente o direito à diferença. Segundo Godoy (2018, p. 93), “é a solução contemporânea pela via do ‘ser’, que busca ancorar a angústia e o extravio do sujeito contemporâneo. Recobre-se deste modo, na coletividade que instaura, a opacidade do gozo de cada um” (GODOY, 2018, p. 93). Como resposta, a sexuação é uma via que opera por outra lógica, que a clínica demonstra poder adotar as mais variadas configurações na vida de um sujeito, destoando inclusive do campo do amor e do desejo, mas pautada sobretudo na singularidade de cada caso, em oposição a uma identificação coletiva.

Além da parca noção de que haveria, no universal, a existência apenas de dois sexos, complica ainda mais ao se supor que além de ser apenas dois, entre eles seria possível alcançar uma relação harmônica e complementar (GODOY, 2018). Trocando em miúdos, o que se indica é que o Outro sexo carece de existência e de identidade enquanto universal; não faz dois, não faz um conjunto, mas se conta uma a uma. Não tem ser, nem permite fundar nenhuma ontologia. Essa tampouco pode se reduzir ao Um, uma mulher *não-toda*. Os ideais ficam do lado do Um, o *hétero* não tem com eles, medida comum” (GODOY, 2018, p. 93).

Frente à frase proferida por Lacan em *O Aturdido*, em que afirma que é hetero quem ama as mulheres, Godoy (2018) realiza importantes apontamentos no que tange à desconstrução de um possível ideal binário que o amor, a sexuação, ou a divisão binária entre os gozos pode evocar. Segundo o autor,

Amar o feminino, o *hétero*, não é fazer existir a relação sexual nem destacar sem valor ético, pois se superpõe – necessariamente, com as características da escolha do objeto. Há homens “hétero” por demais “idiotas”, outros, “homo”, com uma sensibilidade particular a respeito do feminino. No extremo, encontramos diversas formas de rechaço, tanto em homens quanto em mulheres, à alteridade feminina, enquanto adora a forma de encontro angustiante com o S(A) (GODOY, 2018, p. 93).

Portanto, segundo Godoy (2018) ao analista, no que concerne à sexuação, não importa a adequação do sujeito aos ideais da época, às tradições, ou até mesmo pela sustentação dos semblantes. Importa, sim saber como o sujeito, habitando cada lado das fórmulas da sexuação, tenta abrir-se ao Outro que há no sexo, mesmo diante de uma relação impossível. Em última instância, cada um terá o encontro com o *parceiro* sintoma, com suas falhas singulares frente à relação sexual e com as estratégias utilizadas para se a ver com isso, apesar da maldição do sexo.

5.2 Consequências na clínica: solução singular para a *não relação*

Freud organiza o desenvolvimento psíquico tendo como base o drama edípico. Com base nas leituras freudianas, Zapata (2018) afirma que o menino sente alívio ao descobrir a diferença anatômica (por não perder o pênis) ao passo que, para a menina, o Édipo faz jus ao ser chamado de drama. Para ela, faz-se necessário uma dupla renúncia, a saber: deslocar a localização do gozo, já que não possui pênis, e o fato de não possuir a mãe como objeto. Com isso, na ausência da possibilidade de localizar o falo, a mulher precisa arranjar-se com o gozo inominável à sua maneira. Segundo Zapata (2018), a investigação lacaniana encontra saída nesse campo para lidar com o gozo feminino.

A esse respeito, Lacan enuncia no seminário 19 (1971-1972/2012) algo de muita relevância para a prática clínica e se aproxima a um conselho que ele deixa para os analistas. Segundo o autor,

digo isto para todos os analistas, para aqueles que se arrastam, que dão voltas, atrapalhados com as relações edipianas do lado do Pai. Quando eles não saem daí, não saem do que se passa do lado do Pai, isso tem uma causa muito precisa: é que seria preciso o sujeito admitir que a essência da mulher não está na castração (LACAN, 1971-1972/2012, p. 45).

Ou seja, além de não dar conta da essência da mulher (coisa que não dará conta de forma alguma), mostra também as limitações clínicas da busca constante de sentido proferida/atribuída as relações edipianas.

A diferença anatômica também está implicada em um campo de grande relevância na investigação clínica. Afinal, quando o sujeito se vê impossibilitado de localizar a diferença entre os sexos, se vê obrigado a inventar uma solução singular para a questão: neurose, psicose ou perversão. No entanto, de acordo com Zapata (2018), há uma nova configuração dos modelos de hoje no campo clínico, pois houve um rompimento com o limite dessas opções e os sujeitos se encontram entre a certeza dos transexuais, ou as alternativas adotadas pelos que se localizam enquanto gênero fluido. Dentro da linguagem do senso comum, é “oito ou oitenta”, não há meio termo ou livre de saídas extremas para alguns sujeitos. São soluções formuladas para lidar com a *não relação sexual* e é necessário o manejo por parte do clínico diante desse novo cenário. Nas palavras de Zapata (2018), é o que se tem como fruto da aliança entre capitalismo e ciência e que, como uma das tantas consequências, aparece como um desafio do século para a psicanálise.

Um passo a mais é dado por Lacan, no último ensino, no que diz respeito ao gozo, quando parte de uma tentativa de generalizar o gozo que tinha sido trabalhado enquanto gozo feminino. É no momento que Lacan vai além do Édipo que se retira o gozo feminino como exceção ao gozo fálico e passa a tratar de uma positivação do gozo, ocupando o lugar que antes estava articulado à falta. O avanço consistiria em, segundo Tendlarz (2018), “o binarismo entre um gozo masculino e um gozo feminino permite a Lacan generalizar o gozo feminino até transformá-lo no regime do gozo como tal, não edípico, que não tem a ver com a negatividade do desejo e que se reduz ao acontecimento de corpo” (TENDLARZ, 2018, p. 21 e 22). Seria desta forma um acontecimento do gozo que independe de uma posição masculina ou feminina, enfatizando um resto de gozo que também não faria parte da dialética fálica também nos homens.

Ou seja, “Lacan generaliza esse gozo mudo descoberto na sexualidade feminina e que toma o estatuto de um gozo opaco ao sentido tanto para os homens como para as mulheres” (TENDLARZ, 2018, p. 21 e 22). Trata-se de um gozo que exclui o sentido e que não é passível de ser simbolizado, efeito de um acontecimento de corpo conceituado por Lacan enquanto *sinthoma*. Nada disso impede que se produza inclusão e alinhamento do ser falante nas fórmulas da sexuação e se dê a distribuição sexuada.

Algo que deve ser levado em conta e que Vicente (2018) lembrou bem de colocar em seu texto intitulado *Sexo: uma escolha* diz respeito ao fato de que o Outro da época de Freud se distingue do Outro atual. Enquanto o primeiro fora marcado pela completude e pelo todo, este último é caracterizado pela lógica do excesso. Portanto, não é que o significante não afete mais o sujeito e sim que houve mudança das representações sociais que refletem na sexualidade e, claro, a clínica psicanalítica. Nesse sentido, Vicente (2018) sugere que há uma nova configuração na clínica e que esta pode ser entendida, agora, como a clínica do *não-todo*.

Hoje em dia, não existem apenas dois sexos como indicadores da diferença sexual. Há tantos outros, inúmeros, incontáveis, que levam ao questionamento acerca do que se trata tal diferença e de quantos sexos serão possíveis (VICENTE, 2018). Pois, partindo do pressuposto de que há diferença, o que é evidente é que ela não é de fácil localização, a partir do momento que nascer um ou outro não garante a definição do posicionamento. Lacan chama de “assunção” essa necessidade da implicação subjetiva no ser homem e no ser mulher. A anatomia, portanto, não é suficiente, pois precisa da ação do significante no corpo imaginário. Até aí parece que as coisas começam a ganhar um certo contorno, mas não é ainda suficiente. Afinal, o corpo imaginário não é o único afetado, há que se levar em conta também o corpo do *falasser*, que se inscreve como gozo fálico.

Enquanto hoje há uma tentativa árdua de multiplicar as identidades sexuais, evidencia-se, como colocado por Vicente (2018), uma aposta em fazer existir o Outro como Outro sexo, no intento de sustentar que há a diferença do gozo sexual. No entanto, é esse movimento de dar a existência ao Outro que evidencia um revigoramento do gozo fálico.

As fórmulas da sexuação propostas por Lacan utilizam a lógica para demonstrar a implicação do corpo com o significante, de tal modo que a posição sexuada se relaciona com a inscrição do sujeito na função fálica, bem como com o gozo do corpo do Outro (VICENTE, 2018). O fato do sexo ser um dizer que vale por si mesmo, tem relação com a existência da anterioridade lógica do sexo frente ao *falasser*, designado como real e que, de acordo com Vicente (2018), com base nas leituras de Lacan, faz-se necessário partir do gozo Uno.

No momento em que Lacan migra do conceito de bissexualidade para o conceito de asexualidade, com embasamento na lógica, se torna viável compreender a falta de uma sexualidade com a falta de um significante. Afinal, o *asexo* se daria pela ausência de um significante que o represente e que não é escrito a partir de uma relação. Em consequência disso, a escolha sexual conduz sempre à falha do Outro sexo, em função do gozo sexual ser do Um e não do Outro (VICENTE, 2018).

De acordo com Vicente, “há uma diversidade de fatores contingenciais, que faz o *falasser* escolher seu modo de gozar, o uso singular, não calculável, do fato real na determinação do *sinthoma*. Portanto, se há *sinthoma*, não há saber no real sobre a sexualidade” (VICENTE, 2018, p. 24).

Uma das análises possíveis frente à multiplicidade das formas de gozar anunciadas na contemporaneidade diz respeito à tentativa de implantação de movimentos identificatórios, como é colocado por Vicente (2018). De acordo com a autora

pela primeira vez, significantes não assinados pelo Outro social, mas escolhidos pelos interessados, têm instituído um estilo de vida e reivindicações muito mais de normatização que de direito à diferença. A permissão do gozo sob um significante não é sem produzir algum alívio, pois, pertencer a uma comunidade, ajuda a aliviar a angústia. Esse discurso promete *um por todos*” (VICENTE, 2018, p. 24).

O risco que se corre com essa liberdade é ocorrer a negligência da singularidade. Afinal, a verdadeira diferença é “aquela que é vista pela perspectiva do Outro que não existe e no âmbito do gozo Uno. Não há Outro, o encontro é com o objeto *assexuado*, sua parceira sintomática” (VICENTE, 2018, p. 24).

Interessa à clínica psicanalítica a escolha do sujeito causada pelo objeto *a*, objeto do gozo do Um, que não se relaciona com o Outro sexo, caráter que aponta a sexualidade como sendo *não-toda*. Portanto, a psicanálise pode ser um dos caminhos possíveis para o *falasser* “consentir com a escolha forçada, contingencial, do sexo, que o saber e os semblantes não recobrem. A isso, Lacan nomeou de identificação ao *sinthoma*” (VICENTE, 2018, p. 24). Trata-se, então, de uma saída à constante demanda de busca de identificação ao corpo sexuado impregnada na contemporaneidade.

Zbrun (2018) em seu texto produzido para a *revista fapol online Lacan XXI*, intitulado *Identidade e interpretação das modalidades do gozo da época*, propõe que tratar do aforismo “há-um” diz respeito à formulação de uma oposição entre o gozo do Um e o Outro, que se funda no autismo do gozo. O gozo se apresenta como modelo. Trata-se de pensar a identificação indo além das relações entre sujeito e objeto, que se é introduzida a partir da problemática em que não há representação do Outro do ser sexuado.

De acordo com Zbrun, “o seu matema do Significante da falta no Outro, - S(A) inscreve uma carência do Outro como ser sexuado, ainda que o gozo responda à estrutura da cadeia significante, enquanto que o objeto se furta nas profundezas do Gozo” (ZBRUN, 2018, p. 50). De acordo com a autora, o aforismo Há-Um conduz a um outro Lacan, que tem como consequência uma clínica do Gozo do Um. Trata-se, portanto, de uma clínica que leva em consideração a identificação com o lugar do puro Gozo, destituído de palavras ou simbolizações, onde se tratará de um ser de Gozo. Afinal, a autora destaca que tem aparecido com maior frequência na clínica atual as identificações a este Gozo do Um, evidenciando uma maior fragilidade ao Ideal do Eu.

Na mesma direção, Macêdo (2018) indica que a especificidade da clínica psicanalítica - sua contribuição - consiste em entrar no debate com a diferença de não dizer do gênero e fazer um contraponto com a anatomia, mas se ocupar do *falasseres* e dos modos de gozo que, ao contrário de se adequar a um modo ou outro de identificação, perturbam as identidades, confusão tal que mais do que atrapalhar – como alguns podem julgar – apontam para a realidade do inconsciente.

Segundo Aveggio (2018, p. 96), “a causação psíquica se desloca do regime do determinismo simbólico do significante encadeado pelo Nome-do-Pai e o ideal, ao ‘regime do encontro’ contingente entre o significante e o corpo, dando lugar ao falasser”

É com o ultimíssimo ensino de Lacan e com os desenvolvimentos de Miller que se coloca a psicanálise sob o regime contingente do encontro, que abre espaço para orientar a prática psicanalítica, levando em conta o gozo como experiência primeira e com função determinante sob a ótica da contingência (AVEGGIO, 2018). Aveggio questiona, em seu texto intitulado *Sexuação e contingência* “quais serão os operadores que permitirão a inscrição como homem ou mulher, mais além do ideal e das fórmulas da sexuação? Como se organizará e se orientará o gozo naqueles *falasseres* que prescindem da inscrição como homens ou mulheres para viver a pulsão” (AVEGGIO, 2018, p. 97).

A questão que a presente pesquisa suscita, em contrapartida, é se de fato seria possível prescindir de tal inscrição, que ocorre a despeito da consciência de cada sujeito. Como bem colocado por Aveggio posteriormente, “mais além das reivindicações jurídicas e políticas dos modos de gozo, os sujeitos continuem com suas marcas, seus acontecimentos de corpo, sua interação sintomática e com o fracasso de suas ficções fantasmáticas” (AVEGGIO, 2018, p. 97). Quanto a isso, não há como se prevenir e, embora mudem as representações ao longo dos anos, a eleição/inscrição do sujeito será feita e o gozo continuará sendo experiência primária e haverá o *sinthoma* ao final de análise.

“O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (LACAN, 1973, p. 140). Segundo Fuentes (2016), por meio dessa frase Lacan atribui ao real o estatuto de um mistério ao mesmo tempo que faz equivaler, o corpo que fala, ao inconsciente. A equivalência, portanto, leva a crer em uma introdução do termo *falasser*, que se trata do corpo falante e o nome dado ao inconsciente no último Lacan. Com Lacan a perspectiva do inconsciente passa a ser do corpo que fala.

O inconsciente reinventado por Lacan a partir da *alíngua*, a partir do real, é um saber que pauta a *alíngua* ao nível do gozo, e que está a nível do corpo enquanto substância gozante. Segundo Fuentes, a partir de Lacan, o corpo, o gozo e a língua se juntam e dão origem à nova definição de inconsciente: o *falasser*.

Um mistério apontado por Lacan no seminário 20 (1973/2008) e que é retomado por Fuentes (2016) consiste em que dentro das espécies animais, o animal humano fale. Complementa ainda que as falas não estão restritas ao que a boca pronuncia, em suas palavras: “*Que hable y no sólo por su boca, habla también con su cuerpo, en el síntoma descifrado y en la pulsión siempre anudada a un plus de goce que es también un sentido gozado*” (FUENTES, 2016, p. 212)³.

O sintoma enquanto acontecimento de corpo é um real fora de sentido que o corpo goza só, sem outro, mas não sem a *alíngua*. Seria, então, o gozo Um do sintoma acontecimento do corpo, o gozo Um da *alíngua* fora de sentido, onde o Um escreve no corpo o sintoma como acontecimento de corpo e como acontecimento de gozo (FUENTES, 2016).

Uma relação possível entre o sintoma e a lógica do todo e do *não-todo* é proposta por Fuentes (2016) e ela retoma a equivalência proposta por Lacan entre o gozo opaco do sintoma acontecimento de corpo (LACAN, 1975-1976/2007) é o que há de mais singular no sujeito, algo que é incomparável e único, que não se encontrará em outro. Em suas palavras “*esta singularidad del goce sintomático real hace que el síntoma acontecimiento del cuerpo esté por fuera da lógica del para todos, por fuera de lo universal; su singularidad lo sitúa en la lógica del no-todo*” (FUENTES, 2016, p. 213)⁴.

Qual seria, então, a especificidade em relação ao gozo feminino? Afinal, no seminário 23 (1975-1976/2007), Lacan aborda acerca dos fragmentos do real e nunca do real como um todo. Segundo Fuentes, “*el síntoma es un acontecimiento de lo real en el cuerpo, pero el goce femenino también lo es, acaso el misterio femenino no proviene de ese goce. Son dos reales*

³ “Que ele fala e não só pela boca, ele também fala com o corpo, no sintoma decifrado e na pulsão sempre atada a um plus de gozo que também é um sentido gozado”. Tradução nossa.

⁴ “Essa singularidade do gozo sintomático real faz com que o sintoma acontecimento de corpo esteja fora da lógica para todos, fora do universal; sua singularidade a coloca na lógica do não-todo”. Tradução nossa.

distintos que nos introducen a una misma lógica, la del no-todo” (FUENTES, 2016, p. 213)⁵. A diferença, portanto, trata-se de uma diferença de escritura e de temporalidade. Afinal, enquanto o sintoma não cessa de escrever-se, o gozo feminino não se escreve. O sintoma é constante, enquanto as manifestações do gozo chamado Outro são esporádicas. O sintoma, por fim, é o gozo do Um, enquanto o gozo feminino é o gozo Outro que não copula com o Um.

5.3 O (não) binarismo enquanto experiência de gozo

Neste tópico, na reta final da pesquisa, nos serviremos de alguns exemplos que contribuem para apreender o homem e a mulher, levando em conta a diferenciação a partir dos modos de gozo. Veremos, portanto, que se trata de uma inscrição na qual o sujeito vai se alinhando ao longo de sua vida, a partir de suas fantasias, construções e experiências.

Ao longo da pesquisa, já nos apropriamos de alguns exemplos, como o que o Lacan utiliza no seminário 20 (1972-1973/2008) ao tratar dos místicos, que possuem uma relação próxima ao gozo feminino. Pudemos pensar também nos poetas, a partir do que se propõe as letras/cartas de amor, também apresentadas por Lacan no seminário *Mais, ainda* (1972-1973/2008), (discutido no item 3.2 “quando se ama, não se trata de sexo: entre o blabláblá do amor e o gozo silencioso”).

Aqui trataremos a relação com os modos de gozo a partir do esporte, do modo de pensar a perversão e por meio de testemunhos de final de análise. Portanto, podemos nos utilizar de algumas situações para delinear em que medida o gozo fálico e o gozo *não-todo* rompem com a ideia binária do homem e mulher culturalmente conhecidos, bem como seu caráter dinâmico.

No texto *Fazer-se um corpo na adolescência*, de Alexandre Stevens (2016), o autor toma como referência o seminário 23 (intitulado *O Sinthoma* e popularmente conhecido como o seminário sobre Joyce) e aborda opções viáveis que o sujeito se apropria para fazer um corpo, quais as alternativas cabíveis para o abordar. O autor enfatiza a discussão sobre a adolescência, no entanto, para a pesquisa em questão, nos interessa seu comentário a respeito do *fallasser*, a partir da leitura lacaniana e a forma de fazer-se um corpo a partir da experiência de gozo. Quando se diz que experimenta o corpo, significa que o corpo goza.

No que diz respeito ao corpo, Stevens (2016) pontua que Lacan primeiramente o concebeu como uma imagem, tal como é desenvolvido no período do estágio do espelho. No

⁵ “O sintoma é um acontecimento do real no corpo, mas o prazer feminino também é, talvez o mistério feminino não provenha desse gozo. São dois reais diferentes que nos introduzem na mesma lógica, a do não-todo” Tradução nossa.

entanto, além do corpo imaginário, tem-se também o simbólico, aquilo que é tomado pelos significantes, palavras, letras e língua da cultura onde o sujeito se constitui. Lacan chama atenção em diversos momentos que não somos o corpo e, sim, que o possuímos. É o que vemos no próprio cotidiano ao afirmar que “tenho dor de cabeça”, “tenho olhos castanhos”, “tenho unhas grandes” e outras inúmeras situações. Falamos do nosso próprio corpo como um ter (STEVENS, 2016). Ou seja, ao passo que não somos o corpo – e que o temos – precisamos fazer algo com ele. Nós nos apropriamos e usamos aquilo que possuímos.

No seminário 23 (1975-1976/2007), Lacan afirma que o *falasser* adora o corpo por crer que o tem. Se o *falasser* crê nisso, é porque não é algo dado como certo. Isso é o que constitui a fé ou a crença, algo que não é dado como fato, mas que ainda assim o cremos. O *falasser*, apresentado por Lacan, consiste em um neologismo que vem para não se ocupar mais do sujeito inconsciente, ou da busca incessante ao sentido frente ao que o sujeito verbaliza. Ocupa-se agora do sujeito gozante, do corpo que goza. Segundo Stevens (2016), com base em Lacan, o *falasser* “é você e eu, nesta dimensão onde o corpo nos captura” (STEVENS, 2016, p. 4). Vale ressaltar que cremos que temos o corpo, mas isso não é seguro em todos os casos, como é possível constatar no sujeito esquizofrênico, que possui um corpo fragmentado e às vezes demonstra certa confusão sobre deter ou não o corpo.

Dentre as soluções cabíveis do que fazer com um corpo, a mais “fácil” talvez seja a capacidade de adorar um outro. Stevens (2016) retoma o que Miller apresentou em um curso intitulado “Peças soltas”, no qual aborda a noção do Um corpo. Um que aponta que não se trata do outro e que Stevens (2016) associa ao estágio do espelho, momento em que o sujeito se apreende enquanto uma imagem. Acrescenta-se o pensamento e se chega à adoração do outro corpo no encontro sexual. Pelo exposto por Lacan que não há relação sexual, o encontro é sempre faltoso. Na ausência da relação sexual, na relação possível do próprio corpo através da adoração, existe, portanto, uma relação possível com o corpo. Eis uma das estratégias possíveis de fazer-se corpo na adolescência. Passar pelo corpo do outro talvez seja a melhor saída. No entanto, não é sem dificuldades que se dá o encontro/confronto com o outro sexo, como vimos ao longo da pesquisa.

Outras formas, no entanto, são possíveis – e não excludentes – de fazer-se um corpo, e é a que interessa a presente pesquisa na perspectiva de pensar o gozo fálico e o gozo *não-todo* a partir de um outro lugar, reforçando o que se tem discutido ao longo da pesquisa: não se trata da anatomia, não se reduz ao gênero, não precisa ser binário. Tal maneira de fazer um corpo, apontada por Stevens (2016), é a relação com o esporte – abordada pelo autor pelo lugar relevante que o mesmo ocupa para o público adolescente. Recorre ao trabalho de Marie-

Hélène Brousse (1997) - *L'activité sportive à la lumière de la psychanalyse*⁶ – que evidencia o gozo fálico relacionado à pulsão de morte e íntimo da competitividade. Trata-se de querer ser o maior, o melhor, o mais forte.

Stevens (2016) sustenta sua discussão no exemplo do filme *Imensidão Azul* (1988), para tratar da distinção entre o gozo fálico e o gozo místico. Nele, dois homens realizam mergulho livre. Um está mergulhado – literalmente – na competição, ambiciona ser o que consegue descer mais baixo e, na tentativa de superar o outro que desceu pouco mais, morre. O outro, diferentemente do primeiro, não está competindo. O mergulho para ele tem outra função. Ele desce e consegue descer mais e mais, porque experimenta um gozo singular que em nada tem a ver com a competição. Desce mais fácil, vai mais longe, não procura ser mais forte. É tomado pelo gozo de ir para as profundidades, ao chegar no ponto de lá permanecer. Diferentemente do gozo competitivo – pertencente ao lado fálico –, ele possui um caráter de infinitude. Outros esportes chamam atenção por esse traço de jogar constantemente com o limite: voar de asa delta, paraquedismo (ao nível ainda mais radical de não usar o paraquedas) e outros esportes que, embora haja um tamanho considerável de relatos em que tais experiências terminam em morte, ainda assim há um número considerável de adeptos. Eis uma outra dimensão de fazer corpo.

No entanto, o que chama atenção no exemplo do filme – ainda mais enfaticamente o que diz respeito aos mergulhadores – é que não se trata de anatomia. O gozo não depende disso. Eram dois homens, dois mergulhadores, o mesmo esporte, o mesmo contexto. Nem a anatomia, nem o esporte, nem o contexto, garantiram que o gozo fosse similar. É aí que podemos aferir o gozo, é nesse lugar – não simbolizável – que se encontra a implicação subjetiva e o alinhamento em um lado ou outro na sexuação. No entanto, reforçamos aqui o caráter dinâmico do gozo, sustentando que não há uma fixidez na posição.

O segundo exemplo se inscreve no campo das perversões. Martin-Mattera (2014) realiza um estudo intitulado *Perversão nas mulheres ou perversão feminina: uma questão de sexuação* que convida a pensar a perversão de uma maneira distinta da que estamos usualmente acostumados e, além disso, propõe outro modo de fazer uso das fórmulas da sexuação. Trazer a clínica da perversão – usualmente conhecida como predominantemente masculina – a partir de uma ótica feminina, ou melhor, repartida entre os dois sexos, contribui com a presente pesquisa, embora o foco seja outro.

⁶ “Atividade esportiva à luz da psicanálise”. Tradução nossa.

De acordo com Martin-Mattera (2014), se a perversão é tomada como uma estrutura, seria delicado supor que a sua representação se dê unicamente do lado macho dos *falasseres*. Talvez a dificuldade consista, principalmente, por uma resistência característica em identificar uma perversão feminina, ou até mesmo de identificar perversões em mulheres. No entanto, o autor vai citar que há quem se sustente no fato de que a existência de mulheres perversas está implicada na inscrição das mesmas em uma posição masculina, na medida em que ser homem é um fato de posição subjetiva, e não de anatomia. A hipótese que Martin-Mattera (2014) defende, no entanto, é de que há um modo fálico e um modo feminino de ser perverso. Por isso, seria, para o autor, uma questão de sexuação.

Martin-Mattera (2014) ressalta a importância de diferenciar a *perversão das mulheres* e a *perversão feminina*. Enquanto a primeira é passível de apoiar-se na anatomia e na cultura/contexto social, a última diz da inscrição na sexuação, trata-se, portanto, de um posicionamento inconsciente e, nesse sentido, é o exemplo que importa à presente pesquisa.

Para nós, não importa exatamente como se dá a questão da inscrição da perversão a partir das fórmulas da sexuação, já que não é a questão da presente investigação. No entanto, é interessante observar que há estudos que vão também por outros caminhos. Para nós, com o intento de pensar um não-binarismo das fórmulas da sexuação, é necessário conhecer as possibilidades oriundas dos estudos que as envolvem.

No trabalho de Martin-Mattera (2014), observamos o cuidado que ele teve na escrita ao formular exemplos da divisão subjetiva do sujeito, esforçando-se para atribuir as duplicidades, tanto podendo caber para ter sido efetuado por um homem ou por uma mulher, anatomicamente falando. Ao falar das possibilidades, a saber, um sujeito com cara dupla, o sujeito que trai sem razão aparente, o amigo gentil da família que se revela posteriormente dissimulado, o cônjuge que leva uma vida dupla, ou o sujeito que finge doença e engana por tanto tempo todos à sua volta, o trabalhador modelo que se vê acusado de apropriação indébita, os sujeitos sedutores, entre tantos outros exemplos, trata-se de pessoas que, segundo o autor, “põem as suas vítimas numa situação nas quais elas são bruscamente confrontadas a um gozo que elas não desejam” (MARTIN-MATTERA, 2014, p. 729). Colocam-nas em confronto com o gozo Outro. No fim das contas, todos os exemplos servem – também – para mostrar que se trata, em última instância, de “mulher” ou “homem” que tem que lidar com sua posição feminina. Ou seja, mais do que homem ou mulher, diz respeito aos *falasseres*.

Martin-Mattera (2014) elabora, com base nas fórmulas propostas por Lacan, que a sexuação diz respeito a “uma ‘escolha’ psíquica: ser homem ou ser mulher não depende unicamente da contingência biológica, mas pertence ao compromisso psíquico do sujeito a um

momento da sua história (no tempo do Édipo), momento durante o qual ele se situa como menino ou menina, em relação ao outro sexo, segundo a modalidade que pertence à linguagem (ao *logos*, à lógica)” (MARTIN-MATTERA, 2014, p. 729). Tal elaboração se torna fundamental, para que o autor possa desenvolver a perversão a partir das formulações da sexualização. Para nossa pesquisa, no entanto, apontamos que em última instância a inscrição se dá mediante o alinhamento em relação ao modo de gozo, situando a contingência mais na ordem dos encontros do que propriamente da biologia.

Finalizando, um dos pontos que utilizaremos e que nos ajuda a pensar o rompimento com o binarismo a partir da proposição das fórmulas da sexualização, é a questão do feminino no final de análise. Utilizaremos, para tal, o escrito de Horne (2010) intitulado *Depois do passe*. Além dele, recorreremos a uma produção de Tarrab (2010) a partir de reflexões oriundas do testemunho de passe de Bernardino Horne, presentes na *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, nº 66. Vale ressaltar que não é pretensão da pesquisa se debruçar nos testemunhos de passe, mas utilizar deles pontos relevantes para a discussão.

Segundo Horne (2010), desde quando Lacan propôs o passe – nome fornecido por ele ao final de análise – em 1967, várias formas de “final” agruparam-se como passe. É possível realizar estudos por meio de cada passe e com isso realizar uma teoria da clínica do final de análise, acarretando em novas formas de pensá-lo. Estratégia interessante se levar em conta que, desde os primórdios da psicanálise, Freud sempre consistiu em construir a teoria ao pautar no que a clínica apontava.

Conforme Horne (2010), ao relatar sua experiência, “no final da análise, a satisfação que obtive com meu passe foi não mais sentir angústia. Eu relaciono isso com alcançar a posição feminina, entendida, naquela época (1995) como a aceitação da castração e do gozo de objeto” (HORNE, 2010, p. 35). Aqui é válido ressaltar que a questão da angústia não é a ênfase que queremos dar, e sim a relação do psicanalista com a posição feminina. Horne recorre a Miller para afirmar que o passe do *fallasser* se trata da elucidação da relação com o gozo, trata-se de sua mudança frente ao que ele não muda, que diz em última instância ao seu modo de gozar. Vemos aí, portanto, uma relação com o *sinthoma*.

Na década de 90, mais especificamente em 95, Horne concebeu a posição feminina de duas formas distintas: a primeira, como aceitação da castração; a segunda, por sua vez, como aceitação do gozo na posição de objeto, posição que na “lógica do varão” (HORNE, 2010, p. 39) é repelida para o Outro sexo, tornando-se o seu objeto e o seu sintoma. Segundo o autor, “esse passo do lugar *a* ao lugar de $\$$ implica consentir com a castração” (HORNE, 2010, p. 40). Faz referência ao seminário 20 (1972-1973/2008) de Lacan, onde afirma que, para o

homem, sem a castração – ou seja, algo que diga não à função fálica – não há possibilidade que ele goze do corpo da mulher ou que faça amor, que quer dizer o mesmo.

Segundo Horne (2010),

A entrada do sujeito no campo do *a* desencadeia o desejo. O sujeito desejante perpassa o muro para o lado feminino, histericiza-se e se disponibiliza para o amor, dependendo de sua função paterna. Portanto, o amor é o responsável por essa metamorfose, permitindo, também, estabelecer uma relação com a barra do Outro (*Ā*). Para o homem, essa feminilidade tem valor assexuado e, além disso, seu elemento principal é constituído por um saber novo, uma nova perspectiva sobre o campo fálico, o poder e a própria sexualidade. Essa travessia do muro entre o Masculino e o Feminino é um ato (HORNE, 2010, p. 40).

Tarrab (2010) afirma que Horne indica algo que é o *não-todo* varão. Isso significa dizer algo que “os varões, aferrados ao falo, ignoram olímpicamente como uma forma de repelir o feminino, perspectiva esta que, conforme estudamos, as mulheres, em seu jeito de se aferrarem ao falo, também fazem” (HORNE, 2010, p. 44).

Segundo Tarrab (2010), a aceitação do gozo na posição de objeto é uma posição que na “lógica do varão” é repelida ferrenhamente em direção ao Outro sexo, que, por sua vez, torna-se o seu objeto e também o laço *sinthomático*.

O autor supracitado traz em seu texto uma passagem que Horne lhe escreve e que vale a pena retomar. No fragmento, ele diz do seu acesso ao gozo feminino por meio do final de análise

Por um lado, a via do amor e, por outro, a relação com o *Ā*. Pela via do amor, entra a mulher como alteridade, já que, até então, o homem só se relacionava com o elemento de seu gozo na fantasia. Pelo lado da relação ao *Ā*, onde encontrava que o impossível de dizer era permeável a certa delicadeza ou certa delicadeza no ser, a poesia, as poesias, as palavras de amor... (HORNE apud TARRAB, 2010, p. 46).

Por fim, Tarrab (2010) entende que o testemunho de Horne se trata de um que capta o que escapa ao semblante masculino e que poderia ser escrito como $S(\bar{A})$: o feminino como tal.

A partir desses fragmentos que envolvem o esporte, a perversão e os passes, apresentamos a questão contingente que marca os modos de gozo. Essas situações explicitam, portanto, que ao tratar da sexuação, como foi visto ao longo da pesquisa, Lacan não está falando de gênero, nem de anatomia, nem necessariamente de uma par-binário de homem e mulher que estamos usualmente acostumados a relacionar.

O real é o destino, o sexo é sempre maldito na medida em que *a relação sexual não existe* e, portanto, que não é possível bem dizê-lo. Finalizamos essa investigação *não-toda* com alguns fragmentos, com intuito de ressaltar os termos *homem* e *mulher*, se tomarmos como base as fórmulas da sexuação propostas por Lacan.

6 CONCLUSÃO

Quando Lacan enuncia no início do seminário 20 “(...) o ser falante, o que chamamos os homens, é bem outra coisa (LACAN, 1972-73/2008, p. 10)”, coloca-nos o questionamento sobre o que seria o *homem*, visto que ele engloba, nesse trecho, todos os seres falantes ao homem. Poderíamos a partir daí tirar um primeiro apontamento da não fixidez que possui o binarismo para tratar dos seres falantes.

Nesse sentido, vale retomar o que foi situado no início da pesquisa, na introdução, acerca do binarismo/binário levando em conta as buscas destes termos em dicionários. O fato de Lacan utilizar dois lados e nomeá-los de homem e mulher pode não se configurar como um binarismo por não se tratar de uma oposição. Não há oposição, na medida em que pode haver deslocamento de um lado ao outro (como foi visto nos casos de testemunhos de passe, por exemplo), por se tratar de um modo de gozo. Trata-se de duas partes que não são opostas e nem complementares.

Os resultados obtidos na presente investigação apontam, primeiramente, para uma articulação concernente aos termos “homem” e “mulher” voltada para aspectos do imaginário. Ou seja, quais as ideias e representações contemporâneas que tais termos evocam. Por um lado, temos correntes biologicistas que articulam os termos a questões anatômicas, assim como há vertentes que apontam para aspectos socioculturais. No entanto, concluímos que a partir de seu embasamento na matemática e na lógica aristotélica, Lacan se apropria de elementos para propor as fórmulas da sexuação e utiliza os mesmos termos (homem e mulher) para nomear os dois lados presentes na proposição.

A partir das fórmulas da sexuação, portanto, *homem* e *mulher* não têm mais relação com aspectos restritos ao imaginário e sim enquanto modalidades de gozo. O posicionamento se dá em referência a estar *todo* ou *não-todo* submetido à função fálica, em que investigamos a relação de tal função com o objeto *a*. Portanto, *homem* e *mulher*, com as fórmulas, estão vinculadas ao *real*. Desta forma, sugere-se que a posição singular de cada um ocorre em função do gozo.

As modalidades de gozo não estão atreladas à ordem anatômica, cromossômica, social, cultural e normativa. O saber e o posicionamento do sujeito frente à parceria amorosa, por exemplo, sugerem formas variadas amarrações possíveis que não são preestabelecidas. Portanto, concluímos que se trata de contingências. Não é possível promessas ou garantias no campo da sexuação, já que não há como impor regras ao gozo.

Vimos que, na medida em que *o real é o destino* e que em função de *não haver relação sexual*, o sexo é sempre maldito. Além disso, foi possível explicitar a relação não-binária que há entre os termos *homem* e *mulher*, se tomarmos como base as fórmulas da sexuação propostas por Lacan por meio de estudos que articulam o gozo e sua relação com o esporte, a perversão e testemunhos de passe. Frente ao exemplo retirado do filme *A Imensidão Azul* (1988), presente no item 5.3 da pesquisa, o consideramos importante para demonstrar que seres falantes que possuem a mesma anatomia e vivenciam situações semelhantes, podem experimentar o gozo de modo distinto. No entanto, apesar de se valer de uma oposição no exemplo, é importante ressaltar o caráter dinâmico do gozo, no qual o mesmo falasser é capaz de experienciar um ou outro a depender do momento e das circunstâncias. Portanto, não se trata de um alinhamento eterno, imutável e restrito a um único lado.

Se nos valermos da frase proferida por Lacan “tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 86) – ou seja, situar-se do lado homem e do lado mulher – isolá-la e não ler a partir do seu real sentido, poderia se cair no equívoco de pensar que Lacan sustentaria uma posição binária da repartição dos sexos. A princípio, seria possível acusá-lo de sustentar normas rígidas que permeiam a sociedade. No entanto, essa formulação sustenta a ideia do “um a um”/”caso a caso”, apostando no caráter contingencial da relação de cada ser falante com o seu gozo. A partir desta colocação, nada está dado, não se trata de uma evidência.

Nessa direção não haveria, portanto, sustentação de uma heterossexualidade dominante, ou de privilégio algum frente à homossexualidade. Nem indica que quem nasce anatomicamente homem está destinado a se posicionar do lado masculino, ou quem nasça anatomicamente mulher destinado a se posicionar do lado feminino. Não tem relação com definição de sexo, identidade ou gênero, vez que não é disso que Lacan está falando ao tratar da sexuação. Os tempos da sexuação respeitarão a singularidade, pois é um processo elaborado de maneira única, do qual não se pode livrar do sofrimento, ou mesmo de livrar-se da escolha de se posicionar em um dos lados. Portanto, trata-se do único/um, não do dois. E não único no sentido de unidade, mas de singularidade, pois não haverá uma unidade de posicionamento e nem previsão ou antecipação de escolhas. Haverá tantas amarrações possíveis, quanto hajam seres atravessados pela linguagem.

Homem e mulher que Lacan aborda nas fórmulas da sexuação se relaciona com aspectos do real e da inscrição do sujeito, além do que o circunda em meio à cultura e à questão anatômica. Portanto, não se conclui que a anatomia ou as normas não exercem

influência alguma – muito pelo contrário. O *falasser* é o sujeito que goza com o corpo, corpo esse que habita o mundo e é atravessado por sua língua, cultura, seus hábitos e estilo de vida. No entanto, a pesquisa sugere que essa implicação tem relação com seus aspectos subjetivos e escolhas singulares, tal qual o modo como o sujeito se submete à função fálica e como se posiciona frente ao objeto *a* e, desta forma, aponta o caráter contingencial e único. Dependerá em grande parte dos encontros e laços formados ao longo da vida, o modo como ser falante irá vivenciar suas experiências a partir dos seus próprios traumas, fantasmas e ficções.

A realização dessa pesquisa apontou que há muito em jogo quando se trata do estudo das fórmulas da sexuação. Para citar alguns: as identificações sexuadas, os valores sexuais, o gozo, o saber, o amor, o objeto fetiche e a função fálica. Portanto, não se trata de dois sexos, mas de dois gozos e de seres singulares se alinhando a um e outro, buscando soluções para lidar com os impasses. Soluções tais que, como vimos, poderiam apontar além de dois gozos e partir de um só: o gozo feminino, em sua relação possível elaborada por Lacan com o *sinthoma*.

Com a clínica do real, constatamos que se trata de soluções únicas encontradas por cada sujeito e que, tudo mais de ilusório que pareça dar conta do impossível não passa de representações. Afinal, o que Lacan explicita no seminário 20 é que não há relação sexual e A mulher não existe. E isso não tem a ver com ato sexual, nem com a anatomia, valor sexual ou gênero... ou seja, não há garantias.

Lacan (1972-1973) afirma que dizer o “*homem é*” não diz muito. Afinal, o que diz respeito ao ser está relacionado à seção do predicado, ou seja, ao que vem depois. E os ditos se darão no que se segue por meio de impasses, pois não há predicado que baste. Ou seja, o ser sexuado se interessa no gozo (LACAN, 1972-1973). É possível, ainda, articular este ensino supracitado com algo apresentado por Lacan em 1971, no seu seminário 18. Nele, o autor pontua “se há alguma coisa que eu sou, está claro, é que não sou nominalista. Quero dizer que não parto de que o nome seja uma coisa que se chape assim no real. E é preciso escolher” (LACAN, 1971, p. 27).

Finalizamos assim, com essas formulações lacanianas, proferidas em dois momentos distintos – ainda que próximos – e que chamam atenção para os hiatos, os impasses, as hiâncias e as impossibilidades que direcionam sempre para novas pesquisas e novos estudos sobre o gozo, o *sinthoma* e o feminino.

REFERÊNCIAS

- A GAROTA DINAMARQUESA. Direção: Tom Hooper. Reino Unido-Estados Unidos: Universal Pictures, 2015. DVD.
- AGUIAR, G. A. *Microcontos*. 2014. Disponível em: <http://biblioteca.piracicaba.sp.gov.br/site/wp-content/uploads/2014/08/Microcontos-2014.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2018.
- AMOR, E. O trans não é um dizer. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.
- ANSERMET, F. Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual. *Opção lacaniana online nova série*, ano 9, n. 25 e 26, mar./jul. 2018.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2016.
- AVEGGIO, R. Sexuação e contingência. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.
- BARROS, R. do R. Da diferença sexual à diferença feminina. *Opção lacaniana online nova série*, ano 3, n.9, nov. 2012.
- BARROSO, S. F. A família contemporânea e o real do sexo. *Almanaque do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*, n.19, 2017.
- BASSOLS, M. *A psicanálise, a ciência, o real*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.
- BASSOLS, M. O objeto (a)ssexuado. *Opção lacaniana online nova série*. Ano 7, n. 21, nov. 2016.
- BASSOLS, M. Feminino, entre o centro e ausência. *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 8, n. 23, jul. 2017.
- BASTOS, R.L. *Psicanálise e pesquisa*. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.
- BERNARDES, A.C. O lugar do falo na sexuação. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.
- BIANCO, A. Sobre as bases dos procedimentos investigativos em psicanálise. *Psico-USF*, v. 8, n. 2, p.115-123, 2003.
- BROUSSE, M-H. *L'activité sportive à la lumière de la psychanalyse. Coll. Sport, psychanalyse et science*, Paris: PUF, 1997.
- BROUSSE, M-H. *Psicanálise, gênero e feminismo*. 2015. Disponível em: <http://moviepsi.blogspot.com.br/2015/11/psicanalise-genero-efeminismo-marie.html>. Acesso em: 17 de novembro de 2018.
- BUENO, F. da S. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, LISA, 1996.

CALDAS, H. A fala e a escrita da mulher que não existe. *Opção lacaniana online nova série*, ano 4, n. 0, mar. 2013.

CALMON, A. Há um(a) só. *Opção lacaniana online nova série*, ano 3, n. 8, 2012

CECCARELLI, P. R. *Diferenças sexuais, quantas existem*. 1999. Disponível em: <http://www.ceccarelli.psc.br/texts/diferencas.pdf>. Acesso em: 18 de abril de 2018.

CERVELATTI, C. S. “... Que o real esteja ancorado!” *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

COSSI, R. K.; DUNKER, C. I. L. A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. *Psic.: Teor. E Pesq.*, Brasília, v. 33, 2017.

COSTA, A.; BONFIM, F. Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto *a*. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.17, n. 2, p. 229-245, jul.2014.

DICIO. Dicionário on-line de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 20 de março de 2018.

DICIONÁRIO INFORMAL. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br>. Acesso em: 20 de março de 2018.

FALBO, G. Sexualidade, gênero e corpo. *Opção lacaniana online nova série*, ano 7, n. 20, jul. 2016.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Trabalho original publicado em 1925).

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo. In: FREUD, S. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Trabalho publicado em 1924).

FREUD, S. Totem e tabu. In: FREUD, S. *Totem e tabu: Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Trabalho original publicado em 1912-1913).

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Um caso de histeria: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Trabalho original publicado em 1905).

FUENTES, Ar. El cuerpo misterio del cuerpo hablante. In: *El misterio del cuerpo hablante*. Barcelona: Gedisa Editorial, p. 212 e 213, 2016.

GALESI, Z. A. De Freud a Lacan: um passo de saber sobre as mulheres! *Opção lacaniana online nova série*, ano 3, n. 8, jul. 2012.

GODOY, C. Os ideais do sexo. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

GRASSELLI, C. F. *Considerações sobre a tábua da sexualização no seminário Mais, ainda de Lacan*. 2008. 142f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

GUIMARÃES, L. O parceiro amoroso da mulher atual. *Opção lacaniana online nova série*, ano 2, n. 5, jul. 2011.

HORNE, B. Depois do passe. *Correio: revista da escola brasileira de psicanálise*, São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, p 33-42, 2010.

HUSNI, P. Identidade e sexualização na atualidade. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

IMENSIDÃO AZUL. Direção: Luc Besson. França-Estados Unidos: 1988. On-line.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

JORGE, M.A.C.; TRAVASSOS, N.P. A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização? *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 307-330, jun. 2017.

KUPERWAJS, I.; RACKI, G. A sexualização e a identificação, entre discórdias e crenças. Atualidade. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

LACAN, J. *Seminário 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Trabalho original publicado em 1957-1958).

LACAN, J. A significação do falo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998. (Trabalho originalmente publicado em 1953).

LACAN, J. "Televisão". In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1974).

LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1975).

LACAN, J. *Seminário 23: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Trabalho originalmente publicado em 1975-1976).

LACAN, J. *Seminário 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. (Trabalho originalmente publicado em 1971).

LACAN, J. *Seminário 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2012.

LACAN, J. *Seminário 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008. (Trabalho originalmente publicado em 1972-1973).

LACAN, J. *Seminário 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Trabalho originalmente publicado em 1962-1963)

LACAN, J. O Aturdido. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1973).

LEGUIL, C. *O ser e o gênero: homem/mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP Editora, 2016.

LIMA, V. M. As tábuas da sexuação, os gêneros e o contemporâneo. *Opção lacaniana online nova série*, ano 8, n. 23, jul. 2017.

LISPECTOR, C. Cosmonauta na terra. In: *A descoberta do mundo*. 1967.

LISPECTOR, C. *O tempo*. Editora Rocco, [2014].

MACÊDO, L. F. O que é o que é? *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

MARTIN-MATTERA, P. Perversão nas mulheres ou perversão feminina. Uma questão de sexuação. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, São Paulo, v. 17, n. 3, supl. 1, p. 720-737, Sept. 2014.

MILLER, J.-A. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008. (Trabalho original publicado em 1998).

MILLER, J.-A. Casamento homossexual: esquecer a natureza. *Opção lacaniana online nova série*, ano 4, n.10, mar. 2013.

MILLER, J.-A. Introdução à leitura e referências do Seminário 10. *Opção Lacaniana — Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n.43, São Paulo: Eliota, 2005.

MILLER, J.-A. Mulheres e semblantes I. *Opção lacaniana online nova série*, ano 1, n. 1, mar. 2010.

MILLER, J.-A. Os 6 paradigmas do gozo. *Opção lacaniana online nova série*, ano 3, n. 7, 2012.

MILLER, J.-A. Uma partilha sexual. *Opção lacaniana online nova série*, ano 7, n. 20, jul. 2016.

MOREL, G. Seminário teórico: A diferença dos sexos. O sexo para a ciência e para a psicanálise. O gene da feminilidade? *Curinga*, Belo Horizonte, n. 12, p. 93-103, set.1998.

MUSACHI, B. Ser sexuado no século XXI: o que há de novo? *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

PORTILLO, R. Sexo e sexuação. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

SOFÓCLES. Rei Édipo. *Clássicos Jackson*, v. 22, 2005.

STEVENS, A. Fazer-se um corpo na adolescência. *Cien digital* 20, out. 2016.

TARRAB, M. Não-todo varão. *Correio: revista da escola brasileira de psicanálise*, São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, p. 43-50, 2010.

TENDLARZ, S. E. A distribuição sexuada no seminário 20 de Lacan. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

VICENTE, S. Sexo: uma escolha. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

VIEIRA, J. V.; ANGONESE, M. Clínica dos gêneros não inteligíveis: Judith Butler e psicanálise. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 369- 372, abr. 2016.

XXY. Direção: Lucia Puenzo. Argentina: Imovision, 2007. On-line.

ZAPATA, G.A.M. Freud e o gênero fluido: comentário sobre algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.

ZBRUN, M. Identidade e interpretação das modalidades de gozo da época. *Revista Fapol online: Lacan XXI*, v. 6, out. 2018.