



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Leonardo Fernandes Pimentel

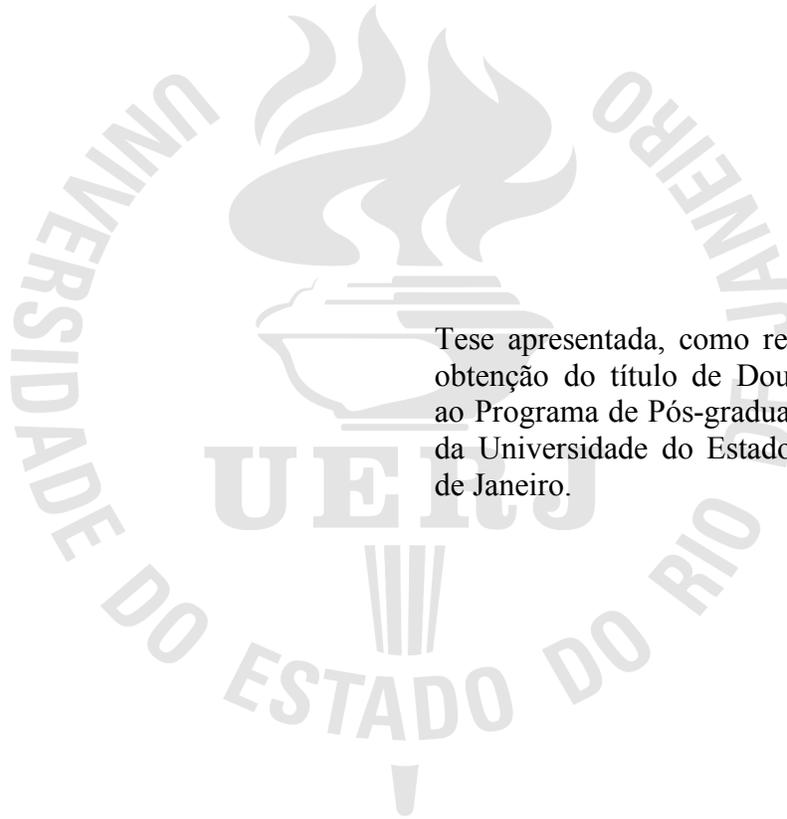
Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sinthoma

Rio de Janeiro

2018

Leonardo Fernandes Pimentel

Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sinthoma



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicanálise, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

P644 Pimentel, Leonardo Fernandes.
Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sinthoma / Leonardo Fernandes
Pimentel. – 2018.
279 f.

Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Homossexualidade – Teses. 3. Topologia – Teses.
I. Jorge, Marco Antonio Coutinho. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia. III. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leonardo Fernandes Pimentel

Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sintoma

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicanálise, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em 16 de março de 2018

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge (Orientador)
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dr.^a Ana Laura Prates Pacheco
Laboratório de Estudos Urbanos – UNICAMP

Prof.^a Dr.^a Doris Luz Rinaldi
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Jean-Michel Vivès
Université Nice-Sophia Antipolis

Prof.^a Dr.^a Sonia Alberti
Instituto de Psicologia – UERJ

Rio de Janeiro

2018

AGRADECIMENTOS

Ao professor doutor Marco Antonio Coutinho Jorge, pela orientação e pela dedicação dispensadas.

Aos professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pela inspiração e pelo comprometimento que transmitiram.

Aos professores doutores Antonio Luiz Quinet de Andrade e Luciano da Fonseca Elia e a meu orientador, membros da banca de qualificação de meu Mestrado nesta mesma instituição, por terem confiado em meu trabalho e oferecido uma passagem direta ao Doutorado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa durante o Doutorado e o Mestrado, respectivamente.

A meus caros amigos e colegas de trabalho, que tentaram, sempre que possível, responder à miríade de perguntas com as quais eram assolados, repentinamente, no meio de um dia qualquer. Foi preciso ter peito.

A meus familiares, pelo amparo e pela confiança.

RESUMO

PIMENTEL, Leonardo Fernandes. *Heresias sexuais: das homossexualidades ao Sinthoma*. 2018. 281 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Durante o sombrio período no qual a Inquisição expandiu suas garras, os homossexuais foram perseguidos; e, sob a acusação de “heresia da carne”, muitos queimaram nas fogueiras. Heréticos porque corrompiam a “lei natural” do sexo, lei que decretava a complementaridade entre o sexo masculino e feminino e sua finalidade procriativa. Muito tempo depois que estas fogueiras se extinguíram, vemos a marcha pelos “direitos gays” reverberando na mídia. Discussões a nível jurídico e social decolam atualmente, versando sobre as práticas discriminatórias, mas também sobre o direito de se expressar sexualmente de acordo com sua própria vontade. Heresia, etimologicamente, significa uma tomada de posição, uma escolha. E a noção de escolha inconsciente está no cerne da teoria analítica: escolha da neurose, escolha de objeto, escolha do sintoma... E, até mesmo, escolha da posição sexuada. A psicanálise teve um importante papel na teorização sobre o sexo e sobre as identidades sexuadas, o que a traz para a dianteira do movimento liberal e para o foco dos estudos sobre a sexualidade. As ideias de Freud sobre as homossexualidades cobrem uma longa lista de tópicos, do complexo de Édipo até as estruturas clínicas, implicando a fundação do desejo inconsciente. E, de mesmo modo, o conceito de “pulsão”, afigura-se como fundamental nesta discussão, vindo a provocar uma cadeia de desdobramentos teóricos que culminaria na desconstrução de qualquer modelo cultural, sociológico ou biológico da sexuação. Movimento para o qual Lacan contribuiu enormemente, pois suas famosas fórmulas quânticas vão desferir o último golpe nas concepções sobre os sexos. O grande segredo da psicanálise, contido no dizer Freud e anunciado claramente por Lacan, revela a inexistência da relação sexual. Suas fórmulas lógicas determinam dois campos heterogêneos de gozo, posições a serem escolhidas na partilha dos sexos. E, além deste recurso à lógica, Lacan lançara mão da topologia para figurar uma concepção da realidade psíquica enquanto cadeia bruniana. A realidade psíquica, isto é, sexual, seria estruturada por um dizer, por uma escolha em ato, que funda o Sinthoma e o encadeamento dos três registros, R, S e I – ecoando como “*hérésie*”. A heresia de todo *falasser*.

Palavras-Chave: Psicanálise. Homossexualidades. Sinthoma.

ABSTRACT

PIMENTEL, Leonardo Fernandes. *Sexual heresies: from homosexualities to the Sinthome*. 2018. 281 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

During the dark period in which the Inquisition expanded its claws, homosexuals were persecuted and, under the charge of "heresy of the flesh," many were burned at the stake. They were heretics because they corrupted the "natural law" of sex, a law that decreed complementarity between the male and female sex and its procreative purpose. Long after these fires have died out, we see the march for "gay rights" reverberating in the media. Discussions at the legal and the social level are currently taking place, focusing on discriminatory practices and also on the rights to express oneself sexually according to one's own will. Heresy, etymologically, means a position, a choice. And the notion of unconscious choice lies at the heart of the analytic theory: choice of neurosis, choice of object, choice of symptom... And even choice of sexual position. Psychoanalysis has played an important role in theorizing about sex and sexual identities, which brings it to the forefront of the liberal movement and to the focus of studies on sexuality. Freud's ideas about homosexuality cover a long list of topics from the Oedipus complex to clinical structures, implying the foundation of the unconscious desire. And, similarly, the concept of "drive" seems to be fundamental in this discussion, provoking a chain of theoretical developments that culminates in the deconstruction of any cultural, sociological or biological model of sexualization. Lacan contributed enormously to this, for his famous quantum formulas will strike the final blow to preconceptions about the sexes. The great secret of psychoanalysis, contained in Freud's saying and clearly announced by Lacan, reveals the inexistence of sexual relation. Lacan's logical formulas determine two heterogeneous fields of enjoyment, positions to be chosen in the sharing of the sexes. And in addition to this use of logic, Lacan used topology to represent a conception of psychic reality as a Brunnian chain. Psychological reality, that is, sexual reality, would be structured by a saying, by a choice in act, that founds the Sinthome and the chain of the three registers, R, S, and I - echoing as "*h eresie*". The heresy of each *parlêtre*.

Keywords: Psychoanalysis. Homosexualities. Sinthome.

RÉSUMÉ

PIMENTEL, Leonardo Fernandes. *Les hérésies sexuelles: des homosexualités au Sinthome*. 2018. 281 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Pendant la période sombre durant laquelle l'Inquisition a étendu ses griffes, les homosexuels ont été persécutés et, sous l'accusation d'« hérésie de la chair », beaucoup ont été brûlés sur le feu. Ils étaient hérétiques parce qu'ils corrompaient la « loi naturelle » du sexe, une loi qui décrétait la complémentarité entre le sexe masculin et féminin et son but procréateur. Longtemps après que ces feus se sont éteints, nous voyons la marche des « droits des homosexuels » se répercuter dans les médias. Des discussions au niveau juridique et social sont en cours, se concentrant sur les pratiques discriminatoires et sur le droit de s'exprimer sexuellement selon sa propre volonté. Hérésie, étymologiquement, signifie une position, un choix. Et la notion de choix inconscient se situe au cœur de la théorie analytique: choix de la névrose, choix de l'objet, choix du symptôme... Et même choix de la position sexuelle. La psychanalyse a joué un rôle important dans la théorisation sur le sexe et les identités sexuelles, ce qui la place au premier plan du mouvement libéral et au centre des études sur la sexualité. Les idées de Freud sur l'homosexualité couvrent une longue liste de sujets, du complexe d'Œdipe aux structures cliniques, impliquant la base du désir inconscient. De même, le concept de « pulsion » semble être fondamental dans cette discussion, provoquant une chaîne de développements théoriques qui aboutissent à la déconstruction de tout modèle culturel, sociologique ou biologique de la sexualité. Lacan a énormément contribué à cela, car ses fameuses formules quantiques porteront le dernier coup aux préjugés sur les sexes. Le grand secret de la psychanalyse, contenu dans le dire de Freud et clairement annoncé par Lacan, révèle l'inexistence de la relation sexuelle. Les formules logiques de Lacan déterminent deux champs de jouissance hétérogènes, des positions à choisir dans le partage des sexes. En plus de cette utilisation de la logique, Lacan a utilisé la topologie pour représenter la conception de la réalité psychique comme une chaîne brunniene. La réalité psychique, c'est-à-dire la réalité sexuelle, serait structurée par un dire, par un choix en acte, qui fonde le Sinthome et la chaîne des trois registres, R, S et I - faisant écho à « hérésie ». L'hérésie de chaque *parlêtre*.

Mots-clés: Psychanalyse. Homosexualités. Sinthome.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Linhas de força.....	66
Figura 02 – O campo desejante	67
Figura 03 – Esquema do estádio do espelho	81
Figura 04 – Esquema retificado do estádio do espelho	82
Figura 05 – Estádio do enamoramento	86
Figura 06 – Produção da metáfora.....	89
Figura 07 – A metáfora paterna.....	90
Figura 08 – Entrelaçamento fálico.....	94
Figura 09 – O esquema L	120
Figura 10 – Formação do arco-íris, adaptado de Météores.....	139
Figura 11 – A escrita do universal em Frege	150
Figura 12 – Quantificação dos sexos	154
Figura 13 – Proposições aristotélicas.....	159
Figura 14 – O quadrado das oposições aristotélicas e lacanianas	159
Figura 15 – Os quadrantes de Peirce	160
Figura 16 – a-ssíntota.....	179
Figura 17 – A média e extrema razão	179
Figura 18 – Homeomorfia circunferência-elipse.....	198
Figura 19 – Um exemplo de homeomorfia	199
Figura 20 – Projeção da curva em uma superfície.....	200
Figura 21 – Movimentos de Reidemeister	201
Figura 22 – Dois exemplos de nós.....	201
Figura 23 – Dois exemplos de cadeias.....	202
Figura 24 – Notação Alexander-Briggs	202
Figura 25 – A cadeia 6_2^3	203
Figura 26 – N-cadeia brunniana	204
Figura 27 – Cadeias de três elementos.....	205
Figura 28 – Funções ternárias	206
Figura 29 – Cadeia olímpica e cadeia brunniana.....	211

Figura 30 – Três <i>diz-mensões</i> em Freud	214
Figura 31 – Cadeia freudiana	216
Figura 32 – Cadeia circular olímpica e subcadeias de Hopf.....	224
Figura 33 – Cadeia brunniana do cavalo.....	225
Figura 34 – Cadeia brunniana do Sinthoma.....	231
Figura 35 – Cadeia da realidade psíquica	235
Figura 36 – Angústia, sintoma e inibição	236
Figura 37 – Quadriláteros do Sinthoma.....	237
Figura 38 – Cadeias com furo falso.....	237
Figura 39 – A <i>sinthomatologia</i> de Hans	238
Figura 40 – 3-cadeia brunniana e sua quiralidade em R^2	270
Figura 42 – Cores e posições.....	271
Figura 43 – Cadeia trivial tricolorida.....	272
Figura 44 – Notação $1-2-3 + \Sigma (3/1) \downarrow$	272
Figura 45 – Configurações resultantes do estiramento.....	275
Figura 45 – Cadeia $6_2^3 (\Sigma/S)$	277
Figura 46 – A ordem de Lacan.....	278

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A QUESTÃO DAS HOMOSSEXUALIDADES	17
1.1 A sexualidade ampliada	20
1.1.1 <u>A descoberta do inconsciente sexual</u>	22
1.1.2 <u>Contra a moral sexual “civilizada”</u>	30
1.2 A bissexualidade instrumental	33
1.2.1 <u>Duas bissexualidades</u>	34
1.2.2 <u>Complexo de Édipo dual</u>	36
1.3 As homossexualidades freudianas	42
1.3.1 <u>Hans e o falo</u>	43
1.3.2 <u>Leonardo e a mãe</u>	44
1.3.3 <u>Schreber e Deus</u>	48
2 A METAPSICOLOGIA DAS HOMOSSEXUALIDADES	51
2.1 O artifício da pulsão	52
2.1.1 <u>A desmontagem</u>	56
2.2 A escolha de objeto	61
2.2.1 <u>Tipos de objeto</u>	63
2.2.2 <u>Tipos de escolha</u>	70
2.3 A instância do falo	76
2.3.1 <u>Economia imaginária</u>	78
2.3.2 <u>Operação simbólica</u>	88
2.3.3 <u>Presença real</u>	91
2.3.4 <u>Entrelaçamento fálico</u>	94
3 A VARIEDADE DAS HOMOSSEXUALIDADES	98
3.1 As variedades estruturais	99
3.1.1 <u>Neurose</u>	102
3.1.2 <u>Perversão</u>	107
3.1.3 <u>Psicose</u>	116
3.2 As diferenças sexuais	124
3.2.1 <u>Dimorfismo sexual</u>	125

3.2.2	<i>Identidades polares</i>	130
3.2.3	<i>Monopólio fálico</i>	132
3.2.4	<i>Semblantes sexuais</i>	137
4	A LÓGICA DAS (HOMOS)SEXUALIDADES	143
4.1	Valores lógicos	145
4.1.1	<i>Frege e a quantificação da verdade</i>	146
4.1.2	<i>Lacan e a quantificação do sexo</i>	151
4.2	Lógica fálica	156
4.2.1	<i>Lógica do Um</i>	162
4.2.2	<i>Gozo fálico</i>	166
4.3	Lógica não toda	170
4.3.1	<i>Lógica do não todo</i>	172
4.3.2	<i>Gozo suplementar</i>	175
4.4	Consequências lógicas	184
4.4.1	<i>Da heterossexualidade ao aloerotismo</i>	186
4.4.2	<i>Qual escolha?</i>	189
5	A TOPOLOGIA DAS SEXUALIDADES	196
5.1	Prolegômenos topológicos	197
5.1.1	<i>Nós e cadeias</i>	200
5.1.2	<i>Cadeia borromeana</i>	203
5.2	Nodologia diz-mensional	205
5.2.1	<i>Tridiz-mensionalidade lacaniana</i>	208
5.2.2	<i>Tridiz-mensionalidade freudiana</i>	212
5.3	Cadeias <i>sinthomáticas</i>	216
5.3.1	<i>Hans e a fobia</i>	219
5.3.2	<i>Joyce e o Sinthoma</i>	227
5.3.3	<i>Sintomas e as cadeias do Sinthoma</i>	231
5.3.4	<i>Autorização e as heresias sexuais</i>	238
	CONCLUSÃO	248
	REFERÊNCIAS	254
	APÊNDICE - Topologia	270

INTRODUÇÃO

Heréticos da carne. Assim eram denominados os homossexuais durante o atroz período no qual a Inquisição exerceu seu poder sobre a Europa medieval. Considerados insurgentes contra “lei natural”, os homossexuais trazidos ao júri inquisitorial seriam punidos de acordo com quantidade de suas infrações: na primeira vez, seus testículos seriam removidos; na segunda, seriam castrados; e, por fim, queimariam na fogueira. Além disto, seus bens eram confiscados e repartidos entre jurados, acusadores e sacerdotes.

Há muito estabelecida pelas mãos dos juristas romanos, a lei natural do sexo pregava que macho e fêmea são complementares e que sua união se consuma com a geração de novos rebentos. Portanto, qualquer comportamento discordante deveria ser tomado como um vício antinatural, como discorre São Tomás de Aquino em sua Suma Teológica, e punido fervorosamente. A Inquisição, que havia sido criada para dar conta dos núcleos de dissensão à ortodoxia católica logo tomou em suas mãos os casos de homossexuais.

E disto temos traços na linguagem. Tudo começara, segundo alguns historiadores, com o movimento dos Cátaros, no sul da França. Eles haviam extraído o maniqueísmo fundamental da fé católica e o transformaram em um dualismo, elevando o Diabo do Antigo Testamento ao lugar de um Deus enganador que corrompia toda a vida material. O que já os marcava como revoltosos e blasfemos. Mas, além disso, por seu desapego à vida terrena, parecia-lhes um vilipêndio trazer crianças ao mundo, aprisionando estas almas em corpos impuros; e, assim, os Cátaros desenvolveram uma filosofia antirreproducionista.

Devido a seu ideário herético e a sua estranha moral sexual, os Cátaros foram duramente perseguidos. Eram conhecidos como *Ketzer*, na Alemanha, e como *bougres*, na França e Inglaterra. Possivelmente por uma associação à vida sexual não procriativa dos Cátaros, os homossexuais também passaram a ser reconhecidos pela mesma alcunha. Tal ambiguidade significativa teve consequências, como o episódio que Voltaire relata, no *Dicionário Filosófico*, no qual um jovem fora levado à fogueira por engano.

De um lado, os “*Ketzer* do espírito”, os hereges antiortodoxos e inimigos da fé cristã; do outro, os “*Ketzer* da carne”, os homossexuais, perpetradores dos crimes de Sodoma. Ambos perseguidos por sua escolha, *αἵρεσις*, termo grego do qual descende o vocábulo “heresia”. Em seu emprego original, *αἵρεσις* significava “tomada”, como a conquista de uma cidade, ou mesmo

“eleição”, como na escolha dos magistrados. Antes de ser associada pejorativamente a uma facção discordante, a *ἀρεσις* grega refletia a tomada de uma posição, a manifestação de uma disposição singular e de uma *voluntas*.

A homossexualidade “herética” continuou a ser proscrita e punida nas centenas de anos que se seguiram. Foi apenas recentemente, em 1973, retirada do Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais (DSM), no qual constava como um distúrbio patológico. Uma década depois, a Associação Brasileira de Psiquiatria promulgaria uma diretriz isentando os homossexuais de qualquer estigma patológico e reconhecendo que a homossexualidade não implica nenhum prejuízo, seja cognitivo, seja moral, do indivíduo; tornando-se condenável qualquer tipo de preconceito que o vise.

A marcha do século XXI foi testemunha de lutas e conquistas do que os ativistas contemporâneos costumam chamar de “o direito gay”. O primeiro passo, no limiar do século, foi a promulgação dos Pactos Civis de Solidariedade (PACS) em 1999 na França, que permitia, doravante, a parceria contratual entre duas pessoas a despeito de seu sexo anatômico. E, mais recentemente, já em nossas terras, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a legalidade das uniões estáveis entre parceiros do mesmo sexo, sendo-lhes concedidos todos os direitos antes atribuídos às uniões entre homens e mulheres.

A despeito destes avanços no campo da igualdade política, a homossexualidade ainda consta nos proscritos legais de alguns países, sendo passível de punições – não mais nas fogueiras da Inquisição, mas em encarceramentos perpétuos, como decretado em certos lugares da África. E, mesmo para a psicanálise, ela foi, e continua sendo, um tema espinhoso. Na época dos PACS franceses, muitos analistas se pronunciaram contra a união legal e contra a elegibilidade de homossexuais para a adoção, supondo uma perda da diferença simbólica entre os sexos e seus efeitos catastróficos para as crianças.

Na época em que Freud ainda estava vivo, a questão das homossexualidades era alvo de debates, inclusive, no âmbito da formação dos analistas. Segundo nos relata Elizabeth Roudinesco (2002), por influência de Ernest Jones, em 1921, instituíra-se uma regra silenciosa nas associações psicanalíticas que impedia que homossexuais se afiliassem à IPA. O movimento analítico encontrava-se, então, separado em duas correntes.

Os berlinenses, encabeçados por Karl Abraham, consideravam os homossexuais incapazes de serem psicanalistas uma vez que uma análise plena deveria tê-los curado de sua escolha sexual

anômala. Em contrapartida, a corrente vienense, liderada por Otto Rank, defendia que não se podia rejeitar aspirantes a analistas com base em sua sexualidade; e, como existiam diferentes casos de homossexualidade, cada candidato deveria ser considerado individualmente. Jones apoiara os berlinenses, defendendo que a homossexualidade era socialmente repugnada, e aceitar um analista com tais inclinações causaria um descrédito para a psicanálise. A corrente berlinense acabaria por vencer, instituindo uma regra implícita de exclusão de analistas gays, regra que precisará de quase 50 anos para ser deposta.

Seu enfraquecimento se deu pelos explosivos movimentos gays, que assomavam nos Estados Unidos; pelos testemunhos de alguns psicanalistas, que se assumiam homossexuais; e também pelas discussões clínicas de vários casos de homossexuais, que não poderiam ser classificados como patológicos. Lacan, quando funda a Escola Freudiana de Paris em 1964, após sua excomunhão da IPA, não faz objeções à integração de analistas homossexuais enquanto AEs ou AMEs.

Este pequeno histórico revela a dificuldade experimentada, dentro de alguns círculos analíticos, em se posicionar frente às formas de homossexualidade. Mesmo o juízo de Freud quanto a elas possui diferentes pendores. Tida como uma escolha de objeto sexual, Freud a exime de qualquer caráter patológico e sentido imoral, como afirma em uma famosa carta a uma mãe preocupada com seu filho. Porém, sabemos que, em outros momentos, Freud havia articulado a homossexualidade à etiologia da psicose – nomeadamente no estudo do caso Schreber –, aproximando o que seria do âmbito de uma escolha de parceiro ao âmbito estrutural.

A despeito da matriz sexual da psicanálise, Freud nunca almejou elaborar uma teoria completa da sexualidade humana, e suas ideias sobre as homossexualidades seguiram este princípio. Freud avançara diversos processos genéticos e diferentes caracterizações desta escolha de objeto, sem nunca determinar o grande fator causal sob o qual todas as suas formas se reuniriam. Melhor seria referir-nos a elas sempre no plural, como “homossexualidades”. A multiplicidade das sexualidades é um obstáculo a qualquer tentativa totalizante do saber.

Já Lacan sempre fora elusivo no tocante ao tema. No começo de seu ensino, tratou da escolha homossexual tal como Freud, concentrando suas elucubrações ao redor do complexo de Édipo e em suas consequências. O que não o impediu de ser acusado de homofóbico por causa de um pronunciamento durante seu seminário intitulado *A ética da psicanálise*, quando chamara os homossexuais gregos de “tias velhas”. Mas o analista francês nunca se detivera longamente sobre

este tema, deixando apenas pistas sobre sua caracterização.

Contudo, são dos últimos anos de seu ensino que podemos retirar as maiores contribuições para nossa pesquisa, momento no qual Lacan questiona a própria definição dos sexos. Uma vez que a terminologia “homossexualidade” se baseia na ideia de uniformidade do sexo – isto é, do “mesmo” –, interrogar o que é “homem” ou “mulher” implica o abalo da taxinomia das sexualidades como um todo.

A partilha dos sexos seria, segundo Lacan, uma partilha dos gozos. Os seres falantes se posicionam frente à castração de maneira a criar dois campos distintos: um que é refém das limitações do gozo fálico, e outro que tem acesso a um gozo suplementar. Logo, uma vez que o sexo não é mais ditado pelo biológico – e isto já sabemos desde Freud –, quais seriam os “mesmos” em questão nas homossexualidades? Rótulo este que Lacan tomará como deveras impróprio após elaborar sua teoria sobre a sexuação, resumida em suas *fórmulas quânticas*.

Atualmente, proliferam as rotulações das condutas sexuais – surgem *g0ys*, *highsexuals*, *ceterossexuais etc.* Novas classificações são constantemente inventadas para tentar dar conta do polimorfismo da sexualidade, sem resultado. Os debates de gênero estão à nossa porta e há uma produção cada vez maior de literatura específica que, por um lado, pauta-se em um organicismo epigenético; e que, por outro, está lastreada em uma ideologia de igualdade e de livre expressão, como se coubesse ao indivíduo biológico, consciente, o controle total sobre suas formas de gozo.

Em contrapartida, retomamos aqui a posição psicanalítica que enfoca o sujeito do inconsciente. Sugerimos voltar ao início, retomar uma simples questão, uma questão que poderia ser expressa em sua forma mais rudimentar como: O que são as homossexualidades? Uma pergunta que tem bastante relevância nos tempos atuais, tempos de luta por igualdade de direitos e de repúdio ao preconceito. Desde as revoltas de Stonewall – tomadas por muitos como o início da liberação homossexual – até as discussões sobre os *sexless* e os *genderfluid* – que se recusam ao binarismo do gênero –, somos confrontados com a diversidade sexual que batalha por se inscrever e com toda a problematização daí decorrente.

A escolha deste objeto de pesquisa, entretanto, levou-nos ao estudo da sexualidade como um todo, no que concerne à relevância deste tema dentro da psicanálise. Lacan chegara mesmo a dizer que só se fala de sexo e, justamente, no ponto no qual ele não funciona, ou seja, na sua relação. A psicanálise é fruto da inexistência da relação sexual, cerne do mal-estar da cultura e dos sintomas, e, portanto, falar de sexo é falar dos próprios pilares deste campo do saber. A

homossexualidade masculina, neste enquadre, é um ponto a partir do qual podemos problematizar a significação sexual, e, assim, o núcleo da teoria psicanalítica.

Este trabalho pretende, em última instância, percorrer as elaborações freudianas e lacanianas a respeito das sexualidades, partindo das homossexualidades, mas visando responder questões essenciais que não se limitam às últimas; traçando assim um percurso contrário àqueles dos estudos costumeiros, no qual as heterossexualidades são tomadas como fio condutor. Evidenciamos aqui algumas destas questões: Pode-se falar em “escolha” objetal se o inconsciente sobredetermina as formações psíquicas do sujeito? Se a teoria lacaniana recoloca a heteridade do sexo, o termo “homossexual” não seria ele um oxímoro para a psicanálise? E, por fim: Como se estrutura a posição sexuada do ser falante, seja ela relativa a um parceiro de mesmo sexo biológico ou não?

O primeiro capítulo formaliza uma pergunta inicial: O que as homossexualidades masculinas colocam como questão frente à psicanálise? Evidenciamos, com isto, algumas considerações sobre as relações entre inconsciente e sexualidade, os dois pilares sobre os quais se ergue o edifício psicanalítico. Nele, também apresentamos a bissexualidade original do ser falante como recurso básico para pensar as variedades sexuais. E, para exemplificar a visão freudiana das homossexualidades, serão analisados três importantes fragmentos clínicos: o caso do pequeno Hans, e as patografias de Leonardo da Vinci e do presidente Schreber.

O segundo capítulo ensaia uma resposta inicial, a ser buscada na metapsicologia freudiana, com o auxílio dos conceitos de pulsão, escolha de objeto e falo – centrais para a caracterização das sexualidades. A pulsão evidencia que, no ser falante, não existe uma pré-formatação para o desejo; o sexo pulsional é desregrado e caótico e, frente à independência de seu objeto, restaria ao sujeito uma escolha. A princípio, a homossexualidade masculina parece caracterizar-se por uma escolha inconsciente de traços narcísicos e pela presença do pênis no parceiro. Este argumento virá a ser verificado junto ao conceito de falo nos três registros da experiência humana – Real, Simbólico e Imaginário –, preparando o terreno para os desenvolvimentos topológicos que se seguirão.

O terceiro capítulo introduz a problemática da classificação sexual e explora a diversidade das homossexualidades, na tentativa de desvendar o mistério colocado pelos estudos freudianos quanto às diferentes estruturas clínicas e seu enlace com as escolhas objetais. A teoria lacaniana entra como subsídio teórico para a crítica de algumas posições tomadas por Freud,

principalmente no que tange à relação entre psicose e homossexualidade. Ainda sobre a taxinomia sexual, investigamos as primeiras conceituações de “homem” e “mulher” na teoria psicanalítica, tão relevantes para a descrição das hetero e homossexualidades.

O quarto capítulo versa sobre o que poderia ser considerado uma revolução na teoria da partilha dos sexos: as *fórmulas quânticas da sexuação* de Lacan, que reformariam toda a concepção de masculino e feminino a partir de sua escrita lógica. Com elas, a psicanálise se afasta de qualquer esteio orgânico, cromossômico ou anatômico; e, doravante, “homem” e “mulher” não serão mais dois termos que distinguem sistemas reprodutores conexos, mas duas lógicas não complementares. Uma que se funda no Um da exceção e obedece aos axiomas daí decorrentes; e outra, radicalmente diferente, que se aparenta às lógicas heterodoxas. Aqui também são elencadas algumas consequências das fórmulas quânticas para a taxinomia dos sexos. É, em nosso ver, o ponto principal da tese, pois permite toda a sustentação, inclusive retroativa, das posições tomadas no presente trabalho.

O quinto capítulo apresenta, brevemente, um novo instrumento teórico na investigação das sexualidades. Lacan, primeiramente, havia invocado a lógica como forma de se aproximar e tratar do Real da não relação sexual, mas também viria a fazer uso da “sua” topologia. Com auxílio da teoria dos nós, pretendemos destacar a estruturação e as propriedades da realidade psíquica enquanto nó que mantém os três registros *diz-mensionais* unidos. Sendo uma das formas do *Sinthoma*, esta realidade, que poderíamos chamar de sexual, concede ao sujeito suas particularidades fantasísticas e, portanto, seu posicionamento como ser sexuado. Lançaremos mão da análise da obra joyceana e da reinterpretação do caso Hans para enunciar os fundamentos topológicos que nos servirão para sustentar a hipótese de uma escolha *sinthomática*, fundamento da *ἀίρεσις* sexual.

Quanto à metodologia deste trabalho, é necessário fazer uma observação. No que concerne às referências bibliográficas, sempre que possível, foi preferível recorrer aos textos em suas línguas originais, sendo aqui apresentados como livres traduções do autor. No caso de Freud, utilizamos como base a edição da Amorrortu Editores; à qual acrescentamos, quando necessário, uma comparação ao texto original em alemão, retirados da edição *Gesammelte Werke*. Para os seminários de Lacan, utilizamos a versão publicada pela Éditions du Seuil em comparação com as transcrições de suas lições, encontradas nos sites da *École Lacanienne* e STAFERLA.

1 A QUESTÃO DAS HOMOSSEXUALIDADES

É verdade que a psicanálise não trouxe até agora um esclarecimento pleno sobre a origem da inversão, não obstante revelou o mecanismo psíquico de sua gênese e enriqueceu substancialmente a apresentação da questão.

Freud, 1905b, p. 132.

O termo “homossexual” fora criado no final do século XIX por Karoly Maria Kertbeny¹. E apareceu pela primeira vez em um panfleto anônimo que criticava o código penal prussiano. Kertbeny intentava defender o princípio de não intervenção do Estado, expandindo-o também para os assuntos privados dos “sodomitas”, como eram denominados até então os homens que tinham relações sexuais com outros homens (TAKACS, 2004). O Estado interferia ativamente sobre as práticas privadas dos indivíduos, como demonstra o artigo 175 do código penal, que decretava a punição de homens que fossem pegos em atos de fornicação “não natural”. Este artigo sofreu inúmeras reformulações até 1994, quando fora finalmente eliminado do código alemão (ALEMANHA, 1871).

A designação “homossexual” foi escolhida e empregada por Kertbeny por influência de seus longos estudos em botânica, durante os quais aprendera sobre as flores que apresentavam dois órgãos de fecundação, os estames (masculinos) e os pistilos (femininos), flores que eram chamadas de “bissexuadas”. A partir deste termo, criara algumas subdivisões para a sexualidade, a saber: a monossexualidade, a homossexualidade, a heterossexualidade e a heterogenia. Como descreve Takacs (2004), sua definição de homossexual incluía diferentes subtipos: o platônico, o do amor por homens mais velhos sem sexo; o onanismo mútuo; o tribadismo, isto é, a homossexualidade feminina; e o *Pygismus*, a relação sexual através do ânus.

É curioso notar que a invenção deste termo não buscava estigmatizar ou patologizar uma determinada forma de sexualidade, mas, antes, garantir os direitos dos indivíduos de explorar suas formas de prazer, sem intervenções externas e controladoras. Kertbeny, em uma voz incrivelmente progressista, afirma que seus oponentes não deveriam “se importar com essa inclinação [homossexual], fosse inata ou voluntária, porque o Estado não tem o direito de intervir no que acontece entre duas pessoas anuentes acima de 14 anos” (KERTBENY *apud* TACAIS,

¹ Seu nome de batismo era Karl Maria Benkert (TAKACS, 2004).

2004, p. 31). A vigilância estatal sobre a sexualidade é prova da importância que lhe era alocada, sendo alvo de investigação ou, pelo menos, de intervenção científica.

Em um primeiro momento, isto se deu no âmbito das teorias populacionais, que tomaram relevo pelas mudanças extremas no sistema político-econômico dos séculos XVII e XVIII. Tornou-se necessário repensar a taxa reprodutiva da população a partir dos novos estudos que estavam sendo realizados, estudos que visavam as taxas de natalidade e mortalidade e sua relação com a produção de riqueza e o consumo de alimentos. Malthus, grande figura desta vertente sociológica, anunciava o apocalipse que se abateria sobre o mundo, provocado pela disseminação da fome, produto da descompensação entre a natalidade e a produção de víveres. Dever-se-ia, portanto, exercer um controle sobre a reprodução e as práticas sexuais; e, para tanto, tais práticas deveriam ser investigadas, delimitadas e classificadas.

Fundando outra corrente investigativa, no século seguinte, temos a emergência da biologia evolutiva, impulsionada por seu carro-chefe, *A origem das espécies* (1859). A teoria darwinista, direcionada à evolução e à transformação das espécies, alavancou o estudo sobre a sexualidade. De modo que a biologia, visando incidir sobre o argumento dos caracteres hereditários e suas conjugações, também aportou no estudo do sexo sob o viés da reprodução.

Seu ponto de partida foi a indagação a respeito de como certos organismos podem se apresentar tão bem adaptados ao seu meio. Estes eram capazes de mimetismo, camuflagem, coloração apossemática, dentre outras modificações; e, assim, escapavam de seus predadores naturais. Influenciado pela ideia de luta pela sobrevivência da teoria malthusiana, Darwin declarou o segundo passo lógico: a única explicação válida deveria ser que variações favoráveis se manteriam nas populações, aumentando sua frequência e, por fim, culminando em uma nova espécie mais adaptada (RIDLEY, 2004). A espécie humana é, portanto, efeito de uma série de movimentos seletivos de manifestações biologicamente mais adaptadas, que deverão ser transmitidas pela prática reprodutiva.

Pesquisas científicas como estas retiraram os antigos véus que ocultavam o sexo, anteriormente uma prática privada regulada pela Igreja. A sexualidade foi, então, engolida pelo dispositivo da ciência moderna, visando o estudo do processo reprodutivo, sendo considerada tanto uma inimiga da economia como um fator evolutivo da espécie. Este racionalismo procriacionista forçaria a nova classe dos sexólogos a avaliar o sexo em seus atributos específicos e a buscar as causas de comportamentos desviantes da norma.

Foucault, em seu estudo sobre a história da sexualidade, caracteriza este campo de investigações científicas, ao longo do século XIX, pelo surgimento de uma *scientia sexualis*, um conjunto de discursos onde o sexo figurava como uma responsabilidade biológica para com a espécie e, portanto, alvo de um estudo e ortopedia (FOUCAULT, 2012). Nesta conjuntura, a homossexualidade conflagrava o meio científico, colocando-o em busca de repostas para esta óbvia infringência à lei biológica, pautada na reprodução.

Krafft-Ebing (2011), ocupara-se durante metade de seu livro, sobre as psicopatologias da ordem sexual, em tratar de casos de instinto sexual contrário. Utilizado para descrevê-los, o termo “inversão”, embora houvesse sido originalmente descrito por Krafft-Ebing, só viria a ser verdadeiramente popularizado por Havelock Ellis sob o sintagma “inversão sexual” (KATZ, 2001). Esta é a origem do emprego deste termo, tal como aparece algumas vezes na obra freudiana, termo que fora utilizado principalmente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* como uma alternativa para “homossexualidade”. Tratava-se de uma apropriação do discurso corrente para melhor veicular suas ideias, estratégia muito utilizada por Freud; sua instrumentalização do discurso vigente deve ser considerada, segundo Jorge (1988), uma subversão do saber do Outro em vigor.

Psychopathia sexualis, o livro de Krafft-Ebing, é um compêndio pormenorizado de todas as formas “anormais” de sexualidade: as hipostasias, os problemas ejaculatórios, a impotência, o sadismo, o fetichismo, a ninfomania; a lista se estende longamente. A sustentação de sua tese reside no argumento de que a sexualidade é o fator mais importante da existência individual e social, fazendo com que, a partir dela, possam ser estabelecidas conexões com os sentimentos éticos, estéticos e religiosos; em suma, toda a classe de sistema das relações humanas.

De acordo com suas hipóteses sobre o desenvolvimento sexual, a criança, *generis neutris*, não se vê como pertencente a um sexo. Tal sentimento se desenvolve juntamente com a evolução anatômica dos órgãos sexuais. Até seu término, os atos infantis possivelmente masturbatórios são apenas reflexos espinhais, sem significação sexual estrita. No entanto, uma disposição neuropática particular, por vezes causada pelo excesso de práticas onanistas, poderia preexistir nos indivíduos, fomentando uma constituição sexual anormal.

Já que os atos sexuais têm um fim reprodutivo, como preconizado por Krafft-Ebing, o onanismo desvirtuaria o sentimento sexual por retirar do sexo todo seu invólucro estético, puro e ideal, restando apenas a simples satisfação animal do desejo. Assim, o indivíduo se afastaria da

experiência estética do sexo natural, heterossexual, e poderia desenvolver, com base em sua predisposição, um sentimento libidinoso pelo mesmo sexo. A homossexualidade seria, portanto, uma transgressão das leis naturais e, conseqüentemente, da propriedade estética do sexo enquanto união complementar entre os dois gêneros.

A questão da homossexualidade sempre foi avaliada em contraposição ao argumento teleológico do ato sexual. Quando ainda estava sob os olhos da Igreja, da repressão religiosa, era uma prática condenável porque contrariava o dogma celeste do “Crescei e multiplicai-vos”. Sob um ascetismo de mortificação do desejo sexual, qualquer prática só poderia ser admitida se visasse à produção de novos rebentos. A luxúria, carinhoso epônimo para as vertentes hedonistas do desejo, é um dos pecados capitais mais inquietantes. Porém, com a expansão do racionalismo e o abalo das convicções religiosas, esta crítica ao desejo sexual enquanto pecado assumiria a forma de um pragmatismo teleológico: sexo é reprodução.

O sexo assim racionalizado e esquadrinhado, mediante uma matriz biológica, foi a base das correntes sexológicas do século XIX. Segundo Foucault (2012), tais saberes foram constituídos a partir da confluência entre práticas confessionais da Idade Média e as medidas de controle populacional. O pensador acaba por incluir neles a psicanálise conferindo a ela uma posição entre as *scientiae sexuales*, pois considerava que nela haveria uma preocupação corretiva: “Assim, denuncia-se o conformismo de Freud, as funções de *normalização* da psicanálise [...] e todos os efeitos de integração garantidos pela ‘ciência’ do sexo ou as práticas, bem suspeitas, da sexologia” (FOUCAULT, 2012, p. 12, grifo nosso).

Discordamos veementemente do autor, que falha em ver a disrupção causada por Freud ao tema. Pois esta sexualidade, enquanto objeto de um reducionismo epistemológico do positivismo científico, não é o que se apresenta na perquirição psicanalítica, onde não possui caráter normalizador nem descritivo. A sexualidade para a psicanálise toma outro estatuto, afastando-se de uma concepção reprodutiva, vinculada à produção e à evolução das espécies, para ser ampliada consideravelmente.

1.1 A sexualidade ampliada

O primeiro lugar onde se deve procurar a visão psicanalítica a respeito das homossexualidades é facilmente localizado em um artigo bem jovem, *Die sexuelle Abirrungen*,

as aberrações sexuais. Este é o título do primeiro subitem de uma das obras mais importantes da psicanálise, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905. O texto traz as ideias desafiadoras e ousadas de Freud a respeito de tópicos que eram tabus para a cultura da época, como as formas incomuns de sexualidade, as vivências sexuais infantis e as perversões.

Sua publicação foi de tamanho impacto que chegou a ser comparada a uma granada de mão por um de seus biógrafos (GAY, 2012). No contexto de uma Viena burguesa, os *Três ensaios* foram mais do que uma granada, pois causaram uma explosão nuclear na planura da ideologia sexual, repercutindo por toda a história; obra que comportava uma reformulação da própria ideia de sexualidade, indo além de qualquer visão biologizante e patologizante da mesma.

Freud, ciente da importância de suas ideias, evidencia-o em uma carta de 1908 a Karl Abraham quando lhe escreve: “Os *Três ensaios* são uma obra do mesmo valor que a *Interpretação dos sonhos*” (FREUD, 1966, p. 64). Esta não é uma comparação banal, não é apenas a pontuação orgulhosa de seu autor; nela apresenta-se, com nitidez, o destaque aos elementos que serão cruciais à constituição da psicanálise enquanto sistema teórico particular, a sexualidade e o inconsciente.

Sua contraparte, a *Traumdeutung*, em relação às produções anteriores e contemporâneas sobre o tema, traz novidades expressivas ao revelar o papel dos sonhos na vida psíquica, o seu ofício e a sua instrumentalização terapêutica. O sonho seria o resultado de um embate entre duas forças, a censura defensiva e as moções inconscientes; e através de sua análise poder-se-ia chegar aos desejos do sonhador, presentificados pelas cadeias associativas dos elementos oníricos (FREUD, 1900). Também uma autobiografia e parte de sua autoanálise, esta obra estabeleceu a possibilidade de interpretação de sonhos, que só viria a ter significado dentro da composição psicanalítica.

A construção dos sonhos tomava forma a partir de deslocamentos e condensações, estabelecendo uma representatividade geral das figuras inconscientes. Os restos diurnos, elementos dos períodos de vigília em sua dimensão significativa, eram os tijolos de sua construção, unidos pela argamassa de um desejo que não poderia ser desvelado ao consciente do sonhador.

O fato de tomar os sonhos, acontecimentos corriqueiros da vida, como objeto de interrogação científica abriria a discussão sobre a dicotomia maniqueísta de normal/patológico, novamente bombardeada em 1905 com os *Três ensaios*. As duas obras andam mão em mão. No

caso dos sonhos, a exploração de estados mentais ordinários revelara o maquinário inconsciente, o mesmo que montava os sintomas nos corpos de seus analisantes. Com isto, Freud elucidara um estado classificado como patológico a partir de uma estruturação completamente normal da vida psíquica. Tal maquinário é posto em evidência como um pêndulo que oscilaria entre as formações “normais” e aquelas capazes de provocar sofrimento, e seu mecanismo é primorosamente exposto na *Traumdeutung*.

A datação anterógrada deste livro é um fato por vezes esquecido. Embora houvesse sido publicado no inverno de 1899, marcava 1900 em sua folha de rosto. O que revela o índice das expectativas sobre ele: uma nova visão para um novo século. O tratamento do aspecto simbólico, significante, dos sonhos nele descrito veio a ser considerado a via real de acesso ao inconsciente. Reafirma Lacan:

Esse texto abre com sua obra a via régia para o inconsciente. E disto somos alertados por Freud, cuja confidência surpresa, ao lançar esse livro para nós nos primeiros dias deste século, só faz confirmar o que ele proclamou até o fim: que nesse arriscar tudo de sua mensagem está a totalidade de sua descoberta (LACAN, 1957, p. 509).

Escritos com cerca 5 anos de diferença, estes dois textos devem ser tomados como os pilares da edificação, no século XX, de um corpo teórico inédito. Fato evidenciado pela importância outorgada a eles por Freud. De um lado, temos a descoberta do inconsciente e o modo de acessá-lo, na *Interpretação dos sonhos*; e, do outro, nos *Três ensaios*, Freud deslinda sua erotologia. Este é um termo que deve ser empregado para além do sentido de “estudo sobre o erotismo”.

O *logos de eros*, o discurso do sexo não é sua descrição metodológica ou seu mapeamento marginalizante, mas o discurso surgido a partir das incongruências do sexo, de seus impasses, tal como são relatados por aqueles que se deitam nos divãs. A erotologia freudiana revelou o papel do sexo na vida psíquica e a posição que a psicanálise assumiria frente a ele, de modo a traçar os primeiros caminhos no entendimento das homossexualidades.

1.1.1 A descoberta do inconsciente sexual

Os segredos de alcova, como diziam Charcot e Chrobak, eram os principais ingredientes dos distúrbios relatados na clínica. Freud, que ficara deslumbrado com Charcot, não fez outra coisa além de ouvi-lo (FREUD, 1914a). E uma das impressões mais fortes que tivera deste foi em

uma reunião em sua casa, quando o mestre francês haveria dado seu parecer a respeito dos transtornos nervosos de uma jovem, eles eram causados pela impotência do parceiro, dissera Charcot. Suas palavras ficaram gravadas na mente de Freud: “*Mais dans des cas pareils, c’est toujours la chose génitale, toujours... toujours... toujours*” (CHARCOT *apud* GAY, 2012, p. 107). De Chrobak, por outro lado, temos a famosa receita “*Penis normalis dosim repetatur*” que Freud não deixara de recitar em suas *Contribuições à história do movimento psicanalítico* (1914a).

Os primeiros escritos de Freud, chamados de pré-psicanalíticos, já apontam certa preocupação com os fatores sexuais na disposição patológica. No remoto *Rascunho A* (1892), o sexo consta na maioria dos problemas enumerados por Freud e em boa parte de suas teses: “Esta [a função sexual] tem um efeito diretamente causal ou mais predisponente em relação a outros fatores” (FREUD, 1892, p. 216). Neste momento inicial, ainda temos um Freud precatado, próximo aos seus contemporâneos ao afirmar a sexualidade como apenas um dentre outros fatores causais, posição que será mudada profundamente ao longo do desenvolvimento de sua teoria.

Cunhada a partir do método catártico e da hipnose, passando pelas transformações técnicas introduzidas por Freud, a psicanálise se constitui como uma nova forma de tratamento pautada na associação livre e na interpretação (FREUD, 1923a). A partir disto, toda a teoria se constrói sustentada pela escuta clínica, privilegiando o que o indivíduo tem a dizer sobre seu sofrimento, sobre suas moções psíquicas e, numa inversão da ortodoxia científica, pautar-se-á mais especificamente no que o paciente não consegue dizer, no que fica evidenciado por seus tropeços, erros, duplos sentidos e esquecimentos.

Ao ouvir Ernst Lanzer, Sergei Pankejeff, Fanny Moser e os demais, Freud pôde coletar os indícios do funcionamento inconsciente enquanto seus pacientes obtinham um alívio sintomático pelo simples evento da fala, seguindo a “regra de ouro”. É destes que deveriam fluir as pistas de acesso ao sentido enigmático de seus sintomas. Freud supunha que o indivíduo seria detentor de um saber, o qual não lhe é acessível; em uma passagem das *Cinco conferências*, a respeito de seus pacientes, revela:

No momento que eles asseveravam não saber mais nada, assegurava-os de que sabiam, que eles só precisavam falar [...]. Desta maneira, consegui, sem utilizar a hipnose, coletar das doentes tudo o que era necessário para estabelecer uma relação entre as cenas patogênicas esquecidas e os sintomas que eram delas resíduos (FREUD, 1910 [1909], p. 20).

Pautado pelos relatos associativos de seus pacientes, que agora ganhavam um estatuto de saber, Freud postula um processo defensivo na etiologia sintomática. Deveria haver representações de conteúdo contrário às tendências dominantes da vida psíquica, fazendo com que as primeiras adquirissem valor patogênico e fossem estruturadas através de uma arquitetura inconsciente, isto é, longe da consciência. A escuta analítica permitiria que estes elementos viessem à tona através da interlocução entre as pontuações do analista e a fala associativa do paciente. Freud percebe, no entanto, que as ideias do paciente giravam em torno de um ponto específico: o sexual. Afirma: “Por fim, foi preciso render-se à evidência e reconhecer que na raiz de toda formação sintomática se encontram impressões traumáticas procedentes da vida sexual precoce” (FREUD, 1923a, p. 239).

Em uma virada de posição que se deu por volta de 1900, Freud abandonara por completo os elementos hereditários e congênitos das afecções. A origem do sofrimento psíquico, independente de suas apresentações somáticas, seria exclusivamente relacionada ao caráter traumático do sexo. Os sintomas histéricos o atestavam (FREUD, 1906 [1905]). Se no começo de suas teorizações sobre a histeria, Freud e seu — até então — parceiro, Breuer, defendiam que todos os ataques histéricos possuíam em comum a qualidade de ab-reação de um evento previamente suprimido, sendo este constituído como um trauma psíquico, Freud rapidamente caracterizou-o como sexual.

O conceito de trauma havia aparecido na psiquiatria do século XIX juntamente com as locomotivas, inovação tecnológica que trouxe os primeiros mecanismos autopropulsores. Muitos passageiros queixavam-se de sintomas que surgiam após acidentes nas ferrovias, então muito comuns. Os psiquiatras chamavam esta afecção de “*railroad spine*” e nomearam como “trauma” o choque que poderia causar disrupções de processos associativos no cérebro (MAKARI, 2009). Longe de se ater ao entendimento de sua época, Freud dá um passo à frente e marca sua diferença não só para com a concepção orgânica do trauma, como para com a forma genérica do trauma psíquico, provocando sua dissensão e seu afastamento de Breuer.

A pesquisa deste fundava-se no determinismo dos sintomas por via de “certas vivências de eficácia traumática que o doente teve, como símbolos mnêmicos, das quais eles são reproduzidos em sua vida psíquica” (FREUD, 1896, p. 193). Para tanto, subentende-se que a experiência deveria ter uma qualidade traumática específica, seja por sua força ou por sua idoneidade determinadora; elementos que, na investigação dos casos, apareciam sob formas

muito díspares, provocando em Freud a dúvida sobre a validade de tal cena traumática. Sua resposta vem no sentido de continuar na trajetória das cadeias associativas e chegar a uma cena anterior, a mais precoce possível; esta deveria possuir todos os elementos que respaldariam sua dimensão traumática.

A hipótese de Charcot e Breuer era a de que uma vivência sem força suficiente poderia ainda assim constituir um trauma, devido aos chamados “estados hipnoides”, que o paciente haveria experimentado a ocasião. Freud descarta esta possibilidade e descobre uma cena extemporânea, onde “infalivelmente se termina por chegar ao âmbito da vivência sexual” (FREUD, 1896, p. 198); descobrindo, assim, seu *caput Nili*, a verdadeira origem da histeria.

Sua teoria causou espanto na comunidade científica e secular ao precisar o ponto nodal das experiências e das cadeias mnêmicas no encontro da criança com o sexo. Aí estava o germe da teoria sobre a sexualidade infantil, tal como viria a ser definida quase 10 anos depois. Portanto, toda a reação “anormal” frente ao sexo na puberdade poderia ser rastreada até as vivências sexuais da infância (FREUD, 1896).

Uma das dificuldades para Freud de tal tese foi a de tomar a vivência traumática sexual, na infância, como efetivamente perpetrada por um adulto. Se a sedução, como foi chamada, fosse necessariamente factual, concluir-se-ia que o número de adultos perversos se avolumaria a um número quase infinito; incluindo até Jacob Freud, seu próprio pai. Além disso, assomavam os impasses clínicos, não se chegava ao fim das análises, os pacientes abandonavam o tratamento e era impossível explicar os êxitos terapêuticos parciais conquistados.

Assim, precisou desacreditar de sua neurótica. Isto porque intuía uma importante característica do inconsciente, nele não existiriam *Realitätszeichen*, ou ainda, *Kennzeichen der Realität*, signos distintivos da realidade (FREUD, 1985a). Em sua famosa *Carta 69* (1987), Freud declara que não se pode distinguir a realidade de uma ficção investida libidinalmente, de sorte que era sobre a fantasia de sedução que os analistas deveriam voltar seus ouvidos, sobre as moções que a provocaram, em vez de tomá-la como um acontecimento trágico e contingente, sem implicação subjetiva.

Ao afirmar a preeminência do saber inconsciente, um saber sobre o qual não se quer saber, Freud acertara um golpe no *cogito* cartesiano e com a elaboração do papel da fantasia no psiquismo, desfere o segundo: “A intercessão da fantasia frustra qualquer certeza” (COTTET,

1996, p. 25). Isto é, a realidade material é inconcebível em sua existência pura, pois sobre ela influi a fantasia, que regula as relações do sujeito do (des)conhecimento com seus objetos.

As fantasias históricas são miragens, ilusões mnêmicas do período infantil, um período de experimentação e vivência sexual intensas, um período no qual o indivíduo ainda não pode lidar com estas excitações; o evento sexual traumático é então abandonado na sua aceção de acontecimento real, dando lugar à particularidade traumática do sexo. Assim, os “traumas sexuais infantis” foram substituídos, em certo sentido, pelo ‘infantilismo da sexualidade’ (FREUD, 1906 [1905], p. 266).

O principal caráter do trauma é sua falta de simbolização, de conjugação de sentido. Por isto, Lacan o chamara de *troumatisme*, neologismo presente na aula do dia 19 de fevereiro de 1974, durante o seminário *Les non-dupes errent*. Através dele conjuga-se o furo — *trou*, em francês — com o traumatismo, *traumatisme*. O *troumático* do trauma é o buraco de significação que se relaciona a este abalo psíquico; não se trataria de uma lesão orgânica das ferrovias, mas de uma lesão na capacidade de apreensão de certos eventos, neste caso, os sexuais.

A partir da sua concepção de fantasia inconsciente, Freud pôde interpretar os sintomas, as formações neuróticas que seus pacientes lhe traziam, das quais se queixavam e padeciam. A partir da análise das fantasias sexuais, tornou-se evidente que o sintoma, isto que aparece inicialmente como um “hóspede mal recebido”, era, na verdade, uma formação de compromisso entre duas vertentes do psiquismo: as moções inconscientes e os mecanismos de defesa do consciente. O sintoma assomava então enquanto “a realização de uma fantasia de conteúdo sexual” (FREUD, 1905a, p. 42), como é comprovado no Caso Dora.

Inicialmente um texto sobre o papel dos sonhos no tratamento analítico, este caso é um momento exemplar da obra freudiana para ilustrar o determinismo sexual dos sintomas e a construção de uma neurose. Dora sofria de tosse nervosa, dores de cabeça e afonia, dizia-se presa em um enredo romântico no qual fora usada como moeda de troca: seu pai se aproximara de *Frau K.* e a entregara como compensação ao marido desta. Em um dado episódio, *Herr K.* a pressiona no umbral da porta e a beija; ela, sentindo um terrível asco, foge.

Uma sensação de peso sobre o peito a acompanha depois desta cena, juntamente com certa aversão à comida. Freud prossegue em seu ensaio defendendo que ambos os sintomas eram derivados do conteúdo sexual do acontecimento. O asco resultaria de um deslocamento da sensação genital prazerosa, transformada em seu oposto; já a pressão no peito seria um

deslocamento do que sentiu no encontro com o membro ereto do *Herr K.* Todo os outros sintomas são rastreados em sua genealogia psíquica até um ponto onde há o encontro com o sexual, nas fantasias que envolviam o pai, *Herr K.* e *Frau K.*, assim como seus substitutos (FREUD, 1905a).

Ademais, Freud ainda o equipara a uma prática sexual efetiva, isto porque esta modalidade do sintoma neurótico pode ser demarcada pela elevação de zonas corporais, antes inócuas, à significação erógena, à uma voluptuosidade e ao prazer; outrossim, tais sintomas revelam, no lado da fantasia, um conteúdo sexual, sendo produtos e atualizações de estados de excitação sexual (FREUD, 1906 [1905]).

Dora, que se queixava da situação na qual o pai a envolvera, sempre tossia nervosamente, levando Freud a concluir que algo do seu sintoma relacionava-se ao pai. Ela dizia que *Frau K.* apenas gostava de seu pai por ele ser “*ein vermögender Mann*”, um homem de posses. Porém, em suas associações, fica patente que por trás desta frase havia o adjetivo oposto, “*unvermögender*”. Desta forma prefixado, o adjetivo implicava que seu pai seria impotente, fato que rivalizava com todas suas críticas sobre o comércio amoroso entre ele e a amiga. Ao ser confrontada com esta interpretação, Dora prontamente declara que sabe de outras formas de satisfação sexual e alude à cavidade bucal, onde, assombrosamente, concentravam-se seus sintomas. Freud é levado a concluir, então, que seus sintomas estavam associados a uma boca erógena que reproduzia a cena do vínculo amoroso entre o pai e *Frau K.*

O texto é todo pontuado de alertas de Freud a respeito da importância destes achados e de incitações ao leitor para que trate dos assuntos sexuais como mais um elemento psíquico, sem conotação moral; a recomendação também é dirigida aos psicanalistas, afinal “*pour faire une omelette il faut casser les œufs*”. O caso Dora é a comprovação de que os sintomas são a vida sexual do neurótico, pois

a sexualidade não intervém meramente como um *deus ex machina* que se apresentaria ao acaso em algum ponto da trama dos processos característicos da histeria, mas dá a força para cada sintoma singular e para cada exteriorização particular de um tipo de sintoma (FREUD, 1905a, p. 100).

No teatro grego *από μηχανῆς θεός*, ou *deus ex machina*, referia-se ao artifício cênico que introduzia, através de uma grua, um ator interpretando certa divindade no palco, esta então resolveria o conflito entre os personagens. Segundo Freud, a sexualidade não vem abrupta e inesperadamente para dar sentido a um furo no conhecimento como um dado apendicular, mas

apresenta-se como a própria trama de articulação etiológica do sintoma. E tais sintomas eram constituídos através da mesma via simbólica, significante, que ordenava o inconsciente.

Lacan retoma o inconsciente freudiano a partir não só da *Traumdeutung*, como outorga extremo valor a outras duas obras, *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Textos que podem ser reunidos no período que Jorge (2010) chamou “o ciclo do inconsciente”, no qual é trabalhada a relação entre os significantes e o inconsciente. Claramente, a teoria do significante só foi proposta anos depois por Lacan, mas esta foi uma consolidação do que já havia sido exposto por Freud.

Freud assestava que a determinação inconsciente se dava, na escolha sintomática, através da conexão entre os significantes. Pois, quando o recalque incidia sobre a moção pulsional inconsciente, dela subtraía o representante representativo (*Vorstellungsrepräsentanz*) — o significante —, de modo que a soma de excitação somática referente a ele era então convertida no corpo. A direção deste afeto convertido obedecia à conexão entre as ideias, isto é, à cadeia significante; e podia se vincular a qualquer parte do corpo, produzindo uma satisfação sexual. Não havia nenhuma necessidade de ser uma área genital, já que todo o corpo tinha a capacidade de ser erotizado de acordo com as associações simbólicas.

As ações sintomáticas, inocentemente tidas como casuais, assim como os esquecimentos, os deslizos de leitura, todos deslindam o determinismo inconsciente, agindo por meio da primazia do significante; mesmo o ato falho é um ato bem-sucedido, segundo Lacan (1953a). Nele, presentifica-se o sujeito do inconsciente, no intervalo entre a palavra dita e a palavra intentada. Esta tese de Lacan aponta para o caráter de ruptura, tropeço, fenda, do inconsciente; que pode se sobrepor ao que foi evocado pelo furo do traumatismo sexual. Tal concepção apresenta-se enquanto verdadeiramente oposta a dos pós-freudianos, que tomavam o inconsciente como um lugar estanque, reserva psíquica recalçada. O axioma lacaniano “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” reflete este alcance.

Lacan (1964) chega ao ponto de rastrear a origem do pensamento até o jogo combinatório significante. Nas ciências por ele chamadas “primitivas”, como a astrologia chinesa, o motor da realidade se manifesta sob a forma de dois princípios opostos: o *yin* 陰, que expressa a placidez, o escuro, a feminilidade; e o *yang* 陽, a atividade, a luz, a masculinidade. Através da mistura destes dois princípios se formaram os cinco elementos primários e se constituiu toda a matéria, influenciando todo o complexo da realidade objetiva.

Segundo Bodde (1942), a divisão entre os elementos e, mais profundamente, entre *yin* e *yang*, foi a própria base da produção científica na China antiga, como é verificável nos preceitos da medicina, da astronomia etc. A combinação significante que está no centro de toda a especulação chinesa sobre a natureza, mas também no núcleo de toda forma de pensamento inconsciente, parece estar calcada em uma caracterização sexual. A verdade que a psicanálise articula é que estes três elementos — inconsciente, significante e sexo — são inseparáveis, estando remetidos a uma propriedade de furo.

Outra prova da realidade sexual do inconsciente se encontra na transferência, mediante a qual vemos a reativação de partes inconscientes dos complexos infantis investidos libidinalmente. Quaisquer vínculos de sentimento, por mais tenros, são relacionados à sexualidade: “Originalmente apenas tivemos notícia de objetos sexuais” (FREUD, 1912a, p. 103). Ou seja, as ligações afetivas são apenas reedições de tais investidas; disto depreende-se que todas as relações da vida social comum são prolongamentos, atualizações, reinvestimentos de conexões pulsionais já estabelecidas, porém inibidas em sua meta sexual.

Lacan no seu décimo primeiro seminário, ao trabalhar os conceitos fundamentais da psicanálise, aponta para tal fibra do psiquismo: “A transferência na experiência é isto que manifesta a colocação em ato da realidade do inconsciente enquanto que ela é sexualidade” (LACAN, 1964, p. 159). Freud já nos avisara sobre tal *mise en action* do sexual através do reinvestimento dos complexos inconscientes, contudo Lacan chama atenção para a própria tessitura do inconsciente.

Através de uma matriz sexual, o inconsciente seria erigido sobre um furo, o *troumatisme*, o núcleo invulnerável a toda e qualquer simbolização e, portanto, impossível de ser apreendido mediante um significado. Da mesma forma que, para Aristóteles, a natureza tinha horror ao vácuo, segundo a psicanálise, existe o horror, ou pelo menos a dissensão ou a falta de comunicação, frente a este furo do irrepresentável, que será nomeado como “o Real” por Lacan.

A grande novidade trazida por Freud foi a afirmação da importância nuclear da vida sexual nos estados mentais, e a demonstração de que o sexo está intimamente ligado ao traumatismo da condição humana. A investigação psicanalítica aponta para uma uniformidade na manifestação de tal dado: “Assim, o trauma sexual substituiu o trauma ordinário, e este último devia seu valor etiológico à sua referência associativa ou simbólica ao primeiro, que o havia precedido” (FREUD, 1923a, p. 239). O trauma factual foi deposto em virtude da fantasia,

construção subjetiva que cria uma encenação da sexualidade traumática, onde está albergada a própria codificação do sexo e sua representatividade a nível inconsciente.

A consequência direta de tais desenvolvimentos foi a expansão do conceito de sexualidade, até então vinculado especialmente à procriação. Elevada à qualidade de causa, a sexualidade tornou-se mais ampla, tomou outro lugar na avaliação clínica e ganhou contornos diferenciados; o desenvolvimento da teoria freudiana evidenciou a sexualidade como substrato do inconsciente.

A etiologia neurótica, o trauma, os sintomas, a transferência e a própria cadeia significativa estão interligados com o sexual. A psicanálise ampliou

o conceito de sexualidade apenas até o ponto em que possa abarcar também a vida sexual dos perversos e das crianças. Isto é, devolvemos-lhe a sua extensão devida. O que fora da psicanálise se chama sexualidade se refere somente a uma vida sexual restringida, colocada a serviço da reprodução e chamada de normal (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 291).

Este preâmbulo sobre a constituição e construção teórico-clínico da psicanálise cumpre a função de introduzir as balizas conceituais que permitiram Freud criticar, em 1905, as concepções ambientalistas e patologizantes das homossexualidades. A partir do momento em que a sexualidade está imbricada na própria estruturação subjetiva e que ela mesma experimenta formas não-genitais de satisfação sexual — como a boca de Dora —; esta nova concepção do sexo impõe uma revisão das manifestações “marginais”, não heteronormativas, da sexualidade, não só de sua psicogênese, como de sua caracterização e de seu alcance.

1.1.2 Contra a moral sexual “civilizada”

Dentro deste quadro epistêmico, a posição de Freud sempre foi precisa a respeito do papel do sexo e de seus agenciamentos. Defensor de uma liberdade sexual, foi alvo de críticas ferrenhas, chamado inclusive de pansexualista e de monomaníaco. Freud se queixara da obstinação de seus opositores, principalmente no que tange à sua hipótese sobre o lugar fulcral da sexualidade, chegando a encará-la como a principal dificuldade para a aceitação da psicanálise como teoria válida (FREUD, 1914a).

Em 1903, Freud concede uma entrevista ao *Die Zeit*, jornal vienense, onde apregoa a defesa de um homem acusado de práticas homossexuais. Quase 30 anos depois, uma mãe lhe

escreve dos Estados Unidos inquirindo a respeito de seu filho que apresentava “condutas anormais”. A carta de Freud em resposta encontra-se atualmente no Museu da Sexologia em Londres; nela afirma que “a homossexualidade não é certamente nenhuma vantagem, mas não é nada do que se envergonhar, nenhum vício, nenhuma degradação; ela não pode ser classificada como uma doença” (FREUD, 1935, p. 43).

E ainda esclarece que, caso a mãe pretenda buscar uma análise para seu filho, o tratamento poderá, certamente, cuidar de seu sofrimento neurótico e de suas inibições, a despeito de seu filho continuar sendo homossexual ou não, ponto sobre o qual não vê motivos de intercessão clínica. Freud deixa-lhe claro que a homossexualidade não pertence ao registro patológico e invoca, inclusive, o nome de expoentes da cultura ocidental para ilustrar que ela deve ser entendida fora de qualquer julgamento moral. Sua posição era inequívoca:

Para nós foi impossível tomar partido em favor da moral sexual convencional ou ter em alta estima a maneira pela qual a sociedade, na prática, procura ordenar os problemas da vida sexual. Podemos atribuir completamente à sociedade o fato de que o que ela chama de sua moral custa mais sacrifícios do que vale, e que seu procedimento não se baseia em sinceridade nem testemunha sabedoria (FREUD, 1917 [1916-17]g, p. 395).

As restrições impostas pela moral sexual provenientes da cultura impulsionam a formação de vias substitutas de satisfação através do nervosismo moderno. Trata-se de uma consequência direta da estruturação civilizatória, pois a mesma se edifica sobre as barreiras nas vias de escoamento libidinal, fazendo com que os indivíduos passem então à “satisfação substitutiva neurótica na forma de sintomas patológicos” (FREUD, 1908b, p. 173).

Sua tese sobre o início da civilização pode ser encontrada em *Totem e tabu* (1913a), texto no qual Freud reconstrói um passado mítico quando os humanos tiveram que sacrificar uma parte de sua libido em favor da organização social. Livres aos impulsos, as relações entre os indivíduos seriam marcadas pela luta até a morte, pelo apoderamento e sujeição, pela rivalidade e disputa. Era necessário que um código fosse firmado e obedecido pela comunidade a fim de evitar o aniquilamento do outro.

Porém a exigência cultural formal sobre indivíduos diferentes não poderia resultar em nada além de um desequilíbrio regulamentar. Ao instituir uma norma regida pelos valores da época, deixa de fora todos os que, por sua estruturação subjetiva, não podem a ela se filiar. Em *Moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, os homossexuais e os perversos não são

apresentados sob qualquer ótica pejorativa, são referidos apenas como certo número de pessoas que não satisfazem os requerimentos estipulados pela cultura (FREUD, 1908b).

De acordo com o modelo científico da época, os restos deste processo, assim como as suas manifestações-limite, seriam então relegados à categoria de aberrações sexuais. Os homossexuais, os perversos, os casos de zoofilia e qualquer erupção da sexualidade que não se coadune com as imposições culturais devem ser alvo de um regime de observação, descrição, punição e correção. Todas as consequências da normalização civilizatória promoveriam, pretensamente, uma expressão uniforme no campo da sexualidade.

Existe uma oposição entre tal tese de aspiração monofuncional da cultura, reguladora das formas de relação com outro, e a presença da homossexualidade, por exemplo, que fura este preceito. A experiência analítica também contra esta tese se insurge, apontando para a manifestação multiforme do sexo que, por sua vez, atesta a necessidade de uma base plural na constituição psíquica. A heterossexualidade como norma é apenas uma regulação cultural, possuindo um caráter contingente, de construção, certamente pautada na ideia de reprodução.

Em uma importantíssima nota de rodapé acrescentada aos *Três ensaios* em 1915, Freud afirma que “de acordo com a psicanálise, então, nem mesmo o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é algo óbvio, mas um *problema que requer esclarecimento*” (FREUD, 1905b, p. 132, grifo nosso). Isto é uma antítese fundamental, já que a questão da homossexualidade no meio científico comparecia apenas frente a um fundo de pseudo-obviedade da relação heterossexual. A psicanálise tentaria desconstruir estas amarras, salientando que a uniformização heterossexual também é produto de uma série de movimentos anímicos; isto é, que, além de possuir uma macro-história cultural, também conta com redes psicogênicas específicas, com uma história singular.

A contingência da heterossexualidade é um fato já salientado na *Traumdeutung*, através dos exemplos de sonhos nos quais, malgrado a escolha heterossexual na vida cotidiana, o sonhador relatava conteúdos claramente homossexuais (FREUD, 1900b), colocando questões quanto à própria definição de heterossexualidade enquanto pura e evidente. A aposta teórica de Freud toma como base que “todos os homens são capazes de eleger um objeto do mesmo sexo, e já o fizeram no inconsciente” (FREUD, 1905b, p. 134). É esta capacidade do sujeito de se enveredar pela homossexualidade, tanto quanto pelo caminho heterossexual, que Freud constata

em sua clínica, afirmando que a escolha de um parceiro de mesmo sexo é apenas uma ramificação regular, *regelmässige Abzweigung*, da vida amorosa (FREUD, 1917 [1916-17]b).

Se existem estas duas manifestações da sexualidade, então deveria existir um antecessor comum às duas ramificações, uma constituição de base que permitiria com que alguns indivíduos seguissem por um caminho ou por outro. A primeira resposta para o enigma colocado pela existência da homossexualidade foi a bissexualidade originária (FREUD, 1905b).

1.2 A bissexualidade instrumental

Hermafroditos, o belíssimo filho de Hermes e Afrodite, regozijava-se em conhecer novos lugares. Em uma de suas viagens, chegou à Caria — atualmente uma parte da Turquia — e lá, ao se banhar em uma nascente, encontrou Salmacis, que ficara arrebatada por sua beleza. A ninfa tentara através de todas as maneiras conquistar o jovem, mas seus esforços provaram ser infrutíferos. Então, ela finge se afastar, enquanto Hermafroditos entra na nascente, e, louca de amor, precipita-se às águas e o abraça, fazendo do seu corpo um nó inescapável. Ela pede aos deuses que nunca os separem; o que lhe é concedido e os dois são metamorfoseados em um só, Hermafroditos agora possui os dois sexos. Esta é sua história, tal como relata Ovídio (2014).

Neste mito, a bissexualidade de Hermafroditos é, além de um hermafroditismo somático, uma conjunção psíquica dos caracteres viris do jovem e dos atributos delicados da náiade. Tal definição diverge daquela oferecida por Freud, pois a bissexualidade indica, efetivamente, apenas a “possibilidade de dispor de objetos tanto masculinos quanto femininos” (FREUD, 1905b, p. 132). A bissexualidade não é um hermafroditismo psíquico, pois este último determinaria uma configuração com traços tanto masculinos quanto femininos, na qual a escolha de objeto seria apenas mais um dado indicativo. Ela é, antes, pura potencialidade em referência às escolhas de parceiro e, portanto, não constitui uma característica subjetiva determinante.

Sua importância para a teoria psicanalítica pode ser articulada através de três pontos: como potencialidade sexual, o que explicaria a aparição dos sujeitos homossexuais e toda uma gama de comportamentos não heteronormativos; como enquadre fantasístico², no caso dos

² Optamos pelo neologismo “fantasístico” uma vez que o termo do português corrente relativo à fantasia, “fantástico”, nunca marcou sua entrada na produção da literatura psicanalítica.

sintomas histéricos; e como ampliação do complexo de Édipo. No entanto, para se chegar nestas formulações últimas, é necessário retomar a história do conceito.

Na segunda metade do século XIX, a bissexualidade era um *ritornello* teórico, afinal já comparecia em muitos dos trabalhos médico-científicos, ainda que sob formas divergentes (FÉDIDA, 1973). Mesmo o recurso à bissexualidade para explicar a escolha homossexual não foi privilégio de Freud; a noção já havia sido popularizada por Krafft-Ebing. Segundo o psiquiatra, a partir do hermafroditismo potencial do embrião, os centros neuronais comandariam por via hormonal a maturação orgânica e a instauração das características de cada sexo. Assim, haveria a possibilidade de um cérebro mais masculino ou mais feminino de acordo com as influências hormonais que poderiam ser anômalas, patológicas. A “inversão” seria resultado de um problema no desenvolvimento da sexualidade, um distúrbio nesta evolução do hermafroditismo somático primário até o monismo sexual do adulto (KRAFT-EBBING, 2011).

A notável descontinuação que Freud instaura em relação a estas teorias contemporâneas foi a dissociação entre a bissexualidade — e, conseqüentemente, a homossexualidade — e as determinações disfuncionais, fossem elas fruto do desenvolvimento orgânico ou da pressuposta evolução psíquica. Pontalis (1973) chega a asseverar que a originalidade de Freud não foi a de adotar o tema, mas de restringi-lo, tomando-o em sua especificidade inconsciente.

1.2.1 *Duas bissexualidades*

Mais especificamente, no caso de Freud, a consideração à bissexualidade em seus estudos se deu graças a uma indicação por parte de seu amigo Wilhelm Fliess, como relata em sua carta de 7 de agosto de 1901. Este assunto fora discutido principalmente em um encontro em Nuremberg no ano de 1897. No entanto, devemos frisar que tal termo já havia aparecido nas conversas anteriores entre os dois: em uma carta de dezembro de 1896, Freud afirma utilizar-se da “bissexualidade de todos os seres humanos” para explicar a escolha da neurose e da perversão, como defesas frente ao sexual. Esta hipótese sobre a conexão entre a identidade sexual e o recalque viria a ser abandonada logo em seguida.

Malgrado tais pormenores, levaremos em conta a alegação de Freud de que Fliess era o autor da referida ideia. Contudo, ao investigar melhor este conceito na obra fliessiana, nota-se que ele é radicalmente diferente do que Freud terminaria por sustentar. Podendo-se então, mesmo

com a afirmação de Freud, questionar a reivindicação de paternidade desta noção do lado de Fliess (PORGE, 1996). Teríamos então duas bissexualidades.

Fliess, médico otorrinolaringologista, após dedicar-se às neuroses nasais reflexas, aplicara-se ao estudo de uma suposta periodicidade nos acontecimentos importantes na vida dos indivíduos: 23 dias para os homens e 28 dias para as mulheres. Segundo Porge (1996), Fliess criara este sistema delirante de interpretação logo após a concepção de seu primeiro filho e publicara-o em *As relações entre o nariz e os órgãos genitais femininos*, de 1896; nele defendera a existência de uma lei pautada nestes dois números, 23 e 28, que determinariam as datas de fecundidade e o sexo das crianças. Freud, que ainda confiava em seu amigo e queria contribuir com seu estudo, chegara mesmo a enviar-lhe datas de eventos, recolhidos de sua história pessoal e de pacientes, para que este averiguasse sua hipótese.

A noção da bissexualidade de Fliess incluía-se neste conjunto delirante, apoiada por outra formulação: a da bilateralidade. As duas seriam elementos de uma só construção teórica chamada sexualidade dupla, ou *Doppelgeschlechtigkeit*, termo cunhado pelo próprio, que fora apresentado a Freud no encontro de Breslau (ANZIEU, 1973). Ela determinava que na simetria corporal haveria um lado de cada sexo:

É consequência da sexualidade dupla permanente que atravessa a vida inteira o fato de que todos os homens sejam constituídos de substância feminina e todas as mulheres de substância masculina. [...]. Assim, no homem e na mulher, o lado direito corresponde à substância de mesmo sexo e o esquerdo ao do sexo oposto (FLIESS apud PORGE, 1996, p. 99).

A despeito da simpatia pelo amigo, seu desacordo quanto à *Doppelgeschlechtigkeit* foi evidente. No retorno do encontro, Freud escreve a Fliess ironizando seu conceito de bissexualidade-bilateralidade, referindo-se a ele como “bi-bi”; diz-lhe que reconhece a importância da bissexualidade nos seus estudos, mas recusa a identificação entre os dois conceitos (ANZIEU, 1973).

Há outro ponto de divergência entre os dois. Fliess encontra na bissexualidade, na luta entre os caracteres sexuais, o motivo do recalque; segundo Fliess, o sexo preponderante no sujeito executaria o recalque da outra parte, de maneira que indivíduos masculinos recalhariam o lado feminino e vice-versa (FREUD, 1919). Hipótese que Freud também não tarda em rejeitar, pois “destacar a bissexualidade como motivo do recalque é então demasiadamente limitado; por

outro lado, o conflito entre o Eu e a aspiração sexual (libido) recobre todos os fatos” (FREUD, 1918 [1914], p. 100).

Muito embora Freud houvesse mostrado interesse em escrever um livro em conjunto com o amigo sobre o tema da bissexualidade, é notável a divergência que apresenta nas concepções dos dois autores. Aspirante a criador de uma nova *organologia*, Fliess criara uma teoria sem nenhuma consideração à subjetividade, como revela a regra da periodicidade dos eventos, na qual a determinação destes se encontra exclusivamente no plano de uma lei natural. Já Freud, em sua nova psicologia, percorre uma trajetória na direção contrária, indicando na subjetividade o motor da causa e elevando o sujeito do inconsciente à categoria de agente.

Não foi apenas pelas discordâncias teóricas que os amigos viriam a se separar, o drama tomou contornos pessoais quando Fliess acusara Freud de plágio. Segundo Porge (1996), Freud havia compartilhado o conceito de bissexualidade com Swoboda, um jovem médico sob sua orientação, e este havia, por sua vez, comentado com Otto Weininger. O último publicara *Sexo e caráter*, onde pretendia defender que todos os seres humanos são compostos por uma substância masculina e outra feminina. Quando Fliess tomara conhecimento do livro, seu delírio de roubo de ideias foi disparado (PORGE, 1996).

Mesmo que Freud (1901) tenha cogitado ser plagiário da ideia de bissexualidade, podemos tomá-lo como o efetivo autor deste conceito, tal como ele comparece na teoria psicanalítica, isto é, como algo pertencente estritamente ao campo psíquico. Ao estudar as homossexualidades nos *Três ensaios*, Freud propõe a bissexualidade como um recurso para explicar como o sujeito que habita um corpo masculino poderia fazer uma escolha de objeto de mesmo sexo anatômico, mesmo sem apresentar características consideradas femininas, o que seria impossível segundo a teoria do hermafroditismo psíquico e biológico. A formação da bissexualidade fantástica será encontrada no romance familiar do neurótico, um romance que está mais perto da tragédia, aquela de Sófocles.

1.2.2 *Complexo de Édipo dual*

A despeito do que o furor antipsicanalítico apregoa, o complexo de Édipo não retrata o condicionamento do amor consciente por um dos genitores e do ódio contra o outro, como se ouve no discurso leigo. Ele não envolve apenas a mera disputa, nem a simples moção de

apoderamento erótico na relação com os pais; ele engloba todo um movimento de edificação subjetiva e cultural, conferindo uma importância dupla à constelação edípica, que lhe é constantemente negligenciada.

Relata Freud, em uma nota agregada à *Interpretação dos sonhos*: “Nenhuma das descobertas da investigação psicanalítica provocou uma oposição tão acerbada, uma negativa tão feroz, nem malabarismos tão diversos por parte da crítica como esta referência às inclinações incestuosas infantis” (FREUD, 1900a, p. 272). Fato muito compreensível este, dado que a aceitação do vigor do mito edípico vai contra a obra do recalque, isto é, a apreensão do desejo incestuoso é insuportável ao consciente, especialmente fora do dispositivo analítico. Não é a esmo que tal formulação tomou seu tempo para se constituir mesmo sob a pena de Freud.

Em uma carta, datada de 1897, já havia menção a certo “tom” edípico em sua própria experiência. Ao revisitar a lembrança da mãe que haveria sido encaixotada por seu irmão Philipp, confessa que descobrira em si anseios amorosos pela mãe e ciúmes do pai. Lampejo que só lhe fora possível devido a seu método de investigação, ainda protopsicanalítico, conjugado ao desejo de encontrar no pai a causa da neurose. Seu achado assume o estatuto de uma postulação universal a partir de outras observações clínicas que fundamentam, retroativamente, a pervasividade e o poder “da força avassaladora” da tragédia de Sófocles.

A razão pela qual *Ædipus Rex* se apresenta ainda em nossa cultura, através de suas referências, encenações e contestações, quase 25 séculos após ter sido escrita, é que a peça brinca com algo que reside oculto nos seres falantes. Segundo Aristóteles (2011), esta era a função da tragédia: imitar não um indivíduo, mas uma ação séria e completa. A tragédia revela o universal coagulado sob certos nomes e momentos, representado por uma desventura particular. Daí a possibilidade de *katharsis*, de expurgação emotiva na plateia, que sobreviria através de uma identificação aos personagens da trama em algum nível, que poderia ser classificado como inconsciente.

Nesta narrativa que joga com o desconhecido/*insabido* a respeito do desejo, Sófocles declamava a natureza da própria realidade subjetiva. Afinal, “a condição de não saber (*Unwissenheit*) é a legítima figuração da condição inconsciente (*Unbewusstheit*) na qual toda a vivência do adulto se fundou” (FREUD, 1940 [1938]a, p. 191). É a condição inconsciente universal que é desvelada, mas apenas de maneira parcial, dita de modo enviesado, o tempo todo;

inclusive por Jocasta em todas suas tentativas de fazer o filho/amante desistir de querer saber sobre sua filiação. Esta verdade é (mal) dita ao longo da peça e configura a sina maldita de Édipo.

Ela causa a revivescência do impasse que fora recalçado nos espectadores e sua prevalência é tamanha que Freud o exemplificara de maneira indiscutível em *Psicopatologia da vida quotidiana*, ao recontar o erro médico que cometera. Após interpretar sonhos com conteúdos incestuosos de um jovem, enganou-se e administrou morfina nos olhos de outra paciente; olhos estes que são o símbolo do desfecho do conto grego³: “Absorto em tais pensamentos, fui ver minha paciente, que tem mais de noventa anos, e devo ter estado a caminho de apreender a aplicação humana universal do mito de Édipo como um correlato do destino que se revela nos oráculos” (FREUD, 1901, p.197).

“Édipo Rei é uma das chamadas tragédias do destino, seu efeito trágico, diz-se, reside na oposição entre a vontade onipotente dos deuses e a vã resistência que fazem os homens a ela” (FREUD, 1900a, p. 270). Este ditame de Freud é complementado 16 anos depois, quando deixa claro que as figuras divinas são a expressão do determinismo inconsciente (FREUD, 1917 [1916-17]c). Assim, o destino e suas outras representações são apenas formas projetadas e exteriorizadas dos desejos; portanto, antes de uma tragédia do destino, Édipo é, em verdade, uma tragédia do desejo inconsciente.

Se até então Édipo era um substrato temático, em 1910 ele se torna um complexo: um conjunto de inter-relações que se coordenam através de um nexos comum, colocando a sexualidade como linha de costura entre as relações intrinsecamente ambivalentes do *infans* aos progenitores e seu devir como ser sexuado. Posto que toda sintomatologia neurótica é de ordem eminentemente sexual e a cena edípica é seu centro, temos que o complexo de Édipo seria o núcleo das neuroses.

É por sua importância estrutural, sintomatológica e cultural, que Freud tomou sua teorização como uma das aquisições mais valiosas da humanidade (FREUD, 1940 [1938]a). Não é sem motivos que Freud fora chamado para que informasse sua opinião profissional quando um caso de parricídio tomou lugar em Innsbruck, no ano de 1929. Halsmann fora acusado de matar o pai e houvera referência à teoria freudiana no processo judicial, ao que Freud se opôs, afirmando que o complexo de Édipo não podia ser tomado como motivo determinante do crime, dada sua universalidade (FREUD, 1931 [1930]).

³ Édipo fura os próprios olhos no fim da peça.

Parte essencial do estudo da obra de Freud é perceber as diferenças e reformulações em suas teses, o que permite, por vezes, colocarmos Freud contra ele mesmo. Este movimento dialético aparece claramente tanto nas dicotomias pulsionais (pulsões de autoconservação *versus* pulsões sexuais, ou pulsão de vida *versus* pulsão de morte) quanto nas tópicas do inconsciente. Mais um exemplo pode ser testemunhado em 1923, quando Freud trata da “reorganização” da sexualidade infantil provocada pela fase fálica.

Nas reedições dos *Três ensaios*, Freud nunca reescreveu ou corrigiu o texto original, apenas adicionava os novos conteúdos descobertos, de maneira que “ocorre muitas vezes que o velho e o novo não se fusionem bem em uma unidade isenta de contradição” (FREUD, 1923c, p. 145); por isto, o estudo do texto de Freud precisa ser tomado em toda sua complexidade dialética. Este motor epistemológico é visto também, e de maneira acentuada, em um momento preciso: a ultrapassagem do complexo de Édipo simplificado.

Suas primeiras definições o tomam estritamente como afeição da criança pelo genitor de sexo anatômico oposto e agressividade pelo de mesmo sexo, sendo denominado de complexo de Édipo *simples*, tal como havia sido ilustrado por Diderot anos antes da descoberta freudiana:

Se o pequeno selvagem estivesse abandonado a si próprio, conservando toda a sua imbecilidade e reunindo o pouco de razão da criança de berço à violência das paixões do homem de trinta anos, torceria o pescoço de seu pai e dormiria com sua mãe (DIDEROT *apud* FREUD, 1931 [1930], p. 249).

Porém, a partir dos *Três ensaios* e, principalmente, como resultado de sua investigação clínica em casos como o do Homem dos Ratos, Hans e Dora, Freud precisou readequar sua teoria de maneira a abarcar a caracterização indubitável da mãe como primeiro objeto de investimento libidinal para todas as crianças, a despeito de seu sexo anatômico, primeiramente concentrando-se na relação do bebê ao seio, como representante materno e como objeto de satisfação pulsional (FREUD, 1905b).

Em um segundo tempo, a mãe é apresentada expressamente como objeto sexual: “Chamamos a mãe de primeiro objeto de amor. De amor, falamos, com efeito, quando trazemos ao primeiro plano o aspecto anímico das aspirações sexuais e empurramos ao segundo plano [...] os requerimentos pulsionais” (FREUD, 1917 [1916-17]c, p. 300). Aqui já se aponta para uma diferenciação entre mãe e seio, e entre objeto de amor e da pulsão. A ideia, no entanto, a ser retida é a de que a mãe é o primeiro objeto.

Este reviramento teórico pode ser acompanhado até *O eu e o isso*, quando Freud, pela primeira vez, define o complexo de Édipo como uma conjuntura mais abrangente, onde tanto a menina quanto o menino podem escolher qualquer um dos genitores, sem necessidade da oposição de gênero. Neste texto, para tratar da constituição do Supereu, Freud passa a examinar o processo identificativo, que é congruente com o Édipo. No entanto, um enigma se coloca quando a clínica manifesta uma multiplicidade de identificações que não coaduna com apenas uma escolha objetal incestuosa, deveria haver um processo bivalente de identificação, resultado da triangulação edípica e manifestação da disposição bissexual do sujeito do inconsciente (FREUD, 1923b).

O complexo de Édipo tal como fora, até então, defendido por Freud seria, em suas palavras, apenas sua forma resumida, pois

tem-se a impressão de que o complexo de Édipo simples não é, de modo algum, o mais frequente, mas que corresponde a uma simplificação ou esquematização [...]. Uma indagação mais profunda revela, na maioria das vezes, o complexo de Édipo mais completo, que é duplo, positivo e negativo (FREUD, 1923b, p. 34-35).

Seu lado positivo é, na verdade, o lado “o-positivo”, no qual há oposição de gêneros na escolha do alvo de investimento libidinal; e o lado negativo, invertido, constituir-se-ia quando os dois polos são do mesmo gênero anatômico. Além das pistas recolhidas na análise das identificações dos pacientes, também a ambivalência frente aos dois genitores é prova da bivalência edípica, sendo o amor e o ódio os equivalentes, respectivamente, ao investimento e à reação ao triângulo edípico. Ademais, o complexo de Édipo completo tem uma implicação decisiva, a reafirmação de que a escolha de parceiro não seria condicionada pelo sexo biológico, devendo ser buscada em outro âmbito.

O Édipo invertido, como figuração da bissexualidade primária, é o ponto teórico a partir do qual Freud explica algumas das homossexualidades, nas quais haveria uma moção erótica dirigida ao pai. Porém esta inversão do Édipo não comparece em todas as formas psicogênicas da homossexualidade; consideremos um jovem que

estivera fixado a sua mãe, no sentido do complexo de Édipo, durante um tempo e com uma intensidade particularmente grande. Por fim, ao completar o processo da puberdade, chega o momento de trocar a mãe por outro objeto sexual. Acontece então uma volta [*Wendung*] repentina; o *jovem não abandona sua mãe*, mas se identifica com ela, transforma-se nela e agora busca objetos que possam substituir seu Eu (FREUD, 1921, p. 102, grifo nosso).

Este recorte clínico evidencia que, na relação edípica de alguém identificado como homossexual, pode existir a prevalência do componente positivo do Édipo. Lacan evidencia a necessidade de buscar a gênese da homossexualidade fora da simples situação edípica, sendo esta uma “inversão quanto ao objeto que se estrutura ao nível de um Édipo pleno e terminado” (LACAN, 1957-58, p. 207). Inclusive, o aspecto invertido de amor ao pai, no caso do menino, é de extrema importância, pois ele condiciona o fim do complexo de Édipo. Ou seja, a inversão é um componente necessário a qualquer configuração edípica masculina.

O caso deste complexo se dá, segundo Freud, mediante o abandono dos objetos primários e pela introjeção das interdições feitas, de maneira que surja o Supereu como seu herdeiro (FREUD, 1923b). E por isto Lacan objeta que esta a inversão

nunca é ausente na função do Édipo, quero dizer que o componente de amor pelo pai não pode dela se esquivar. É ela que dá fim ao complexo de Édipo, seu declínio, numa dialética, que permanece ambígua, do amor e da identificação, da identificação como tendo suas raízes no amor (LACAN, 1957-58, p. 171).

A própria corrente invertida é necessária ao naufrágio do complexo de Édipo, sendo atrelada a um favorecimento do pai e de seu lugar. Este dado, em si, já derrubaria toda a interpretação patológica do Édipo invertido, o qual passa a ter uma importância fundamental no processo de separação e desassujeitamento para a criança, de ambos gêneros anatômicos. O complexo de Édipo invertido, portanto, não condiciona exclusivamente o advento de uma homossexualidade nem o Édipo positivo condiciona a heterossexualidade. Existe uma miríade de possibilidades psicogênicas das homossexualidades, Freud enumera algumas: a rivalidade com o pai, o amor pelo irmão ou irmã, abandono das mulheres para favorecer outra figura, fixação à mãe etc.

Por isto, após relatar o caso de um paciente homossexual e antecipando os componentes que levaram a esta escolha, termina por concluir que “nunca acreditamos que esta análise da gênese da homossexualidade fosse completa” (FREUD, 1922 [1921], p. 225). A psicanálise nunca desenvolveria uma teoria completa sobre a homossexualidade, nem sobre a heterossexualidade, devido à sua grande multiplicidade composicional, expressa pelo conceito de *Überdeterminierung*.

A sobredeterminação, também *Überstimmung*, é um termo que data dos estudos freudianos sobre as afasias e sobre a histeria, sendo melhor concatenado ao longo de sua obra como uma noção que destila a confluência de diferentes ramos determinantes, que podem, até

mesmo, ser contrários entre si; ela perfila a gênese dos sintomas, da neurose, do sonho e também da sexualidade. Ao tratar da sintomatologia histérica, o analista deve dar-se conta

deste caráter principal da etiologia das neuroses: que sua gênese é, em geral, sobredeterminada, que vários fatores precisam reunir-se para produzir este resultado; e poderá ter esperança de que esta convergência não se repita de uma só vez, mesmo que alguns fatores etiológicos individuais permaneçam atuantes (FREUD, 1893-95, p. 270).

É o mesmo mecanismo que organiza os sonhos, onde cada elemento onírico apresenta-se sobredeterminado, visto que “sua genealogia não reconduz a um elemento único dos pensamentos oníricos, mas a uma série inteira deles, que, de modo algum, devem ser contíguos, mas podem pertencer às mais diferentes regiões do tecido dos pensamentos” (FREUD, 1900b, p. 636). A sobredeterminação não se estabelece pela contiguidade tópica, sendo produto da ordenação em cadeia do simbólico, na qual cada significante sintomático possui diferentes cadeias associativas, ligando-o a diferentes núcleos etiológicos.

Desta feita, recorrer unicamente à bissexualidade, assim como ao complexo de Édipo invertido, não responde a todas as perguntas sobre as homossexualidades. A recusa do aplainamento de diferentes casos da gênese homossexual remete à singularidade de cada sujeito; logo, ao contrário de introduzir aqui uma teoria unificadora, propomos investigar a homossexualidade como um fenômeno múltiplo e sobredeterminado, com diferentes características e diferentes gêneses, a serem remetidos à singularidade de cada caso; sendo mais correto, portanto, falarmos de homossexualidades, no plural.

1.3 As homossexualidades freudianas

Um trabalho a respeito das homossexualidades masculinas não pode escapar à insistência da pergunta *O que são as homossexualidades?* A isto, responderemos com a apresentação, e não uma análise, de alguns dos diferentes casos atendidos por Freud, nos quais esta temática pareceu produzir ecos para o próprio conjunto teórico da psicanálise. Temos como exemplos o pequeno Hans, da Vinci e Schreber. Cada um destes avança em questionamentos a respeito das homossexualidades, de suas psicogêneses e de suas características taxonômicas.

1.3.1 *Hans e o falo*

Herbert Graf enviava a Freud relatos frequentes sobre seu filho, Max — ou Pequeno Hans, como é mais comumente identificado. Graf havia conhecido Freud por intermédio de sua esposa, que sempre lhe contava das sessões que havia empreendido com o analista. Ela havia procurado Freud, supõe-se, devido a questões relativas ao suicídio de seus dois irmãos. Depois do tratamento, o jovem casal mantivera um contato amistoso com Freud, que frequentava os jantares da família e, inclusive, Graf haveria de ser um dos primeiros membros da *Psychologische Mittwochsgesellschaft*⁴ (BLUM, 2007).

Aparentemente, o objetivo de Graf era contribuir para as investigações de Freud. Este havia pedido aos amigos que lhe enviassem relatos que pudessem comprovar suas ideias a respeito da sexualidade infantil; foi apenas um ano depois das primeiras cartas que os episódios fóbicos de Hans eclodiram. Poucos teóricos, além de Freud, deram voz às manifestações da sexualidade infantil, estas eram ignoradas pelo axioma corrente de que a criança era *generis neutris* e não tinha apreensão do sexual. A teoria psicanalítica não só reprova este ponto de vista, como demonstra a importância da sexualidade infantil nas neuroses dos adultos. As fixações libidinais ocorridas neste período remoto mantêm-se e criam toda a ancoragem dos sintomas e das formações reativas (FREUD, 1905b).

Assim, a comunicação a respeito de Hans foi bem acolhida por Freud. O menino pergunta frequentemente sobre o *faz-pipi* (*Wiwi-macher*), relatou Graf. Hans o vê em todos os lugares, nas locomotivas, nas girafas, na irmã e principalmente na mãe, que deveria ter um grande como o de um cavalo. Hans experimenta uma ligação intensa a sua mãe, como demonstrado pelas noites que dorme na cama dos pais e pelos episódios de excitação sexual decorrente dos cuidados maternos (FREUD, 1909a).

O primeiro traço de homossexualidade entrevisto em Hans é anterior ao estalido fóbico. Um primo mais velho de Hans visita-o quando ele tem quatro anos. Hans o abraça continuamente e, em um destes abraços, diz-lhe: “Mas tenho amor por você”. Algum tempo depois, nas constantes viagens a sua casa de veraneio em Gmunden, Hans costumava encontrar seus

⁴ Ou *Sociedade Psicológica das Quartas-feiras*. Freud a descreve: “A partir de 1902, alguns jovens médicos agruparam-se à minha volta com o objetivo bem determinado de aprender, exercer e divulgar a Psicanálise” (FREUD, 1914a, p. 24). Este círculo haveria de ser ampliado ao longo dos anos e viria a se tornar a Sociedade Psicanalítica de Viena.

companheiros de brincadeira: Franzl, Fritzl, Berta, Olga e Anna. Quando foi perguntando sobre qual das meninas ele gostava mais, Hans responde prontamente: Fritzl. E o faz sem qualquer embaraço, a despeito de, concomitantemente, demonstrar interesse por sua colega mais velha, Mariedl. Hans parece dividido entre seus investimentos libidinais, ora ligados a meninos, ora a meninas.

Ao analisar a constituição sexual de Hans, Freud declara que a zona genital é a que parece conter o mais elevado grau de excitação, algo que também se encontra nos homossexuais. A preponderância do pênis na vida sexual infantil determina a conversão deste membro em um destino, um *Schicksal*. Por um lado, a escolha de mulheres enquanto objeto sexual só é válida enquanto pressupõe-se nela esta parte específica; e, por outro, no caso dos homossexuais, “o significado erógeno de seu próprio genital impediu a renúncia, em seu objeto sexual, desta semelhança com sua própria pessoa” (FREUD, 1909a, p. 90).

Deste caso, então, retiramos os seguintes traços que Freud anuncia como ligados à homossexualidade: sentimentos sexuais vinculados a outros meninos, que têm sua raiz na bissexualidade primária; e a sobrevalorização do pênis como órgão erógeno e sua exigência nas escolhas de parceiro. Embora Hans tenha mostrado, posteriormente, um investimento erótico concentrado nas amigas, principalmente em Mariedl, isto não impede Freud de apontar os traços homossexuais no jovem.

1.3.2 *Leonardo e a mãe*

Um ano depois da publicação do caso Hans, a patografia de Leonardo da Vinci vem à luz. Da Vinci já parecia ocupar a mente de Freud há tempos. Em uma carta escrita a Fliess em 9 de outubro de 1898, Freud menciona o mancinismo de da Vinci em uma consideração aos estudos do amigo a respeito da bilateralidade⁵, segundo sua controversa hipótese da *bi-bi*, ressaltando que não existiam relatos da vida amorosa do pintor (FREUD, 1986).

Mas é no texto *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci* que Freud pôde criar considerações verdadeiramente psicanalíticas sobre o pintor. Enquanto o escrevia, Freud menciona a Jung que da Vinci tem “posado regularmente para mim a fim de que o psicanalise um

⁵ No entanto, anos depois, ao longo do ensaio sobre da Vinci, podemos ver algumas evidências da ruptura Freud/Fliess, especialmente quando o primeiro menciona que não devemos abandonar o terreno da investigação psicológica para considerar os aspectos biológicos, tais como o mancinismo (FREUD, 1910b)

pouco” (FREUD, 1976, p. 313). Esta sua obsessão⁶ tem como fruto um longo estudo sobre a sublimação e a vontade de saber. Neste ensaio, Freud procura relacionar duas das características mais marcantes do mestre pintor: a “aparente” inexistência de casos amorosos e a inibição que parecia lhe afligir, impedindo que terminasse seus trabalhos. Embora Leonardo fosse um gênio sem igual, com produções sublimes que englobavam diversos campos do saber, suas obras eram marcadas por um trabalho langoroso, e o próprio considerava várias de suas pinturas como inacabadas.

A curiosidade de Leonardo era a manifestação de uma vontade de saber sobre o sexual. Desde os *Três ensaios*, Freud trabalhava com a hipótese de que as teorias infantis sobre a gênese dos bebês seriam inícios de uma corrente epistemofílica; isto é, as investigações sexuais são transformadas em dúvidas “científicas” na mente consciente. Assim, estabelece-se um paralelo entre conhecimento e sexo e “nos atrevemos a relacionar a hiperpotente pulsão de investigar de Leonardo com a mutilação de sua vida sexual, que se limita à homossexualidade chamada ideal — sublimada” (FREUD, 1910b, p. 75).

Existem indícios da sexualidade de da Vinci, poucos como são. Em 8 de abril de 1476, da Vinci, junto com outros, fora acusado de sodomia. A denúncia anônima entregue no Palazzo Vecchio, sede do governo e residência ducal, acusava Leonardo de ter cometido práticas sodomitas com Jacopo Saltarelli, um conhecido prostituto da época. No fim do processo, os acusados foram inocentados (CROMPTON, 2003).

Em 1490, Leonardo empregara em sua casa o jovem Gian Giacomo Caprotti, a quem apelidou “Salai”, que terminaria por receber boa parte da herança de da Vinci. Não existem relatos exatos a respeito do relacionamento de Salai e Leonardo, mas Gian Paolo Lomazzo, teórico de arte que também era amigo dos discípulos de Leonardo, descreve, em um de seus diálogos, uma cena fictícia entre os dois na qual é perguntado a Leonardo se ele joga com Salai “o jogo por trás que os Florentinos tanto amam”. Uma prova mais concreta desta relação, no entanto, encontra-se em uma das cartas que Salai escreve para os irmãos de Leonardo, ele descreve seus sentimentos pelo mestre como um “*sviscerato et ardentissimo amore*” (CROMPTON, 2003).

⁶ Freud menciona a Jung, que depois de ter apresentado este ensaio à Sociedade de psicanálise de Viena em 1º de dezembro de 1909, podia “esperar que essa obsessão [por da Vinci] se acalmasse um pouco” (FREUD, 1976, p. 324).

A despeito da falta de evidências *de facto* de ligações homossexuais, Freud oferece uma investigação mais profunda sobre a vida sexual de Leonardo a partir da “recordação infantil” do milhafre. É um dos poucos exemplos a respeito desta fase de sua vida, escrito no *Codex Atlanticus*, que prossegue assim:

Este escrever tão distintamente sobre o milhafre me parece que seja meu destino, porque na minha primeira recordação de minha infância, é, parece-me, que estando no berço, que vinha a mim um milhafre e me abria a boca com sua cauda e muitas vezes me batesse com tal cauda nos lábios (DA VINCI *apud* FREUD, 1910b, p. 77)⁷.

Neste ponto, chega-se a um aspecto controverso da análise freudiana, concernente à palavra *nibbio*, “milhafre” em italiano, que Freud traduzira por *Geier*, “abutre” em alemão⁸. Sua interpretação passa pelo simbolismo do abutre que, de acordo com a mitologia, é um pássaro feminino sem contraparte masculina, fecundado pelo vento. Sua atenção à ordem do significante, faz com que ele perceba a aproximação entre a deusa egípcia com cabeça de abutre, chamada Mut, e *Mutter*, “mãe” em alemão.

Freud toma o abutre como um representante para a mãe de Leonardo, e o bater com a cauda, uma expressão do ato de amamentar. A cauda do pássaro é associada ao pênis, pois a mãe, como primeiro objeto superestimado, deve, necessariamente, possuir aquela zona erógena tão valorizada pela criança. Daí a representação de uma mãe fálica. Pelo pareamento da vivência contemporânea da amamentação à recordação, Freud a reinterpreta como uma cena homossexual passiva.

Isto foi suficiente para que uma enxurrada de autores criticasse Freud pelo erro de tradução de *nibbio*, supondo descreditar toda a patografia de da Vinci. Pois, se Leonardo não fizera referência ao abutre-Mut, a elaboração freudiana a respeito da mãe-*Mutter* ficaria invalidada, e, assim, sua interpretação da cena como homossexual passiva deveria ser abandonada.

A isto pode-se responder que, embora o erro de tradução seja indubitável, podemos reconhecer nele a própria expressão do inconsciente de Freud, que, por antecipar a presença da mãe na cena, atravessa a cadeia *nibbio-Geier-Mut-Mutter*. A hipótese da mãe-*nibbio* é validada pelo próprio lugar que esta ocupa nos cuidados do bebê, em sua relevância como prestadora dos

⁷ Tal como pode ser traduzido do texto original em italiano que Strachey acrescenta ao texto de Freud.

⁸ Ambas as espécies, milhafres e abutres, pertencem a mesma família *Accipitridae*, e são, portanto, aves de rapina diurnas.

cuidados essenciais: “No cuidado do corpo, ela [a mãe] se torna a primeira sedutora da criança” (FREUD, 1940 [1938]a, p. 188).

Mas também é efeito da hipótese, já antevista no caso Hans, da intensa ligação com a mãe como elemento constituinte da homossexualidade. Porém, neste texto, Freud afirma que esta seria apenas uma das possibilidades da genealogia desta ramificação sexual:

Todos nossos meninos homossexuais tinham mantido em sua primeira infância, esquecida depois pelo indivíduo, uma ligação erótica muito intensa com uma pessoa do sexo feminino, geralmente a mãe [...]. O menino recalca seu amor pela mãe, colocando a si mesmo no lugar dela, identificando-se à mãe e tomando sua pessoa como o modelo de semelhança a partir do qual escolhe seus novos objetos de amor (FREUD, 1910b, p. 92-93).

Não se pretende aqui fazer uma análise exaustiva de todos os modelos propostos por Freud sobre a gênese das homossexualidades, apenas apontar sua existência plural. Afinal, “o que por razões práticas se chama ‘homossexualidade’ talvez provenha de múltiplos processos psicosexuais de inibição, e é possível que este que foi por nós discernido seja um entre muitos e só se referia a um tipo de ‘homossexualidade’” (FREUD, 1910b, p. 94).

Embora sem provas ou relatos conclusivos sobre a vida sexual de da Vinci, a análise de seus escritos permite a Freud deduzir uma sexualidade inibida em sua meta. Leonardo que se circundava de jovens e efebos com uma particular beleza, dedica inúmeras páginas de seus diários às pormenorizadas anotações sobre os gastos com indumentárias e ferramentas para eles. Numa anotação que concernia seu aprendiz favorito, Salai, Leonardo conta quantas liras e soldos gastara com laços, brocado de prata, botões etc. Tal cuidado desperta a atenção de Freud por ser encontrado em outro conjunto de anotações, aquele referente à sua mãe, Caterina. Lá encontra-se a destinação precisa de cada florim utilizado em seu enterro.

Freud supõe que deve haver um motivo para tamanho esmero, além da pura contabilidade e governança de sua casa: o amor. Todas suas contas são uma exteriorização do apego à mãe, mas sob uma forma sublimada, reduzida de seu conteúdo erótico. Por analogia, a escrituração concernente a Salai também encontra seu sentido. Assim, a análise de Freud concentra a homossexualidade de da Vinci em três aspectos: o amor sublimado a alguns de seus jovens aprendizes, a fixação à figura da mãe e a posição passiva na cena do abutre.

1.3.3 *Schreber e Deus*

Encontramos uma posição passiva também Daniel Paul Schreber, sujeito aos planos de um Deus todo poderoso que o invadia com seus nervos. O caso Schreber é, dentro da psicanálise, um exemplo paradigmático no estudo da psicose. Freud fizera uma leitura das memórias de Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903), a fim de estabelecer uma hipótese sobre a etiologia e o mecanismo da paranoia que o assolava⁹. Ao mesmo passo, nele são formuladas algumas ideias sobre a homossexualidade que parecem incongruentes a toda argumentação dos *Três ensaios* e da prototeoria sexual de Freud.

De acordo com seu historial clínico, Schreber sofreu um primeiro ataque de hipocondria em 1878, no momento de seu casamento com Ottlin Behr. Alguns anos depois, a partir de 1884, sucede-se a época à qual o próprio se refere como “primeira doença”, logo após sua nomeação a vice-presidente do Tribunal Regional de Chemnitz e sua derrota nas eleições parlamentares. Schreber ficaria, então, internado por quase um ano, diagnosticado como hipocondríaco; ele apresentava manifestações delirantes não sistematizadas e havia realizado algumas tentativas de suicídio (FREUD, 1911 [1910]).

Algum tempo depois de sua saúde ter sido considerada restabelecida, Schreber é tomado por uma nova crise, em 1893. Segue-se o período chamado de “segunda doença”, no qual encontramos uma maior produção delirante, e onde o estudo de Freud fica centrado. A crise data de sua nomeação a presidente da Corte de Apelação, quando Schreber começa a ter sonhos com o retorno da doença.

Em determinado momento, ele tem a seguinte ideia: “Deveria ser realmente belo ser uma mulher se submetendo ao coito”; e, inicialmente, presume ser este um pensamento descabido e fruto da influência de forças externas (FREUD, 1911 [1910]). Já vemos aí os dois elementos principais da sua construção delirante, a transformação em mulher e o aspecto persecutório. Em seguida, ele assume o posto e tem um agravamento dos sintomas hipocondríacos; uma paranoia se estabelece, direcionada a seu médico, Flechsig.

⁹ Hipótese que já vinha sendo estudada por Freud desde antes, junto a Jung e Ferenczi, através da análise de históricos clínicos (FREUD, 1911 [1910]).

Retomando a ideia de se submeter ao coito como mulher, por trás ou conjuntamente com este delírio primário, encontrava-se um delírio de perseguição sexual, Schreber afirmava que o tinham colocado sob os cuidados de alguém que abusaria sexualmente dele:

Deste modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (em março ou abril de 1894), que tinha como objetivo, uma vez reconhecido o suposto caráter incurável da minha doença nervosa, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que meu corpo — numa compreensão equivocada da citada tendência inerente à Ordem do Mundo — devia ser transformado em um corpo feminino e como tal entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais (SCHREBER, 1984, p. 56).

Na análise de Freud, por trás do delírio, encontrar-se-ia um desejo homossexual sufocado. Como este desejo não poderia vir à consciência, ele fora transmutado e projetado para o exterior: não era Schreber que o desejava seu médico, era Flechsig que desejaria Schreber. E, por isso, Schreber se torna um avatar da homossexualidade na psicose, sendo a ligação entre estes dois conceitos estabelecida com ajuda daquele de narcisismo.

No caso da homossexualidade, este vínculo seria resultante da necessidade de espelhamento no objeto sexual, uma escolha marcada por traços da imagem do próprio sujeito, na qual um homem escolheria outro homem por suas semelhanças; uma referência que, aqui, aparece como ligada estritamente à imagem do corpo.

E no caso específico da psicose de Schreber é a experiência de fim de mundo, descrita nas *Memórias*, que evidencia sua dinâmica libidinal narcísica, a qual determina uma retirada da libido objetal do mundo para sua introjeção no Eu e, conseqüentemente, o estabelecimento de um estado megalomaniaco: “Recordemos que a maioria dos casos de paranoia mostra um pouco de delírio de grandeza, e que este último pode constituir por si só uma paranoia. Daqui inferiremos que na paranoia a libido liberada volta-se ao Eu, aplica-se à magnificação do Eu” (FREUD, 1911 [1910], p. 67).

O ponto em confluência com nosso interesse reside no fato de que Freud associa o desencadeamento da doença ao conflito decorrente da ideia de transformação em mulher; postulando que a crise surge pela defesa contra uma fantasia de desejo homossexual através do mecanismo da projeção (FREUD, 1911 [1910]).

Posto que em nossas análises vemos que os paranoicos buscam defender-se de tal sexualização de seus investimentos pulsionais sociais, somos obrigados a supor que o ponto fraco de seu desenvolvimento deve estar no trecho entre o autoerotismo, narcisismo e homossexualidade, que ali se acha a sua predisposição à doença (FREUD,

1911 [1910], p. 58).

Freud busca na homossexualidade, ou melhor, na sua recusa, o ponto de irrupção da crise paranoica. Assim, também surge a consideração ao narcisismo, não só enquanto conceito analítico formalizado, mas também como um fator que terá enormes influências na escolha de alvo de investimento libidinal e na formação deste núcleo personalizado, o Eu.

Com base no estudo destes casos, levantam-se algumas questões a respeito das homossexualidades. A partir de Hans: Se existe a bissexualidade primária em todos, o que determinaria a escolha homossexual? A sobrevalorização do genital seria correspondente à exigência de pênis no parceiro, como uma necessidade?

Sobre o caso da Vinci, pergunta-se: A representação da mãe fálica seria extensível a todos os casos homossexuais? Quais seriam as consequências do postulado da sobredeterminação para o entendimento analítico das homossexualidades?

E retomando o caso Schreber: Qual a relação entre psicose e homossexualidade? Qual a real influência do narcisismo nesta escolha?

2 A METAPSICOLOGIA DAS HOMOSSEXUALIDADES

Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse “fantasiar”–, não daremos outro passo à frente

Freud, 1937, p. 228

Agora que algumas questões já foram colocadas, o próximo passo exige a retomada cuidadosa de certos conceitos metapsicológicos, os quais sustentamos serem instrumentos necessários para laborar a sobredeterminação e a multiplicidade composicional que parece estar em jogo nas homossexualidades. Afinal, a metapsicologia é uma superestrutura teórica construída *a posteriori* para responder aos problemas colocados pela clínica; foi elaborada enquanto um modo de descrever “um processo psíquico em seus aspectos *dinâmicos, tópicos e econômicos*” (FREUD, 1915c, p. 178).

De acordo com Freud (1901), a avaliação destes diferentes aspectos determinantes suplantaria a metafísica, com sua visão ontológica. Os ensaios aristotélicos, que vieram a ser conhecidos como metafísicos, buscavam a verdade primeira sobre as coisas e repousavam no estudo “do ser enquanto ser e os atributos que pertencem a isto em virtude de sua própria natureza” (ARISTÓTELES, 2012, p. 105). Já a proposta da psicanálise advém de uma posição radicalmente oposta, enquanto um saber que combate esta mesma ideia de natureza.

Certamente, ao longo de sua obra, deparamo-nos com menções de Freud a certo valor da constituição e da ontogênese. Contudo, em um de seus últimos escritos, ele terminaria por colocar em dúvida a serventia destes atributos, ao tratar das vivências subjetivas que podem atrapalhar o processo analítico. A despeito da existência ou não de fatores congênitos, são os elementos metapsicológicos que Freud toma como decisivos, pois estes demonstram uma capacidade de suscitar e sustentar os sintomas e outras formações neuróticas.

Lá conjectura que: “A mais simples reflexão nos sugere a dúvida sobre se é indispensável a limitação que introduz o atributo ‘constitucional’” (FREUD, 1937, p. 227). A metapsicologia, conseqüentemente, é a única ferramenta conceitual que permite decodificar o dinamismo psíquico, levando em conta a organização particular que cada sujeito promove a partir de seus aspectos dinâmicos, tópicos e econômicos.

Longe das amarras metafísicas, a psicanálise não respalda sua aposta clínica na pressuposição de uma natureza. A perspectiva de Freud sobre seu papel não é livre de ambiguidades. Distinguem-se, essencialmente, duas “naturezas” em sua obra: a primeira seria o equivalente a um essencialismo, à metafísica do ser; mas a segunda é o avatar daquele conceito que chamou de “pulsão”.

Em sua hipótese sobre o aparecimento da civilização, evoca-se uma domesticação da natureza, porém isto não se resumiria à pura utilização dos animais e dos recursos geográficos; é uma domesticação pulsional, através da qual os homens sufocariam suas tendências agressivas e abandonariam a plenitude de seus poderes, possibilitando a formação de grupos sociais (FREUD, 1908b).

Pulsão é o conceito que reside subjacente à dialética entre inconsciente e sexualidade, sendo desenvolvido principalmente nos *Três ensaios*, em *Pulsões e seus destinos*, *Introdução ao narcisismo* e *Mais além do princípio de prazer*. Estas obras determinam sua evolução, marcada por reformulações decisivas que incitaram metamorfoses no corpo teórico da psicanálise como um todo.

Muito comumente, a homossexualidade é taxada como antinatural, pressupondo-se um direcionamento inato ao sexo oposto. Na natureza, no reino animal, existe um tropismo inequívoco entre machos e fêmeas, que, se é corrompido no reino humano, encontraria suas raízes em uma disposição patológica. Rompendo com esta perspectiva biologicamente reducionista, Freud reconhece o sexo, não como uma necessidade fisiológica, mas enquanto uma atualização pulsional; dentro da qual a homossexualidade é apenas uma vertente regular de satisfação.

2.1 O artifício da pulsão

Primeiramente a pulsão, como conceito, configura-se como uma base, ou mesmo como uma necessidade epistemológica. Segundo Freud, uma ciência requer conceitos nucleares e claros, definições nas quais se sustentar, mesmo que sejam retificados ou suplantados pela própria progressão deste saber. Em seu início, a construção de uma teoria científica envolve a observação dos fenômenos, ou seja, no caso da psicanálise, o recolhimento dos indícios do trabalho clínico.

Sua posterior descrição leva a um agrupamento sob certas ideias abstratas que, pelo momento, podem comportar uma indeterminação de seus limites; mas mediante referenciamentos repetidos destas convenções ao material empírico, atinge-se sua depuração em definições conceituais medulares, que continuarão flexíveis a argumentações posteriores e, logo, remanesçam passíveis de modificação (FREUD, 1915a).

Construído desta maneira, o conceito de *Trieb*, “pulsão”, é definido por Freud (1915a) como uma moção psíquica especial, sendo apresentada em contraste a duas outras entidades teóricas. Por um lado, é diferente do estímulo (*Reiz*), termo relativamente genérico que era empregado para afluências psíquicas tanto provenientes do exterior quanto do interior. No caso da estimulação externa, seria possível realizar um movimento de fuga e, conseqüentemente, haveria a cessação da mesma; contrariamente, frente a um estímulo interno, não se poderia realizar nenhuma retirada.

A exigência pulsional é um montante interno e, por conseguinte, inextinguível pelas vias de arco-reflexo ou de resposta motora; mas difere do *Reiz* interno por ser ininterrupta e não apenas uma força de impacto; de maneira que “por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente” (FREUD, 1905b, p. 153).

Por outro lado, a pulsão se diferencia do instinto (*Instinkt*), termo que Freud usa somente na acepção de um conhecimento ou significação inatos, naturais, vinculados à hereditariedade e à filogenia; este refere-se principalmente ao meio animal e às relações pré-determinadas do organismo: “Em certo número de importantes relações, nossas crianças reagem, não de maneira correspondente à sua própria experiência, mas instintivamente, como os animais, de um modo só explicável como aquisição filogenética” (FREUD, 1939, p. 132).

O estudo mais categórico no campo dos instintos foi elaborado por Nikolaas Tinbergen, biólogo holandês que ganhou o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1973. Sua obra mais conhecida é o livro *The study of instinct*, publicado em 1951, que versa sobre a investigação do comportamento animal. Lá encontramos a definição do instinto como

um mecanismo nervoso hierarquicamente organizado que é suscetível a certo aprimoramento, liberando e direcionando impulsos de origens internas e externas, e o qual responde a estes impulsos por movimentos coordenados que contribuem para a manutenção do indivíduo e da espécie (TINBERGEN, 1951, p. 112).

Os instintos seriam parte de uma cadeia eficiente, denominada pelos etologistas de Padrão de Ação Fixa (PAF), através da qual um simples estímulo eliciaria uma resposta fixa e pré-determinada, independente da experiência. Alguns dos objetos de estudo de Tinbergen eram peixes da família *Gasterosteidae*, os quais apresentavam um comportamento sexual tipificado e invariável. Durante o período de acasalamento, o macho construía um ninho com ramagens e secreções renais e desenvolvia uma coloração vermelha na parte inferior do abdome. Ao avistar uma fêmea, guiava-a até o ninho, onde usava suas narinas para estimular a parte caudal da fêmea, que então depositava ovos. Após a fertilização, o macho protegia o ninho e atacava qualquer peixe que exibisse a mesma coloração vermelha, seus possíveis rivais, deixando os outros incólumes (TINBERGEN, 1951).

O instinto sexual nos animais é um manual de respostas características para um dado estímulo, como no caso da agressividade frente à visão do vermelho, embutido em seu DNA, no código genético de sua espécie. Porém, a pulsão, como Freud constata em sua clínica, não seguia nenhum modelo filogenético de resposta; estando sempre referida a um processo subjetivo e singular, fruto da montagem entre o psiquismo e o corpo; de modo a ser entendida

como um conceito-limite entre o anímico e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a mente, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao psiquismo em consequência de seu enlace com o corporal (FREUD, 1915a, p. 117).

Trieb, na linguagem coloquial alemã, significa a força vital presente em todos os seres vivos, inclusive nos vegetais; e já havia sido empregada anteriormente em outros campos do saber, especialmente na Filosofia e na Física. Porém sua significação foi subordinada, por Freud, às moções sexuais como motoras da psique. A pulsão é uma resposta clínico-epistemológica ao *gap* existente entre as manifestações somáticas e os afloramentos inconscientes. Foi distinguida primeiramente em sua vertente sexual, como uma expressão psíquica particular, “adquirida”, uma ambição volitiva inconsciente associada ao corpo erotizado.

Longo, romancista grego do século II, mostra como os assuntos sexuais não são tão simples para aqueles da família *Hominidae*¹⁰ quanto são para os peixes, dificuldade em torno da qual gira seu romance *Dafnis e Chloé*. Os dois protagonistas haviam sido encontrados ainda bebês e foram criados por duas famílias vizinhas; porém, quando os pais sonham com um menino

¹⁰ Família à qual pertence nossa subespécie, *Homo sapiens sapiens*.

de asas e flechas, o Cupido, rendem-se aos desígnios divinos e mandam os filhos juntos em suas tarefas pastorais. Dafnis e Chloé se apaixonam, porém ficam consternados por não saberem o que fazer para aplacar este sentimento: “Tem algo errado comigo esses dias, mas não sei o que é. Estou com dor, mas não fui ferida. Estou triste, mas nenhuma das minhas ovelhas se perdeu. Estou queimando, mas estou sentada à sombra”, dizia Chloé (LONGO, 1986, p. 27).

Em suas agruras, são ajudados por dois personagens. Primeiro, por Philetas, um velho que lhe diz que os únicos remédios para o amor são “beijos e abraços e deitar juntos com seus corpos nus”. Pois isto eles fazem: beijam-se, abraçam-se e deitam nus, porém nada acontece, ficam lá como se estivessem amarrados e perdem a maior parte do dia. Philetas, pintado por Rodolfo Amoedo¹¹, tenta ajudar os jovens e os aconselha a fazerem como os carneiros e as ovelhas.

E então Dafnis tenta abraçar Chloé por trás e novamente nada acontece. Até que encontram Lycaenion, uma mulher mais velha que se interessara por Dafnis. Para poder se aproximar do jovem, divisa um stratagem, propõe ensinar-lhe sobre o amor, através da prática. Agora instruído, e depois de mais alguns conflitos, Dafnis pôde, enfim, aplacar o seu desejo.

Os carneiros sabem o que fazer com as ovelhas, por instinto, pois estes se encontram montados previamente por uma organização biológica: se fome, então comida; se sede, então, água; se cio, então sexo. Mesmo os peixes têm completo manejo sobre esta lógica, sabem, inclusive, como e a quem cortejar. Já Dafnis e Chloé encontram-se perdidos; foi necessário introduzir tutores para nomear e indicar o que deveria ser feito, o que não aconteceu sem a miríade de problemas que eles encontraram em seu caminho: piratas, disputas, toda uma série de desventuras. A pulsão e o sexo, como nos demonstra Longo, não são naturais; são resultado de uma montagem.

Lacan denominara assim seu modo de confecção, visto que as pulsões seriam sustentadas por seus atributos constituintes, analogamente a uma montagem surrealista. Segundo Bischoff (2003), esta expressão artística que começara pelas mãos de Max Ernst, influenciado fortemente pela obra de Picasso, evidenciava as relações entre os elementos por tirá-los de seus contextos “naturais”, destruindo conteúdos absolutos e, portanto, indo contra qualquer acepção de um pré-estabelecimento, deixando ao bel-prazer da contingência a tarefa de agrupá-los. O testemunho do artista o ilustra bem:

¹¹ O quadro “A narrativa de Philetas”, pintura a óleo de 1887, encontra-se no Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro.

Num dia chuvoso, em Colônia, o catálogo de uma casa que vendia material escolar desperta-me a atenção. Vejo ali exemplares de todos os gêneros, manuais de matemática, de geometria, antropologia, zoologia, botânica, anatomia, mineralogia, paleontologia etc., *elementos de naturezas tão diversas que a absurdidade do seu agrupamento me perturba a vista e os sentidos*, desencadeando em mim alucinações (ERNST, M. *apud* BISCHOFF, U., 2003, p. 18, grifo nosso).

A pulsão seria melhor caracterizada enquanto artificial, no sentido de uma produção, de uma composição e mesmo de uma encenação. Freud a havia demonstrado em 1915, quando desmembrou a pulsão em seus elementos constituintes: a fonte, sua procedência corporal; a meta, isto é, a obtenção de satisfação por métodos variados; o objeto, instrumento através do qual se pode atingir a satisfação; e o impulso ou força, o nível de exigência psíquica, seu elemento motor.

2.1.1 A desmontagem

O *infans* é assolado por sensações irreconhecíveis, sobre as quais não tem poder de manuseio ou de alteração; estas se associarão ao que identifica como desprazer, uma vez que perturbam sua estabilidade orgânica e psíquica. Assim, frente à instabilidade, e considerando sua imaturidade simbólica e neuromotora, a criança necessitará que uma pessoa próxima solucione seu desconforto: a cessão do objeto aplacador. Forma-se então o complexo do *Nebenmensch*, do próximo, como Freud descrevera no seu *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1950 [1895]).

O exemplo primário utilizado por Freud é o desequilíbrio que a fome introduz, sentimento que não tem qualquer significação *a priori* para o bebê. Ele sente um desconforto e chora; momento no qual alguém, pode ou não ser a mãe, apresenta-lhe o seio como objeto. Com esta efetivação da ação específica, a criança obterá sua primeira experiência de satisfação, criando um traço mnêmico que será significado, doravante, em paralelo àquele estado tensional.

Isto significa que, quando ele é remetido novamente a este estado pela fome, a revivescência da satisfação lhe é exigida. Ele então, como primeira saída, alucina o objeto que diminuiu seu desconforto e que se inscrevera enquanto traço mnêmico, a memória do seio. O bebê se compraz com a alucinação deste objeto, porém não pode prosseguir com tal estratégia devido à necessidade fisiológica imposta pela fome. E mesmo que não houvesse a exigência fisiológica do seu correspondente na realidade, o seio alucinado já sofreria um enfraquecimento

do seu poder de satisfação, um desnível no encontro com o objeto. E isto requer um esclarecimento mais aprofundado.

Primeiramente, cabe salientar que a construção sobre o *infans* e o *Nebenmensch* é uma hipótese elaborada posteriormente, com base nas evidências clínicas e não deveria ser tomada como um dado factual, como poderia ser tomada em uma leitura simplista. Ademais, embora, nesta hipótese, a primeira figura ocupadora do lugar do *Nebenmensch* seja a mãe, mulher que apresenta o seio, é importante frisar que ela aparece aqui somente como uma das possíveis figuras do próximo; o mesmo papel poderia ser desempenhado pela avó ou pelo pai que traz a mamadeira, ou até pelas antigas amas de leite.

No caso mais comum, a mulher parturiente, que até então era estranha ao bebê, adquire a representação psíquica de ser aquela que lhe dispensa cuidados através da insígnia de prover-lhe satisfação, o seio: “O mamar do peito materno passa a ser o ponto de partida de toda vida sexual, o modelo *inalcançado* [*unerreichte*] de toda satisfação sexual posterior [...]. Inclui-se o peito materno como primeiro objeto da pulsão sexual”¹² (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 287, grifo nosso).

O primeiro representante do objeto pulsional, para Freud, é o seio (ou seus substitutos). É o que configura a fase da libido primordial como uma fase oral, a qual se acrescentarão a fase anal e fálica. No entanto, deve-se atentar para a forma negativa do adjetivo empregado para modelo de satisfação, baseado no verbo “alcançar” (*erreichen*, em alemão).

A tradução para o espanhol conservou a mesma especificidade do original, mantendo o vocábulo em sua forma de particípio passado. Se Freud houvesse escrito “modelo inalcançável” (*unerreichbar*), denotaria, sutilmente, algo que seria impossível de ser atingido no futuro, mas manteria em suspenso a alegação de ter sido ou não atingido no passado. “Inalcançado” (*unerreichte*), por outro lado, remete à impossibilidade total de encontro com o objeto, pois este nunca fora alcançado nem será; realçando uma característica do objeto que a psicanálise foi a primeira em demarcar: o objeto está para sempre perdido.

Mesmo o encontro factual com o seio seria, então, um encontro com uma satisfação inalcançada, que não se realizara nem neste momento. A satisfação experimentada pela criança na primeira mamada é, sem dúvidas, fonte de prazer, mas já se apresenta limitada pelas próprias

¹² Em alemão: “Das Saugen an der Mutterbrust wird der Ausgangspunkt des ganzen Sexuallebens, das *unerreichte* Vorbild jeder späteren Sexualbefriedigung, [...]. Es schließt die Mutterbrust als erstes Objekt des Sexualtriebes ein” (FREUD, 1940, p. 325, grifo nosso).

formas de representação psíquica desta vivência, exemplificadas por Freud pela retirada do seio da boca do bebê. Por ser limitada, ela constitui, *a posteriori*, a mitologia de uma satisfação que deveria ter sido plena.

Freud havia distinguido explicitamente apenas dois objetos pulsionais: o seio e as fezes; aos quais Lacan acrescenta a voz e o olhar, a partir de seus estudos sobre as psicoses alucinatórias (LACAN, 1962-63). A diferenciação em classes objetais é reflexo da parcialidade das pulsões, cada uma com seu objeto; e cada objeto corresponde a uma fonte. Dentre os componentes pulsionais, o objeto é o elemento mais importante para nosso estudo, afinal Freud chamara de “*objeto sexual* a pessoa de quem parte a atração sexual” (FREUD, 1905b, p. 123). As relações entre o objeto sexual e objeto da pulsão serão descritos mais adiante. Primeiro, é preciso aclarar os outros componentes pulsionais.

As fontes pulsionais são zonas do corpo, zonas que Freud (1905b) supôs serem intrinsecamente erógenas, pois seriam a origem de estímulos disparados por processos somáticos locais. Tais zonas são o que determinaria as características da pulsão e estariam relacionadas ao “prazer de órgão”, expressão utilizada pela primeira vez em *Pulsões e seus destinos*. Esta capacidade erógena foi testemunhada pela sintomatologia histérica, pelas práticas sexuais perversas e pela sexualidade infantil; e serviu para comprovar o divórcio que existe entre a sexualidade e a genitalidade.

O sintoma figura como uma realização sexual do neurótico, sob forma disfarçada e deslocada para uma área não genital; a própria convulsão histérica não seria senão um espelho das contrações observadas em uma relação sexual. No caso Dora, Freud persegue uma trilha simbólica que conecta a região afetada pelo sintoma, a boca, até determinado significado sexual: seu pai, tuberculoso, que tinha relações com *Frau K*, era impotente e só poderia estar satisfazendo a amante através de sexo oral, ativando a boca de Dora como área erógena onde se manifestava seu sintoma tosseoso. Os sintomas orais de Dora eram o equivalente de uma satisfação sexual em sua fantasia inconsciente com *Frau K*, por quem nutria atração, através uma identificação ao pai (LACAN, 1955-56).

Já no caso das práticas perversas — e não se trata aqui exclusivamente de práticas de sujeitos perversos, mas de todas as manifestações das pulsões parciais —, podemos observar que no simples ato de beijar ou na volúpia em olhar fica evidente o caráter erógeno extragenital. É, inclusive, incontestável que muitos indivíduos mantêm a escolha por outras áreas não genitais,

como o ânus, como preferência sexual e até mesmo retêm uma sensação de prazer ao defecar. A analidade, portanto, fica livre de qualquer referência exclusiva à homossexualidade: “Em grande número de adultos, homossexuais e heterossexuais, o ânus realmente toma no comércio sexual o papel da vagina” (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 288).

Nas fantasias inconscientes, estas áreas corporais tomam proeminência por evocarem os objetos que satisfazem suas pulsões. É sob este mesmo signo que se encontram as manifestações da sexualidade infantil, o chupar de dedos, as brincadeiras com movimentos corporais *et cetera*. Porém, embora Freud houvesse compreendido e verificado o papel das zonas erógenas na clínica, o motivo da sexualização de partes não genitais do corpo permanecia um mistério porque existiam “pulsões cuja origem, todavia, não compreendemos bem” (FREUD, 1905b, p. 182), como no caso das pulsões sádica e escópica. Freud se furta a dar maiores explicações a respeito da fonte, algo que supõe estar fora do campo da psicologia, uma vez que o relato de seus pacientes manifestava apenas o prazer do órgão, não sua origem (FREUD, 1915a).

Lacan não recuará frente a este mistério e coloca na linguagem e na relação com o Outro o fundamento de tal erotização. Quando o Outro dirige sua atenção para o campo dos significantes orais, é a boca que adquire capacidade erógena; e quando esta atenção é deslocada para as formas de controle do esfíncter anal, este orifício é valorizado em consequência. Não se poderia sequer afirmar que os objetos pulsionais obedeçam a uma sucessão natural, pois não se comprova nenhuma continuidade das etapas libidinais por metamorfoses instintivas do organismo (LACAN, 1964).

Lacan subordina a organização sexual à operação simbólica que o Outro instaura quando movimenta sua atenção para partes específicas do corpo da criança em seus cuidados; por isto escreve a fórmula da pulsão como “\$ ◇ D”, o sujeito nas suas relações com a demanda do/ao Outro. A transposição das fases da libido não é condicionada ou comandada organicamente, não havendo nenhum tipo de evolução biológica, tampouco teleológica, na ultrapassagem destas etapas: “A passagem da pulsão oral à pulsão anal não se produz por um processo de maturação, mas pela intervenção de algo que não é do campo da pulsão — pela intervenção, pelo reviramento, da demanda do Outro” (LACAN, 1964, p. 164).

Freud (1915a) considera o objetivo, a meta da pulsão, de qualquer pulsão, como a satisfação; resultado da observância da economia do princípio de prazer. Segundo o qual, existe uma tendência à manutenção dos níveis energéticos no psiquismo, onde suas variações são

percebidas em uma relação de prazer-desprazer. Tal homeostase foi perturbada “inicialmente pelas imperiosas exigências das necessidades internas” (FREUD, 1911, p. 224), isto é, as pulsões romperam com a tranquilidade homeostática.

Para restabelecê-la, a satisfação pode ser atingida por diversos caminhos e também pela soma de submetas e de metas intermediárias. Não obstante, existem desvios excessivos, formas alternativas de satisfação que parecem desmentir esta finalidade única. A sublimação ilustra bem este contraste, pois, neste caso, a pulsão vem a ser inibida em sua meta, sendo impedida sua satisfação direta, a sexual, através do direcionamento para fins dessexualizados. É uma capacidade de permutar a meta sexual sem sofrer uma perda total de satisfação. Neste destino pulsional, então, estão alterados dois elementos cardinais: o objeto e o tipo de meta. Nas artes plásticas, grande exemplo sublimatório, a própria obra surge como o sucedâneo do objeto pulsional (LACAN, 1959-60).

À sublimação somam-se os outros destinos pulsionais, como o recalque e as reversões de meta e objeto, que testemunham certo impasse no alcance da satisfação e mesmo uma incompletude deste. Efetivamente, mesmo a satisfação sexual direta, que se julgaria plena, também é marcada por certa impossibilidade, sendo apenas pontual — o que no homem fica patente pela detumescência do órgão após o clímax. Freud (1910b) chamara atenção para este fator no segundo artigo de sua *Psicologia do Amor* ao postular que a própria natureza da pulsão parece fadá-la à insatisfação.

A conclusão indiscutível é que a meta pulsional, embora almeje a satisfação completa, sempre se realiza apenas parcialmente. Realizar ou efetuar a pulsão, respondendo a seus próprios requerimentos, não leva de maneira nenhuma a arrematá-la ou encerrá-la numa forma de satisfação plena; o que seria, conseqüentemente, a morte da pulsão.

Todos os elementos supracitados (objeto, meta, fonte) são variáveis; o impulso, seu *Drang*, é o verdadeiro atributo essencial de qualquer pulsão. Mas não deve ser entendido meramente como um vetor cinético, numa redução física, implicando uma resolução por uma resposta motora, nem como a expressão dos ritmos biológicos. Isto é, não é efeito dos ciclos circadianos que controlam o aspecto hormonal do corpo e a regulação do funcionamento dos órgãos — o chamado relógio biológico, submetido ao núcleo supraquiasmático¹³.

¹³ Área do hipotálamo que controla o sistema endócrino.

A pulsão é arritmica, pois constatamos “que ela não tem nem dia nem noite, que ela não tem inverno nem outono, que ela não tem nem aumentos nem decréscimos. É uma força constante” (LACAN, 1964, p. 150). A sua constância decorre da impossibilidade de satisfação total da pulsão e de sua estrutura de borda. Lacan defende que a satisfação da pulsão está longe de ser um jogo de tiro ao alvo, a pulsão nunca atinge o que, em inglês, chama-se *bull's eye*, o olho do touro, a marca central do alvo.

A pulsão apenas contorna seu objeto e, assim, satisfaz-se apenas de maneira fragmentária pelo e no seu percurso, mantendo acesa a chama pulsional. A satisfação da pulsão, segundo Lacan (1959-60), ficará relegada ao campo do gozo — esta é uma das primeiras definições do termo —, uma experiência fora de qualquer amarra simbolizável.

2.2 A escolha de objeto

Tamanha desmontagem revela o caráter artificial das pulsões. Semelhante a um quebra-cabeça composto por peças absurdas, a pulsão só tem um ponto de integração possível, a obtenção de prazer. Neste sentido, ela é um artifício, certa artimanha que garante parcialmente a satisfação; a qual pode ser conquistada mediante objetos variados, como aqueles dessexualizados da sublimação. Tais desvios representam outro ponto de distinção para com o instinto, visto que neste o objeto já se apresenta como um componente fixo. A variação pulsional só pode ocorrer porque “entre a pulsão sexual e o objeto sexual há uma soldadura” (FREUD, 1905b, p. 134); soldadura que não é exatamente o mesmo que a inalterabilidade do instinto.

Esta citação se lê no texto original como: “*Zwischen Sexualtrieb und Sexualobjekt eine Verlötung vorliegt*” (FREUD, 1942, p. 46). Freud utilizara o vocábulo *Verlötung* em detrimento do termo mais comum, *Lötung*, que significa “solda”. O emprego deste termo, formado por derivação a partir do verbo *verlöten*, indica que algo foi soldado junto, colocando ênfase na própria ação de ligar duas coisas, na sua criação, em vez da ligação fixa, pré-estabelecida. A pulsão é, originalmente, “independente de seu objeto e tampouco deve sua gênese aos encantos deste” (FREUD, 1905b, p. 134).

O prefixo *ver-* tem muitas acepções em alemão, porém uma parece se ajustar bem a nosso intuito. Em alguns vocábulos, este prefixo introduz a ideia de um descompasso e mesmo de um erro, como em *verschlafen*, que significa dormir demais, ou *verzählen*, contar errado. *Verlötung*,

é nossa leitura, evoca o descompasso entre pulsão e objeto, a própria característica do objeto parcial que sempre erra em promover a satisfação total. Portanto, em descompasso, ou seja, independente, o objeto a ser soldado à pulsão precisa ser, portanto, escolhido¹⁴.

Um dos exemplos investigados por Freud que demonstra sua independência é exatamente o caso das homossexualidades, na sua variância cronológica e subjetiva. A homossexualidade designaria um tipo de desvio quanto ao objeto, no qual o sujeito sente-se atraído por um parceiro com a mesma anatomia. Toda a especificidade desta forma sexual seria uma referência apenas ao tipo de objeto e não a uma qualidade intrinsecamente pulsional: “É de todo modo inadmissível distinguir uma pulsão homossexual particular; o que define os homossexuais não é uma particularidade da vida pulsional, mas a eleição de objeto” (FREUD, 1909a, p. 89).

A pulsão é o próprio motor da evolução cognitiva e mesmo social dos seres falantes; portanto, considerar que não existe uma pulsão estritamente homossexual impede a separação destes indivíduos enquanto uma classe distinta, patognomônica ou não. Este desvio de objeto não é sequer permanente em todos os casos, que vão desde a vivência absoluta até à ocasional. Há relatos de experiências homossexuais contingentes, muito frequentes nos soldados em situação de guerra, que refletem uma possibilidade de mudança de objeto devido a circunstâncias constringentes ou volições particulares do sujeito (FREUD, 1905b).

Mesmo a ideia de homossexualidade como “desvio”, *Abweichung*, quanto ao objeto (FREUD, 1905c) é retificada anos depois, passando a ser definida como uma ramificação, *Abzweigung*, da sexualidade, nas *Conferências introdutórias à psicanálise*. Esta troca de significantes não é sem efeitos, pois ela insiste na extirpação de qualquer conotação de anormalidade, de desvio do caminho correto, da escolha homossexual.

Este tipo de escolha, ou mesmo de um objeto impúbere ou animal, anunciam “o fato de que [a pulsão sexual] admite uma variação tão grande e semelhante rebaixamento de seu objeto, [que] a fome, aferrada mais energicamente a seu objeto, somente o admitiria em um caso extremo” (FREUD, 1905b, p. 135). Neste trecho, o objeto da pulsão é colocado por Freud no mesmo nível do que seria o parceiro sexual, o objeto sexual. Julgamos que é necessário, conseqüentemente, articular as diferentes concepções encarnadas ao longo da teoria psicanalítica pela ideia objeto: o objeto da pulsão, o objeto sexual e o objeto *a* como causa de desejo. Isto nos

¹⁴ A noção de escolha será desenvolvida mais detidamente no subitem *Qual escolha?*

permitirá revisar a definição de homossexualidade e refinar a particularidade, se é que ela existe, desta eleição objetal.

2.2.1 Tipos de objeto

O primeiro objeto, o objeto principal, para a psicanálise é o objeto *a*. Tido por Lacan (1962-63) como sua verdadeira invenção, esta noção foi elaborada em sua forma basilar ao longo do *Seminário, livro 10*. Se seu retorno a Freud e seu ensino pautaram-se na releitura cuidadosa, aprofundada, dos textos do pai da psicanálise, foi com o conceito do objeto *a* que Lacan marcou sua contribuição singular.

Desde 1956, Lacan questionava duramente os pós-freudianos e teóricos das relações de objeto pela insistência destes em materializar o objeto da pulsão e em fazê-lo um objeto natural, algo a ser encontrado na experiência e que funcionasse harmonicamente em resposta à exigência psíquica. Em contraposição a isto, ele demonstra que a própria concepção freudiana é a de um objeto a ser sempre reencontrado, já que é essencialmente inalcançado: *das unerreichtes Objekt*.

Assim, o objeto equivale, na verdade, a uma falta; ele é imaterializável. É pelo lugar estrutural ocupado por este *desobjeto*¹⁵ que existe a possibilidade de outros objetos da realidade, ou da fantasia, estabelecerem-se enquanto objetos de troca. De acordo com Lacan (1962-63), o objeto *a* seria anterior à constituição de qualquer outro e seria produzido mediante uma operação simbólica, da qual surgiria conjuntamente o desejo. Retomemos a experiência de satisfação de Freud, que nos serve como ilustradora desta dinâmica.

Nela, a criança grita pelo desconforto provocado por algo que o Outro nomeará como fome. Temos aí premência de uma necessidade e a busca de um objeto conatural; a necessidade fisiológica da fome parece ser respondida pela comida, objeto da realidade. No entanto, para se ter acesso a ela, o sujeito precisa fazer esta necessidade passar ao nível discursivo, ou seja, pedir por ela, mesmo que o faça através de um grito mal articulado. Este apelo é endereçado a um Outro que pode sanar seu desprazer.

Neste primeiro momento, não há distinção entre o Eu e o outro, uma vez que parece existir uma passagem automática entre as sensações experimentadas pela criança e as respostas

¹⁵ Em *Desobjeto*, poema Manoel de Barros, um menino encontra um pente em seu quintal e enxerga, aos poucos, que este objeto corriqueiro não é mais o que se pensava, tendo perdido sua personalidade e virando um “desobjeto”, algo sem sentido (BARROS, 2003).

modificadoras provenientes de seu cuidador. A mãe, ou qualquer um que ocupe este lugar, cumpre a função de mediar a relação do bebê aos objetos que ela determina: nomeia a fome e estabelece o peito como seu objeto; nomeia como frio a necessidade de agasalho etc. Porém, o advento da fala provoca uma ruptura em tal passagem, instaurando uma falta; se a comida lhe é dada, ela nunca é recebida no nível que fora pedida, por vezes está quente demais, é amarga ou até mesmo insuficiente. A passagem da necessidade ao nível simbólico está sujeita à limitação dos significantes, que, se podem transmitir algo, apenas o fazem por uma via reducionista.

A necessidade é transmitida através dos canais simbólicos sob a forma que Lacan denominou “demanda”. Esta é um apelo simbólico direcionado, o qual busca averiguar o status da integração do sujeito ao Outro. Ao pedir comida à sua mãe, a criança busca se certificar de que ela ainda está ali e pode lhe fornecer o objeto. Assim, este toma o valor de um dom de amor, ele é a prova da complementaridade entre o sujeito e o Outro; assim toda demanda é significada como uma demanda de amor: “A demanda, pelo simples fato de se articular como demanda, coloca expressamente, mesmo se ela não o demanda, o Outro como ausente ou como presente, e como dando ou não esta presença. Isto é, que a demanda é no fundo demanda de amor” (LACAN, 1957-58, p. 381).

Pela demanda se constituir através do atrelamento aos significantes, algo lhe escapa, o desejo. Embora articulado na linguagem, o desejo apreendido no discurso do Outro não é articulável, uma vez não pode ser completamente expresso. Isto vem claramente enunciado no *Seminário, livro 5*, no qual Lacan afirma que o desejo está para além da demanda e se pergunta: “Mas por que precisamos de um ‘além’ da demanda? Precisamos de um além desta demanda, pois como eu já disse para vocês, a demanda, pelos requerimentos de sua articulação, acaba por transpor a necessidade” (LACAN, 1957-58, p. 381). Encontramos um exemplo que esclarece esta dialética em *O chiste e sua relação com o inconsciente*, Lacan também o retoma neste seminário.

Em seu texto, Freud evoca a piada na qual um rapaz pobre e faminto solicita dinheiro emprestado a seu amigo. Agora podendo pagar, ele vai a um restaurante e pede um prato caríssimo, salmão com maionese. Seu amigo, por coincidência, passa pelo estabelecimento e imediatamente lhe pergunta por que ele havia pedido o empréstimo para gastar em apenas uma refeição, ainda mais em algo tão requintado. O rapaz então lhe responde: “Não entendo o senhor; quando não tenho dinheiro, eu *não posso* comer salmão com maionese. E quando tenho dinheiro,

eu não devo comer salmão com maionese. *Então quando que eu vou comer?*” (FREUD, 1905c, p. 49).

Neste chiste, vemos que a necessidade, a fome do rapaz, ao passar pela demanda, “Empreste-me dinheiro para comer”, acaba por se realizar de uma maneira inesperada em um prato mais luxuoso do que qualquer refeição que poderia lhe aplacar a fome. O que transparece aí é seu desejo. Enquanto a criança for respondida imediatamente pela mãe, não há desejo; elas estão ligadas em continuidade. O desejo só poderá aparecer a partir de uma desavença, da falta de complementaridade entre o sujeito e o Outro. Ele aparecerá nas demandas que a mãe dirige ao bebê, e não só nas falhas do discurso materno, mas na sua alternância presença/ausência, que veicula o desejo de outra coisa.

O objeto *a* é a marca desta ruptura e, portanto, o princípio do desejo; pois ao se estabelecer, o desejo aparece como indicação de algo a mais, de um para-além da demanda. Podemos retirar de Kojève uma bela ilustração deste argumento:

Consideremos um anel de ouro. Tem um buraco e este buraco é tão essencial para o anel quanto o ouro: sem o ouro, o “buraco” (que, aliás, não existiria) não seria anel; mas, sem o buraco, o ouro (que mesmo assim existiria) também não seria anel [...]. O buraco é um nada que subsiste (como presença de uma ausência) graças ao ouro que o cerca (KOJÈVE, 2002, p. 457).

Nesta alegoria, poderíamos equivaler o buraco ao objeto *a* e o anel ao desejo. A falta que o objeto *a* representa é a própria condição de emergência do desejo; é, portanto, sua causa. Na primeira experiência de satisfação, uma dada alteração fenomenológica/erotológica provocara um nível de satisfação que viria a ser tomado como modelo secundário, a partir do qual todas as experiências posteriores fracassarão inelutavelmente; isto leva à pressuposição de um modelo primário de satisfação absoluta. Existe um objeto inalcançável, em referência ao qual todos estarão em débito. O núcleo desta falta foi chamado por Lacan de *das Ding*, a Coisa, retirado do *Projeto para uma psicologia científica*, para significar a face real, a face inatingível do objeto (JORGE, 2010).

O objeto *a* representa o furo primário onde podem se instalar as formas episódicas do objeto, presumivelmente tamponadoras desta falta: o objeto oral, o objeto anal, a voz e o olhar. O objeto oral, comumente chamado de “seio”, não é o mamilo, como demonstrado no exemplo do encontro com o pai *Nebenmensch* e sua mamadeira. De mesma feita, existe uma separação entre o olhar e o olho, entre o objeto anal e as fezes, entre a voz e o que sai da boca. Todos estes não

são entidades físicas, estando relacionados às estruturas de borda do corpo erotizado e, portanto, à formulação das pulsões mediante a demanda do Outro (LACAN, 1964).

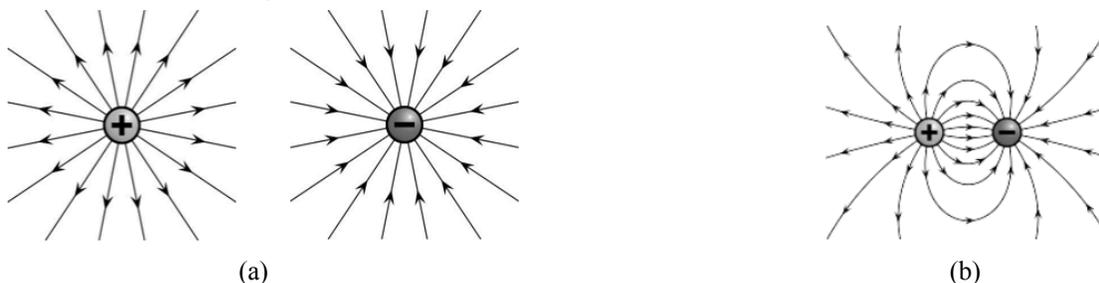
De maneira suplementar, podemos aqui fazer uma referência a Antonio Quinet, extraindo de sua obra uma articulação entre *das Ding* e desejo:

A Coisa é, portanto, este elemento que o sujeito isola na origem e que se apresenta cada vez que seu interesse (sempre marcado pela libido) é despertado pelo outro. Este *Ding* é o que proporciona a *coisicidade* desejosa do outro e que serve ao sujeito de guia no caminho do desejo: é a Coisa que confere a lei do desejo (QUINET, 2002, p. 54).

Para melhor compreender a distinção e a articulação entre estes elementos, a saber: desejo, pulsão, objeto *a* e *das Ding*, propomos aqui uma interpretação gráfica pautada por um paralelismo com a física, em especial com a teoria eletromagnética. Freud e Lacan se serviram de argumentos energéticos em diversas ocasiões: Lacan aproxima as zonas erógenas às estruturas de borda e ao teorema de Stokes¹⁶; e Freud, por sua vez, trata da libido e de sua dispersão nos sistemas como uma forma de energia (FREUD, 1905b).

Na teoria newtoniana, cada corpo que possui uma determinada carga elétrica comanda um campo de interações, dentro do qual pode repelir ou atrair outros corpos carregados. Os campos podem ser ilustrados através do que se chama “linha de força” (Fig. 01.a):

Figura 01 – Linhas de força



Legenda: (a) linhas de força de cargas isoladas
(b) linhas de força de um dipolo elétrico

O campo constituído por estas linhas determina um movimento do polo positivo ao polo negativo (Fig. 01.b). A grandeza que expressa a capacidade impressa sobre um corpo de modificar sua velocidade, vencendo o princípio da inércia, é a força; e por isto ela é uma

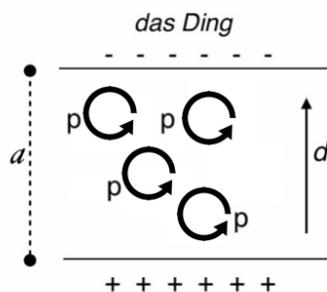
¹⁶ Uma das particularidades deste teorema é assegurar que o fluxo de uma determinada fonte seja independente do tipo de superfície onde se instala; seu fator determinante são os elementos da borda. Lacan o deixa explícito no *Seminário, livro 11*, em resposta à questão de Green sobre a aparente contradição entre a variação dos atributos da pulsão e a constância de sua exigência (LACAN, 1964).

grandeza vetorial, já que pressupõe uma direção e um deslocamento. A força se manifesta apenas porque existe uma diferença entre dois polos, uma diferença potencial. É o princípio que regula a eletricidade de nossas casas; para existir a corrente elétrica é necessária uma diferença de potencial que movimenta os elétrons.

Voltando desta pequena digressão, diríamos que a entrada na linguagem e a castração produzem um desnivelamento potencial, pois provocam uma perda. Perda que é representada, em última instância, por *das Ding*, para a qual se dirige o sujeito numa tentativa de recompor sua mítica totalidade. Esta tensão provocada pela perda é tudo o que o princípio de prazer pretende abolir, já que a variação diferencial é sentida como desprazer.

O desejo se manifesta nesta direção, tentando reincorporar o objeto perdido, sem nunca conseguir. Ele é efeito do campo potencial produzido pela discrepância entre dois estados: um polo negativo, como falta de satisfação, como saldo negativo em referência à satisfação terminal; e um polo positivo, regulado pelo princípio de prazer, que reitera a exigência desta satisfação. Dentro dele, do campo do desejo, encontramos os objetos pulsionais que, embora não sejam o objeto terminal, são os que possibilitam a satisfação intermediária.

Figura 02 – O campo desejanste



Legenda: polo negativo — *das Ding*, núcleo *inatingido* do objeto
 polo positivo — princípio de prazer
a — a distância provocada pelo objeto *a*

d — vetor do desejo
p — pulsões parciais

Com seu corpo erotizado, o *infans* interpela o Outro para que lhe dê o objeto que o completaria; mas tais objetos fornecidos são apenas parciais, os quais serão contornados pela pulsão. O prazer do órgão refere-se a esta satisfação puramente local, relacionada à fonte. O prazer de boca está em pedir o menu, diz Lacan (1964), fazendo um arco, no qual a pulsão oral contorna os objetos que estão no cardápio e retorna, sem nem mesmo a necessidade da comida em si. O objeto *a* funciona como um cabo onde se propaga o desejo.

Esta aproximação permite diferenciar não só o objeto causa de desejo dos objetos pulsionais, mas também a pulsão do desejo. Esta distinção comumente desaparece na maioria dos textos; uma interpretação que não perde sua validade, mas pode levar a uma perda de rigor conceitual. O segundo ponto a ser examinado é a equivalência destes objetos ao objeto sexual, compreendido como o parceiro, o indivíduo. Afinal, o objeto *a* pode comparecer na relação com o outro; pode tratar-se, por exemplo, de um “jeito de olhar”, ou de um “tom de voz” que atrai o sujeito.

Contudo, cabe salientar que este jeito de olhar não atinge todas as pessoas; ou seja, não é uma qualidade absoluta e ôntica do outro. Claramente, sem a presença do outro não haveria este olhar, mas ele não é Medusa que paralisa a todos com seu olhar fulminante. As formas do objeto *a* dependem do encontro da fantasia do sujeito com algo do parceiro. Por isto, Soler (2008) afirma que o outro funciona, na verdade, como a ocasião para o encontro/desencontro com o objeto *a*; o que Freud indicara através do preceito da unificação pulsional.

De início, as pulsões específicas, parciais, estão em plena atividade, funcionando sob um regime anárquico, no qual as experiências de satisfação são exigidas independentemente umas das outras. É o período da sexualidade infantil. Com a puberdade, após o tempo de latência, haveria a reunião das vertentes pulsionais sob o primado do genital, quando todas as pulsões parciais se aglutinariam em favor da união dos genitais e do ato sexual “completo”, direcionando-se ao objeto sexual total, o parceiro (FREUD, 1905b). Esta ideia levou muitos pós-freudianos a criticarem a homossexualidade por ser uma manifestação na qual a genitalidade era substituída por outros tipos de prática sexual.

Mas a visão aparentemente teleológica que encontramos em Freud, neste momento, com respeito à “evolução” das fases da libido, *id est*, a prevalência da genitalidade, deve ser interpretada a partir de seu contexto teórico. Ela estava relacionada intimamente com a apreensão primária do dinamismo imposto pelo princípio de prazer; diante do qual Freud considerava a emissão de material genético, e não a fecundação, como a finalidade última do sexo.

Freud tomava o produto ejaculatório como índice de uma redução drástica, ou mesmo da eliminação da tensão pulsional, cumprindo-se a tendência à homeostase. Mas a vinculação dele ao encontro dos genitais, exposta nos *Três ensaios*, é retificada uma década depois, uma vez que

“se alcança o orgasmo genital ainda por outros caminhos que não o da união dos genitais” (FREUD, 1917 [1916-17]c, p. 295).

Assim, retirou-se a última pedra de sustentação da genitalidade, ou da importância dos genitais para o sexo. Agora ficava terminantemente declarado que o encontro opositivo dos genitais não era necessário e que as pulsões parciais nunca se unificariam completamente sob seu primado, pressupondo um objeto genital total. Este imbróglio, que permeou os *Três ensaios*, pode ser aquebrantado pela constatação posterior de que as pulsões parciais estariam sempre um passo atrás do que Freud denominou como uma possível *ganze Sexualstrebung*, uma representação total da sexualidade. Em 1915, ele declara que esta representação total seria atingível somente no nível do amor, e não no nível pulsional.

No amor, o sujeito passa a “unificar os diferentes objetos das pulsões singulares, [e] substituí-los por um objeto único. Isto só pode acontecer, obviamente, quando o dito objeto único é por sua vez um corpo total, parecido ao próprio” (FREUD, 1917 [1916-17]c, p. 300). As relações de amor são, segundo Freud, narcísicas, pois pertencem ao registro da imagem do corpo. Porém, nem mesmo com o objeto amado se atingiria uma satisfação completa; existem casos, inclusive, nos quais o sujeito apenas pode satisfazer seu desejo sexual fora do campo do amor, este não lhe basta.

Em geral, é possível encontrar o objeto amado e aquele valorizado sexualmente em uma única pessoa, mas isto não é de forma alguma a regra. Freud discorre sobre este dado clínico em *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* (1912b), no qual apura que, em muitos casos, o desejo sexual do paciente não estava vinculado ao parceiro amado, até o ponto que “quando amam não desejam, e quando desejam não amam” (FREUD, 1912b, p. 176). Esta separação é causada pela barreira ao incesto, pois como o desejo é primariamente incestuoso, ou seja, refere-se aos genitores como primeiros objetos sexuais, ele só pode ser assumido pela degradação psíquica do objeto atual. Os objetos amados são escolhidos exatamente para afastar sua potencialidade sexual, evitando assim a revivescência da situação edípica. Amor e desejo sexual podem ir de encontro a objetos diferentes, implicando sempre em um desencontro de algum nível.

Nem as pulsões nem o amor garantem uma aspiração sexual total, esta é a raiz freudiana da tese de Lacan sobre a inexistência da relação sexual. A suposição da meta pulsional enquanto união de genitais diferentes e emissão de material genético é desautorizada pelo próprio fato de

que esta aspiração total nunca é atingida. Assim, conceber uma conjugação entre genitalidade e sexualidade é um engano; nada indica que a cada genital masculino corresponda um genital feminino, numa *sex ratio* determinada que normatize as relações sexuais. Este erro da cultura aprofunda a visão patologizante das homossexualidades e de outras sexualidades marginalizadas.

A cultura nos apresenta um corpo afinado às condições e necessidades biológicas em consequência da subordinação de toda experiência sexual à função reprodutora. Neste contexto, o prazer é subestimado à condição de epifenômeno, um derivado secundário da função sexual. Isto foi o que Freud chamou de erro de sobreposição, tomando emprestado o termo de Herbert Silberer, que define um engano perceptivo na observação de dois fenômenos distintos como se fossem um só:

Se transformam a função da reprodução no núcleo da sexualidade, correm o risco de excluir toda uma série de coisas que não apontam para a reprodução e, não obstante, são seguramente sexuais, como a masturbação e ainda o beijar [...]. Podemos vislumbrar que no desenvolvimento do conceito de “sexual” ocorreu algo que [...] teve por consequência um “erro de sobreposição” (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 278).

Sem dúvida o engano de equivaler o processo conceptivo, isto é, pautado no mecanismo da gametogênese e da transmissão de material genético, à capacidade de satisfação pulsional ocorreu devido à tentativa de significar o ato sexual. Comandados pelos instintos, os animais possuem um saber prévio, não só do objeto apropriado ao seu ato, como do período certo para atingi-lo, e também já têm inscrita em seu comportamento a estratégia para tal, os chamados rituais de acasalamento.

Os seres falantes carecem deste saber natural, além de serem constrangidos pela cultura na forma de obtenção do prazer. Como a linguagem desvinculou o sexo do campo bem estabelecido do saber biológico, restou aos *falasseres* apenas a elaboração de um maquinário hipotético para dar sentido e direção ao sexo. A reprodução tida como finalidade passou então a condicionar todas as experiências sexuais e estabeleceu a divisão entre normal e patológico, relegando a qualquer experiência não heteronormativa o estigma de doença, e enviando seus perpetradores para asilos e até para o sétimo círculo do inferno, onde Dante os encontrou (CROMPTON, 2003).

2.2.2 Tipos de escolha

Livre do erro do sexo reproducionista, Freud julga que se pode encontrar a satisfação sexual tanto em objetos heterossexuais quanto homossexuais, sendo ambos efeitos de uma escolha, *die Objektwahl*, que se daria em dois tempos. No primeiro momento, existe a escolha incestuosa, intimamente ligada ao império do complexo de Édipo. Dissera Plínio (1826), no seu tratado sobre história natural: “*Cervi vicissim ad alias transeunt, et ad priores redeunt*”¹⁷.

Os homens não são diferentes, contrapôs Freud: *On revient toujours à ses premiers amours*. A escolha incestuosa da criança, no entanto, será abandonada a partir da incidência da castração e, então, sobrevirá o período de latência. Ao final deste, a criança poderia fazer sua escolha mediante duas correntes que Freud parece conceber como distintas. A primeira seleciona objetos por referência ao outro cuidador, ao *Nebenmensch*, sendo chamada de escolha anaclítica.

Este termo fora recomendado como tradução para o vocábulo alemão *Anlehnungstypus* em referência ao termo gramatical “enclítico”, que designa a impossibilidade de uma partícula se apresentar no início da frase de maneira desarticulada. É o que se vê na regra culta do português a respeito do posicionamento pronominal, que dita que os pronomes vêm apoiados pelo verbo e pospostos a ele¹⁸.

A segunda vertente, a escolha narcísica, implica que a pessoa ama “o que ela mesma é; o que ela mesma foi; o que ela mesma gostaria de ser; a pessoa que foi parte dela mesma” (FREUD, 1914b, p. 87). Ou seja, o sujeito busca a si mesmo, sob variadas formas, como objeto de amor. E, como o núcleo das homossexualidades é concebido, sucintamente, enquanto um homomorfismo morfológico, isto é, resultante da atração entre seres de mesmo sexo anatômico, Freud as reputava estarem mais próximas ao narcisismo (FREUD, 1917 [1916-17]f).

Sob um primeiro exame da teoria, as duas vertentes eletivas aparecem como radicalmente distintas; cada sujeito teria sua preferência por um tipo de objeto e faria sua escolha inconsciente com base nisto. Todavia, uma leitura mais atenta levanta dúvidas quanto a este ponto; Lacan também o percebera: “Introduzirei aqui uma observação lateral concernente às formulações que encontramos sob a pena de Freud para introduzir a distinção entre relação anaclítica e relação narcísica. Elas são muito singulares e até paradoxais (LACAN, 1956-57, p. 82). Podemos encontrar argumentos consistentes que contradizem a independência dos tipos de eleição objetal a

¹⁷ “Os cervos passam sucessivamente por diversas cervas, depois voltam às primeiras”. A frase original se encontra em *História Natural*, livro X, capítulo 83, sobre a geração de todos os tipos de animais terrestres.

¹⁸ Na língua portuguesa, a ênclise é o posicionamento preferencial, salvo exceções: “Dê-me um cigarro / Diz a gramática / Do professor e do aluno / E do mulato sabido / Mas o bom negro e o bom branco / Da Nação Brasileira / Dizem todos os dias / Deixa disso camarada / Me dá um cigarro” (ANDRADE, 1971, p. 177).

partir do processo de formação do Eu e das formulações sobre a dinâmica pulsional e o narcisismo.

Introdução ao narcisismo (FREUD, 1914b) é, certamente, uma obra capital do compêndio psicanalítico, talvez por ter sido uma obra intermediária, na qual a distinção entre libido narcísica e libido objetal começou a se enfumaçar. O que fora nela asseverado, a existência de um investimento sexual no próprio corpo e sua importância para gênese da instância egóica, foi o que permitira a evolução tanto do conceito de pulsão quanto da tópica freudiana.

Inicialmente, não existia uma unidade comparável ao Eu; predominava a desorganização das pulsões parciais, cada uma comandada por sua estrutura de borda isolada e referida a um Isso psíquico indiferenciado. Entre este momento e aquele da escolha objetal, há um estado intermediário no qual “as pulsões sexuais antes separadas já se compuseram em uma unidade e também já encontraram um objeto; mas este objeto não é um exterior, alheio ao indivíduo, mas o próprio Eu” (FREUD, 1913a, p. 92). Através de uma “nova ação psíquica” empreende-se uma passagem desta massa pulsional disforme à organização do Eu.

No primeiro período, autoerótico, não havia distinção entre interno e externo, nem entre as instâncias do Eu e do Isso. Mas com as subsequentes experiências de satisfação, mediante o encontro com os objetos parciais, as fontes de prazer tenderiam a ser aglutinadas, justificando a formação de uma unidade que as concentra, o *Lust-Ich*. O Eu-prazer seria a confluência das representações dos objetos parciais, obedecendo ao princípio de prazer; estabelecendo um período no qual se institui o narcisismo primário, período no qual o “Eu contém tudo” (FREUD, 1927a, p. 68).

A instância egóica não é gerada apenas pela reunião dos investimentos objetais, mas também pela sua sedimentação decorrente do abandono dos objetos (FREUD, 1923b). Ademais, o corpo tem uma função determinante em sua gênese, devido à posição de barreira frente ao mundo externo e de fonte sensorial. As sensações, o contato e a própria divisão entre interno e externo promovem a distinção de uma forma, de um contorno, que se instituirá como o Eu, e que será “uma essência-corpo; não só uma essência-superfície, mas ele mesmo é uma projeção de uma superfície” (FREUD, 1923b, 27).

O narcisismo e o Eu têm uma relação intrínseca. Se, de um lado, o narcisismo é o investimento nesta instância psíquica, a gênese desta também depende de um narcisismo primário. No período em que a criança é cuidada e erotizada, são transferidas a ela todas as

expectativas de seus pais. Frequentemente, eles esquecem seus defeitos, atribuem-lhe todo tipo de perfeição, e projetam nela seus ideais e metas irrealizados: “Enfermidade, morte, renúncia ao gozo, restrição da vontade própria não terão vigência para a criança, as leis da natureza e da sociedade não cessam perante a ela, que realmente deve ser de novo o centro e o núcleo da criação” (FREUD, 1914b, p. 88).

“Sua Majestade, o bebê” é a coroação deste momento no qual o narcisismo primário se desenvolve. A criança desvalida e dependente do outro recebe dele não só os cuidados, mas a projeção da imortalidade do Eu, através do narcisismo dos próprios pais. A majestade do Eu, recém-formado, é reafirmada pelo alto nível de investimento narcísico, o qual se concentrará sob a forma de um reservatório libidinal ligado à instância egóica.

Posteriormente, a libido será vertida aos objetos externos, exercitando o laço com outros indivíduos e objetos da realidade. Neste processo, parcelas energéticas podem ainda continuar vinculadas egoicamente, mesmo com um investimento objetal maciço; demonstrando uma relação intrínseca entre a libido e o Eu, mesmo no caso da libido objetal. Toda libido, portanto, é narcísica; mesmo aquela anaclítica, utilizada para envolver o objeto (FREUD, 1917 [1916-17]f).

Por outro lado, escolha anaclítica também possui um determinante narcísico. Esta propriedade libidinal ultrapassa o simples estado de uma mistura heterogênea entre dois compostos autônomos:

O pleno amor de objeto segundo o tipo *anaclítico* [...] exibe essa chamativa característica da sobrestimação sexual *que sem dúvida provém do narcisismo originário do menino* e, assim, corresponde à transferência desse narcisismo sobre o objeto sexual (FREUD, 1914b, p. 85, grifo nosso).

Como a própria formação do desejo depende do Outro, preferimos recolocar a escolha anaclítica como que referida a este apoio, por meio da qual se dá a positivação do sujeito (LACAN, 1968-69). Ela é, portanto, um dado de qualquer escolha objetal, por mais narcísica que seja em aparência. O sujeito e o desejo só podem emergir através de uma articulação com a alteridade, seja pelo viés simbólico, como grande Outro, seja pelo viés erotizante como *Nebenmensch*.

Assim, revela-se o paradoxo da distinção das vertentes eletivas. O montante narcísico do Eu provém, *ab initio*, do outro cuidador, daquele que lhe concede toda sua majestade. É uma energia primariamente anaclítica. Forma-se, em consequência, o depósito energético narcísico do qual serão projetados os pseudópodes libidinais que englobam o objeto sexual, estabelecendo um

circuito libidinal; Freud (1914b) o equivale a uma ameba que prolonga seus braços e depois os retrai.

As escolhas anaclítica e narcísica revelam ser, à vista disto, mais do que suplementares, nenhuma escolha de objeto é apenas narcísica, tampouco exclusivamente anaclítica. Isto abala a leitura de que a homossexualidade se configura forçosamente por uma escolha do segundo tipo. O narcisismo é um componente libidinal de qualquer eleição de objeto; até porque a condição de amor, *Liebesbedingung*, é apenas uma: “eu amo apenas meu corpo, mesmo quando este amor, eu o transfiro sobre o corpo do outro” (LACAN, 1961-62, 21/02/62).

A escolha de objeto homossexual, por conseguinte, não retém uma exclusividade narcísica. O objeto sexual é, ademais, independente da disposição libidinal e também das identificações egóicas e da anatomia. Muito embora nosso trabalho trate dos casos masculinos, o texto *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* pode trazer luz a este tema; nele, Freud (1920b) decompõe os fatores da constituição sexual de cada sujeito:

Tabela 01 - Elementos combinatórios sexuais, adaptada a partir do esquema de Freud

Fatores sexuais	Possibilidades	
Caracteres sexuais somáticos (Fenótipo)	Macho	Fêmea
Caráter sexual psíquico (Identificações)	Masculino	Feminino
Eleição de objeto	Macho	Fêmea

Fenotipicamente macho, o sujeito pode possuir identificações femininas congruentes ao complexo de Édipo sem, no entanto, fazer uma escolha objetal por outro macho. O mesmo vale para as fêmeas, ou para os machos com identificações masculinas que podem escolher objetos masculinos ainda assim. Um claro exemplo disso é o caso de Leonardo da Vinci que, embora tenha feito escolhas homossexuais de objeto, sua fantasia da cauda comprova a prevalência de um Édipo opositivo, isto é, ligado à mãe (FREUD, 1910b). Estes três níveis complexificam ainda mais a questão das homossexualidades, mostrando que são sempre construções singulares oriundas da permutação dentro destes níveis independentes.

Se Lacan (1957-58), no seu quinto seminário, sistematizava a homossexualidade — e qualquer outra eleição de objeto — pela instauração de identificações edípicas, poderíamos censurá-lo um pouco. Caso nos ativéssemos a esta primeira concepção lacaniana, entreveríamos duas possibilidades distintas: em uma, o menino se identificaria com a mãe, assumindo traços feminizantes e escolhendo objetos tais e quais sua mãe escolheria; na segunda, o menino

abandonaria a mãe, identificar-se-ia ao pai, erigindo um Ideal de Eu viril e passando a escolher objetos femininos. No entanto, estes fenômenos não condizem com a experiência total que a clínica nos apresenta. Existem tipos viris que escolhem objetos viris, mas também outros, tipos mais feminizados, que escolhem objetos femininos (QUINET, 2012). A permutação destes elementos resultaria em quatro tipos diferentes de experiências homossexuais.

Freud, há muito, já se deparara com o fato de que as questões identificativas são distintas do processo de eleição objetal, afirmando que uma atitude sexual não condiz necessariamente com nenhum objeto pré-estabelecido:

Um homem com qualidades predominantemente viris, e que exiba também o tipo masculino de vida amorosa, pode, a despeito de tudo isso, ser um invertido com relação ao objeto, amar somente homens, não mulheres. Um homem em cujo caráter prevaleçam de maneira chamativa as qualidades femininas, e ainda que se porte no amor como uma mulher, em virtude desta atitude feminina, deveria estar destinado ao homem enquanto objeto de amor; não obstante, apesar disto, pode ser heterossexual e não mostrar em relação ao objeto uma inversão maior do que uma pessoa normal mediana (FREUD, 1920b, p. 162).

Diversos outros casos e investigações retomam a pluralidade da constituição psicogenética das homossexualidades masculinas: “Não há nenhuma dúvida de que uma grande parte dos invertidos masculinos conservaram o caráter psíquico da virilidade, apresentam relativamente escassos caracteres secundários do outro sexo e, na verdade, buscam em seu objeto sexual traços psíquicos femininos” (FREUD, 1905b, p. 131).

O mistério das homossexualidades não é tão facilmente explicado quanto se acredita. O crucial é a visão pluralista das formas de homossexualidade, já que cada modo de causação do sujeito implica uma posição fundamentalmente diferente de seu desejo. Esta *démarche* teórica provoca a perda das balizas que serviam para demarcar o que determinava a homossexualidade como uma eleição objetal específica. A escolha heterossexual não se impõe como norma, a não ser no registro biológico da reprodução das espécies, porque nada codifica, para o sujeito do inconsciente, a exigência de um objeto de outro sexo anatômico.

A homossexualidade não teria qualquer substância determinativa concreta, efetivamente. Se não existe uma pulsão homossexual, toda pulsão apenas se conjuga às formas episódicas do objeto *a*, que podem ser encontradas em parceiros de ambos os sexos. Conseqüentemente, a escolha destes mesmos parceiros não pode cumprir nenhuma exclusividade pulsional, podendo ser narcísica ou anaclítica. Não há nem mesmo uma relação entre identificações sexuais, como a

virilidade e a feminilidade, e o sexo dos objetos. Todos estes elementos são independentes em relação uns aos outros, a vivência erótica do sujeito sendo constituída por artificialidades sexuais.

Mas além destes, Freud caracteriza a homossexualidade por mais um atributo: “Naqueles que depois serão homossexuais, encontramos a mesma preponderância infantil da zona genital, em especial, do pênis. Mais ainda, esta elevada estimacão pelo membro masculino se converte em destino para eles” (FREUD, 1909a, p. 89). Seria então a homossexualidade, em última instância, um aferro à erogeneidade do pênis?

2.3 A instância do falo

*Non sum de fragili dolatus ulmo,
nec quae stat rigida supina vena
de ligno mihi quolibet columna est,
sed viva generata de cupressu,
quae nec saecula centiens peracta
nec longae cariem timet senectae.*¹⁹

A última, e talvez a mais controversa, linha fronteira que delimita a natureza das homossexualidades parece ser a ideia de que as homossexualidades masculinas se pautam pela necessidade de encontrar o pênis no parceiro. Inclusive, para Freud, o “mesmo” a ser identificado nela seria o mesmo órgão genital: “Os homossexuais são, então, pessoas a quem o significado erógeno de seu próprio genital impediu de renunciar, em seu objeto sexual, a esta semelhança com sua própria pessoa” (FREUD, 1909a, p. 90).

Disto, há ecos em Lacan: “Ela [a homossexualidade] concerne a necessidade do objeto, do pênis real, no outro” (LACAN, 1956-57, p. 225). Mas se, por vezes, evidencia-se a necessidade de pênis; por outras, haveria uma busca pelo falo nesta eleição de objeto: “É do seu falo que se trata, para o sujeito; mas, coisa curiosa, é o seu enquanto aquilo que ele vai procurar no outro” (LACAN, 1956-57, p. 194). Portanto, o primeiro item que se impõe a esta pesquisa é diferenciar os níveis de tratamento deste atributo, discernir sua natureza como órgão anatômico, pênis, ou

¹⁹ Fragmento das *Priapeia*, conjunto de poemas elegíacos a Príapo, deus grego que sempre era representado com uma ereção descomunal: “Não fui criado do olmo frágil, nem esta minha coluna, que se estende como rígida veia, tirada de qualquer madeira. Mas produzida do cipreste eterno, que não teme nem uma geração inteira, nem a podridão de uma longa senilidade” (1997, BARELLI, tradução livre).

como falo; pois sabemos que, embora Freud usasse comumente o termo “pênis”, muitas das vezes, referir-se-ia a ele como um substituto simbólico e não um elemento biológico.

O próprio *Wiwimacher* de Hans não era um pênis, mas uma metáfora para este; a ponto de, em seu desenho, apresentar-se como um traço totalmente desproporcional, desvinculado da imagem da girafa (FREUD, 1909a). Em certas passagens, fica evidente a discrepância entre estes dois termos, como em: “Para ambos os sexos, somente um genital desempenha um papel, o masculino. Portanto, *não há um primado do genital, mas um primado do falo*” (FREUD, 1923c, p. 146, grifo nosso).

Segundo o cômputo de Pierre Bruno e Fabiene Guillen (2012), Freud favoreceu o emprego de “pênis” em detrimento de “falo”. É notável, contudo, como o primeiro tem uma acepção muito particular, sendo mais um elemento em sua alternância presença-ausência do que um órgão corporal. Isto levou Lacan (1968-69) a formular que se trata, na verdade, não de um órgão, um instrumento simbólico comandado por seu caráter faltoso. Existe uma elucidativa metáfora em Lacan (1956-57) para descrever esta função, é o caso dos livros ausentes da biblioteca. Quando se procura um livro, o bibliotecário pode voltar com a informação de que ele não está lá; isto quer dizer que ele não está no lugar onde deveria, marcando uma existência simbólica para si, a despeito de sua inexistência na realidade.

Quando Freud fala do pênis, em geral, refere-se a algo que não foi encontrado onde deveria, evocando a castração e seu papel crucial nos processos subjetivos. Mas a castração não indica a falta de pênis, ela nunca é uma castração na realidade corporal. As elaborações lacanianas a respeito dos três registros da experiência humana possibilitaram efetuar uma releitura minuciosa de Freud, permitindo estabelecer, dentre outras coisas, a separação entre os tipos de falta: via castração, no nível simbólico; via privação, no nível real; e via frustração, no nível imaginário.

Tabela 02 – Operações, faltas e seus objetos

Operação	Falta	Objeto
Castração	Simbólica	Falo imaginário (ϕ)
Privação	Real	Falo simbólico (Φ)
Frustração	Imaginária	Falo real (P) ²⁰

A cada um destes tipos de falta corresponde uma operação, um objeto e um agente específicos, delimitando e explicitando mais apropriadamente a relação entre o falo e o pênis,

²⁰ O símbolo P não se encontra na obra de Lacan, é uma proposta do autor que será desenvolvida mais adiante.

usualmente confundidos e tomados enquanto sinônimos (LACAN, 1956-57). Um dado momento da história analítica foi palco para este imbróglio, um longo período, apelidado por Lacan (1956-57) de “querela do falo”, que começara em 1925 e durara cerca de quinze anos.

Analistas como Karin Horney, Melanie Klein, Josine Müller e Ernest Jones fizeram objeções às teses freudianas da exclusividade da libido masculina e do primado fálico da sexualidade; apenas Jeanne Lampl de Groot e Helene Deutsch mantiveram seu apoio à posição freudiana. Foi um momento de intenso debate e pesquisa a respeito do falo e de suas implicações teóricas, que haviam sido duramente criticadas por serem consideradas efeito de um androcentrismo psicanalítico. Lacan ressuscita o embate quando propõe discutir os pormenores da sexualidade feminina em Amsterdã no colóquio internacional da *Société française de psychanalyse* (SFP), no ano de 1960.

Com os três registros, que datam do início de seu ensino, Lacan permitiu a saída do impasse levantado por seus colegas analistas, ao recolocar a função simbólica do falo como elemento chave da estruturação subjetiva. Sua teorização aponta que o falo não é “isto que os homens levam à esquerda e que as mulheres não têm [...]. A noção de ‘falo’ é muito mais complicada do que isto, basta ver como reage a menina para ver que não se trata somente do pênis [...]. Freud distinguiu fálico e genital. Isto se impõe. Eu demorei a me dar conta disto” (LACAN, 1975a, p. 140).

Sobre a relevância deste atributo nas homossexualidades, no entanto, Lacan não deixou uma resposta cabal e definitiva. Para averiguar em que nível o pênis é associado à escolha homossexual, desenvolveremos em separado suas formas de apresentação na estruturação psíquica e os tipos de falta que lhe são correlatos.

2.3.1 *Economia imaginária*

O pênis certamente tem um papel erógeno que compartilha com outras zonas corporais, tais como ânus e boca, mas é somente a ele que se refere o temor da castração, o temor de perder esta zona de prazer. E isto porque existe “uma porção de narcisismo com a qual a natureza, providente, dotou justamente este órgão” (FREUD, 1927b, p. 148). É seu caráter narcísico especial enquanto falo, emblemado na letra grega minúscula ϕ , que Lacan abordará no nível do

que denominou registro imaginário; que não é imaginário por ser imaginado, pensado, mas por suas relações com o corpo e com o que os teóricos gestaltistas chamavam de leis da boa forma.

Köhler (1992), um dos cocriadores da Gestalt terapia, defendia que existe uma organização inerente ao campo sensorial, uma vez que, “se o campo sensorial consistisse de grãos sensoriais mutuamente independentes, o homem teria uma difícil tarefa em se orientar em tal ambiente” (KÖHLER, 1992, p. 163). Neste campo, haveria um arranjo específico dos elementos físicos, fazendo com que qualidades que não se encontrassem no mundo perceptivo pudessem se apresentar ao observador enquanto fenômenos sensoriais, as *Gestaltqualitäten*. Um destes fenômenos é a formação de uma *Gestalt*, isto é, uma unidade sensorial concreta.

As *Gestalten* apareceriam como fruto da interação de fatores sensoriais, como a proximidade, a similaridade e o fechamento (WERTHEIMER, 1923). Seria o que permite apreciar as obras de George-Pierre Seurat, grande mestre da técnica do pontilhismo. Um de seus quadros mais famosos é composto por uma miríade de pinceladas desconexas que terminam por formar a paisagem da ilha de Jatte. Caso a tela fosse observada em partes, setor a setor, ver-se-ia apenas um aglomerado de pontos coloridos.

Porém, segundo a teoria da Gestalt, a proximidade dos pontos e a similaridade das cores criam uma superestrutura organizacional, separada da infraestrutura física, fazendo emergir a imagem desta ilha e dos franceses que ali aproveitavam o domingo. Os teóricos de orientação gestaltista identificavam os princípios de formação desta entidade em leis que existem por si só; ou seja, que seriam inerentes ao funcionamento próprio do campo sensorial. Este teria como regra básica a tendência de estabelecer conjuntos fechados, regulares e simples (KÖHLER, 1992).

Lacan não aceita esta organização como uma lei intrínseca e gratuita, apontando a origem das *Gestaltqualitäten* na formação do Eu e do corpo. Os gestaltistas conheciam bem a diferença entre o organismo, matéria biológica, e o corpo, enquanto construção gestáltica; porém, para estes, o corpo era apenas mais um exemplo de organização sensorial: “Meu corpo enquanto experiência [...] é, em certo nível, uma coisa visual, no sentido de que um lápis e um livro são coisas visuais” (KÖHLER, 1992, p. 211).

A inovação de Lacan foi propor a origem das qualidades gestálticas do campo sensorial a partir do Eu como *Urbild*, como uma imagem primordial formada através do que denominou “estádio do espelho”, fundando o registro do imaginário:

O que foi que tentei fazer entender com o estádio do espelho? Que aquilo que existe no homem de desvinculado, de despedaçado, de anárquico, estabelece sua relação com suas percepções no plano de uma tensão totalmente original. É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora, desta própria imagem, ele só percebe a unidade do lado de fora, e de maneira antecipada. Devido a esta relação dupla que tem consigo mesmo, é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio Eu que vão se estruturando todos os objetos de seu mundo (LACAN, 1954-55, p. 196).

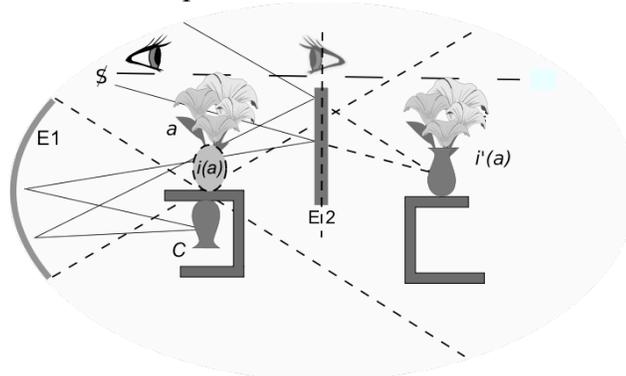
É a partir desta captura em uma imagem unificada que o campo sensorial se organiza e se formam as *Gestalten*, a partir daquela de seu corpo. Assim, Lacan expande o estatuto freudiano do Eu, que era energético-dinâmico e pautado no *Lust-Ich* e na superfície de contato, ao descrever seu mecanismo de formação a partir do outro. O estádio do espelho seria a descrição óptica da gênese desta instância psíquica; foi introduzido em 1936, quando de uma conferência na Sociedade Psicanalítica de Paris, que, dois meses depois, foi repetida em Marienbad (ROUDINESCO, 1993).

Destes encontros existem poucas notas, sem transcrição oficial. A formulação do estádio do espelho como a conhecemos data de 1949, de uma conferência em Zurique publicada como “O estádio do espelho como formação do *Je* tal qual ela nos é revelada na investigação psicanalítica”. Nela, Lacan (1949) o qualifica como um dispositivo do desenvolvimento infantil, supostamente datado entre o sexto e o décimo oitavo mês, período no qual a criança começaria a se reconhecer no espelho.

Tal elaboração foi altamente influenciada pelos estudos de Henri Wallon, principalmente a partir de sua obra *As origens do caráter na criança*, que detalha as fases do desenvolvimento infantil (JALLEY, 2009). Passar-se-iam mais alguns anos até que Lacan propusesse um esquema mais abrangente e articulado do estádio do espelho, agora levando em consideração as experiências do médico Henri Bouasse, encontradas em *L'Optique et photométrie dites géométriques* (1947).

Bouasse montara uma ilusão de óptica com a ajuda de um espelho côncavo; ele havia depositado um recipiente vazio sobre uma superfície e, sob a mesma, colocara um ramalhete de flores; assim, para um observador próximo, apenas o vaso seria visível. Mas ao aproximar o espelho côncavo até o lugar certo no cone visual do observador, este conseguiria ver as flores, antes invisíveis, agora dentro do vaso (BOUASSE, 1947). A partir deste dispositivo ilusório, Lacan propõe o esquema do estádio do espelho:

Figura 03 – Esquema do estágio do espelho



Legenda: E1 — espelho côncavo
 E2 — espelho plano
 \$ — observador
 C — vaso

a — flores, objetos reais
 $i(a)$ — vaso, imagem real
 $i'(a)$ — vaso, imagem virtual

Na metade esquerda do esquema, temos um vaso real (C) que se encontra parcialmente encoberto por uma caixa e que, portanto, está fora do campo de visão do sujeito, representado pelo olho em \$. Porém, a presença do espelho côncavo (E1) promove a convergência dos raios luminosos provenientes de C, culminando no aparecimento de uma imagem real do vaso, nomeada $i(a)$, sobre as flores. De modo que, se um observador estivesse sobre o eixo E2 olhando na direção de E1, ele veria as flores (a) dentro de um vaso ilusório, configurando a miragem óptica bouassiana. Nela, o vaso $i(a)$ é apenas uma imagem real embora tenha ares de objeto.

Contudo, o observador em \$ não conseguiria ver a ilusão de óptica por estar muito próximo a ela (LACAN, 1962-63). Ele só pode ver a imagem completa do buquê através de um espelho que refletisse a imagem real, $i(a)$, e o objeto real, a . Este espelho é representado pelo eixo E2, espelho plano e que produz a imagem destes elementos no campo virtual (lado à direita de E2). Para Lacan, a imagem no espelho plano é uma metáfora para o outro, tomado como semelhante; nela é percebida e apreendida a integralidade do corpo, $i'(a)$, que funcionará como seu Eu ideal. O Eu ideal é uma armadilha imaginária que captura o sujeito por ser tomado como uma aspiração, como um sonho, em contraposição ao estado fragmentado de seu corpo.

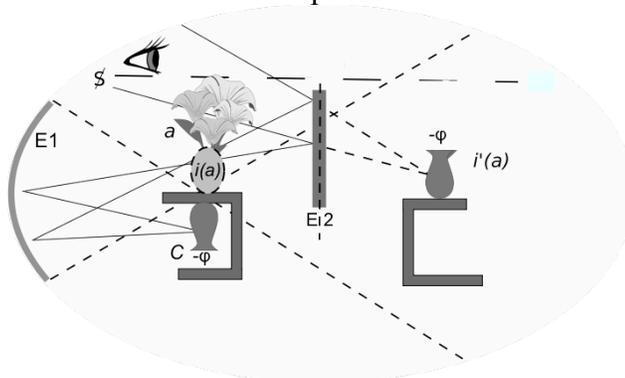
Inicialmente, o organismo biológico, composto por suas partes independentes, está perdido para o sujeito, este não sabe sobre o que se passa no nível celular, ou mesmo fisiológico do seu invólucro corporal; *id est*, à realidade do corpo o sujeito não tem acesso — por isto ele figura dentro da caixa no esquema óptico. A primeira experiência que o bebê tem é aquela de um corpo “despedaçado”, comandado pela anarquia das pulsões parciais. É apenas a partir da relação

com o outro, pela captura nesta reflexão especular, que surge a dimensão imaginária do corpo como unidade gestáltica, provocando a “assunção jubilatória de sua imagem especular, pelo ser ainda mergulhado na impotência motriz e na dependência de nutrição” (LACAN, 1949, p. 94).

O registro imaginário que se instaura então não é apenas o reino das imagens do mundo, já que faz despontar o domínio do Eu e do corpo vinculados *ab initio* à completude, a uma superfície íntegra (FREUD, 1923b). No entanto, para que a criança seja capturada pela imagem $i'(a)$, é necessário o assentimento do Outro, a mãe que segura o espelho e diz ao bebê que ali está ele (LACAN, 1958a). É necessária uma nomeação vinda do Outro, introduzindo assim a contrapartida simbólica que permite a identificação entre $i(a)$ e $i'(a)$, provocando a apreensão de uma imagem fechada, muito além da capacidade cognitiva e funcional da criança.

No esquema de 1958 (Fig. 3), Lacan representava a imagem das flores no campo virtual de E2, mas em 1962 o modificou para sua forma final, tal qual apresentamos aqui (Fig. 04). Embora o reino do imaginário seja pautado pela completude da boa forma, ainda assim existe o furo, a falta. O júbilo do estádio do espelho é consequência da miragem de totalidade que mascararia este furo, representado ali pela impotência motora da criança e por sua dependência. Existe, em última instância, um núcleo de discordância imaginária; seu índice clínico é a representação do corpo desmantelado que aparece nos sonhos e nos sintomas (LACAN, 1966b).

Figura 04 – Esquema retificado do estádio do espelho



Legenda: $-\phi$ — a falta que não aparece na imagem

As flores, enquanto objeto a , não podem ter um reflexo, são figuras do objeto perdido e representam o que estaria dentro do corpo, como avatares dos objetos pulsionais parciais. São necessárias ao esquema porque “o objeto parcial não é apenas parte ou peça desvinculada do dispositivo que aqui imagina o corpo, mas elemento da estrutura desde a origem e, por assim

dizer, da distribuição das cartas da partida que se joga” (LACAN, 1958a, p. 682). O Eu é construído, é costurado, exatamente em torno destes furos, dos “anéis orificiais”, representados por a . Porém, como não pode haver imagem da ausência, o objeto a , inalcançado, faltoso, não pode aparecer no espelho.

Lacan nomeará esta falta na imagem como $-\phi$, o falo imaginário negativado, que também pode ser lido como castração do imaginário. *Castrare*, na etimologia latina, remete ao corte; a castração imaginária é exatamente o que fora cortado fora da imagem — neste caso, o objeto a . Na miragem ortopédica da criança criada pelo espelho do outro, o objeto causa de desejo não aparece, permanecendo para sempre um enigma.

Longe de uma pura abstração teórica, Lacan (1962-63) traduz este elemento, $-\phi$, em termos da energética freudiana como a parcela de libido que não se investe na imagem e que constitui o reservatório de onde se propagam os pseudópodes de investimento. Esta conceptualização reafirma e embasa a teoria freudiana da circularidade da libido, a conjunção entre libido narcísica e objetal, entre narcisismo primário e secundário. A libido não investida permanece, segundo Lacan, vinculada ao genital com a função de animar este órgão, seja ele um pênis ou um clitóris. Daí seu símbolo ser marcado por um sinal de menos. Esta energia autoerótica é encontrada nos textos freudianos sob o nome de “narcisismo do órgão” (FREUD, 1905c).

No entanto, o falo imaginário não é a imagem do pênis ou do clitóris, é algo que falta à imagem. Em grego, existe uma diferença entre “falo”, *φαλλός*, e a palavra corrente para “pênis”, *πέος*: o termo *πέος* significa “cauda” e faz alusão ao genital não ereto, enquanto *φαλλός* sempre figurava como o grande membro rijo, muitas vezes associado ao deus Príapo e a seu culto. A imagem do corpo em E2 contém *πέος*, mas não *φαλλός*, pois

em tudo que é reconhecimento imaginário, o falo virá a partir de então sob a forma de uma falta. Na medida na qual se realiza aqui, em $i(a)$, isto que eu chamei imagem real, imagem do corpo funcionando no material do sujeito como propriamente imaginária, isto é, libidinizada, o falo aparece a menos, como um branco (LACAN, 1963-63, p. 50).

Enquanto $-\phi$ consta no lado do sujeito (lado esquerdo) como reserva libidinal, ele também figura no campo de A, no espaço virtual, como representante da castração do outro; isto é, falta algo à *Gestalt* do outro, lugar ao qual a criança se propõe como objeto complementar:

A criança se apresenta à mãe como lhe oferecendo o falo em si mesma, em graus e posições diversas. Ela pode se identificar à mãe, identificar-se ao falo, identificar-se à

mãe como portadora do falo, ou se apresentar como portadora do falo. Existe aí um alto grau, não de abstração, mas de generalização da relação imaginária, que eu chamo enganadora, por onde a criança atesta à mãe que ela pode completá-la (LACAN, 1956-57, p. 225).

Não é por sua anatomia feminina que a mãe é representada portando $-\varphi$; se o pênis não equivale ao falo, a castração do outro se insere de outra maneira que não corporalmente. As experiências de Hans com a visão do corpo feminino não abalaram a firme convicção de que todos os seres eram falóforos, foi somente em um segundo tempo que a castração se apresenta e suscita sua angústia.

Colette Soler (2012), no seminário que ministrou sobre o tema da angústia, sustenta que $-\varphi$ não é o representante da qualidade “sem pênis”, mas deve ser tomado em um nível energético como aquilo que não aparece no campo da imagem. A falta de pênis do corpo aparece no espelho, assim como o pênis; o que não aparece é o falo: “a castração imaginária — o neurótico a sofreu logo de saída” (LACAN, 1960a, p. 826).

Se a criança se propõe a ocupar o lugar de falo imaginário para o outro materno, objeto saturador da sua falta, ela o faz independentemente de seu gênero; ela se torna substituto do falo materno não por portar um pênis, mas por ser um objeto metonímico em sua totalidade imaginária-corporal. Na mãe, existe sempre “a *exigência do falo*, que a criança simboliza ou realiza mais ou menos, [...] o que sua mãe deseja nela, satura e satisfaz a partir dela, é a sua imagem fálica” (LACAN, 1956-57, p. 56, grifo nosso).

Neste contexto da relação genitor-prole, a exigência de falo é um dado constituinte, integrante do desejo de ter filhos, tidos como aqueles que obturariam sua castração, promovendo uma realização fálica. Esta exigência de falo está bem longe de qualquer conexão com a homossexualidade. E também faz-se valer tem outro contexto, aquele das relações amorosas — inclusive, das relações heterossexuais —: “Ao extremo do amor, no amor mais idealizado, isto que é procurado na mulher [pelo homem], é o que lhe falta. Isto que é buscado além dela é o *objeto central de toda economia libidinal — o falo*” (LACAN, 1956-57, p. 110, grifo nosso).

A exigência de falo imaginário é, portanto, constituinte de toda forma libidinal, já que é terceiro vértice da relação do sujeito com sua imagem, captada no outro. O que indica que a atração de um macho por outro macho não pode ser destacada como efeito exclusivo da prevalência do falo imaginário. A atração se dá na medida em que “a imagem especular é o canal

adotado pela transfusão da libido do corpo para o objeto. Mas desde que fique preservada uma parte dessa imersão” (LACAN, 1958a, p. 822).

O papel de $-\phi$ nesta relação está explícito no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*: “No neurótico o $-\phi$ insinua-se sob o $\$$ da fantasia” (LACAN, 1960a, p. 826). Enquanto o sujeito mantém $-\phi$ de seu lado, ele transfere ao outro o objeto a , o que lhe concede “um ar de presa”; mas esta é uma transfusão bilateral, ou seja, funciona do sujeito ao outro e do outro ao sujeito, fundando o par erótico independentemente de sua composição heterossexual ou homossexual.

Desta economia imaginária decorre outra consequência fundamental para o estudo das homossexualidades, pois permite uma releitura da escolha freudiana de objeto. Se, no esquema especular, a separação entre o Eu e o outro fica diluída, também se perde a diferenciação da natureza libidinal em anaclítica e narcísica. Em outras palavras, se o Eu, tomado como uma forma imaginária, é apenas percebido como uma precipitação através do outro, o pressuposto limite entre observador e observado é estremecido; o estádio do espelho de Lacan pode ser, inclusive, visto como uma reiteração clínica do “*Je est un autre*” de Rimbaud.

A identidade se baseia numa alteridade, produto do hilemorfismo do estádio do espelho. Assim como, para Aristóteles, a matéria ($\psi\lambda\eta$) precisa se conjugar à forma ($\mu\omicron\rho\phi\eta$); a matéria orgânica precisa da imagem total percebida no semelhante para tomar forma de corpo, englobando as zonas erógenas e formando o Eu. Logo, a escolha narcísica depende fundamentalmente desta ancoragem alteritária, afinal “para que haja relação ao objeto, é necessário que já tenha existido esta relação narcísica do eu [*moi*] ao outro. Além disso, é a condição primordial de toda espécie de objetivação do mundo exterior” (LACAN, 1954-55, p. 118).

Se a escolha de objeto é composta sempre pelos componentes narcísicos e anaclíticos mesclados, o que fundamenta a eleição objetual não é o tipo de investimento, mas sim o que Freud isola como o objeto e suas propriedades. No entanto, objeto a nunca é visível no que constitui a imagem de seu desejo (LACAN, 1962-63), ele está sempre revestido por $i'(a)$ no campo do outro. Toda escolha de objeto está, necessariamente, impregnada da relação imaginária com o parceiro.

Isto não pressupõe uma igualdade imagética, um homomorfismo corporal, entre os dois parceiros. O estádio do espelho estabelece o homomorfismo efetivamente a partir dos ideais, tanto corporais quanto identificativos, através da captura imaginária no outro. Portanto nada

impede que a cota narcísica de investimento objetal esteja no segundo nível, naquele de um homomorfismo ligado aos ideais de família ou de vida conjunta, por exemplo, como em muitos casais compostos por macho e fêmea (SOLER, 2012).

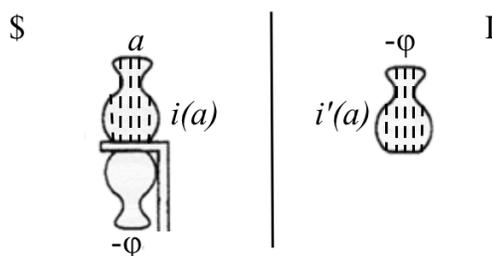
O imaginário da forma corporal instiga o engodo de que a escolha homossexual de parceiro reivindicaria um narcisismo completo, no qual o mesmo a ser buscado no outro seria a mesma forma anatômica, desconsiderando outros tipos homomorfos de investimento e ignorando também que, mesmo no estágio do espelho, a imagem apenas vela o suporte do desejo. Nele, o objeto a permanece estrangeiro e irreconhecível, signo de seu heteromorfismo com relação ao sujeito.

Sendo assim, afirmar que o narcisismo é a única força estruturante da relação homossexual é índice do desconhecimento do funcionamento do par erótico. É negligenciar que, tanto para o heterossexual quanto para o homossexual, a relação do narcisismo é “a relação imaginária central para a relação inter-humana [...]. É, efetivamente, uma relação erótica — toda identificação erótica, toda apreensão do outro pela imagem em uma relação de captura erótica se faz pela via da relação narcísica” (LACAN, 1955-56, p. 107).

Para qualquer casal, seja hetero ou homossexual, o desejo e o amor não precisam coincidir obrigatoriamente, e isto revela a dinâmica entre o falo imaginário e o objeto a . Enquanto o objeto a causa o desejo; o falo imaginário é o que constitui a prova de amor. Estes são os dois níveis do enamoramento, da *Verliebtheit* que “não é de forma alguma concebível, ela não é de maneira alguma articulada, a não ser no registro da relação narcísica, da relação especular” (LACAN, 1956-57, p. 251).

O esqueleto do estágio do espelho, abreviado aqui a partir do esquema de Lacan no *Seminário, livro 10*, pode ser interpretado como uma figuração do enamoramento. Nele, temos os dois lados do par erótico: $\$$, o lado do sujeito, e I , o lado do outro como imagem:

Figura 05 – Estádio do enamoramento



O núcleo da economia sexual, pulsional, do sujeito está em a , e não aparece no outro. Seu interesse desperta quando o parceiro pode se apresentar como ocasião para a satisfação destas pulsões; mas ele não é tomado como puro objeto, como gabavam-se os personagens da literatura sadiana. Nas fantasias do Marquês de Sade, era possível gozar do outro como bem lhe aprouvesse, reduzindo-o simplesmente a pedaços (LACAN, 1959-60). No outro, o sujeito apenas encontra a miragem de seu objeto, isto é, o objeto velado pela imagem, $i'(a)$:

A atração que reveste o objeto do *glamour*, do brilho desejável, da cor — é assim que em chinês se designa a sexualidade — preferencial, faz com que o objeto se torne estimulante ao nível da excitação. Esta cor preferencial se situa do lado de $i'(a)$ no mesmo nível do sinal que pode também ser aquele da angústia (LACAN, 1962-63, p. 110).

Os lados $\$$ e I deste esquema não são absolutos, mas relativos; cada parceiro, a despeito de sua anatomia, ocupa o lado I para o outro como $\$$. Assim, “o milagre do amor é sempre recíproco; é que, no fundo, de cada lado, cada um dá sua falta, instituindo reciprocamente o parceiro” (SOLER, 2012a, p. 85). Embora o sujeito perceba os ecos do objeto a nele, o baldo encontro no nível da fantasia sexual não basta para consolidar o amor, pois o desejo não tem nenhuma relação com ele; é necessário que o sujeito dê aquilo que ele não tem como sua prova (LACAN, 1962-63).

Dar o que não se tem, ceder $-\phi$, é consentir em recanalizar a reserva narcísica para o parceiro, sobrevalorizando-o:

O objeto é tratado como o Eu próprio e, portanto, no enamoramento afluí ao objeto uma medida maior de libido narcísica [...]. O Eu resigna cada vez mais toda reserva, torna-se mais modesto, enquanto que o objeto se torna mais grandioso e valioso [...]. O objeto, por assim dizer, *devorou* o Eu” (FREUD, 1921, p. 106, grifo nosso).

Toda esta elucubração demonstra como pênis e falo imaginário não são correspondentes. O envelope do objeto a , não precisa do homomorfismo anatômico para causar a atração, e o amor é a cessão de um apêndice corporal. Este modelo de devoração do amor, no entanto, tem raízes em outro registro. A miragem da totalidade, da unidade gestáltica entre mãe e bebê, é o que cria a prefiguração do ideal amoroso, mas é também algo que depende da ordem simbólica (LACAN, 1971-72a).

2.3.2 *Operação simbólica*

De partida, o *infans* se experimenta como presença inseparável junto ao corpo da mãe; ele ocupa o lugar de seu adjeto²¹, compondo uma só substância. Até mesmo o que depois tomará a forma de objeto parcial, como o seio e as fezes, ainda não é percebido como perda, como externo; estes objetos não entabulam, neste momento, nenhum modelo primário de separação (FREUD, 1909a). Mas esta é uma unidade altamente precária devido à ordenação simbólica do mundo.

O registro simbólico é o conjunto dos significantes da língua, seu código. É um registro limitado por seu próprio funcionamento, já que a palavra mata a coisa, afastando-se do seu referente, do seu correspondente exato naquilo que seria o mundo material. A realidade só pode ser apreendida através dos significantes que malogram em abarcá-la, por não haver no simbólico o significante último que alcançasse, sem sobras, a definição “Isto é...”. O simbólico é um conjunto incompleto, tal qual o dicionário, que só consegue acompanhar as mutações da língua com certa defasagem.

Para o *infans*, as demandas que a mãe lhe dirige também revelam uma defasagem. Algo se insinua nos espaços entre os significantes da demanda, que nunca é igual à necessidade biológica, fazendo aparecer o desejo como “o resto da operação de subtração da demanda à necessidade” (QUINET, 2011, p. 90). A limitação do simbólico, de seu poder de simbolização, estabelece um ponto opaco que será associado a um desejo misterioso do Outro.

Seu aparecimento é o prelúdio da separação. Devido à falência da posição de adjeto, a criança vai significar a recém-instalada falta da mãe através do registro imaginário, oferecendo-se no lugar de -φ, porquanto almeja retificar a miragem de unificação. Porém, um quarto elemento, seu pai, pode engendrar uma “decepção fundamental” no âmbito imaginário da criança com seu *Nebenmensch*, quando ela reconhece que não pode ser seu único objeto (LACAN, 1956-57). Esta historietta edípica é representada por Lacan através da operação da metáfora paterna.

Nela, a tríade imaginária mãe-objeto-bebê é articulada ao falo simbólico, como quarto elemento, instituído pela intromissão da função do pai, sua função simbólica e não sua presença física. É uma operação considerada metafórica porque promove uma transferência de significado;

²¹ Derivado do latim *adicere*, “inserir, adicionar”; em contraposição a “objeto”, de *obicere*, que etimologicamente indica uma oposição, separação.

a metáfora sendo uma figura de linguagem que produz ganho de sentido por intermédio da troca de significantes. Lacan recorre ao poema *Booz adormecido*, de Victor Hugo, para demonstrá-lo.

Nele, o bondoso fazendeiro Booz, que já passava dos 80 anos, adormece na relva e tem um sonho no qual ele dará início a uma nova geração de homens. Enquanto dorme, é encontrado por Ruth, uma filha do povo nômade. Hugo descreve o fazendeiro:

Sa barbe était d'argent comme un ruisseau d'avril.
Sa gerbe n'était point avare ni haineuse;
Quand il voyait passer quelque pauvre glaneuse;
Laissez tomber exprès des épis, disait-il
(HUGO, 2000, p. 26).

Na segunda frase desta estrofe, “Seu feixe não era nem avaro, nem odiento”, o sujeito, “Seu feixe”, substitui o velho Booz; este que não hesitava, por sua generosidade, em dar as espigas aos pobres passantes famintos. Mas Booz também concederá mais do que as espigas, pois ele engravida Ruth nas suas núpcias perfumadas de asfódelos. Lacan (1955-56) propõe uma forma de escrever a metáfora huguiana a partir de uma fórmula genérica:

Figura 06 – Produção da metáfora

$$\begin{array}{ccc}
 \frac{S}{S'} \bullet \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s} \right) & & \frac{\text{seu feixe}}{\text{Booz}} \bullet \frac{\text{Booz}}{x} \rightarrow \text{seu feixe} \left(\frac{1}{\text{fecundo}} \right) \\
 \text{(a)} & & \text{(b)}
 \end{array}$$

Legenda: (a) fórmula genérica da metáfora
(b) metáfora de Victor Hugo

Na fórmula genérica (Fig. 06.a), os significantes operatórios aparecem por intermédio da letra S maiúscula; já o x representa o enigma de significação, e o s minúsculo corresponde ao significado a ser induzido pela metáfora. Na frase supramencionada de Vitor Hugo (Fig. 06.b), não há menção a Booz, significante que fora elidido da cadeia; em compensação, “seu feixe” toma seu lugar a partir da identificação às características do velho. Não é seu feixe que é generoso, mas Booz, que derrama suas espigas sobre Ruth, fecundando-a.

A função paterna também opera o mesmo transporte de significado (Fig. 07). Em um primeiro momento, o desejo da mãe é percebido na limitação simbólica que deixa transparecer um objeto que lhe faltaria; porém este objeto é um mistério primitivo, opaco e obscuro para a criança (x). Frente a este desejo enigmático, a criança se oferece como um objeto obturador. É

nesta relação que a função paterna, o Nome-do-Pai, intercede, causando uma resignificação desta falta através do Falo. E, assim, interrompe a vinculação incestuosa e a pretensa continuidade entre mãe e bebê, marcando a castração do Outro (LACAN, 1957-58).

Figura 07 – A metáfora paterna

$$\frac{\text{desejo da Mãe}}{\text{significado (x)}} \times \frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{desejo da Mãe}} = \text{Nome-do-Pai} \left(\frac{\mathcal{A}}{\Phi} \right)$$

Da alienação no desejo materno, o Não do pai²² incita a separação, permitindo ao sujeito estabelecer-se frente à *folie-à-deux* da complementaridade imaginária. A primeira menção a este significante fora feita no seminário sobre o caso do homem dos lobos, um estudo anterior ao seminário publicado como primeiro, datado de 1953. Em 1951, Lacan retomara o enigmático caso de Sergei Pankejeff para tirar dele algumas elaborações a respeito deste pai, que era apresentado como extremamente gentil (PORGE, 1998). O pai de Sergei, como pessoa física, não era um pai simbolicamente eficiente, aludindo a uma separação entre o homem e a função simbólica, que depois seria transladada em operação metafórica.

Nela, o Nome-do-Pai institui o signo sob o qual se estrutura o desejo do Outro, dando-lhe uma marcação simbólica: o falo, Φ . Esta é uma passagem do nível imaginário, da identificação ao objeto, ao nível simbólico, da insígnia. A figura paterna é portadora das insígnias que significam o desejo do Outro, só ela sabe desvelar seu mistério. É esta “metáfora essencial que dá ao desejo do Outro, seu significante primordial, o significante falo” (LACAN, 1957-58, p. 482).

Nesta operação, mãe e pai são tratados como funções e não como indivíduos, fêmea e macho. Pois o que é fundamental na figura da mãe, em seu papel, não é sua anatomia:

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão — a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra [...]. Há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isto retém, isto emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha (LACAN, 1969-70, p. 129).

O desejo crocodilesco da mãe abocanha a criança como seu objeto complementar, e cabe àquele que cumpre a função de falo simbólico pôr fim a esta devoração, sendo aquilo que barra a mãe. Fica, destarte, evidente que Nome-do-Pai e Φ não são sinônimos. Embora Lacan tivesse

²² Os sintagmas “Não do pai” e “Nome-do-Pai” são homófonos em francês: *Nom du père, Non du père*.

feito esta equivalência algumas vezes, afirma que foi apenas por não poder articular melhor os dois termos (LACAN, 1970-71). Deve-se considerar o segundo como decorrente do primeiro, que pode ou não se instalar dependendo da resposta do sujeito frente ao Nome-do-Pai.

Esta é a primeira forma sob a qual aparece o Φ no ensino de Lacan, como significante que codifica o desejo do Outro; assim permaneceu ao longo dos anos 50 e 60: o falo “é o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito faz-se reconhecer como tal, que se trate do homem ou da mulher” (LACAN, 1957-58, p. 273). Como significante, Φ opera para todo o campo neurótico, seja o indivíduo macho ou fêmea, seja homo ou heterossexual.

2.3.3 *Presença real*

Lacan empregou o sintagma “falo real” pouquíssimas vezes em seu ensino. Quando trata do fetiche, afirma que “não se trata de um *falo real, enquanto que, como real, existe ou não*, trata-se de um falo simbólico por fazer parte de sua natureza se apresentar na troca como ausência” (LACAN, 1956-57, p. 152, grifo nosso). Nesta declaração, o registro real é apreendido como a realidade objetiva, relativo à existência no mundo físico: “Quando se fala do ‘real’, podemos visar muitas coisas. A princípio, o conjunto disto que se passa efetivamente é a noção de ‘realidade’” (LACAN, 1956-57, p. 36).

Sob esta concepção, o falo real seria, pura e simplesmente, um nome para a presença do pênis. E a mulher seria, portanto, considerada como privada de falo real: “A privação [...] é especialmente o fato de que a mulher não tem pênis, que ela é dele privado” (LACAN, 1956-57, p. 218). Embora o real fosse, até então, a realidade efetiva, Lacan já aponta para sua relação com o simbólico. Assim como na sua analogia do livro que falta na estante, mesmo a ausência real, objetiva, apenas pode ser percebida através de um nível simbólico.

Sua afirmação de que nada no real pode faltar, pois ele basta a si próprio, decorre da ideia de que, se não existisse a lei que diz que um livro falta ali, não haveria como se dar conta desta ausência (LACAN, 1956-57). É o simbólico que introduz a falta no real, fazendo desta um símbolo. A mulher ser privada de falo, Φ , é uma simbolização para a ausência efetiva em seu corpo, para a frustração quanto à possibilidade de ter um falo real, tomado como o pênis. O que remete a uma afirmação classicamente freudiana, a de que todo o complexo de castração decorre da percepção visual da falta de pênis na mãe ou nas companheiras de jogos infantis:

Alguma hora o menininho, orgulhoso da sua posse do pênis, chega a ver a região genital de uma menininha, e não pode senão se convencer da falta de um pênis em um semelhante a ele. Mas com isto, tornou-se representável a perda do próprio pênis, e a ameaça de castração obtém seu efeito *a posteriori* (FREUD, 1924a, p. 183).

Embora, até então, o real fosse tomado como realidade, produzindo todas estas elaborações ligadas à anatomia corporal, ele acabará por tomar uma significação bem precisa, distinta da noção de realidade comum: “O impossível é o real, simplesmente, o real puro” (LACAN, 1966-67, 10/05/67). Com a aproximação entre estes dois conceitos, até a própria realidade cai sob a sombra da impossibilidade de representação, sendo a realidade psíquica da fantasia, a única realidade atingível.

Foi a partir do *Seminário, livro 7* que este registro começa a sair debaixo dos panos e conquistar tanta importância quanto o simbólico e o imaginário, até chegar-se ao ponto no qual todos os três registros têm igual valor, como anunciado no vigésimo segundo seminário, nomeado em alusão à conferência no qual os introduziu oficialmente, RSI (LACAN, 1974-75).

Com esta redefinição, a concepção de falo real também mudaria. Propomos uma noção, que existe na obra Lacan, mas que não fora como tal nela explicitada: o falo real se vincularia ao corpo como massa pulsional e não apenas como forma anatômica. Ele é o pênis traumático, o órgão que denuncia o desejo sexual através de ereções não volitivas e que produz um gozo experimentado como exterior.

O jovem Hans, mesmo que já tivesse ouvido os avisos da mãe a respeito de um tal doutor que viria para cortar seu *faz-pipi*, continuava a passar a mão nele. As ameaças não surtiam efeito e o menino continuava com suas brincadeiras masturbatórias, sem angústia nenhuma. Porém, em um segundo momento, algo se desagrega e sua fobia eclode. A vivência pulsional de Hans faz apelo a uma parte de seu corpo físico, o pênis, este “algo que se agita”, “*quelque chose qui remue*”, dissera Lacan (1956-57, p. 226). *Remuer* significa “começar a se agitar, oscilar, fazer movimentos discretos”, mas também “revoltar-se ou perturbar”.

Até então, Hans estava ocupado em integrar-se à mãe, em sustentar seu lugar enquanto objeto amado por ela. Mas, para além disso, algo da pulsão vem perturbar a completude imaginária quando se manifestam nele as primeiras ereções. O encontro

com sua própria ereção não é absolutamente autoerótico. É o que há de mais *hetero*. Ele se diz – “Mas, o que é que é isto?”. E se diz tão bem, que o pobre menino Hans só pensa nisso – o encarna em objetos que são francamente externos, isto é, neste cavalo que relincha, que dá coices, que salta, que cai no chão (LACAN, 1985, p. 13).

O cavalo se agita tanto quando esta parte do corpo de Hans, parte que só lhe é apreensível através da metáfora do *Wiwimacher*, única maneira pela qual pode simbolizar o corpo estranho do seu baixo ventre. Por conseguinte, este é “o órgão que se oferece como isca às voracidades que nós situamos há pouco, digamos: *oryginárias*, o significante, ao contrário, é o peixe que engole aquilo de que os discursos precisam para se sustentar” (LACAN, 1972, p. 457). A isca para o significante é o órgão, mas em sua dimensão real, de falo real.

Como um falo estranho ao sujeito, batizaremos este órgão de P, que é uma das representações matemáticas para o conjunto dos números irracionais, os que eram chamados pelos pitagóricos de *alogos*, fora do discurso. Qualquer número racional pode de ser representado em forma de função, como o 2 (4/2) ou o 5,6 (28/5), porém os irracionais são compostos por uma sequência infindável de algarismos sem repetição. Um deles, o número π , começa com a sequência 3.14..., restando aos cientistas o problema de descobrir os decimais posteriores, sabendo que jamais conseguirão representá-lo completamente.

Malgrado sua natureza, são números operativos; eles tomam lugar em fórmulas, como naquela utilizada para calcular o volume de um cilindro ($V = \pi r^2 h$). O real é próximo a esta definição, de um irrepresentável que tem efeitos – a persistência dos sintomas, por exemplo. Estranho e inassimilável, P não pode ser considerado um órgão autoerótico, sua agitação é vivida como externa, como heteroerótica: “O gozo que resulta deste *Wiwimacher* lhe é alheio a ponto de estar no princípio de sua fobia” (LACAN, 1985, p. 13).

O falo real também está fora da apreensão do sujeito, sendo mais um furo traumático do que o órgão peniano; a frustração imaginária do falo real poderia ser considerada, então, como a falta de sentido do pênis rebelde. E se “o clitóris da menina se comporta inicialmente como um pênis” (FREUD, 1924a, p. 185), sua capacidade heteroerótica deve ser índice de uma equivalente frustração do objeto P, uma vez que o clitóris é marcado pelas mesmas solicitações autísticas que se impõem no real (LACAN, 1960c). A pressuposta exigência de falo não parece, tampouco, corresponder ao nível real do falo, uma vez que não existe relação homoerótica com este, ela é heteroerótica mesmo em seu estrato mais básico, pela sua natureza *unheimlich* para o próprio sujeito.

2.3.4 Entrelaçamento fálico

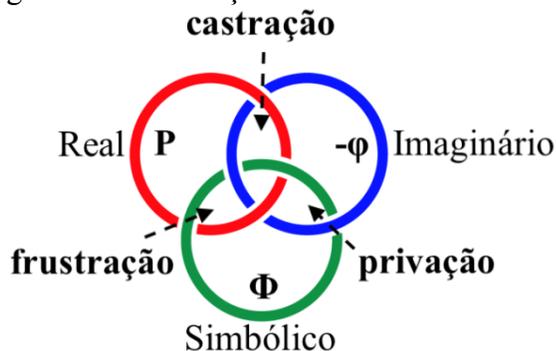
As manifestações do falo nos três registros parecem estar interligadas, entrelaçadas. O falo, instaurado pela metáfora paterna no nível do Édipo, demonstra como “o complexo de castração inconsciente tem uma função de nó” (LACAN, 1958b, p. 685). Não apenas um nó que determina a estrutura subjetiva, em consequência às respostas ao Nome-do-Pai; mas um nó que comporta os diversos níveis da falta, sob o avatar da castração enquanto um complexo.

Em uma passagem do mesmo texto, *A significação do falo*, Lacan enumera suas três incidências; o falo é

o mais saliente do que se pode captar no *real* da copulação sexual, e também como é o mais *simbólico* no sentido literal (tipográfico) deste termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a *imagem* do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração (LACAN, 1958b, p. 692, grifo nosso).

O estudo lacaniano da topologia, em especial, da cadeia²³ borromeana vai se constituindo a partir do seminário sobre a lógica da fantasia até o momento terminal de seu ensino. O favorecimento desta forma de cadeia, por Lacan, deve-se à sua característica de entrelaçamento interdependente, no qual três nós triviais, isto é, três aros, interligam-se de maneira que a perda de qualquer um deles determina o colapso da estrutura inteira. Como abordaremos os pormenores da nodologia lacaniana em um momento posterior, apenas adiantaremos aqui a tradução das relações entre os registros do falo em sua forma topológica (Fig.08).

Figura 08 – Entrelaçamento fálico



²³ Esta terminologia será explicada no capítulo 5.

Φ , $-\phi$ e P são representados como furos nos registros, pois sempre aparecem como falta para o sujeito, mesmo que não levem o sinal negativo característico da castração imaginária ($-\phi$). O falo simbólico (Φ) é o significante sem significado, é puro poder de significação, e, tanto quanto o desejo que designa, resta inominável. O falo real (P) também, por sua própria condição real é índice da *unheimlichkeit* freudiana, que estabelece uma separação no íntimo da realidade subjetiva.

No entrelaçamento acima, podemos ler: a castração opera, partindo de um agente real sobre um objeto imaginário, deixando do lado oposto uma falta simbólica; a privação opera a partir de um agente imaginário sobre um objeto simbólico, deixando do lado oposto uma falta real; e a frustração se dá por um agente simbólico sobre um objeto real, deixando uma falta imaginária.

As três formas de falta, inclusive, relacionam-se entre elas: “E por que o pênis acaba por se simbolizar? Precisamente por ser isso, que sob a forma da detumescência, materializa este defeito, a falta ao gozo” (LACAN, 1966-67, 08/03/67). A detumescência é uma consequência incontável da agitação peniana, P, mas também é a queda do *φαλλός* ao nível de *πέος*, $-\phi$; o que remete à impossibilidade da totalidade do gozo, já que Φ , tanto da ordem simbólica, quanto da metáfora paterna, atuou na desidentificação da criança ao objeto de gozo do Outro. O único grande portador do falo seria o pai mítico de *Totem e tabu*: “um pai violento, ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos machos quando crescem” (FREUD, 1913a, p. 143). Portanto, todo sujeito falante, malgrado sua anatomia, é privado do falo simbólico. O mesmo vale para a frustração do falo imaginário, reserva de libido; e para privação do falo real traumático.

Nada nestas elaborações ratifica a hipótese de exigência de falo por parte dos homossexuais em nenhum dos três registros; de modo que “o falo que intervém, da maneira que seja, no mecanismo da homossexualidade, *está bem longe de ser aquele do objeto*”²⁴ (LACAN, 1958-59, p. 437, grifo nosso). Ele seria, no entanto, um falo que apressadamente se faria equivaler àquele paterno, a ser encontrado como decepado e guardado dentro da genitália

²⁴ Esta citação encontra-se alterada neste ponto, em relação ao fragmento publicado pela *Éditions du Seuil*. Segundo consta na transcrição da STAFERLA, a qual nos referimos aqui, a frase se formula como: “[...] está bem longe de ser aquele do objeto”; enquanto que no seminário publicado, encontramos: “[...] está bem longe de ter o estatuto comum do objeto” (LACAN, 1958-59, p. 437).

feminina, na figura da *vagina dentata*. O falo que intervém, portanto, é a figuração do falo como elemento de uma fantasia inconsciente e não algo na anatomia.

Existem outras interpretações, uma delas toma o pênis como o signo/sinal do desejo do parceiro, tornando-se um objeto que causa o desejo do lado do sujeito (LACAN, 1958-59). Mas também sua ereção poderia ser buscada como miragem de $-\phi$ (LACAN, 1960-61). É necessário retomar e acentuar, no entanto que o falo imaginário é “justamente aquilo que é subjacente à equivalência instaurada entre os objetos no plano erótico. O ϕ é, de alguma maneira, a unidade de medida, onde o sujeito acomoda a função a , ou seja, a função dos objetos de seu desejo” (LACAN, 1960-61, p. 250). Estas interpretações tentam articular o valor da anatomia, mas, e para isto opomos Lacan a Lacan, mesmo no caso da atração entre um macho e uma fêmea, não é porque o pênis não está lá, que o falo também não (LACAN, 1961-62).

Isto coloca a teorização sobre o papel do pênis, no caso das homossexualidades masculinas, no nível da aporia. Tal qual os textos socráticos não permitiam chegar a uma conclusão única, o texto lacaniano também é aporético neste ponto. Mas podemos levantar uma hipótese. Segundo Lacan, as vias da homossexualidade são “de uma complexidade maior do que a exigência pura e simples, sumária, da presença do falo no objeto, mesmo que esta esteja fundamentalmente lá contida” (LACAN, 1958-59, p. 131).

Portanto, aí temos duas indicações: a homossexualidade não está exclusivamente ligada à presença do falo, mas também a contém. Todas as respostas que podemos encontrar em Lacan não estariam elas vinculadas aos diferentes tipos de homossexualidade, dos quais Freud trata? Sendo impossível falar de uma exigência específica de pênis no parceiro como dado universal às homossexualidades masculinas.

Caberia a cada estruturação singular o papel que este órgão tem para o sujeito; visto que “o próprio das relações homossexuais é de apresentar toda a variedade das relações heterossexuais” (LACAN, 1956-57, p. 109). Esta é a pista que a fantasia da *vagina dentata* aponta, para um enquadre fantasístico e, portanto, para uma construção subjetiva da relação de cada sujeito com o falo. As relações com o corpo do parceiro são exclusivamente da ordem da fantasia, na qual seu suporte, o objeto a , conjuga os três registros e, por conseguinte, as três formas do falo.

Se a exigência de pênis fosse algo determinante das homossexualidades masculinas, nada explicaria o comércio anal que se estabelece para os machos de alguns casais heterossexuais. A

relação com seu corpo, com a erogeneidade dos orifícios pulsionais, é estabelecida na sua fantasia e pode ser independente da anatomia do parceiro. As variedades da sexualidade se inscrevem na própria variação da fantasia inconsciente.

3 A VARIEDADE DAS HOMOSSEXUALIDADES

Como são espécies, todos estes pequenos perversos os psiquiatras do século XIX entomologizam, atribuindo-lhes estranhos nomes de batismo: há os exibicionistas de Lasègue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e zooerastas de Krafft-Ebing, os autonomossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastos, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparênicas

Foucault, 2012, p. 60

Foucault (2012) propõe que o surgimento de uma *scientia sexualis* no século XIX engendrou um movimento político e epistemológico de elaboração do que poderia ser chamado de um “catálogo das sexualidades”, gerando uma taxinomia própria a partir de definições prescritivas. Mediante um princípio de exclusão inclusiva, as variedades sexuais não heteronormativas e não monogâmicas seriam aberrações que necessitariam de arrolamento, explicação e dissecação. Dentre elas, o termo “homossexual”, criado por Kertbeny, seria definido como uma relação erótica de um homem com outro homem.

Mesmo dentro do *corpus* psicanalítico, este termo ficaria por muito tempo associado a traços que lhe seriam supostamente característicos, tais como a antinaturalidade, o narcisismo e a exigência de pênis supramencionados. Até o presente momento, procuramos, através da metapsicologia, avaliar a consistência de tais vínculos, tidos por alguns psicanalistas como determinantes desta escolha de objeto; e provamos que os mesmos não resistiram a uma investigação detalhada.

A persistência de uma visão unificadora sobre as homossexualidades, dentro da psicanálise, vai de encontro à radical posição freudiana de que “o problema da inversão é extremamente complexo e abarca tipos muito diferentes de atividade e desenvolvimento sexuais” (FREUD, 1905b, p. 132). Sua definição e sua classificação, portanto, encontram-se em jogo. Este capítulo começa uma investigação a respeito da taxinomia das sexualidades e de seu impacto para a concepção de homossexualidade, tomando como porto articulador o falo.

Grosso modo, em psicanálise, a catalogação das homossexualidades responde a dois índices. Primeiro, à estreita associação entre elas e as estruturas clínica. A investigação de Freud

sobre o tema se entrelaçava com seus estudos sobre a psicose: no caso Schreber, a suposta tendência homossexual deste foi encarada como causa de sua crise paranoica (FREUD, 1911 [1910]). E, se Lacan escapara a esta aproximação, no entanto, estabelecera outra, aninhando tal escolha objetal no centro da perversão; concluindo, inclusive, que “os homossexuais nós não os curamos. E o que há de mais formidável é que não os curamos embora eles sejam absolutamente curáveis” (LACAN, 1957-58, p. 207).

As diferentes estruturas clínicas – neurose, perversão e psicose – são respostas à castração mediadas pela forma de inscrição do falo; e nelas a representabilidade de Φ possui características particulares, como sua negativização ou sua fetichização. É necessário dirimir qualquer imprecisão que possa restar neste âmbito, da relação complementar entre estrutura e homossexualidade, a fim de retomar o entendimento do termo em questão.

E o segundo índice, também relacionado ao falo, é a concepção psicanalítica da diferença sexual. Uma diferença que influencia diretamente as taxinomias sexuais ao questionar o que seria “o homem” e “a mulher”. Enigma já levantado por Freud, ao considerar como “indispensável deixar claro que os conceitos de ‘masculino’ e ‘feminino’, que tão unívocos parecem na opinião corrente, na ciência se encontram entre os mais confusos” (FREUD, 1905b, p. 200). O que resta como definição para as homossexualidades masculinas haja vista a confusão sobre o que é ser “homem”?

Ambas as diferenças, estruturais e sexuais, parecem guardar uma importante pista no caminho para desvendar a questão das homossexualidades.

3.1 As variedades estruturais

Em seu quinto seminário, Lacan declara: “É bem sobre as questões de estrutura que eu pretendo falar neste ano a respeito das formações do inconsciente” (LACAN, 1957-58, p. 161). Nele, teorizaria o papel da metáfora paterna na lógica da castração e seu efeito organizador para o sujeito. Ele o faz a partir da redivisão das classificações diagnósticas freudianas (psiconeuroses, psiconeuroses narcísicas, neuroses atuais etc.) e de sua elevação ao patamar de estruturas, estruturas estas que se caracterizam por seu modo de relação ao falo, eixo do registro simbólico.

Freud já considerava que seu método diagnóstico dos sintomas revelava algo de uma estruturação subjacente:

Se atirmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas divididas e partidas do mesmo tipo (FREUD, 1933a, p. 54).

Porém coube a Lacan a tarefa de redefini-lo e reinterpretá-lo. Para ele, a noção de estrutura é indissociável daquela de linguagem: “Ele [o inconsciente] é estruturado como uma linguagem: o que é um pleonasma exigido para eu me fazer entender, já que a linguagem é a estrutura” (LACAN, 1966c, p. 223). Esta equivalência permite reestabelecer os quadros de neurose e psicose na sua correspondência com a linguagem: na psicose, há a “formação de um delírio que, interpretativo, reivindicatório ou idealista, objetiva o sujeito em uma linguagem sem dialética. A ausência da fala manifesta-se nela pelas estereotipias de um discurso em que o sujeito, pode-se dizer, é mais falado do que fala” (LACAN, 1953a, p. 280). Enquanto que “o núcleo da neurose, em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode ser destruída sem perda grave” (LACAN, 1953a, p. 259).

As estruturas clínicas correspondem a estes modos de inscrição na linguagem. Como ela se organiza por intermédio de Φ , e este, por sua vez, depende da operação metafórica do Nome-do-Pai, em última referência, as estruturas qualificam formas de resposta a este significante. A distinção operatória dos três registros, sua separação e delimitação de domínio, possibilitaram o esclarecimento das estruturas psicopatológicas freudianas e tornaram inequívoca sua nosografia (LACAN, 1954). O que começara com questionamentos sobre o papel do pai enquanto pessoa física, sua ausência ou insuficiência — o chamado pai “real”, no início do ensino de Lacan —, foi transposto de um campo biográfico para um lugar estrutural, simbólico.

O pai como função é o que ganha proeminência e relevância, e não a simples avaliação qualitativa de sua presença. Seu caráter físico nada tem a ver com a noção de paternidade; a figura do pai é indeterminada, a não ser mediante a realização de exames do material genético. Comparativamente, sobre a mãe pode-se ter certeza, uma vez que foi a parturiente; é dela que provém a atribuição da paternidade, como efeito do reconhecimento e da concessão deste lugar (LACAN, 1958c).

De modo que o pai que atua na castração não é o genitor, mas uma função puramente simbólica, sendo “um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (LACAN, 1957-58, p. 175). Esta operação que obsta o

desejo materno e que interrompe a complementaridade imaginária entre mãe e bebê é uma negação, um não (do pai), para o qual há três possibilidades de resposta.

Que ela seja *verdrängt*, no caso da neurose. A castração incide, a separação é marcada e a organização dos objetos e dos significantes no mundo segue a regra fálica. O desejo incestuoso e sua contrapartida, a lei de interdição, são recalcados, dando origem a uma histeria ou a neurose obsessiva; se, entretanto, a função Nome-do-Pai tiver vestígios de insuficiência, uma fobia pode se instaurar, elegendo um amparo fálico. A estrutura da neurose é uma questão relativa à “Quem sou eu para o Outro?”, ou mesmo “O que o Outro quer de mim?”, em uma retorção da grande pergunta que sobeja no Outro, *Che vuoi?* (LACAN, 1960a).

Que ela seja *verleugnet*, no caso da perversão. A castração incide, porém, ao mesmo tempo que estabelece seu efeito organizador e cai sob o recalque, é desmentida. Cria-se uma cisão subjetiva a partir da qual toma-se a mãe como castrada e, concomitantemente, mantém-se o Outro incólume, através da constituição de um fetiche como véu para sua falta. Há uma diferença elementar entre os modos de relação com o objeto fóbico e com o objeto fetiche (LACAN, 1956-57). Embora ambos sirvam de auxílio para lidar com a castração do Outro, o primeiro é um reforço do que provoca esta falta, e daí eliciar uma reação temerosa, sendo um objeto a ser repellido. Enquanto que o segundo, o fetiche, é um objeto à mão, objeto que demanda apenas o gozo e que deve ser buscado.

Que ela seja *verworfen*, no caso da psicose. A castração é, segundo Lacan, foracluída; termo que significa “ter sido expulsa sem a menor possibilidade de apreensão”. Com a ejeção do operador Nome-do-Pai o falo não se estabelece (Φ_0) e a separação entre o sujeito e o Outro não é levada a cabo. Isto se evidencia para Lacan através da maneira pela qual se dão as eclosões da crise schreberiana, ocorrendo exatamente quando haveria um apelo à função fálica. Este defeito na simbolização, a falta do recurso fálico, impele Schreber a criar imaginariamente uma organização do mundo e de sua linguagem fundamental, sua *Grundsprache*; e até mesmo sua relação persecutória provém da anulação do falo, pois, sem este intermediário, há apenas um curto-circuito imaginário com o outro (LACAN, 1958c).

As diferentes formas de resposta à castração configuram as três estruturas clínicas que Freud já observara 60 anos antes. Nosso propósito é entender a participação das homossexualidades em cada uma delas, considerando as peculiaridades de sua aparição, como apontadas por Freud e Lacan.

3.1.1 *Neurose*

O conceito de recalque, *die Verdrängung*, comparece desde muito cedo na obra de Freud; primeiramente como uma simples modalidade de defesa, porém, paulatinamente, tornar-se-á um mecanismo, uma operação intrinsecamente ligada à formação do inconsciente. Segundo uma comparação “grosseira”, o recalque seria como um guardião: no extremo de uma sala onde estão as moções pulsionais, tais como indivíduos, existe uma passagem para outra sala, outro ambiente, no qual está a consciência. No limite desta passagem está o recalque para impedir que determinados significantes caiam sob os olhos do ocupante da sala contígua (FREUD, 1917 [1916-17]a).

Mas a arquitetura própria a estes aposentos supõe um projeto anterior, uma construção que lhe pré-data. Isto é, o recalque “supõe um recalque primordial [*Urverdrängung*], uma primeira fase do recalque que consiste em que o representante representativo psíquico da pulsão seja impedido de admissão no consciente” (FREUD, 1915d, p. 143). O recalque secundário, propriamente dito, é aquele ao qual temos acesso clínico, mediante as formações inconscientes; este se produz sobre os significantes encadeados em proximidade ao representante representativo recalcado originariamente.

A resposta recalcadora ao significante Nome-do-Pai implica o êxito do efeito proibitivo deste último. A interdição atua sobre a posição da criança frente ao outro materno, que está lá não apenas como objeto imaginário, “mas [ela] é também alguma coisa que preenche sua função no nível instintual, como instrumento normal do instinto. É o injeto²⁵” (LACAN, 1970, p. 412). É o nível pulsional do recalque freudiano.

No primeiro momento, o de adjeto, a linguagem introduz o nível elementar de separação; no segundo, o Nome-do-Pai repele a identificação infantil do objeto ϕ e também a desloca do lugar de objeto pulsional na fantasia materna. Ou seja, neste laço edípico, a criança está como seu injeto, como o objeto a , saturando “a modalidade de falta em que se especifica o desejo (da mãe), seja qual for sua estrutura especial: neurótica, perversa ou psicótica” (LACAN, 1969, p. 373).

É de uma formatação edípica como esta, em seu escopo completo e acabado, que as homossexualidades advêm como laço libidinal (LACAN, 1957-58). Logo, deduz-se que elas

²⁵ “Injeto”, no português, é uma palavra em desuso que significa “preparação anatômica de vasos injetados”; mas em francês é um neologismo que Lacan emprega pela proximidade etimológica a “objeto” e a “adjeto”.

concernem a um acontecimento na neurose e na perversão, estruturas onde o Édipo fora articulado pela ocorrência da metáfora paterna e sofrera seu ocaso²⁶. Sua materialização, em um primeiro momento, está ligada à questão da escolha de parceiro, tal como a abordamos.

Ao longo da teoria freudiana, e no início dos seminários de Lacan, o complexo de Édipo e a castração são momentos determinantes na orientação sexual do sujeito neurótico, que se daria, até então, por vias identificativas. No menino, segundo Lacan, a castração que precipitaria o fim do romance edípico com a mãe depende da modalidade invertida do complexo de Édipo. Uma consequência lógica não muito explorada em seu texto gira em torno deste ponto, pois, se o amor ao pai é necessário em todos os casos, como ele se desenvolveria em uma escolha homossexual apenas em alguns?

Dentre todas as indicações, um tanto confusas, no *Seminário, livro 5*, vislumbra-se um resto que não fora completamente trabalhado, mas que parece conduzir ao nóculo central desta reflexão; encontra-se na seguinte afirmação de Lacan: “Não estou dizendo que o resultado é sempre o mesmo, mas que, em certos casos, é o mesmo. O fato de que o pai ame demais a mãe pode ter um resultado diferente de uma homossexualidade” (LACAN, 1957-58).

Sustentamos que tal variabilidade é relativa, em uma instância simplificada, às vicissitudes da escolha de objeto, ao passo que este conceito vai além das determinações ambientais e das identificações, incluindo não só a posição desejante do sujeito, como a sua posição de gozo. Lacan mesmo dá indicações desta proposta alguns anos depois, a partir da formulação do conceito de objeto *a*.

Ao tratar dos possíveis processos gênicos das homossexualidades, Lacan reitera seu caráter secundário, sejam eles os “elementos constitucionais e os elementos históricos da determinação da homossexualidade pouco importam quais [...]. Freud isola o objeto em si como sendo o campo próprio da análise. Tudo gira, efetivamente, em torno da relação do sujeito à *a*” (LACAN, 1963-63, p. 133).

Nem todos os casos clínicos, nos quais Freud declara existir um componente homossexual, referem-se a pessoas que fizeram escolhas homossexuais de objeto. O que já causaria um espanto a nível classificatório. Especialmente nos sonhos, era possível identificar realizações de moções claramente homossexuais, opostas à escolha de objeto que o sujeito tinha

²⁶ “*Der Untergang des Ödipuskomplexes*”, título do artigo de Freud (1924a). *Untergang* significa “ocaso” ou “naufrágio”, a condição de estar sob o horizonte.

realizado na vida de vigília (FREUD, 1900b). Esta diferença entre eleição objetal e moção inconsciente é bastante clara no caso Dora:

À medida que vou me distanciando, no tempo, do término desta análise, muito mais provável me parece que meu erro técnico consistira na seguinte omissão: Não atinei a deduzir no momento oportuno, e comunicá-lo à doente, que a moção de amor homossexual (ginecófila) em direção à *Frau K.* era a mais forte das correntes inconscientes de sua vida anímica (FREUD, 1905a, p. 104).

Freud reconhece uma moção homossexual inconsciente em Dora, concomitante ao apego a seu pai, que, entretanto, não havia sido levada em consideração durante sua análise. Seria Dora homossexual? Se sim, em quais termos? É necessário, a todo tempo, retomar esta pergunta fulcral que diz respeito à natureza das homossexualidades; o que já é um indício muito peculiar sobre sua posição conceitual dentro campo psicanalítico. Seria necessário, portanto, também questionar a significância da heterossexualidade, visto que

nossa experiência nos ensina também que não basta ser heterossexual para sê-lo seguindo as regras, e que existe todo tipo de formas de heterossexualidade aparente. A relação nitidamente heterossexual pode se sustentar em uma atipia posicional, que a investigação analítica nos mostrará derivada, por exemplo, de uma posição claramente homossexualizada (LACAN, 1956-57, p. 201).

Portanto existem, no mínimo, duas variedades homossexuais dentro da neurose: a manifesta, segundo a qual a moção homossexual é consciente; e a latente, como no caso supramencionado. “A posição homossexualizada” inconsciente permite entrever a inexistência de qualquer excepcionalidade das homossexualidades enquanto classificação analítica taxativa, na qual os homossexuais manifestos seriam uma categoria nosológica. Em todo e qualquer neurótico existem traços libidinais homossexualizados e formações sintomáticas referentes a este tipo de investimento. E os que “se autodenominam homossexuais são apenas os invertidos conscientes e manifestos, cujo número empalidece frente ao dos homossexuais latentes” (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 281).

O comparecimento deste laço na realidade efetiva não ocasionaria, portanto, a caracterização determinante do que se conhece como homossexualidade. Esta pode estar relegada a um plano inconsciente, manifestando-se numa escolha heterossexual, inclusive. A ignorância deste aspecto, inclusive, configura um impedimento clínico grave. Conforme Freud (1905a) relata, antes de tal discernimento, muitas das análises que empreendera o levaram a um ponto de estagnação e mesmo de confusão na direção do tratamento.

Ademais, em seu aspecto latente, as homossexualidades poderiam ainda se manifestar sob outra configuração, a serem encontradas como cimento social, como aquilo que mantém coesa a organização coletiva. A prevalência da vertente homossexual nesta modalidade, segundo as primeiras formulações de Freud (1921), dar-se-ia pelo estado sublimado ou inibido ao qual se submete pelas exigências culturais. Seu ponto de partida seria o estabelecimento do trabalho comum após o tiranicídio.

Uma vez que os irmãos decidiram matar o pai primevo, foi necessário que impedissem, doravante, a ocupação do trono; e, para isso, fora instaurada a interdição ao incesto. Todos os irmãos da mesma família deveriam renunciar às mulheres desta linhagem simbólica, deixando como única possibilidade o comércio sexual entre si (FREUD, 1913a). É uma hipótese alegórica na qual sustenta-se o amor homossexual como o mais compatível às formações de massa. Para entender as bases desta hipótese, é preciso investigar como eram abordados os sentimentos homossexuais na obra freudiana.

A noção de “libido homossexual” era empregada para sinalizar a ramificação que precisara ser dessexualizada em virtude da moral cultural, que regia a sociedade vienense burguesa do século XIX. Até as descobertas expostas em *O Eu e o Isso*, Freud prosseguia em suas teorias apoiado na ideia de um Édipo simplificado, e a corrente homossexual, presente ainda que inconscientemente, precisaria ser convertida e reintroduzida na economia psíquica, uma vez que em muitos casos não havia escolha de objeto de mesmo sexo anatômico:

Depois de alcançar a eleição de objeto heterossexual, as aspirações homossexuais não são — como se poderia pensar — apagadas nem colocadas em suspenso, mas meramente forçadas a se separarem da meta sexual e conduzidas a novas aplicações. Conjugam-se então com setores das pulsões egóicas para constituir com elas, como componentes apoiados, as pulsões sociais, e gestam assim a contribuição do erotismo à amizade (FREUD, 1911 [1910], p. 57).

Conceber, neste contexto, os sentimentos sociais como sublimações das atitudes homossexuais não implica necessariamente que aqueles fossem determinantemente e globalmente homossexuais; uma vez que também existe, no caso dos homossexuais, a sublimação de atitudes heterossexuais, em contrapartida. Pois, e Freud o frisa bem, todo e qualquer vínculo social se estabelece pela dessexualização das metas pulsionais, pelas suas sublimações. Se os homossexuais, por fim, aparecem especialmente ligados à cultura não seria porque os mesmos sofrem maiores constrições nas mãos da moral cultural “civilizada”?

Com isto, a noção de que há uma nuance eminentemente homossexual nas organizações de massa parece menos significativa, já que o afluxo libidinal é uma parcela sublimada da vida erótica, transformada em sua corrente terna, independente de sua proveniência hetero ou homossexual. Trata-se apenas de libido. Sua limitação homossexual parece ser empregada por Freud apenas retomando sua ramificação à qual fora recusada possibilidade de satisfação sexual através do objeto.

Seguindo tais desenvolvimentos, uma afirmação de Lacan não poderia senão causar espanto: “Os homossexuais, falamos deles. Os homossexuais, tratamos deles, mas não os curamos. E o que há de mais formidável é que não os curamos embora eles sejam absolutamente curáveis” (LACAN, 1957-58, p. 207). A suposição de “cura” de eleições objetais parece ir de encontro à posição freudiana, sustentada desde muito cedo, a respeito da liberdade quanto à vertente de satisfação sexual, dado seu escopo ampliado.

Em vez de empenharmo-nos em interpretar esta insólita declaração, à qual Lacan não acrescentou sequer uma palavra, preferimos recorrer a Freud. Sobre a “cura” da homossexualidade, é categórico:

A experiência me disse que esta façanha, a de eliminar a inversão genital ou homossexualidade, nunca resulta fácil. Encontrei que só se consegue isto sob circunstâncias particularmente favoráveis, e ainda nestes casos o êxito consistiu, essencialmente, no fato de poder abrir para a pessoa, restrita à homossexualidade, o caminho em direção ao outro sexo, que até então tinha sido bloqueado; isto é, que se restabeleceu sua plena função bissexual (FREUD, 1921, p. 144).

Em termos gerais, uma análise possibilita flexibilizar os caminhos da libido (FREUD, 1937) e recuperar sua plasticidade através da dissolução de núcleos de adesividade pulsional – ou de gozo, em termos lacanianos. Este não é um efeito que se restringe à escolha de objeto, sendo antes um efeito global, sobre a economia pulsional do sujeito. Se algo é atingível no nível do objeto, isto se deve apenas à abertura de novos caminhos pulsionais (FREUD, 1937), e não a uma reversão total da escolha de objeto. O tratamento psicanalítico permite reorganizar a dinâmica libidinal, sem qualquer comprometimento em provocar uma mudança pré-determinada, pelo analista, quanto aos modos de gozo do analisante, seja através de um sintoma ou de uma escolha de objeto²⁷.

²⁷ Argumento que se articula bem com a recente discussão sobre o projeto de lei complementar, número 234/2011, junto à Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Este pretendia sustar as determinações do Conselho Federal de Psicologia — que proíbem os psicólogos de oferecer tratamentos de mudança de orientação sexual—, assim como

Qualquer incumbência curativa sobre a homossexualidade, por exemplo, pressuporia uma teleologia sexual, uma convenção sobre qual seria a escolha ideal de parceiro. Tais universais, em psicanálise, não se aplicam. Segundo a ética psicanalítica, cada sujeito opera dentro da sua fantasia com seu objeto preferencial, fruto de suas escolhas edípicas e de gozo. E, por este motivo, nem o homossexual nem o heterossexual logram resignar a seu objeto de prazer (FREUD, 1920b). Almejar extirpar a ramificação homossexual iria contra todo o fundamento ético da psicanálise, pautado na singularidade e no respeito à diferença, levando em conta o desejo mais próprio a cada sujeito. A única lei promulgada pela psicanálise é a lei do desejo, e sua execução é o bem-dizer.

3.1.2 Perversão

A ordenação dos eixos temáticos nos *Três ensaios* pode ter favorecido a leitura, em um caráter superficial, de que as homossexualidades estariam dentro do quadro taxonômico da perversão. O primeiro ensaio, a respeito das “aberrações sexuais”, versa sobre os desvios da libido quanto ao objeto sexual e à sua meta. Freud incluíra na primeira categoria aberrante as homossexualidades, a pedofilia e a zoofilia; e, na segunda, que enfatizava o corpo erógeno e as fixações pulsionais, as perversões.

Neste momento, a perversão ainda não configurava uma classificação nosológica específica, sendo tomada principalmente como índice da polimorfia sexual. A fim de dirimir a imprecisão que resta entre os dois conceitos, de perversão e de homossexualidade, deve-se voltar aos textos de base, eminentemente clínicos, de Freud. Em sua obra, a perversão é delineada ao redor de três eixos principais: como negativo da neurose (1905); como relacionada ao drama edípico (1919); e, finalmente, como mecanismo particular frente à castração (1927b).

Em *Fragmento de análise de um caso de histeria* (1905a), compilado quatro anos antes de *Três ensaios*, é asseverado que “as psiconeuroses são, por assim dizer, o negativo das perversões” (FREUD, 1905a, p. 45). Frase célebre que tentava definir a sintomatologia histérica, no caso Dora, através do conflito sexual que lhe era subjacente. Os sintomas da jovem eram expressões de forças pulsionais inconscientes que, embora sob a ordem do recalque, ainda insistiam em

estabelecer uma conexão entre homossexualidade e patologia. Indo na contramão de todo o entendimento freudiano sobre o tema, que data do início do século passado.

retornar. Forças estas que poderiam ser qualificadas de perversas devido à utilização erótica de áreas não genitais, como a boca, envolvendo a parcialidade das pulsões em seu curto-circuito de satisfação.

A fragmentação pulsional fora, até aí, avaliada com bases em uma pretensa representação completa do sexual (*eine ganze Sexualstrebung*); portanto, qualquer satisfação intermediária, contrária à teleologia sexual, deveria ser qualificada como perversa, no escopo da pulsão. Porém, Freud retificaria sua teoria, demonstrando que não existe tal representação completa no nível pulsional, uma vez que a própria sexualidade é movida por um objeto inalcançado. As pulsões parciais são, deste modo, simples e inerentemente perversas, termo aqui empregado em sua função adjetiva, como que se repete nas elocuições sobre a sexualidade infantil.

Ao evidenciar sua “disposição perverso-polimorfa” — em alemão, *polymorph perverse Anlage* —, Freud (1905b) empregara dois adjetivos na frase original, ambos referidos ao substantivo *Anlage*, “disposição”; introduzindo uma ligeira equivalência de nível entre os dois: a disposição é, ao mesmo tempo, perversa e polimorfa. O que difere radicalmente de uma substancialização da perversão, como na seguinte inversão de termos: “*die Anlage zur polymorphen Perversion*”, traduzida como “a disposição à perversão polimorfa”. O emprego de sua forma adjetiva indica que se trata, na verdade, dos pormenores da tendência, da sua parcialidade, acima de tudo; e não de uma estruturação especial, a qual deveria ser expressa por meio de um substantivo.

Para que certa parcialidade perversa determinasse algo mais do que uma tendência, seria necessário, como passo ulterior, o retorno a uma forma de satisfação e a fixação das pulsões de maneira a prejudicar a mobilidade libidinal. Assim, o binômio regressão/fixação foi estabelecido como o traço patognomônico da perversão, tendo esta como seu efeito. Em paralelo, a noção freudiana de homossexualidade encontraria aí um ponto de entrecruzamento, pois este tipo de escolha seria marcado por uma posição regredida ao narcisismo e/ou fixada às pulsões fora do império genital (FREUD, 1905b). Este é o primeiro ponto de junção entre perversão e homossexualidade.

A visada sobre a perversão como o negativo da neurose, que comporta o binômio mencionado, indicaria que os conteúdos recalçados na segunda — a fantasia sexual da inocente Dora, por exemplo — estariam desvelados na primeira, em uma Dora perversa, uma Dora

completamente cônica de suas tendências sexuais. É um argumento que seria abalado pelas posteriores descobertas de Freud no campo das fantasias inconscientes.

É através de *Bate-se em uma criança* (1919) que se estabelece decisivamente o encadeamento entre a fantasia e o complexo edipiano. O texto reconta as permutações sintáticas da posição do sujeito através das nomeações da fantasia de açoite: “Meu pai bate em outra criança”, “Meu pai me bate”, “Batem em outro”. Advindas de seus pacientes, estas enunciações sinalizavam o envolvimento do sujeito com sua forma de prazer, indo contra todas as teorias médicas que pressupunham a erradicação do sujeito como fator causal, em favor de motivos biológicos e sociais.

Em sua inclinação masoquista, a segunda fase, “Meu pai me bate”, seria uma etapa inconsciente e passível de acesso apenas mediante as construções feitas em análise. Ela se remete a uma escolha incestuosa revelada em dois níveis aparentemente paradoxais, como se a criança apanhasse do pai como uma punição por este amor, e também como substituto regressivo deste (FREUD, 1919). Tal fantasia neurótica é uma cicatriz do complexo de Édipo, que poderia se prolongar e marcar a fixidez de obtenção de prazer, configurando uma perversão, também aqui produzida como um efeito.

Na fase masoquista da fantasia, e malgrado sua anatomia²⁸, o sujeito colocar-se-ia na posição de objeto do Outro, objeto de seu gozo sádico; o que o relegaria a uma posição feminina, já que o coloca em todas as formatações possíveis da castração, como “amordaçado, atado, golpeado dolorosamente, açoitado, maltratado de qualquer modo, submetido à obediência incondicional, emporcalhado, denegrado” (FREUD, 1924c, p. 168). Esta associação entre o feminino e o castrado permanecerá uma das bases da teoria freudiana sobre a diferença dos sexos.

Se o homossexual concebe submeter-se a outro indivíduo como objeto sexual, é porque se colocaria enquanto castrado. Ou o sujeito está do lado do falo, ou está do lado do objeto. Este é o motivo da revolta contra a atitude passiva, ou feminina, frente a outro homem, pois a despossessão fálica atuaria sobre seu investimento narcísico, desbaratando-o (FREUD, 1937). Há, indubitavelmente, uma série de equivalências entre “mulher”, “objeto”, “ser castrado”, “passividade”, em Freud. A mesma diferenciação dos registros da experiência humana que Lacan

²⁸ No menino, a segunda etapa é consciente e expressa como “Eu sou espancado pela mãe”, mas trata-se de uma substituição do substrato inconsciente “Eu sou espancado pelo pai” (FREUD, 1909b).

empregou para desemaranhar a querela do falo e a polêmica sobre o pai, será empregada posteriormente no nível da sexualidade para romper com estas paridades.

Mas, antes disto, a posição feminina e a sujeição ao homem eram consideradas como consequências de uma “ferida narcísica”, da falta de pênis. Logo, esta posição que a mulher e o homossexual assumiriam, enquanto objetos na relação com um indivíduo masculino, seria equivalente ao lugar do objeto a ser castrado, presente na fantasia neurótica. Caso se operasse nela uma fixação, haveria uma conversão para o estado de uma perversão masoquista. A posição feminina é, então, um denominador comum, segundo ponto de interseção.

A castração freudiana era equivalente à falta do órgão peniano. E no texto sobre o fetichismo, Freud (1927b) recolocaria o estatuto da perversão, tomando-a não mais como um efeito de transformações libidinais — como na regressão/fixação ou na fantasia —, mas como uma estratégia para lidar com a falta de pênis na mulher; e seu índice primordial era o fetiche. A análise translinguística do *Glanz auf der Nase*, brilho/olhar tão buscado pelo paciente de Freud como condicionante de sua atração, revelara que o fetiche aparecia no parceiro sexual como um substituto simbólico ao falo que faltava, um “*ersatz für den Phallus des Weibes*” (FREUD, 1927b, p. 312).

Não um falo qualquer, mas o da mãe. O fetiche seria erigido de forma a manter a mãe não castrada e, assim, preservar o sujeito de sua própria castração, impedindo o ocaso do complexo de Édipo. Tal façanha seria realizada através de um novo mecanismo que a metapsicologia freudiana denominaria como *Verleugnung*. Lacan (1968) salienta que este termo alemão é problemático, chegando a considerá-lo intraduzível mesmo pelas correspondências, que sugere no francês, ao “*désaveu*” ou ao “*démenti*”. Entretanto, na versão transcrita da entrevista concedida a Robert Georjin, conhecida como *Radiofonia*, Lacan declara sua preferência de tradução, também seguida neste trabalho: “O desmentido – eu sublinho o termo que o corresponde em Freud: *Verleugnung*”²⁹ (LACAN, 2017).

Em português, existe um histórico das traduções para este termo. Por muito tempo favoreceu-se o emprego de “recusa”, além de “renegação” ou “rejeição” (HANNIS, 1996). Estas traduções trazem à tona o sentido de negatificação de uma representação, porém encontramos uma riqueza maior no termo original. Em alemão, ele significa “não tomar conhecimento”, como em

²⁹ Este trecho não se encontra em nenhuma versão publicada oficialmente, seja nos *Outros escritos*, seja na revista *Scilicet*, vol. 2/3; e foi retirado da versão transcrita dos seminários do compêndio STAFERLA.

“*Das lässt sich nicht verleugnen*”, “Isto não pode ser negado”, ou seja, é preciso que seu conhecimento não seja negado, já que é um fato. Mas também corresponde a uma negação mentirosa na expressão “*sich verleugnen lassen*”, utilizada quando alguém pede a quem atendeu ao telefone para que diga que não está presente.

Primeiramente aparece apenas como *leugnen*³⁰, e toca aos assuntos da castração encarnados na falta de pênis: os meninos “negam [leugnen] esta falta, creem ver um membro apesar de tudo” (FREUD, 1923c, p. 147). Já no ano seguinte, toma a forma prefixada do verbo, distinguindo a reação histérica de sua paciente de uma reação psicótica: “Ela desvaloriza a alteração objetiva, recalçando [*verdrängt*] a exigência pulsional em questão, ou seja, o amor pelo cunhado. A reação psicótica teria sido desmentir [*verleugnen*] o fato da morte da irmã” (FREUD, 1924b, p. 194). Mais adiante no texto, equipara as duas reações: “A neurose não desmente [*verleugnet*] a realidade, ela apenas não quer saber nada disso, já a psicose a desmente [*verleugnet*] e busca reconstruí-la” (FREUD, 1924b, p. 195).

As demais menções ao desmentido permanecem dentro deste campo ambíguo delimitado entre a castração e a nosologia. É apenas a partir do texto sobre o fetichismo que o termo adquire uma conotação mais delineada, sendo comparado ao recalque e à escotomização. A *Verleugnung* é um processo através do qual “a percepção [da castração] permanece, mas empregou-se uma ação muito energética para manter seu desmentido” (FREUD, 1927b, p. 149).

Sua faceta de contrariedade³¹ é revelada pela própria construção do fetiche, na qual “encontramos tanto o desmentido quanto a asseveração da castração” (FREUD, 1927b, p. 151). Paradoxo exemplificado pelos curiosos casos de fetichismo de cabelo. No compêndio de *Psychopathia sexualis*, encontram-se alguns breves históricos clínicos a este respeito: “Em 28 de agosto de 1889, P. foi detido no Trocadero, em Paris, quando cortava à força os cabelos de uma jovem” (KRAFFT-EBING, 2001, p. 105). O Sr. P. confessara que havia cortado os cabelos de 10 meninas e guardava-os em casa, com grande prazer; porém, quando a polícia realizou uma busca em sua casa, foram encontradas 65 tranças acondicionadas em sacos.

Nesta forma de fetichismo de cabelo, o objeto é valorizado em sua independência do corpo total; como demonstra o caso do Sr. E., que nunca sonhava com as formas inteiras das mulheres, apenas com seus cabelos (KRAFFT-EBING, 2001). É por esta constituição que o

³⁰ O verbo *leugnen* tem uma conotação negativa simples: “*Alles leugnen half ihr nichts*”, “Negar tudo não lhe ajudou nada” ou “*Ich kann nicht leugnen, dass es mir gut geht*”, “Não posso negar que estou bem”.

³¹ O termo em alemão “*zwiespältige*” significa “contraditório”, mas também evoca a divisão, *spalten*, em dois.

fetichismo funciona como um objeto *détaché*, podendo se apresentar separado de seu portador, sempre à mão, de onde vem a comodidade do perverso com seu objeto (FREUD, 1927b). A atitude perversa consistia em amputar o cabelo-fetichismo, evocando tanto o falo quanto o corte que se lhe abateria; a *Verleugnung* aí tem a mesma conotação da paradoxal resposta, ao telefone, de que não se está presente.

O desmentido diferencia-se da psicose porque o perverso não ousa dizer que viu efetivamente um pênis, ele não o alucina ali, mas recorre a outro objeto para receber a significação fálica (FREUD, 1940 [1938]b). Cria um véu sob o qual mascara a falta da mãe e que pode assumir diversas formas, como as peles, como os sapatos ou as roupas íntimas. Esta fantasia da mãe fálica também é retomada como característica determinante da escolha homossexual, especialmente no caso de Leonardo da Vinci.

A lembrança infantil de da Vinci dota o complexo *nibbio-Geiter-Mut-Mutter* de uma cauda fálica. Nele, “esta representação da mulher como pênis se fixou [...], isto torna o menino incapaz de renunciar ao pênis no seu objeto sexual; então, o indivíduo, mesmo que sua vida sexual permaneça normal em outros aspectos, converter-se-á em um homossexual” (FREUD, 1908c, p. 193). A mãe fálica de Leonardo seria um vestígio das primeiras teorias sexuais infantis, que pressupõem à mãe a posse deste sobrestimado *locus* de prazer.

Mas com a apreensão da castração, este anseio erótico incestuoso se converteria em horror por se rebater no sujeito como ameaça à sua posse fálica, criando nele posições que poderiam variar desde uma misoginia até uma homossexualidade exclusiva. O que já denota que nem sempre este “horror” teria a homossexualidade como consequência, podendo provocar o sentimento de desvalorização da mulher e a recusa do feminino (FREUD, 1937).

Segundo Freud, era muito frequente, em casos de homossexuais, que houvesse forte ligação com uma mãe de traços masculinizados, uma mãe “capaz de expulsar o pai da posição à qual corresponde” (FREUD, 1908c, p. 93). Argumento muito próximo àquele de Lacan (1957-58) a respeito de uma variação edípica determinada pela mãe que fazia lei ao pai. No momento em que o Nome-do-Pai se interporia, a mãe não promoveria sua validação, mantendo a relação incestuosa com o filho e se estabelecendo como onipotente. A mãe fálica entre o fetichismo e a fantasia edípica, este é o terceiro ponto de articulação.

Em suma, o que aproximaria a classificação perversa da estrutura à escolha homossexual de objeto seriam os processos de regressão e fixação, a posição feminina e a mãe fálica.

Considerando-se tais argumentos, não é inesperado que os limites entre os dois fenômenos seguissem mal estabelecidos dentro da obra freudiana. No entanto, mesmo com tamanha ambiguidade, Freud sempre demarcara diferenças entre eles; inclusive nas enunciações de inventários clínicos, nas quais sempre os apresentava em separado:

Em primeiro lugar [...] os diversos tipos de perversos, em quem uma fixação infantil a uma meta sexual provisória impediu o primado da função reprodutora; e os homossexuais ou invertidos, em quem, de uma maneira ainda não esclarecida por completo, a meta sexual foi apartada do sexo oposto (FREUD, 1908b, p. 170).

Ao tratar dos variados desvios da norma cultural sexual, nota que “esta meada pede algum tipo de ordem; do contrário nos confundiríamos. Dividimo-los em dois grupos: aqueles em quem o objeto sexual mudou (como no caso dos homossexuais) e aqueles [perversos] em quem principalmente se alterou a meta sexual” (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 279). É uma diferença sutil, enunciativa, mas que já demonstra como os dois âmbitos nunca foram tomados como similares. Um exame pormenorizado de seus escritos evidencia que Freud nunca se referiu à homossexualidade como um subtipo das perversões, muito menos como seu sinônimo.

No entanto é inegável que existia uma dificuldade de delimitação entre os dois, muito provavelmente em consequência dos desenvolvimentos tardios sobre a especificidade do mecanismo da perversão e das imprecisões que marcaram este período. Em um de seus últimos textos, chamado *A divisão do Eu no processo de defesa*, a cisão subjetiva do desmentido é tomada como um processo mais abrangente, próxima à divisão do sujeito laciana, colocando-se como relativa aos conflitos entre as pulsões e a realidade objetiva. Resta-nos avaliar as possíveis distinções entre homossexualidade e perversão nos pontos de confluência já enumerados.

Regressão e fixação. Estes aspectos costumam apresentar-se conjuntamente, o que já fornece a primeira pista para seu entendimento. A regressão determinaria a volta aos primeiros objetos libidinalmente investidos e/ou a estados de organização pulsional (FREUD, 1917 [1916-17]d). Já a fixação representaria “a tenacidade com a qual a libido adere a determinadas orientações e objetos, sua viscosidade” (FREUD, 1917 [1916-17]d, p. 317). Isto é, a fixação e a regressão, enquanto mecanismos associados, concernem à própria dinâmica pulsional, uma vez que, sem objeto determinado *a priori*, a pulsão se fixa a objetos singulares; permitindo posteriormente uma regressão a eles, seja como forma de defesa, seja como forma de criação sintomática. E, sendo assim, não excluem a neurose (FREUD, 1917 [1916-17]d).

A particularidade perversa deste processo, em contrapartida, seria uma fixação pulsional a determinado objeto, que ocuparia o lugar de fetiche, ou seria uma fixação exclusiva ao circuito pulsional, como nos casos de voyeurismo/exibicionismo (FREUD, 1905b). Com Lacan (1962), podemos sustentar que esta fixação se refere, na verdade, a uma posição fixa quanto ao gozo e não ao circuito pulsional em si.

Dar este salto teórico não é possível sem ressignificar o complexo de Édipo em Freud, operando uma redução imaginária e saindo do maniqueísmo corporal. A castração para Lacan é uma operação que concerne ao Outro, posição que pode ser ocupada tanto pela mulher/mãe quanto pelo pai cuidador. Desde o final do século XX, uma característica básica das famílias convencionais vem sendo modificada, com o pai desocupando o lugar de provedor principal e passando a dispensar os cuidados básicos aos filhos. Nos EUA são chamados de *stay-at-home dads*, aparecendo como consequência secundária das conquistas femininas no mercado de trabalho. A figura do pai cuidador aparece também nas famílias de pais solteiros, ou viúvos, onde a função de Desejo da mãe pode se encarnar por uma pessoa de outro sexo anatômico. Esta é uma releitura lacaniana extremamente importante, que costuma ser negligenciada pelo imaginário do senso comum.

O Outro, primordial ou não, não tem sexo anatômico. E, no entanto, é castrado; o que virá a ser recalçado pelo neurótico e desmentido pelo perverso. Ambas estratégias visam reconstituir a completude do Outro, porém a neurótica lhe garante a consistência por intermédio da fantasia, enquanto o perverso o faz através do objeto. Este empenha-se em restituir-lhe seu falo perdido, - ϕ , seja por intermédio do falo simbolizado no objeto fetiche, seja às suas próprias expensas, oferecendo-se como objeto de gozo.

A fantasia do neurótico é perversa, no sentido de que trabalha as relações do sujeito com o Outro reduzido à sua forma de objeto, mas isto está nele recalçado; o trabalho de análise de pacientes neuróticos está em reconhecer a posição de objeto que ocupam para o Outro em sua fantasia, completando sua unidade mítica. Encontrar este objeto é atravessar a fantasia e, por conseguinte, esvaziar e desacreditar no Outro.

Já o perverso sabe de antemão qual o objeto do Outro, sendo o negativo do neurótico; e, se o objeto fantasístico neurótico acaba por furar o Outro, o objeto perverso tem a função oposta, de suplementá-lo (LACAN, 1968-69). O masoquista se presta de maneira um tanto quanto evidente ao papel de objeto suplementar, pois se oferece como alvo de sevícias e humilhação para

o parceiro, restituindo-lhe seu gozo e lhe dando consistência. Já o sádico, inversamente, mesmo que se exiba como dominador da cena perversa e tenha a angústia no Outro como fundamento de sua fantasia, está ali para levar o parceiro até o mesmo ponto de divisão, entre o gozo e o descentramento.

A regressão/fixação perversa seria relativa a este saber sobre o gozo. No entanto, segundo Freud (1905b), nas homossexualidades masculinas seria algo diferente: uma fixação à mãe na sua representação fálica imaginária; que, por identificação ou por escolha congruente, propiciaria a escolha de um parceiro provido de pênis. Esta é, no entanto, apenas uma das teses — pois sabemos que Freud elencou algumas — da gênese das homossexualidades. Pouco resta de exclusividade nela uma vez que é igualmente possível que o menino se tornasse homossexual por desistir das mulheres em favorecimento ao pai (FREUD, 1920b).

É em relação a ele que a posição feminina do homossexual é evocada no desenlace do complexo de Édipo preponderantemente negativo. Nele, o menino escolheria o pai e, assim, colocar-se-ia no lugar da mãe enquanto objeto de desejo do Outro, assumindo uma posição passiva frente ao pai (FREUD, 1923b). Se a posição feminina, no caso do perverso, também aparece por se colocar como objeto do Outro, especialmente no caso do masoquismo, a distinção se faz porquanto este se coloca como objeto de seu gozo, tornando-se seu “fetiche negro” (LACAN, 1962-63).

Sade ilustra bem esta peculiar posição em *120 dias de Sodoma*, quando relata o encontro de uma perversa Chloé com um depravado libertino, provocando nele o gozo e sua divisão subjetiva:

Ele deitou-se na cama de cabeça para baixo; nesta postura pôs sua ferramenta molenga no bico dela, enfiou-a até os colhões, voltou a agarrar as duas pernas de seu *objeto de gozo*, colocou-as sobre seus ombros de modo que seu focinho se encontrasse exatamente aninhado entre as nádegas da aia [...]. E [ele] fuge cheio de vergonha pelo seu desvario, e chega à porta mais prontamente possível para evitar ver de sangue frio o *objeto hediondo que acabara de seduzi-lo*” (SADE, 2006, p. 139-140, grifo nosso).

A hediondez que o assusta é o índice do gozo do Outro, mesma angústia que suscita os pesadelos (LACAN, 1962-63). Longe da certeza fixa do perverso sobre o objeto de gozo do Outro, o neurótico se questiona sobre seu enigma, sinalizado pela emergência do desejo. A fantasia perversa do neurótico é uma tentativa de resposta à pergunta sobre o que o Outro quer, enquanto que a resposta do perverso é uma oferta indubitável, o fetiche ou a conduta fetichizada.

Eles seriam, ademais, o que indica o “triunfo sobre a ameaça de castração e de proteção contra ela, e pouparia o fetichista de se tornar homossexual, já que concede à mulher aquela característica pela qual se torna suportável como objeto sexual” (FREUD, 1927b, p. 149). Homossexualidade e perversão aparentam ser, em Freud, autoexcludentes; aqui há uma convergência entre a primeira, como uma resposta frente à falta de pênis, e a segunda, como uma resposta frente à castração. Porém, uma vez que diferenciamos estes dois níveis, é preciso separar a escolha de objeto da escolha estrutural, inclusive porque “o fetichismo alcança apenas uma expressão parcial. Não governa a eleição de objeto de maneira exclusiva” (FREUD, 1940 [1938]b, p. 205).

Caso se pensasse em uma aproximação entre o pênis do parceiro e o fetiche, perceber-se-ia que o último nem sempre é sexual, muito embora seja fálico: as cartas de André Gide funcionam, segundo Lacan, como forma de instituir uma mãe não barrada. Pois “na medida em que o fetiche é o representante do falo materno, estas cartas vêm desmentir a castração do Outro” (JORGE; QUINET, 2013, p. 274). Lacan estabeleceu a perversão de Gide em uma esfera diferente daquela do sexo — na qual, de fato, apresentava-se como homossexual — e retomou-a na sua relação com o Outro e sua falta.

Enquanto o fetiche, o brilho a ser encontrado no nariz, condiciona a desejabilidade, o “pênis, ele sim, pauta-se pela lei; isto é, pelo desejo; isto é, pelo mais-de-gozar; isto é, pela causa do desejo; isto é, pela fantasia” (LACAN, 1971, p. 70). Ou seja, a relação é inversa: na perversão, passa-se do fetiche ao desejo; ao passo que, na homossexualidade, vai-se do desejo ao pênis. Em suma, “a mais importante destas perversões, a homossexualidade, dificilmente merece este nome”³² (FREUD, 1925 [1924], p. 36)

3.1.3 *Psicose*

Recalque, na neurose; desmentido, na perversão; e forclusão, na psicose. A escolha desta tradução para o termo freudiano *Verwerfung* é defendida no *Seminário, livro 3*. Embora alguns teóricos tomem-na em referência ao seu uso jurídico, como algo que não fora exercido no tempo prescrito, preferimos nos reportar à gramática francesa de Damourette e Pichon, como sugeriu Lacan (1955-56). Referimo-nos às palavras forclusivas da linguagem, elementos da frase que

³² “Die wichtigste dieser Perversionen, die Homosexualität, verdient kaum diesen Namen”, no original.

distanciam certo conteúdo da ideia central, como no exemplo do “nunca” na frase: “Estou muito contrariado que você não tenha nunca ouvido falar dela” (ARRIVÉ, 1999).

Sendo mais eficaz do que uma simples discordância³³, a forclusão institui a completa impossibilidade da ação. Por mais que o interlocutor negue, ou se esqueça, é incontestável que ele não conhece tal mulher. A forclusão é considerada nos inícios da teoria freudiana como uma

modalidade defensiva muito mais energética e eficaz, que consiste em que o Eu foraclua [*verwirft*] a representação insuportável junto com seu afeto e se comporte como se a representação jamais tivesse comparecido. Porém no momento que isto foi realizado, a pessoa se encontra em uma psicose (FREUD, 1984, p. 59).

É no caso de Schreber que Freud (1911 [1910]) pontua a articulação entre psicose e homossexualidade, mais especificamente a paranoia, tomada como uma defesa contra a moção homossexual. O eixo delirante de Schreber era apoiado na ideia de transformação em mulher e no conflito com a presença persecutória; esta que primeiramente toma corpo na figura de seu médico. Flechsig havia sido capaz de um efeito hipnótico e de influência por uma conexão através dos nervos, mediante a qual abusaria sexualmente de seu paciente (SCHREBER, 1984). Ele tornou-se o primeiro perseguidor da série, o assassino de almas.

Numa fase posterior, esta construção delirante passou a se reportar a Deus já que, pela Sua onipresença, Ele deveria ter sido testemunha do que se passava. Deus começara a ocupar o lugar de perseguidor, aquele quem instigara toda a conspiração contra Schreber, criando um conflito. Isto será solucionado por uma reestruturação posterior de seu delírio, ao “compreender” que Deus apenas o fez por entender mal os homens, fruto de Sua própria função e constituição. Nesta forma secundária, Deus exige a sua transformação em mulher (emasculação) para que ele pudesse dar origem aos novos homens:

A emasculação ocorria do seguinte modo: os órgãos sexuais externos (escroto e membro viril) eram retraídos para dentro do corpo e transformados nos órgãos sexuais femininos correspondentes, transformando-se simultaneamente também os órgãos sexuais internos. Ela acontecia durante um sono que durava alguns séculos, dado que era também necessária uma modificação da estrutura óssea (SCHREBER, 1984, p. 55).

A relação de Schreber com Deus é também marcada pela ideia de beatitude. A beatitude feminina que sente é um “sentimento ininterrupto de volúpia”, volúpia no corpo inteiro, não apenas nos órgãos sexuais. Uma relação marcada pelo gozo, usado como sinônimo ou, de certa

³³ “Estou muito contrariado que você não tenha ouvido falar dela”.

forma, como efeito da beatitude. Schreber considerava-se como um dos poucos a quem fora revelada a verdade; e ele possuiria uma força de atração sobre Deus através de seus nervos superexcitados, ocupando a posição de um objeto particular, especial, do gozo divino. Deus, nesta fase do delírio, exige dele um gozo contínuo e “é meu dever proporcionar-Lhe este gozo” (SCHREBER, 1984, p. 185).

Toda a inovação de Freud a respeito da psicose foi demonstrar que o delírio é, com efeito, uma tentativa de cura, indo contra a visão psiquiátrica que afirmava o delírio como elemento que constituiria *per se* a psicose. Toda a formação delirante segue-se como uma tentativa de reconstrução, após uma “catástrofe” interior, o desencadeamento da psicose no surto. Especificamente na paranoia, a libido que fora desinvestida do mundo exterior se voltaria para o Eu e seria utilizada para seu engrandecimento. Assim, “os paranoicos trazem uma fixação no narcisismo, e dizemos que o recuo da homossexualidade sublimada ao narcisismo indica o montante da regressão característica da paranoia” (FREUD, 1911 [1910], p. 96).

A paranoia de Schreber teria sido deflagrada pelo “aparecimento de uma fantasia feminina (isto é, homossexual passiva) de desejo, que tomou por objeto a figura do médico. Uma resistência intensa a esta fantasia surgiu por parte da personalidade de Schreber e a luta se seguiu” (FREUD, 1911 [1910], p. 66). A frase de caráter homossexual, “Eu o amo”, fora rejeitada e convertida em seu oposto, “Eu o odeio”, que seria então projetada em forma de percepção externa, “Ele me odeia”, constituindo o delírio de perseguição (FREUD, 1911 [1910]).

Para Lacan, o delírio tem uma função a nível estrutural mais do que sintomatológico, ou seja, funciona no nível da linguagem. A metáfora delirante se insere no mesmo passo que metáfora paterna, em substituição desta, já que foracluída. A *Verwerfung* do Nome-do-Pai designa a recusa completa, a escotomização do mesmo; impedindo seu efeito separador sobre o desejo da mãe e fazendo com que, no caso da paranoia, mantenha-se a ligação dual com o Outro devorador. Sem o Nome-do-Pai, não há a extração de um significante que funda o conjunto do significável, colocando o psicótico em uma relação bastante peculiar com a linguagem.

Lacan (1958c) grafa esta consequência da foraclusão como Φ_0 , e frente a tal falta de amarração simbólica, o psicótico tenta supri-la com o recurso imaginário do delírio. Assim, poderá relocalizar o momento do desencadeamento da crise psicótica, que Freud reputava ser um reviramento da gramática da moção homossexual, na contingência deste significante. A crise schreberiana teria se dado em sua nomeação ao tribunal, quando “ei-lo introduzido no ápice da

hierarquia legislativa, entre homens que fazem leis [...]. Esta promoção de sua existência nominal solicita dele uma integração renovadora. Trata-se de saber se o sujeito se tornará, ou não, pai” (LACAN, 1955-56, p. 359).

A função paterna é a instância a partir da qual se declaram as leis, e esta não está simbolizada para Schreber; de forma que o apelo a esta função tem nele um efeito catastrófico, pois nada em sua estrutura subjetiva vem em resposta, fazendo com que Schreber se defronte com um furo no registro simbólico. Pela falta de um significante, o fálico, toda a cadeia se desmantela; a própria natureza diferencial do significante só o é devido a uma referência que precisa se encontrar em algum ponto da cadeia.

A este descarrilamento simbólico, segue-se o que Lacan chamou de “desastre imaginário” (LACAN, 1955-56), percebido claramente na vivência de corpo despedaçado e morto de Schreber e, principalmente, na perda da identidade sexual, de onde surge, secundariamente, a ideia do coito. Sem o falo não há como posicionar-se frente à diferença sexual; isto na medida em que Φ manobra a desidentificação ontológica de “*ser o falo*”, como objeto privilegiado, a uma posição que permite emergência da assunção sexual e do desejo.

Schreber, enquanto psicótico, não estava amarrado a nenhuma significação sexual, funcionava apenas no registro das identificações imaginárias um tanto precárias, como um “banco de três pernas”. No momento de apelo à norma fálica, desencadeia-se um surto e “não há nenhum outro meio de realizar-se, de afirmar-se como sexual, senão admitindo-se como uma mulher, como transformado em mulher” (LACAN, 1955-56, p. 286). Schreber seria o objeto específico de Deus, a mãe parideira dos novos homens, aquela que percebe os seios crescendo no espelho por influência de Seus nervos; esta feminização seria consequência do seu lugar de objeto em seu delírio.

O que constava como causa, na teoria de Freud, é subsumido na qualidade de efeito: “A homossexualidade, suposta como determinante da psicose paranoica, é mais apropriadamente um sintoma articulado em seu processo” (LACAN, 1958c, p. 544). O próprio desencadeamento da psicose é anterior ao pensamento da cópula, sendo localizado no momento de sua nomeação, de forma que o delírio transexual trabalha na tentativa de uma ressignificação imaginária para que Schreber possa estar de acordo com “a Ordem do Mundo”.

Lacan pressupõe que a homossexualidade entrevista por Freud é uma expressão da dualidade imaginária com o Outro da qual Schreber é prisioneiro; o que também serve como fundamento de seus medos paranoicos, pois

este tipo de relação puramente dual, que é o registro mesmo da agressividade na sua raiz mais radical, sem dúvida no caso do presidente Schreber, a relação deste surgimento puramente dual da nossa agressividade é comentada por Freud no registro da relação homossexual como tal (LACAN, 1955-56, p. 343).

O que fora percebido em 1911 como expressão homossexual precisaria ser traduzido como uma fixação imaginária ao outro. Freud até então não dispunha dos seus conceitos bem estabelecidos sobre o narcisismo e seu papel na economia libidinal e na formação do Eu; possuía apenas sua primeira tópica, o Édipo e a bissexualidade. Portanto, se Freud falhara e contradissera seus desenvolvimentos anteriores sobre a homossexualidade, foi somente em função de não ter ainda escrito sua *Introdução ao narcisismo* (LACAN, 1958c).

No caso Schreber, encontra-se uma regressão ao nível do estádio do espelho que traz consigo toda a ambivalência especular que lhe é inerente: no começo, Schreber era muito grato a Flechsig por seu tratamento, sentimento que será transformado em persecutório após o surto. A conjugação “Eu o amo”/“Ele me odeia” se dá no nível imaginário do esquema L (Fig. 09), no qual a relação entre a e a' é reversível por não haver a função do Nome-do-Pai, em A.

Figura 09 – O esquema L



Fonte: LACAN, 1958c, p. 548

Este esquema quaternário foi introduzido durante o segundo seminário de Lacan. Nele, o S representa o sujeito “em sua inefável e estúpida existência; a , seus objetos; a' , seu Eu, a saber: isto que se reflete na forma de seus objetos; e A, o lugar de onde se pode colocar a questão de sua existência” (LACAN, 1958c, p. 549). Com A desocupado pela chave fálica, o psicótico não pode responder às questões existenciais que margeiam a morte e o sexo, daí a incerteza quanto à sua identidade sexual.

E, sem o sexo, o sujeito fica congelado na rivalidade mortífera do eixo imaginário a' — a, no qual se manifestam algumas de suas alucinações: Schreber vê o rosto de um dos assistentes médicos como em decomposição; e mesmo sua mulher não lhe parece mais “um ser vivo, mas apenas uma figura humana feita por milagre, do tipo dos ‘homens feitos às pressas³⁴’” (SCHREBER, 1984, p. 49). Em vista disto, Lacan (1958c) objeta que uma tal dinâmica imaginária é muito mais complexa do que o recurso à homossexualidade poderia explicar.

Este recurso do qual Freud lançara mão está remetido aos efeitos do caráter narcísico das psicoses e não a uma escolha efetiva de objeto. A experiência de fim de mundo, descrita nas *Memórias*, é o testamento da dinâmica libidinal característica desta estrutura, segundo a qual há uma retirada da libido objetal do mundo para sua introjeção no Eu e, conseqüentemente, a instalação de um estado megalomaniaco (FREUD, 1924b). Os mesmos investimentos narcísicos poderiam, contudo, ser empregados de outra forma, residindo na raiz da escolha de objeto homossexual.

Podemos retorquir que o narcisismo é constituinte de toda escolha de objeto e, inclusive, também é característico dos estados sintomatológicos na neurose, pois, como Freud mesmo apontara, o narcisismo não é uma corrente patológica (FREUD, 1914b). Porém, o narcisismo megalomaniaco implica uma economia libidinal totalmente atrelada ao Eu, Schreber não é menos do que a mulher de Deus. É um narcisismo completo, que não leva em conta a falta no centro da imagem, $i(a)$, o seu núcleo estranho, uma vez que não fora produzido pelos efeitos de separação.

Neste caso, trata-se de uma transformação comandada pelo registro imaginário com fins de estabilização, mais do que uma escolha de objeto de mesmo sexo. Freud mesmo chegara a comentar no início de sua narrativa que “Schreber não havia, segundo afirmam todos, demonstrado quaisquer sinais de homossexualidade no sentido comum da palavra” (FREUD, 1911 [1910], p. 56). Se Schreber evoca sua *Entmannung*, emasculação, e *Verweiblichung*, transformação em mulher, em nenhum ponto isto se remete à castração. No seu delírio importa ser a mulher de Deus, personificando a falta de limites de gozo e forcluindo o que lhe faria contenção.

O estudo do caso Schreber não pode ser entendido sem a referência a um texto posterior, onde a problematização da homossexualidade na sua relação com a paranoia é retomada. Em *Um caso de paranoia que contradiz a teoria psicanalítica*, Freud (1915b) se vê às voltas com uma antinomia ao princípio etiológico anteriormente defendido. No caso examinado, a paciente

³⁴ Estes eram pessoas que estavam mortas ou que haveriam tido suas almas transmigradas (SCHREBER, 1984).

mulher apresentava um delírio persecutório encarnado em um homem, indo contra a ideia da raiz homossexual, de um homomorfismo anatômico do delírio paranoico.

A jovem havia se envolvido com um rapaz e tinha certeza de que ele havia colocado em ação um plano mirabolante, no qual espectadores tinham testemunhado sua noite de intimidades com ele e a haviam fotografado. Agora o rapaz, de posse das fotos incriminadoras, estava lhe ameaçando e a forçara a se demitir do emprego. Aos seus 30 anos, ainda não havia se envolvido com nenhum homem, diligentemente cuidando de seus trabalhos em um grande instituto e sustentando sua mãe, viúva e sem outros filhos.

O rapaz em questão é contratado pelo mesmo instituto e aproxima-se dela, tentando conquistá-la. No primeiro encontro do casal, “um ruído repentino a amedrontou, como uma pancada ou estalo [...]. Ela contou que perguntou ao amigo o significado do ruído, e ele disse que provavelmente vinha do pequeno relógio que estava no escritório” (FREUD, 1915b, p. 264). O encontro com o sexo faz o mesmo que a convocação de Schreber, coloca o sujeito na posição de responder a partir do falo, lugar no qual a jovem não tem amparo, disparando sua crise.

Ao sair do prédio, passa por dois homens que carregavam uma pequena caixa e que, ao vê-la, cochicham algo. Ela fica muito perturbada com a situação e supõe que na caixa esconder-se-ia uma máquina fotográfica, e o ruído que ouvira corresponderia ao clique do obturador. A partir de então começa a perseguir e a questionar o rapaz, querendo explicações para o ocorrido a despeito de todas as suas juras e promessas de honestidade. É o princípio de sua estruturação delirante.

Este é um caso que contrariaria a teoria psicanalítica porque a jovem “parecia defender-se do *amor a um homem*, posto que o muda diretamente de amado em perseguidor, nada se descobria sobre a influência de uma mulher, ou de uma renúncia contra um vínculo homossexual” (FREUD, 1915b, p. 265, grifo nosso). Mas Freud não se convenceu de uma aparente incompatibilidade com sua tese sobre a homossexualidade e busca em outros aspectos a confirmação desta.

No segundo relato da paciente, evidenciou-se que houve dois encontros, o ruído tendo aparecido apenas no segundo. Confessa que suas suspeitas já haviam começado antes, no dia que se seguiu ao primeiro encontro. Ela estava na empresa e vira o rapaz conversando com sua chefe, e tivera a certeza de que ele estava contando sobre suas aventuras do dia anterior. Ao longo do dia, reconhece indícios no comportamento da chefe de que ela sabe do ocorrido e confronta o

jovem, inquirindo sobre sua indiscrição. Depois de apaziguá-la, e após algumas semanas, tem lugar o segundo encontro.

A chefe anciã é descrita pela paciente como tendo cabelos brancos como sua mãe, sugerindo uma identificação. Freud supõe que a jovem havia passado tantos anos sem se interessar por um homem porque permanecia em um vínculo amoroso com a mãe; substituída na cena paranoica pela chefe. Ela seria a primeira e principal figura do delírio, mesmo não aparecendo nos delírios posteriores, e, assim, dissolver-se-ia a contradição levantada pelo caso. Malgrado sua tentativa de reconciliação com a hipótese homossexual da paranoia, Freud não pode deixar de se surpreender com esta recusa frente ao amor heterossexual da paciente.

Mas mantém firme a convicção de que seu delírio

estava dirigido, segundo era lícito esperar, contra a mulher, embora, no terreno da paranoia, tenha-se cumprido um avanço da mulher ao homem como objeto. Um avanço que não é habitual na paranoia; como regra geral, encontramos que o perseguido permanece fixado às mesmas pessoas (e, portanto, também ao mesmo sexo) sobre as quais recaiu sua eleição de amor antes da transmutação paranoica (FREUD, 1915b, p. 270).

Freud supõe uma interpretação de equivalência entre o ruído ouvido e barulhos de atos sexuais presenciados em sua infância, e que também poderia ter afinidade à sensação experimentada em seu clitóris no ato sexual, sensação que fora projetada ao meio externo. Mas é curioso notar que, mesmo que a chefe tenha tomado parte na forma primária do delírio, ainda assim foi sobre o jovem que se abateram suas suspeitas e suas críticas. Esta seria a última vez que Freud trabalharia a aproximação entre paranoia e homossexualidade.

Neste momento, ainda estamos no turbilhão dos desenvolvimentos sobre o narcisismo, contemporâneo aos escritos sobre o inconsciente e o recalque, seminais à toda interpretação analítica que foi empreendida depois. O período de gestação destas ideias e de suas consequências perdura até 1924, ano da publicação de *Neurose e psicose*, quando o mecanismo psicótico é reavaliado com base nas instâncias psíquicas, para além da dinâmica da libido.

Seja por sua vertente manifesta ou latente, a escolha homossexual de objeto parece estar desassociada do registro estrutural. No caso da psicose, o sujeito está fora da diferença dos sexos, logo, mal pode-se falar de uma escolha homo ou heterossexual, de forma que a escolha schreberiana se situa mais “na identificação imediata com o outro do mesmo sexo em torno do qual forma-se um campo de agressão erotizada” (QUINET, 1997, p. 19).

Ademais, fica claro que sem a inscrição da castração, a diferença entre os sexos não pode se estabelecer, colocando o psicótico numa região *hors-sexe*, fora do sexo, e que, portanto, não pode ser referenciada à escolha de objeto enquanto tal. Assim “a questão homossexual da paranoia [...] trata-se, pois, de um fenômeno imaginário que nada tem a ver com a homossexualidade neurótica ou perversa, pois o sujeito psicótico é *ex-sexo* e, portanto, sua problemática não é *homo* mas, como a situa Lacan, *transsexual* (QUINET, 1997, p. 19).

Schreber, supostamente homossexual, tinha uma escolha de objeto heterossexual. Gide, também homossexual, mantinha uma relação fetichista com sua mulher. Dora poderia ser considerada como homossexual, já que se utilizava de *Herr K* apenas para chegar à sua esposa. Já da Vinci, repetiu a mesma relação sublimada que tinha com sua mãe com seus alunos. E os exemplos somam-se, mostrando uma independência entre estrutura, posição subjetiva e escolha de objeto.

3.2 As diferenças sexuais

Estas variações da sexualidade amparam-se na diferença dos sexos, na diferença entre os sexos do erastes e do eromenos, do amante e do amado. Freud tentara ao longo de sua obra demarcar no que consistiria a diferença entre os homens e as mulheres; e pôde examinar algumas direções elucidativas, que seriam: a biológica, a sociológica e a polar. A primeira equivaleria à diferença dos aparelhos genitais; a segunda se referiria às identidades sociais; e a terceira trataria da divisão entre as posições ativa e passiva. Freud terminaria por se desembaraçar de todas estas orientações, estabelecendo sua resposta final a partir do monopólio fálico: as mulheres são castradas e os homens não.

O corpo é tomado como primeira forma de diferenciação, localizada a partir do nível imaginário; ou seja, pauta-se no corpo tomado enquanto imagem e tem como suporte material a anatomia genital, mais do que qualquer insígnia secundária. Entretanto, a imagem corpórea é insuficiente por si só, como mostra a dialética do estádio do espelho, sendo exigido que a ela se vincule um significante para que uma significação venha a ser produzida. O processo de alienação à imagem necessita de uma ratificação simbólica, vinda do Outro, uma vez que o poder de significação é um atributo do significante; logo, o vínculo imagético é considerado secundário e subordinado a ele.

Assim, as duas dimensões, simbólica e imaginária, apresentam-se inseparáveis, como nas etiquetas nominalistas sobre as portas dos lavatórios que, em geral, são representadas através de caricaturas. A união de “Dama” com a figura de saia, em relação à porta dos “Cavalheiros”, indica que ali devem entrar os indivíduos que a sociedade toma como mulheres. Isto desconsidera que o sistema urinário não tem grandes diferenças em machos e fêmeas: em ambos é constituído por rins, ureter, bexiga e uretra. A discrepância levada em conta, efetivamente, é sua formatação genital, isto é, seu aspecto enquanto sistema reprodutor.

Esta determinação orgânica, ou, mais especificamente, genital, está longe de ser satisfatória ou eficiente; como demonstra toda a confusão do direito à utilização de infraestrutura e permanência nos espaços sociais, especialmente no caso de travestis e transexuais. Uma resolução foi promulgada, em 2015, no Diário Oficial da União, garantindo a utilização dos banheiros³⁵ mediante a autodenominação de identidade de gênero (BRASIL, 2015). Porém permaneceu apenas como guia, como uma indicação para decisões judiciais e ainda não funciona plenamente como uma lei sancionada.

Estes usuários enfrentam problemas em atravessar as portas que não lhe foram destinadas biologicamente, polemizando a segregação urinária e sua precariedade em demarcar os lugares de “Damas” e “Cavalheiros”. Tomá-los como destinos indubitáveis, acertados, revela uma sobreposição imaginária à anatomia e à sua genética.

3.2.1 *Dimorfismo sexual*

A máxima tão conhecida de Freud, “A anatomia é o destino” (FREUD, 1912b, p. 183), é a reescritura de uma frase de Napoleão. Este, ao tratar de Geopolítica, afirmara que “A geografia é o destino”; então, Freud a transpôs para uma nova cartografia, uma corporal. No primeiro texto onde ela comparece, elaborava-se a pertinência dos caracteres coprofílicos na vida sexual infantil pela sua relação de proximidade anatômica aos órgãos genitais; mas na segunda menção a ela, Freud aponta o dimorfismo sexual como um dos fatores que cria resultados psíquicos assimétricos para os dois sexos (FREUD, 1924a).

O dimorfismo sexual indica a existência de dois, e apenas dois, sexos anatômicos em humanos, caráter relacionado pelas teorias biológicas com a seleção natural e o estado evolutivo

³⁵ Atualmente, esta discussão tem se avolumado nos Estados Unidos sob a alcunha de *Bathroom rights*.

do homem. Segundo as mesmas, o sistema sexual mais simples e econômico é aquele que garante a identificação do receptor e do emissor dos gametas sexuais através de complementaridade unipolar, isto é, onde cada organismo provê um gameta diferente e complementar.

O sistema de reprodução baseado em gametas, células sexuais, com estruturas e tamanhos diferentes é chamado de anisogamia ou heterogamia. A anisogamia, segundo alguns biólogos (ANDERSSON, 1994), é efeito de uma seleção disruptiva, na qual há o favorecimento dos elementos encontrados nos dois extremos da curva de variação. Este padrão bimodal teria como consequência uma maior viabilidade de reprodução, sendo garantida pela diferenciação em dois gametas; isto significa que a propagação das espécies, dentre as possibilidades de estruturas gaméticas, adapta-se melhor à configuração composta por dois tipos de gameta com alto grau de variação.

Neste processo, uma variante gamética veio a possuir uma reserva energética suficiente para a embriogênese, a qual, portanto, deveria ser produzida em menor escala devido ao seu elevado custo; e uma outra variante transportaria apenas o material genético, podendo ser de tamanho reduzido e produzida em larga escala, visto seu baixo custo energético. Assim, a viabilidade de fecundação na espécie aumentou e este modo fixou-se como padrão evolutivo.

Do dimorfismo elementar, a nível gamético, seria produzido um macrodimorfismo sexual, com vistas à evolução e à seleção natural. Os caracteres sexuais primários (órgãos sexuais externos) e os secundários (modificações na voz, na estrutura óssea etc.) garantiriam com maior segurança a identificação de portadores, parceiros sexuais, viáveis à reprodução (LEONARD; CÓRDOBA-AGUILAR, 2010). E, assim, formaram-se os dois sexos anatômicos na espécie humana.

Para Freud (1924a), a consequência primordial do dimorfismo anatômico é o ingresso no Édipo: enquanto que no menino a instância edípica é discernida com segurança logo de início; na menina, ela só entraria em jogo com a deposição fálica do clitóris. É uma hipótese que precisa ser averiguada mais de perto. A situação edípica masculina seria mais evidente, pois o menino retém, na puberdade e na vida adulta, a mesma escolha incestuosa da mãe-mulher. Contudo, Freud não deixa de sinalizar “uma complicação que dificulta nosso esclarecimento: mesmo no menino, o complexo de Édipo é de sentido duplo, ativo e passivo” (FREUD, 1924a, p. 268).

Sendo um texto posterior a *O Eu e o Isso* e a formulação do Édipo completo, *Algumas consequências psíquicas* ainda mostra marcas de uma elaboração, clínica e teórica, constante. A

ideia de que o Édipo masculino seria evidente por causa da escolha de objeto final desconsidera os casos nos quais a vertente negativa é preponderante, tratem-se de homossexuais ou não, pois, como vimos, a configuração edípica não é equivalente à escolha objetal³⁶.

Em contrapartida, para que a menina ingressasse no Édipo seria necessário que ela renegasse a mãe como objeto. O que só poderia ser realizado mediante a apreensão da castração do Outro e da afronta narcísica sofrida em consequência; portanto, a castração feminina estaria desassociada do Édipo, sendo efeito exclusivo de sua anatomia. As mulheres seriam portadoras de uma “castração consumada”, enquanto que os homens apenas sofreriam uma “mera ameaça”, numa leitura literal da operação de castração.

Para o homem, a visão da genitália do outro provocaria a simbolização retroativa de todas as ameaças a seu pênis, todas as advertências de que lhe cortariam “aquilo”, precipitando o ocaso edípico. Esta formulação, além de ancorar a castração exclusivamente ao corporal, coloca problemas por tomar a percepção visual como sua causa primária, hipótese de um imaginário desassociado dos outros registros. Se assim o fosse, teríamos de reavaliar os casos de deficiência visual, nos quais estaria impedida esta forma de acesso à castração e à neurose.

Para a mulher, que em sua infância também se considerava um menino devido ao simbolismo fálico, existe a crença de que seu clitóris é um pequeno pênis. A despeito de seu descontentamento pelo “pênis maior” do menino, ela continuaria com a esperança de que o seu cresceria, desconhecendo por completo a vagina e as especificidades de seu sistema reprodutor. Sua convicção, no entanto, viria a ser radicalmente modificada após a operação de castração — novamente corporal —, a partir da qual não poderia mais sustentar sua posição fálica, sucumbindo à ferida narcísica da falta de tão estimado órgão. Doravante, a menina redirecionaria a libido para seu pai, na formatação simplificada, e não encontrará motivos para a demolição do Édipo.

A leitura lacaniana da castração a separa, enquanto operação causadora do sujeito, do substrato físico do corpo. A consequência psíquica da diferença anatômica, então, residiria no próprio fato de haverem apenas dois sexos, e não três. O que poderia ser lido como a reinterpretação da tese freudiana da anatomia tomada como destino: ao ser falante é destinado habitar um corpo que pode ter um ou outro lugar simbólico, não há outra opção. Além desta,

³⁶ Como nos casos nos quais o menino renuncia às outras mulheres, fazendo uma escolha homossexual, com base a um apego edípico irresolvido à mãe, por sua vez heterossexual (FREUD, 1910b).

ulteriores consequências seriam a afinidade dos sexos à ideia de complementaridade, através da conjunção do imaginário e do simbólico em torno do “dois” corporal; e toda a insinuação do sexual naquilo que é binário, o chistoso duplo sentido (LACAN, 1968-69).

Malgrado o edifício da realidade psíquica tomar o dimorfismo como base, ele não é capaz de regular as identificações sexuadas do sujeito:

Mesmo esta identificação com um tipo [sexual] não é tão fácil assim. No conjunto, é bem desajeitadamente que se consegue enunciar qualquer coisa. Posição, digamos, masculina ou posição feminina [...]. Seria interessante levantar a questão de saber se algum dos dois termos, masculinidade ou feminilidade, é uma qualificação recebível como predicado (LACAN, 1968-69, p. 222).

Com seus *Três ensaios*, e todo *corpus* analítico, Freud anuncia que existe, para o sujeito falante, uma cisão elementar entre reprodução e sexualidade (FREUD, 1905b). De modo que a vida sexual dos neuróticos não se pauta mais pela reprodução e pelo dimorfismo, mas é conjugada a toda uma série de pulsões parciais. E sua relação com o dimorfismo anatômico se vê, então, profundamente alterada, pois, a despeito da existência de duas *μορφές*³⁷, o neurótico atesta a prevalência de um sexo, o fático.

Se, em 1924, Freud retoma a diferença anatômica como pivô da sexualidade, também tece alguns comentários evocando seu processo elaborativo sobre o tema:

[...] mas sei que esta apreciação só pode sustentar-se se os descobrimentos feitos em um punhado de casos se corroboram universalmente e demonstram ser típicos. Do contrário, não seriam mais do que uma contribuição ao conhecimento dos múltiplos caminhos que segue o desenvolvimento da vida sexual (FREUD, 1924a, p. 276).

Tal comentário não parece ser inócua, ou uma simples defesa pré-formalizada. Talvez ele deva ser lido paralelamente às considerações a respeito do Édipo completo e apontem para a multiplicidade da construção sexual do sujeito. Posição que se repete em uma nota, no mesmo texto, sobre a atração sexual e sua motivação, na qual Freud recusa a diferença anatômica como seu condicionante; pois pode ser dar que “em ambos os sexos serão as ocasiões causais da vida que decidirão sobre isto [o interesse sexual]” (FREUD, 1924a, p. 271).

Esta forma de relativismo, ou antes de um casuismo, parece apontar para uma flexibilização do papel da anatomia na vida psíquica; o que não significa que ela perca

³⁷ Formas, em português. Refere-se à aparência pela qual algo atinge nossa visão.

inteiramente sua influência, mas definitivamente soçobra em seu caráter de determinante necessário. Inclusive, no fim de sua obra, Freud abandonaria a ideia da visão da genitália feminina como suficiente para a significação da castração, subvertendo a ordem que havia defendido até então.

Assim, promove uma articulação entre os registros do simbólico e do imaginário: “Então a *ameaça* [de castração] desperta a *memória* da percepção que se teve como inofensiva e encontra nela a temida corroboração” (FREUD, 1940 [1938]a, p. 276, grifo nosso). Indo ao encontro das hipóteses lacanianas, que tomam a castração não como índice no corpo, mas como uma operação simbólica sobre o falo que todos os sujeitos presumem ser para o Outro.

A fase fálica, por ser o correlato subjetivo da relação primária ao desejo do Outro (LACAN, 1958c), determina o falo como prévio a qualquer percepção da diferença anatômica. O que Freud chamara de primado fálico, sua prioridade, seria melhor entendido como uma antecedência lógica do falo, uma vez que ele permeia toda as relações do sujeito. A diferença anatômica até então não significava nada, ela só assumiria outro sentido pela sua aproximação aos três registros da falta e aos três objetos cortados: Φ , $-\phi$ e P.

A libra de carne excedente do menino é então simbolizada como um “a mais”; não se tratando de forma alguma de um discernimento do aparelho sexual do outro, pois sequer há percepção da existência dos testículos (FREUD, 1905b). A atenção toda se volta para este pedaço que não interessa enquanto órgão sexual, mas como algo que o outro possui, algo que é apreendido em seu aspecto de marca diferencial, signo³⁸, e, portanto, identificado ao plano simbólico e ao falo, Φ .

E, se a castração termina por instituir uma divisão dos seres em castrados e não castrados, através de uma associação com a anatomia, isto se mostra inteiramente contingente:

O descobrimento da sua castração é um ponto de mudança no desenvolvimento da menina. Daí partem três orientações de desenvolvimento: uma leva à inibição sexual ou à neurose; a seguinte, à alteração do caráter no sentido de um complexo de masculinidade, e a terceira, por fim, à feminilidade normal (FREUD, 1933b, p. 117).

A feminilidade, portanto, é uma relação com a castração, uma dentre outras; estando já evidente em Freud que uma fêmea não precisa necessariamente ser uma mulher, livre a ela de seguir outras orientações. Por mais que Freud tenha feito da mulher um peixe nas águas da

³⁸ Lacan define “signo” no *Seminário, livro 9* como o que representa algo para alguém (LACAN, 1961-62).

castração (LACAN, 1972), sua obra fornece testemunhos de que o dimorfismo anatômico não logra em traduzir a diferença sexual. Sem a determinação anatômica, Freud procurara outras formas de definir o masculino e o feminino. Uma de suas soluções é a identificação às polaridades: “Encontramos a oposição entre aspirações de meta ativa e de meta passiva, que mais tarde se solda com a oposição entre os sexos” (FREUD, 1913b, p. 342).

3.2.2 *Identities polares*

Por muito tempo as identidades polares foram tomadas com a significação essencial da diferença entre os sexos. A polarização no campo psíquico é primeiramente concebida por Freud (1905b) como efeito da fase pulsional anal-sádica: a atividade estaria relacionada às moções de apoderamento sádicas, envolvendo a musculatura do corpo; e a passividade à forma do erotismo anal, relativo às superfícies mucosas. A atividade seria vinculada a exteriorizações colaterais de “maior desenvolvimento muscular, agressão, maior intensidade de libido” (FREUD, 1905b, 200), e seria atrelada ao homem. Já as pulsões com finalidade passiva, seu oposto, seriam identificadas ao feminino.

Tal caracterização inicial teria raízes na delimitação sociológica e cultural dos papéis sexuais. Contudo, mantendo o escopo desta pesquisa, preferindo retomá-la dentro do cenário edípico, que é suficiente para demonstrar o paralelismo que Freud defendia — até então — a respeito de tais polaridades. Os sujeitos de ambos os sexos estão, a princípio, em uma posição passiva frente ao outro dos cuidados.

O bebê “é amamentado, alimentado, limpadado, vestido por ela, que lhe indica todos os seus desempenhos” (FREUD, 1923b, p. 238). Assim, uma parte da libido da criança fica ligada à forma passiva de prazer e outra parte sofre uma reversão, transformando-se em atividade, por intermédio da objetificação do Outro. Com a injunção da metáfora paterna, cada um precisa escolher como remanejar sua relação incestuosa. O menino pode rejeitar a mãe e identificar-se ao pai, já que ele é tomado como aquele que possui o objeto desejado, e, por isso, acederia a uma posição ativa, de conquista, de possuidor. Já a menina pode identificar-se à mãe, como aquela que receberá o dom fálico passivamente. Combinação que se reflete em uma das possibilidades do Édipo simples, onde a identidade sexual parece estar coligada à escolha de objeto.

Mas a teoria polar sempre foi perturbada por uma série de testemunhos e sinais de que não poderia ocupar o lugar de definição última dos sexos, especialmente pela modalidade completa do Édipo. Nela, a conjugação bifatorial da libido desarticula toda a formação identificativa associada a uma redução biológica, já que o menino pode estabelecer um vínculo incestuoso com o pai. Ademais, como a escolha de objeto é autônoma em relação à identificação viril, este menino pode identificar-se ao pai e fazer uma eleição objetual de homens, simultaneamente (FREUD, 1920b). Assim fica ainda mais claro que a identidade viril ativa nada tem a ver com o dado biológico de ser macho.

Paulatinamente, as polaridades são afastadas do potencial de insígnias sexuais, sendo seu fim decretado em 1933. Além destes argumentos, outro fator que contribuiu para tal derrocada foi a gramática pulsional — prova do “inconsciente estruturado como uma linguagem” de Lacan — e, em especial, o processo de reversão pulsional que é delineado em *Pulsões e seus destinos*.

Exemplos neste texto, as pulsões escópicas e sádicas revelam uma característica importante de sua estrutura: toda meta ativa possui uma possibilidade de reversão, e vice-versa. Isto é descrito exclusivamente em termos linguísticos: “O verbo na voz ativa não muda para a voz passiva, mas para uma voz média reflexiva” (FREUD, 1915a, p. 123). Isto é, converte-se de “olhar” em “fazer-se ser olhado”, de “martirizar” em “fazer-se ser martirizado”.

Esta modalidade da voz não existe no português, sendo diferente da nossa voz passiva. A voz é o aspecto que indica a implicação e o escopo do verbo (CÂMARA JR, 2001). Em nossa língua, ela pode ser ativa (sujeito verbal é o agente); passiva (sujeito verbal é o recipiente); ou reflexiva, que pode indicar uma ação sobre si mesmo ou, em orações com sujeito composto, indicar a interação entre eles.

A voz à qual Freud se refere é a voz reflexiva média do grego, que não se limita a estes subtipos. É uma especificidade das línguas clássicas, tendo perdido sua característica morfológica no desenvolvimento das línguas indo-europeias. Embora seu emprego semântico implique um sentido passivo, sendo o sujeito tomado como recipiente da ação, existe uma atividade que é revelada pelos seus interesses e seu envolvimento nesta dinâmica (CAMARGO, 2013).

Sendo assim, mesmo com a reversão pulsional, ainda se trata de um polo de atividade na meta passiva, confirmando que toda pulsão é ativa, pois sua voz sempre comporta um grau de implicação do sujeito. A reversão voyeurista não é “ser olhado” passivamente, mas “fazer-se ser

olhado”, demonstrando que a meta passiva, exibicionista neste caso, não é forçosamente equivalente à passividade (FREUD, 1933b).

As pesquisas freudianas sobre o estatuto da fantasia também contribuíram para o abalado da hipótese polar. Em *Bate-se numa criança*, a segunda fase, “Eu sou açoitado/a pelo pai”, é uma manifestação da posição reflexiva média da fantasia, exibindo uma característica “feminina” porque representaria atos de castração. Assim, ter-se-ia também nos meninos uma fantasia passiva, fruto de uma relação feminina com o pai (FREUD, 1909a).

A polaridade seria, portanto, independente da diferença anatômica. Esta conjugação entre a atividade e o masculino, embora pareça um dado biológico, exhibe muitas variações e não é de forma alguma ubíqua. Há, inclusive muitas evidências no ramo da biologia que contestam a virilidade biológica do macho; pois, em muitas espécies animais, toda a atividade sexual é exercida pela fêmea.

O próprio desenlace do Édipo, em identificações viris ou femininas, depende da “intensidade relativa das duas disposições sexuais” (FREUD, 1923b, p. 34), e não da biologia. Todos estes argumentos levam Freud a concluir que a oposição polar é “inadequada e não leva a nenhum discernimento novo” (FREUD, 1933b, p. 107); e, inclusive, adverte que tal proposta deveria ser evitada.

Assim como a correspondência empírica entre anatomia e sexo é apenas uma redução precária; também o é a restrição à polaridade, pois as mulheres “podem exercer grande atividade em diversas direções, e os homens não podem conviver com seus pares se não desenvolvem um alto grau de docilidade passiva” (FREUD, 1933b, p. 107).

3.2.3 *Monopólio fálico*

As hipóteses primárias de Freud para a significação da diferença sexual revelaram ser identificações meramente empíricas e inconsistentes, e, por consequência, deveriam ser refutadas. A única base objetiva de distinção que lhe restara estava associada ao primado fálico. Havia, disto, também um índice clínico implacável. Diante das inúmeras análises que empreendera, notara dois temas que se destacavam, sendo um o correspondente do outro, e ambos intimamente ligados ao enigma dos sexos. O primeiro seria a revolta contra a atitude passiva, presente no caso dos pacientes homens; e o segundo, o *Penisneid*, nas pacientes mulheres (FREUD, 1937).

Para um homem, a atitude passiva frente a outro seria incompatível com suas identificações egóicas, porque ela suscitaria fantasias de castração. E, conseqüentemente, perturbaria a constituição narcísica do Eu, colocando em risco esta parte de seu corpo tão valorizada; afinal “o pênis já é, na infância, a zona erógena governante, o principal objeto sexual autoerótico” (FREUD, 1908c, p. 192). O binômio atividade/homem é mais complexo do que uma simples ideia potente do macho; revela, na verdade, que há uma recusa narcísica fundamental do sujeito frente à passividade.

Para a mulher, a inveja do pênis também seria motivada pelo narcisismo e teria uma série de conseqüências para a sexualidade feminina (FREUD, 1925). Ao associar a libra de carne excedente com o falo, objeto desejado pelo Outro, a menina desenvolveria um “grande interesse por esta parte do corpo do menino, interesse que rapidamente passa a estar comandando pela inveja” (FREUD, 1908c, p. 194).

Quando os pacientes eram impelidos a entrar em contato com estas duas formações narcísicas, seus relatos indicavam um alto grau de sofrimento, como se estivessem a se defrontar com o nada, revelando uma angústia que só poderia ser o nó central das análises. Os pacientes ficavam sob a suspeita de cair no vazio quando se tentava “mover as mulheres a resignar seu desejo pelo pênis como irrealizável, e quando se pretende convencer os homens de que uma atitude passiva frente a [outro] homem não tem sempre o significado de castração e é indispensável em vários vínculos da vida (FREUD, 1937, p. 253). Este confronto os levava a um estado depressivo e mesmo a recusar a ajuda do analista, fazendo com que Freud tomasse os dois assuntos como algo de intransponível, a rocha de base, o rochedo da castração.

No caso da mulher, uma das resoluções possíveis da inveja do pênis seria a substituição, através da cadeia metonímica, do pênis pelo bebê. Como indicava o alemão corrente, os dois termos deveriam possuir alguma conexão psíquica, afinal uma figura de linguagem fazia com que fossem ambos substituídos por *das Kleine*, “o pequeno”: “Deve haver algum significado no fato de que ambos possam ser substituídos por um símbolo comum, tanto na linguagem simbólica do sonho como naquela da vida cotidiana” (FREUD, 1917, p. 118).

A geração de um filho seria uma tentativa de complementação narcísica, reforçada pela sua conotação social de prova de amor. Segundo Freud (1914b), o carinho e a devoção dedicados à “Sua Majestade, o bebê” são reproduções ou prolongamentos do próprio narcisismo; projetando as gigantes aspirações e planos sobre este filho que deverá se tornar tudo aquilo que seus pais não

foram. O narcisismo fálico teria esta possibilidade de ser compensado através das ambições geracionais.

E como Freud mantinha vinculadas a maternidade e a feminilidade, o *Penisneid* se configurava como uma marcação exclusiva da mulher, excluindo os homens deste lugar (FREUD, 1933b). A grande dificuldade deste argumento é que “mãe” seria apenas mais um significante para representar um sujeito para outro significante, sem, contudo, significar ou subsumir a *ousia* feminina. As conquistas fálicas, sejam realizadas através da gravidez, sejam-no por outras vias, não dizem nada do que é “ser mulher”, mantendo indecifrável o continente negro.

O percurso de Lacan pela geografia deste continente também oferece um conjunto de respostas ao problema da diferença sexual, sendo boa parte uma retomada das teses freudianas. Até os anos 70, elas restringiam-se ao plano do complexo de Édipo, centradas no falicismo, o que colocava a mulher como podendo ser distinguida por “ser” o falo, já que não o tem. A tese principal deste período, reiterada diversas vezes durante seu ensino, é a de que o homem “não é sem tê-lo” (*Il n’est pas sans l’avoir*) e a mulher “o é sem tê-lo” (*Elle l’est sans l’avoir*).

A oposição entre “ser” e “ter” havia sido abordada por Freud brevemente, algum tempo antes de sua morte. Ele deixara curtas linhas entrecortadas em uma folha de papel, que foram publicadas postumamente:

A criança tende a expressar o vínculo de objeto mediante a identificação “Eu sou o objeto”. O “ter” é posterior, choca-se com o “ser”, depois da perda do objeto. “O peito é um pedaço meu, eu sou o peito”. Portanto, somente: “Eu o tenho, isto é, eu não o sou...” (FREUD, 1941 [1938], p. 301).

A intromissão do Nome-do-Pai abala sua identificação ao falo materno, fazendo desandar a equação freudiana “bebê = pênis”, pois falta algo que corresponderia ao “*Io voglio ...*” do Outro. A perda do objeto a qual Freud se refere, é a perda de si mesmo enquanto objeto do Outro. No caso do menino, a quebra desta equivalência permitiria a simbolização do falo e a possibilidade de tê-lo ou não, mediante uma identificação paterna. Existe um que o possui, o pai, de quem poderá obter o falo caso se coloque sob esta identificação virilizada. Já a menina, identificar-se-ia à posição de quem o receberá por intermédio de um homem.

Assim, “ser o falo” é uma posição impossível com o advento a castração. Não se trata mais de uma alienação completa no nível ontológico, de uma identificação ao falo, mas de uma maneira de apresentar-se ao outro, no nível ôntico. Sem prolongar-nos em uma digressão

filosófica, poderíamos diferenciá-los em seu aspecto linguístico: o ontológico está remetido ao verbo infinitivo “ser” e, portanto, desprovido de qualquer marcação espaço-temporal; já o ôntico se origina no particípio presente latino *ens*, evocando sua limitação, seu comprometimento particular com o tempo e espaço.

Heidegger (2014) os diferencia situando o ente no reino das aparências, daquilo que se apresenta, e o ser no reino das essências; de modo que o ser precede o ente, a existência. “Ser o falo”, portanto, refere-se primeiramente à identificação que provê à criança a significação de sua existência, seu lugar ontológico no mundo; mas também à posição ôntica, sua forma de aparição neste mundo. O lugar de falo de *Elle l’est sans l’avoir* não é o ontológico, perdido com a castração da linguagem, mas a posição ôntica que Joan Rivière explora em seu texto de 1929.

Nele, relata, principalmente, o caso de uma mulher do meio intelectual, bem-sucedida no trabalho e no casamento, mas que experimentava um grande pavor após realizar suas palestras e apresentações públicas. Ela, tomada pela preocupação de ter cometido algum deslize, procurava o reconhecimento e a atenção dos homens. Isto lhe era concedido sob a forma de elogios e também de avanços sexuais. Eram os últimos que mais interessavam à paciente. Não parecia haver ligação entre a posição de uma mulher bem estabelecida, que dera provas de suas conquistas fálicas, e um segundo tempo, no qual

se precipitava em uma série de abordagens, seja de sedução, seja até de procedimentos sacrificiais, *fazer tudo pelos outros*, adotando justamente, em aparência, as formas mais elevadas do desvelamento feminino como se ela dissesse: “*Mas olhe, eu não tenho esse falo, eu sou mulher, pura mulher*” (LACAN, 1957-58, p. 255).

As abordagens, que incluíam assumir o papel de mulher insegura e sem instrução, foram chamadas por Rivière de “mascarada”, um tipo de encenação visando atrair o homem e certificar-se de seu reconhecimento. Em seu texto, existem outros exemplos de como as mulheres o faziam, parecendo ingênuas ou usando roupas sensuais; qualquer artifício que demonstrasse que eram irremediavelmente desprovidas do falo, para atrair o desejo do parceiro.

Isto foi comprovado mediante uma das fantasias descobertas na análise da referida paciente. Quando pequena, imaginava que, se um negro a encontrasse sozinha e a atacasse, ela iria começar a beijá-lo e seduzi-lo, para que assim pudesse entregá-lo às autoridades. Neste embuste, ela apresenta-se como castrada apenas para revelar, ao fim, que tem o falo, que tem a capacidade de levá-lo ao cárcere.

O ponto mais marcante da argumentação de Rivière é seu tratamento da feminilidade: “O leitor poderá agora perguntar como defino a feminilidade, ou onde traço a linha divisória entre a feminilidade genuína e a ‘máscara’. Minha sugestão é, entretanto, a de que não existe esta diferença: quer radical ou superficial, elas são a mesma coisa” (RIVIÈRE, 2005, p. 17). Assim, o que é considerado feminino é exatamente a estratégia de colocar-se como objeto desejado, um falo que se apresenta em sua forma negativa.

A máscara serve para esconder o falo que a mulher vem a possuir em suas conquistas da vida cotidiana, enquanto sujeito neurótico; deixando que se mostre apenas o falo enquanto falta no nível do ente: “É através do que ela não é que ela quer ser desejada ao mesmo tempo que amada” (LACAN, 1958b, p. 694). Esta dubiedade da mascarada feminina revela que ser o falo, na verdade, é uma posição subjetiva pautada em mostrar que não o tem, no nível ôntico da aparência dos fenômenos; quando, sob a máscara, encontra-se inabalada sua posse fálica, funcionando para a mulher como constituinte de seu campo desejante.

Portanto, ser ou ter não delimitam bem a diferença dos sexos, dando provas de que, “no inconsciente, o homem não sabe nada da mulher, nem a mulher do homem. Ao falo se resume o ponto de mito no qual o sexual está implicado na paixão do significante” (LACAN, 1969-70, 206). “Paixão” remete a *pathos*, ao efeito de sofrer, de ser marcado pelo significante. Todo sujeito é marcado pelo significante fálico na medida que se inscreve enquanto ser de linguagem.

Seja ele macho ou fêmea, o sujeito como efeito da cadeia significante possui relações muito conturbadas com falo. O rochedo da castração demonstra como este é um ponto, na análise, de travessia que implica a queda de ideais associados ao seu próprio ser. A dificuldade do neurótico está em assumir que o falo é este “ponto de mito”, uma vez ele se encontra inevitavelmente castrado desde sua aparição no mundo simbólico.

Assim fica claro que a centralidade do falo se deve à propriedade deste ser o único ponto de articulação para a sexualidade humana, e não a um androcentrismo político. Lacan e Freud foram e ainda são duramente criticados pelos movimentos feministas que alegam que eles sustentariam uma posição de soberania do homem, confundindo o falo com o órgão do macho. Lacan, no entanto, sempre o definira como um eixo organizador da sexualidade, como um elemento terceiro, e não como atributo de um ou outro indivíduo.

Uma vez que o falo pode se encontrar tanto do lado dos homens quanto das mulheres, como exemplificado pela paciente de Rivière, produz-se um descentramento do monopólio fálico.

Ser o falo, em seu aspecto ôntico, não impede que a mulher o tenha; pois, para ambos os sexos, restaram-lhes apenas certas estratégias de lidar com a perda ontológica do seu lugar de falo do Outro. Isto provoca um esvaziamento ainda mais profundo no sentido das identidades sexuadas.

3.2.4 *Semblantes sexuais*

A ideia de mascarada como um “jogar/representar no nível, não imaginário, mas simbólico” (LACAN, 1964, p. 176) será reintegrada ao *corpus* lacaniano alguns anos mais tarde mediante uma modificação, ou talvez uma reabsorção, concebida através da noção de “semblante”. Este, segundo Lacan, é o que vem em resposta ao furo ontológico do ser. O estatuto do humano enquanto sujeito da linguagem o coloca ali como um precipitado; ele não escolheu nascer, não sabe o que é nem o que esperam dele, e não existe nenhuma regulamentação fixa para sua relação com seus semelhantes. Ele foi jogado no mundo.

Heidegger (2014) chama esta vivência de *Geworfenheit*: o *Dasein* aparece em um mundo já com leis simbólicas estabelecidas e com um horizonte determinado pelos significantes. Seu gênero, por exemplo, é informado quando do seu nascimento; é um destino com o qual terá que lidar. Esta vivência através do registro simbólico coloca uma dificuldade fundamental, pois “a relação do significado a isto que está lá como terceiro responsável, a saber, o referente, é, mais apropriadamente, que o significado não o alcança” (LACAN, 1972-73, p. 23). Os três campos são distintos: significante, significado e referente.

A linguagem não concede ao sujeito a possibilidade de apreensão inequívoca daquilo a que se refere. Isto é, a submissão a ela implica a perda de todo núcleo ontológico que permita-lhe dizer “eu sou ...”, ou mesmo “ser homem é...”. Como Lacan evocara em sua interpretação do conto de Dafnis e Chloé, “isto que se deve fazer, como homem ou como mulher, o ser humano deve sempre aprender, de todos os jeitos, do Outro” (LACAN, 1964, p. 183). Não apenas o sentido do sexo, mas o próprio sentido das palavras precisa ser buscado no Outro; índice da dependência significativa do sujeito.

Jogado em um mundo simbólico, a criança aliena-se aos significantes vindos do Outro, único recurso possível para a construção/apreensão da realidade. Encontra nele o sentido e afasta-se do ser, é o que Lacan retoma com sua elaboração lógica do diagrama de Venn, no *Seminário, livro 11*. A alienação, nele representada, marca o desaparecimento do ser como única via de

constituição subjetiva, como perda necessária de uma disjunção exclusiva negativa: nem um nem outro. Se a palavra mata a coisa, do ser não se tem nada. E sem o ser, só lhe resta *para-ser*.

O prefixo grego *παρα* indica uma aproximação insuficiente ou até mesmo uma negação, como na palavra “paramédico”, que se refere a um profissional da área de saúde, que, embora tenha relação com a medicina, não pertence a ela. A perda ontológica, manejada pelo registro simbólico, impõe que só se possa atingir o ser através da forma fajuta, vacilante, do *parasser*. No que tange às identidades sexuais, o mesmo é válido. A falta de referente para estes significantes obriga o sujeito a *parasser* homem ou mulher no discurso; ele é jogado no mundo sob a insígnia de um sexo e pode aceitá-la ou não.

A categoria de semblante reitera as afirmações de Freud sobre a inexistência de um conteúdo que abarque a diferença sexual. E, conjuntamente, suscita uma relação com a identidade sexual que é diferente de qualquer apropriação inata; *parasser* é um movimento a ser construído. Mulheres e homens devem fazer-se, fazer-se *parasser* no confronto com a *Geworfenheit* da sua qualidade de sujeito sexuado.

O semblante está para além das identificações imaginárias; *parasser* homem não é o mesmo que parecer homem, como denotaria sua definição comum, a de aparência. Caso contrário, voltar-se-ia às velhas determinações polares, sociais e anatômicas, às quais Freud se empenhou em renunciar. Tampouco o semblante deve ser entendido em sua conotação usual, no francês³⁹, de farsa ou de engodo, o que subentenderia a existência de uma forma correta. O semblante é *parasser* na medida em que não há ser originário.

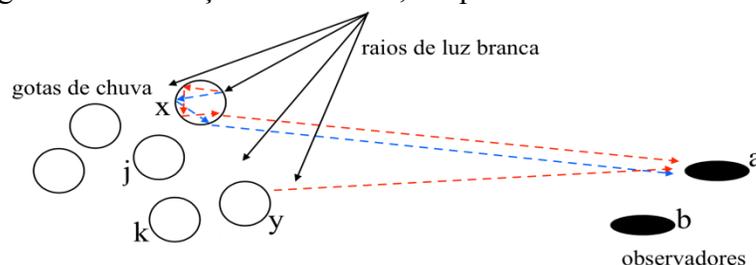
Frente ao enigma do que é ser uma mulher, as pacientes de Joan Rivière apelavam para o semblante de serem castradas, isto é, para uma qualidade artificial, para uma apresentação ôntica. Por isto, ela define a feminilidade como a própria mascarada; ou seja, pela falta de referência ontológica resta apenas o semblante, noção que é deveras espinhosa. De modo que, para tentar esclarecê-la, retomaremos uma indicação de Lacan, sua afirmação de que uma de suas figuras primordiais é o arco-íris (LACAN, 1971); que o senso comum o toma como algo existente na atmosfera terrestre.

O arco-íris é fruto da refração dos raios solares nas gotículas de água contidas nas nuvens, que funcionam como pequenos prismas suspensos. Ao entrar na gota, isto é, mudar do meio atmosférico para o meio aquático, a luz branca se decompõe devido às diferentes propriedades

³⁹ *Faire semblant* além de significar “ter a aparência de”, também significa enganar, fazer-se passar por algo.

dos comprimentos de onda que a compõem. O comprimento de onda vermelho viaja em uma velocidade diferente, na água, daquela do comprimento de onda azul, e também tem ângulos de refração diferente. Assim, o raio de luz aparentemente branco que incide no prisma é segmentado em um espectro de cores:

Figura10 – Formação do arco-íris, adaptado de Météores



Cada prisma produz um conjunto de comprimentos de onda que só pode ser percebido pelo olho humano a partir de um determinado ponto. Um olho no ponto *a*, vê os comprimentos de onda refratados pelas gotas *x* e *y*, mas não os outros. Outro observador, no ponto *b*, vê os comprimentos de onda provenientes das gotas *j* e *k*. O que coloca o arco-íris como um fenômeno visual individual, pois ele não está em lugar algum do céu, constituindo-se na retina de cada um pela sua posição em relação às nuvens e à luz refratada (DESCARTES, 2009).

Este é o ponto de articulação com o semblante: não existe a realidade objetiva do arco-íris, ele é uma formação retiniana que, por ser comunicada, é partilhável. É exatamente o clímax da tese da inexistência de qualquer realidade pré-discursiva (LACAN, 1972-73). Como cada olho está em um ponto fixo, cada pessoa, por mais próxima que esteja da outra, capta a refração de um conjunto de gotas diferente; cada uma delas se encontra no centro de formação de um arco-íris, que se constitui no limite do seu cone visual. Esta experiência ao ser comunicada dá a impressão de que todos os arco-íris individuais teriam uma referência única na realidade externa. O semblante, da mesma maneira, não é uma realidade objetiva, pois remete-se à falta de referente para o simbólico.

Não é factual, e também não é puramente imaginário. Ao se falar do processo individual de percepção retiniana da refração, o significante “arco-íris” é posto na cadeia, permitindo que outros possam identificar neste o mesmo que lhe acontece; contudo esta identificação é impossível pelas leis da óptica, já que são arco-íris diferentes. Seu ponto de apoio é

exclusivamente seu caráter simbólico; por isso a formulação de que “o significante é idêntico ao estatuto como tal do semblante” (LACAN, 1971, p. 15).

O semblante sexual para Lacan é algo determinado a partir do destino do ser humano de se apresentar enquanto espécie composta por dois genótipos/fenótipos distintos, uma vez que foram criados dois significantes para dar conta deste dado da realidade. Frente a esta oposição, que não possui qualquer sentido, apenas pode-se construir algo singular, como o arco-íris, um fenômeno visual provocado pela refração. Não é de surpreender que Freud, trinta anos antes, houvesse formulado algo muito parecido, evocando também um processo luminoso:

O fato da dualidade dos sexos se levanta para nós como um grande enigma, uma finalidade para nosso conhecimento, que desafia ser reconduzida a outra coisa. *A psicanálise não contribuiu nada para aclarar este problema, que, manifestamente, pertence por inteiro à biologia.* Na vida anímica, só encontramos *reflexos* dessa grande oposição (FREUD, 1940 [1938]a, p. 188, grifo nosso).

Esta afirmação de Freud, uma das últimas que fizera sobre o assunto, poderia ser lida como uma tentativa de reducionismo biológico. Porém, notamos que ela apresenta um erro de tradução no espanhol, e é muito mais rica em sua forma original, especialmente sua terceira oração. Na tradução da Amorrortu Editores, este trecho vem como: “[*este problema, que, manifestamente, pertence por entero a la biología*”]. No entanto, Freud escrevera: “*es gehört offenbar ganz der Biologie an*” (FREUD, 1941, p. 114). *Offenbar* traduz-se por “obviamente, manifestamente” quando é um adjetivo; mas, na sentença em questão, como se refere a *angehören*, é um advérbio e tem sentido de “aparentemente”.

Só isso seria suficiente para eliminar a impressão reducionista⁴⁰, mas encontramos outro ponto articulável. O verbo *angehören*, traduzido por “pertencer”, tem sua raiz em *hören*, que significa “ouvir”. Poderíamos traduzir o trecho, finalmente como: “este problema que, aparentemente, ouve-se inteiramente a partir da biologia”.

Esta leitura lacaniana do texto de Freud serve para explicitar a tese de que o discurso pautado pelo dimorfismo sexual só funciona como arremedo para a significação das identidades sexuais, a qual Freud não conseguira dar nenhum conteúdo novo, permanecendo enigmática. Então “o caráter essencial [dos sexos...] não tem nada a ver nem com um nível celular, seja ele

⁴⁰ A tradução para o português da Editora Imago encontra-se mais deturpada ainda, lê-se: “A Psicanálise não contribuiu em nada para o esclarecimento deste problema, que, não há dúvida, incide de todo na área da Biologia”.

cromossômico ou não, nem com um nível orgânico [...], é, a saber, um nível etológico. Este nível é propriamente aquele de um semblante” (LACAN, 1971, p. 32).

Se, para Freud, o resultado deste processo é um reflexo anímico, para Lacan, ele será efeito do seu processo-irmão na óptica: o semblante sexual é efeito da refração pelo/no/do discurso, único meio no qual são produzidos os efeitos humanos⁴¹. Porém assumir o semblante de homem ou mulher não significa que os homens “se acreditem homens” nem que as mulheres “se acreditem mulheres”, como identificações herdadas do Édipo:

O mito de Édipo não nos ensina nada sobre o que é ser um homem ou uma mulher. Está totalmente claro em Freud. Como eu disse da última vez, o fato de que ele jamais tenha promovido o casal masculino-feminino, a não ser para dizer que não podemos falar dele com justeza, prova o bastante este tipo de limite (LACAN, 1965-66, 15/06/66).

Também não basta o anúncio vocálico, consciente, de uma identidade sexuada ou de outra. Mas requer, na verdade, uma relação com o falo, significante único da sexualidade; afinal “para os homens, a menina é o falo. E é isto que os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o falo” (LACAN, 1971, p. 34).

Ao tomá-lo como significante privilegiado que ancora algo do sexual irrepresentável, o falo fica associado ao significado de um gozo: “O falo é muito propriamente o gozo sexual porquanto ele [o gozo] é coordenado, solidário de um semblante” (LACAN, 1971, p. 34). Entre estes dois níveis, o falo significante e o falo significado, é possível empreender uma passagem que terá algumas consequências para a teoria de Lacan, pois ela representará uma passagem da identificação sexual, como semblante, à posição sexuada, como escolha de gozo.

A introdução da dimensão do gozo fará com que seja repensada toda e qualquer questão segregacionista (LACAN, 1971-72a). O gozo, em sua relação com a castração, tomaria o lugar do pivô da diferença sexual. Esta mudança não se operou do dia para a noite: a partir de 1970, existe uma valorização progressiva da problemática do gozo e um afastamento da simples normatização edípica como instituinte da diferença sexual; prosseguindo até a formalização de um gozo para além do falo (LACAN, 1972-73).

Segundo Brassier (2013), a primeira onda de ideias de Lacan corria em paralelo com a teoria freudiana, submetendo completamente a divisão sexual às questões fálicas. Mas a segunda proposta de Lacan é apontar que algo do feminino resta não submetido ao domínio fálico. Este

⁴¹ Em contraposição aos meios aéreo e aquático dos processos luminosos.

novo campo seria o determinante da posição mulher. E ainda mais crucial é a noção de “escolha” que Lacan retomará para indicar que “ser mulher” não exige um corpo de fêmea. Assim, Lacan pôde separar os seres falantes em dois, apoiando-se em algo radicalmente diferente da anatomia.

As respostas freudianas não solucionam o enigma do que faz diferença entre os sexos. No entanto, a psicanálise foi capaz de promover um esvaziamento dos conceitos de “homem” e “mulher”, não restando deles nada que pudesse se ancorar em um organicismo ou culturalismo. Por isso, Lacan dirá que deles nada existe além dos semblantes forjados pela fala (LACAN, 1971-72b).

A sexualidade, por ser constituída ao redor de um furo, da falta de referente, apresenta-se sem tropismos naturais, cheia de suturas sintomáticas e constitui uma possibilidade diferente para cada sujeito, através do que se forja como semblante. Não há o ser completamente desenvolvido sexualmente, com uma plena genitalidade heteronormativa, afinada ao discurso biológico-cristão. Cada qual se constitui com suas pulsões particulares prevalentes e com seus desencontros frente aos objetos; e esta é a única sexualidade possível ao *falasser*, seu *parasser* sexual.

Mas o semblante não é um conceito-tampão que obturaria o furo real da sexualidade; sendo a relação, na verdade, inversa: “O que é real é o que faz furo no semblante” (LACAN, 1970-71, p. 28). Algumas experiências de gozo, descritas neste último período do ensino de Lacan, caracterizar-se-iam por estarem fora do campo fálico, experiências que até então não haviam recebido um tratamento na teoria analítica. Desta forma, o real do gozo apontava a insuficiência da noção de semblante para ditar o que seria das identidades sexuais. Como demonstraremos, Lacan, a partir da ideia de semblante, chegou à teoria dos valores lógicos (LACAN, 1971-72a). E daí, com a matemática, pôde escrever o possível das identidades sexuadas.

4 A LÓGICA DAS (HOMOS)SEXUALIDADES

*Cucullus non facit monachum*⁴²

Lógicas são sistemas de organização do pensamento, sistemas edificados por leis racionalizadas a partir de suas relações com um determinado aspecto do mundo. Podemos afirmar, pragmaticamente, que “a idealização lógico-racional se inspira na experiência, isola propriedades importantes, esquematiza-as e as extrapola. Assim se constituem as categorias lógicas fundamentais e os princípios que as governam” (COSTA, 2008, p. 134). Encontramos um exemplo desta planificação metodológica na caracterização metapsicológica das pulsões (FREUD, 1915a).

Lacan apropriara-se da lógica como um instrumento⁴³, um instrumento especializado na elucidação e na transmissão dos problemas cruciais para a psicanálise. Ele assim o faz, e esta é sua tese, devido à capacidade da lógica em lidar com o registro do Real. Para elucidarmos esta colocação, tomaremos como ponto de partida a noção lógica de paradoxo, a saber: uma afirmação autocontraditória que termina por exprimir uma impossibilidade semântica.

No nível macroepistêmico, o paradoxo funciona como o motor das revoluções nos sistemas lógicos ao demonstrar suas inconsistências⁴⁴. E no nível microepistêmico, funciona como prova matemática, via *reductio ad absurdum*, ao demonstrar a falsidade de uma proposição, uma vez que leva a conclusões insustentáveis (ARISTÓTELES, 2010). O famoso paradoxo do mentiroso exprime como é possível ser conduzido “através de um raciocínio aparentemente válido a uma contradição” (HAACK, 2012, p. 185).

Tal paradoxo, em termos gerais, comunica uma sentença S tal que “S = ‘Esta sentença é falsa’”. Se S for verdadeira, seu conteúdo deveria ser válido, porém isto entraria em contradição direta com seu conteúdo manifesto. E, se S for falsa, seu conteúdo precisaria ser inválido, levando a outra contradição. Consequentemente, não se pode atribuir nenhum sentido de verdade ou falsidade a S, já que ambos acarretam um impasse semântico.

⁴² “O hábito não faz o monge”.

⁴³ Em grego, *ὄργανον*; daí este ser o nome do compêndio dos textos aristotélicos sobre a lógica, que contém os tratados *Categorias*, *Tópicos*, *Analíticos anteriores*, *Analíticos posteriores* etc.

⁴⁴ Como a refutação do sistema fregeano a partir do paradoxo de Russell (HAACK, 2012).

Mesmo que, dentro da lógica clássica, este paradoxo não tenha resolução (HAACK, 2012), o que interessa a Lacan é a competência de um enunciado lógico em exprimir a modalidade do impossível de maneira lícita. Aristóteles definiu, de forma um tanto tautológica, esta modalidade nos seguintes termos: “Supondo-se – digo – que seja impossível para uma coisa ou outra *ser*, é necessário não que *seja*, porém, ao contrário que *não seja*. Supondo-se, por outro lado, que seja impossível para uma coisa ou outra *não ser*, é necessário que *seja*” (ARISTÓTELES, 2010, p. 104).

O paradoxo é a figuração máxima da impossibilidade porque evidencia como é admissível que algo que deveria necessariamente ser verdadeiro pode não o ser, e vice e versa, como no exemplo do mentiroso. O tratamento desta modalidade lógica virá a ser apropriado pela psicanálise, posto que o impossível é um dos nomes do Real (LACAN, 1962-63). Castanet (2006) sugere que uma das razões de Lacan para articular o Real ao impossível é o obstáculo que o primeiro coloca à simbolização. O registro do Real seria mais do que o não simbolizado, propriamente o impossível de ser articulado por vias simbólicas.

Uma afirmação que parece ter encontrado suas raízes em Koyré, muito embora o Real do filósofo fosse completamente distinto daquele psicanalítico, por soar com notas de realidade. A tarefa da ciência moderna foi a de escrever a natureza, a realidade, em linguagem matemática (GALILEU, 2008), a qual Koyré concebe como impossível por arriscar “substituir o mundo real da experiência cotidiana por um mundo geométrico hipostasiado” (KOYRÉ, 1966, p. 166). O filósofo argumenta que existe algo no tecido da realidade que resiste à escrita matemática, permanecendo irreduzível; este é o ponto de junção com o Real lacaniano, expresso como aquilo que não cessa de não se escrever.

Nada da ordem do Simbólico permite escrever o Real, e, não obstante, a lógica parece permitir sua expressão através dos empecilhos presentes nos paradoxos; estes, verdadeiros impasses a todo ensaio de subjetivação, levam frases como “Eu sou um mentiroso” ao ponto derradeiro de colapso semântico. É por isto que Lacan empregará a lógica para reconduzir a questão da diferença sexual a um novo patamar. Afastando-se do imaginário do corpo e do simbólico das identidades, a face real do sexo é o furo do *troumatisme* sobre o qual se erigem os semblantes sexuais. É neste registro que Lacan trabalhará a definição possível dos sexos.

Nos seminários paralelos ... *ou pior* e *O saber do psicanalista*⁴⁵, Lacan continua sua investigação sobre a diferença sexual e postula que “no que tange à definição do que é o homem ou a mulher, o que a psicanálise nos mostra é muito precisamente que ela é impossível” (LACAN, 1971-72b, p. 34). O que a psicanálise realçaria a partir dos anos 70 – afinal, já estava colocado desde os últimos escritos de Freud – é a erradicação de qualquer ideal sobre a natureza das identidades sexuais, de masculino e feminino, que parece tão óbvia ao senso comum.

Tomados como manifestações do Real, os sexos não se medem no sentido da realidade, como se houvesse uma “pequena diferença” anatômica nos corpos que resumisse sua significação. Assim, se dentro do programa lacaniano não é mais a anatomia que define o sexo, então como descrever a homossexualidade? As classificações de “homossexual” e de “heterossexual” revelar-se-iam taxinomias vazias e, até mesmo, incoerentes.

4.1 Valores lógicos

O homem, a mulher, é isto que chamamos de valores sexuais. Que exista, de início, o homem e a mulher é um negócio de linguagem. É a tese da qual parto hoje. A língua é tal que para cada sujeito falante, ou trata-se dele ou dela. Isto existe em todas as línguas do mundo. É o princípio do funcionamento do gênero, feminino ou masculino

Lacan, 1971-72a, p. 39-40, grifo nosso.

Lacan, neste trecho, associa os sexos a valores, o que poderia ser tomado como uma mera referência às duas possibilidades linguísticas, ou se é homem ou se é mulher. Porém, nos seminários deste ano letivo, o significante “valor” é apresentado a partir de uma alusão à lógica e à verdade, muito especialmente, dentro do sistema de Gottlob Frege – matemático e filósofo, nascido em 1848. Frege é considerado o fundador da lógica matemática moderna, muito embora, quando em vida, tenha presenciado a depreciação e a incompreensão para com sua obra – motivadas, possivelmente, por sua escrita labiríntica (NOONAN, 2001).

⁴⁵ Ambos seminários foram ministrados nos anos de 1971 e 1972. *O saber do psicanalista* encontra-se publicado, porém dividido em duas partes: sua primeira metade sob o nome de *Je parle aux murs*, e a outra metade publicada conjuntamente com o texto de *Le séminaire, livre 19: ...ou pire*.

Em clara referência ao matemático, Lacan afirma: “A verdade sendo tomada como *valor* que faz a denotação [*Bedeutung*] de uma certa proposição” (LACAN, 1971-72b, p. 55, grifo nosso). Esta é, exatamente, a descrição de “verdade” que Frege (1897) avança em seus escritos. E será a esta concepção que Lacan articulará o sexo enquanto valor, cabendo a nós investigar as raízes de tal associação.

4.1.1 Frege e a quantificação da verdade

A propositura de Frege dimana de sua argumentação crítica para com outras teorias da verdade, como a vertente ontológica aristotélica ou a vertente correspondencista. Para Aristóteles, a verdade possuía cunho metafísico: “Isto ficará claro se começarmos por definir verdade e falsidade. Dizer daquilo que é que não é, ou daquilo que não é que é, é falso, enquanto dizer daquilo que é que é, ou daquilo que não é que não é, é verdadeiro” (ARISTÓTELES, 2012, p. 125). Sua tese sobre a verdade é consequência direta de uma posição essencialista, sendo a essência de algo caracterizada como “aquilo que algo é”, aspecto do qual todas suas outras características dependem.

A verdade, portanto, decorre da fidedignidade de certa afirmação sobre uma essência; e, assim, o verbo “ser” fundamenta sua definição, tanto terminológica quanto caracterológica. Contudo, apoiar-se neste verbo comporta riscos graves (LACAN, 1972-73), visto que εἶναι, “ser” em grego, remete a uma pluralidade semântica:

Neste verbo acham-se fundidas, e confundidas, três, ou quatro, acepções de “ser”: a predicativa (como em “Sofia é bonita”); a identitativa (como em “a beleza é bela”); e a existencial (como em “os deuses são: *eisin* = existem), além de outra, que afeta apenas o discurso, a veritativa (SANTOS, 2013, p. 66).

Por conglobar as dimensões identitativa e essencialista, este verbo promove a impregnação de um determinismo ontológico; tal como pode ser percebida, no português, pela diferença dos verbos copulativos “estar” e “ser”. Afirmar que “Sócrates está velho” e que “Sócrates é velho” leva a duas significações completamente distintas; enquanto o primeiro verbo indica um estado volúvel, o segundo indica uma propriedade imutável. O que será de grande importância já que, em Aristóteles, a verdade é expressa como uma propriedade intrínseca, a de “ser verdadeiro”.

Frege (1982) objeta que, enquanto propriedade, a verdade é redundante; pois declarar que “A ideia de que 5 é um número primo é verdadeira” é o mesmo que declarar “5 é um número primo”. Reforçará este argumento alguns anos depois: “É válido notar que a sentença ‘Sinto o cheiro de violetas’ tem o mesmo conteúdo da sentença ‘É verdade que sinto o cheiro de violetas’” (FREGE, 1906, p. 328). Em ambos os casos, a propriedade de ser verdadeiro não acrescenta nenhum conteúdo novo; diferentemente de outras propriedades, como “ser velho”, que, estas sim, vertem um significado original.

A verdade tampouco pode ser uma relação. Na visão correspondencista, a verdade é avaliada por sua isomorfia aos fatos; ou seja, uma proposição P é verdadeira se, e somente se, corresponde a um fato F do mundo. Dentre seus advogados mais notáveis, temos Russell e Wittgenstein. Para o último, “o mundo consiste em coisas simples, ou átomos lógicos, em diversos complexos ou arranjos, que são os fatos. E, em uma linguagem perfeitamente clara, o arranjo das palavras em uma proposição atômica verdadeira refletiria o arranjo das coisas simples no mundo” (HAACK, 2012, p. 134).

Quanto a isto, Frege (1906) argumenta que um fato só poderia corresponder a uma proposição se fossem a mesma coisa, se possuíssem a mesma natureza; da mesma forma que apenas é possível determinar a validade de uma cédula monetária por sua comparação a outra que se sabe verdadeira, e nunca a uma moeda de ouro verdadeira. Assim, apenas seria possível corresponder um fato, evento do mundo, a outro fato; e nunca a uma ideia ou a uma proposição, evento do pensamento.

Em termos genéricos, averiguar se “É verdade que P corresponde a F ”, exige conferir se “É verdade que ‘É verdade que P corresponde a F ’”, *ad infinitum*. Posto que a verificação desta conformidade desencadeia um *loop* infinito de correspondências, Frege chega à conclusão de que “o conteúdo da palavra ‘verdade’ é *sui generis* e indefinível” (FREGE, 1906, p. 327). No caso das cédulas monetárias, a não ser que exista alguma garantia de validade da segunda cédula, a comprovação leva à mesma infinitização do processo, porque qualquer referência à verdade exige uma definição prévia de verdade.

A resposta de Frege para este problema encontra-se na consideração da verdade como um objeto, nomeadamente o valor veritativo. Ele é produzido pela aplicação de um *argumento* a uma *função*, duas classes que Frege introduziu para substituir as noções aristotélicas de *sujeito* e *predicado*, ampliando sua crítica à ontologia. Para Aristóteles, na frase “Irma era menos

obediente do que a amiga”, “Irma” seria o sujeito e “ser menos obediente do que a amiga” seria o predicado afirmado sobre este sujeito, implicando uma relação essencial entre as duas partes.

Frege sinaliza que, de forma alternativa, poderíamos dizer que há uma relação “menos obediente do que a amiga” sendo satisfeita por “Irma”. Provocando, assim, um deslocamento da posição do sujeito em prol da relação expressa. Desta forma, poder-se-ia substituir “Irma” por outros pacientes. Este modelo fixo de relação, “ser menos obediente do que a amiga”, será a *função*; e o elemento a ser inserido nele será o *argumento*.

A vantagem desta abordagem é que se pode construir um conjunto de relações de acordo com nossa intenção. Se quisermos descobrir quem é menos obediente do que a amiga (que Freud gostaria de tratar), podemos utilizar “Irma” como argumento; ou “Pequeno Hans”, com seus impropérios domésticos; ou mesmo “Miss Lucy”, que se recusava em ser hipnotizada. Assim, cada função pode assumir um valor de verdade em relação ao argumento estipulado.

Frege define assim estes termos:

Se em uma expressão, cujo conteúdo não necessita ser afirmável, um símbolo simples ou complexo ocorre em um ou mais lugares e imaginamo-lo substituível em todos ou alguns destes lugares por outro [símbolo], porém em toda parte pelo mesmo, então chamamos a parte da expressão que neste caso mostra-se invariável *função*, e a parte substituível, seu *argumento* (FREGE, 1879, p. 67, grifo nosso).

Em decorrência desta análise linguística, a verdade aparece como um valor, como o referente, *die Bedeutung*⁴⁶, da sentença “Irma era menos obediente do que a amiga”; pois isto é o que se afirma. Caso substituíssemos este argumento por outro, como “Anna O.”, a relação provocaria um resultado falso. Toda sentença, portanto, possui uma *Bedeutung* que pode variar entre dois valores veritativos, verdadeiro ou falso (FREGE, 1981).

Quando se faz uma asserção como “A soma de 2 mais 3 equivale a 5”, assevera-se que é verdade que a soma de 2 mais 3 equivale a 5. Assim, “é realmente através da utilização da forma de uma sentença assertórica que asseveramos a verdade, e para tanto, não precisamos da palavra ‘verdade’ (FREGE, 1897, p. 229). E encontramos ecos desta fórmula em Lacan: “A função da fala, há muito eu introduzi isto, é a única forma de ação que se coloca como verdade” (LACAN, 1971-72a, p. 69).

⁴⁶ A ser distinguida do *Sinn*, do sentido. A *Bedeutung* de uma proposição é seu valor de verdade, enquanto que seu *Sinn* é o pensamento, a ideia por trás dela (FREGE, 1893).

Frege salienta os embaraços que a linguagem pode causar ao equivaler a verdade a uma propriedade do ser, mostrando-se inadequada por complicar as relações das sentenças lógicas. Tomemos um exemplo clássico, retirado da *Metafísica*:

Por conseguinte, dizer que *Aquilo que é bom* é bom constitui um juízo paralelo àquele outro que enuncia que *Aquilo que não é bom* não é bom, e julgar que *Aquilo que é bom* não é bom constitui um juízo paralelo ao juízo *Aquilo que não é bom* é bom. O que é contrário, então, ao juízo verdadeiro *Aquilo que é não bom* não é bom? (ARISTÓTELES, 2010, p. 109).

Desarranjado pelas combinações simbólicas – neste caso, a variação da negação –, Aristóteles se embaraça a respeito da contradição de uma proposição verdadeira. Para reduzir os efeitos deturpadores e ambíguos da linguagem comum, Frege concebera um projeto simbólico no qual a lógica seria trabalhada através de letras e sinais, implicados apenas na transmissão dos conceitos centrais às proposições. Chamou-o de *Begriffsschrift*, traduzido como “conceitografia” ou “notação conceitual”. Através dele, Frege pressupunha erradicar o psicologismo que impregnaria a linguagem, livrando-se das imagens e sensações que vêm em sua esteira. A tarefa da lógica é, alega o matemático, dissociar-se de toda forma subjetivada de pensamento (FREGE, 1897).

Frege (1879) contrapõe a conceitografia à linguagem comum: esta é como um olho humano, que, embora tenha amplo alcance e flexibilidade, não tem muita precisão para lidar com aspectos diminutos; em comparação, um microscópio permitiria focalizar tais elementos com maior nitidez. A notação que propõe seria esta visada microscópica do conteúdo, apenas sob seu prisma conceitual, retirando dele qualquer fonte de ambiguidade semântica:

Nossos livros de lógica continuam se arrastando em um número de coisas – sujeito e predicado, por exemplo – que não pertencem, estritamente falando, à lógica. Por esta razão, é útil também conhecer um meio de expressar pensamentos que possua uma natureza radicalmente diferente, tal como temos na linguagem fórmula da aritmética ou em minha conceitografia (FREGE, 1987, p. 243).

Com isto, introduzirá os quantificadores lógicos para tratar das sentenças de generalidade múltipla, como “Todo homem é mortal”, e reduzirá a verdade a um símbolo, o traço de juízo. Ele, o *Urteilsstrich*, é empregado como forma única e necessária de se tomar uma ideia genérica enquanto verdadeira; o que é feito fora de qualquer referência ao mundo dos sentidos. Em sua

notação, uma sentença universal⁴⁷ como “Todo homem é mortal” seria expressa da seguinte forma:

Figura 11 – A escrita do universal em Frege



Fonte: FREGE, 1997, p. 378.

Nesta grafia, a parte horizontal, chamada “traço de conteúdo” (*Inhaltsstrich*), exprime o conteúdo conceitual de um juízo – ser mortal. E a parte vertical, o traço de juízo, indica que o conteúdo é válido, é verdadeiro. Na concavidade (*Höhlung*) do traço de conteúdo, aloja-se o argumento, a , a ser conferido em relação à função de juízo, Φ (FREGE, 1879). Assim, esta notação se lê: Φ é um fato para qualquer argumento a ; ou, em linguagem simplificada, “Para todo a , $\Phi(a)$ ”. Em nosso exemplo anterior: “Para todo homem, o homem é mortal”.

Como a notação fregeana era um tanto obscura, *Conceitografia* assustou muito seus leitores. Foi somente após alguns anos que sua importância para o campo da lógica foi evocada e seus enunciados foram transcritos em uma forma mais nítida. As notações para o universal e o particular como as conhecemos, \forall e \exists , são invenções posteriores e não se encontram na obra de Frege. O símbolo \exists foi inventado por Giuseppe Peano por volta de 1890; e mais tarde, em torno de 1930, Gerhard Gentzen introduziu o símbolo \forall .

O quantificador universal, \forall , é um instrumento lógico que transforma uma expressão proposicional com uma variável numa proposição, a qual é verdadeira se a expressão proposicional for universal e é falsa se a expressão proposicional não for universal, ou seja, se houver pelo menos uma substituição da variável que conduza a uma proposição falsa (UZQUIANO, 2014). Tomemos a proposição: “O quadrado de qualquer número real é maior ou igual a 0”. Ela pode ser escrita como: $\forall x \ x^2 \geq 0$. A proposição é verdadeira, dado que todo número real elevado à segunda potência é positivo.

Já o quantificador existencial, \exists , é um instrumento lógico que transforma uma expressão proposicional com uma variável numa proposição, que é verdadeira se houver pelo menos uma substituição da variável que conduza a uma proposição verdadeira e que é falsa caso contrário,

⁴⁷ Em Frege, não havia uma notação específica para o caso particular, sendo feita através de negações do caso universal (NOONAN, 2001).

isto é, se qualquer substituição conduzir a uma proposição falsa (UZQUIANO, 2014). Tomemos a proposição: “Há um número real cujo quadrado é 4”. Ela pode ser escrita como: $\exists x x^2 = 4$. A proposição é verdadeira, pois existe pelo menos um número que tem 4 como quadrado, 2 ou -2.

Escrever uma proposição em termos presumivelmente neutros não é um mero capricho de Frege; aí está contida a estrutura que possibilitou conjugar a lógica proposicional aristotélica à lógica sentencial dos estoicos, unificando o campo da lógica que estivera sempre dividido entre a silogística e as formulações do tipo “se p então q ” (MARGUTTI, 1984). Na clássica proposição “Todo homem é mortal”, enquanto que o sentido (*Sinn*) é a mortalidade, sua denotação (*Bedeutung*) é a verdade da inscrição do argumento na função (LACAN, 1971-72b).

4.1.2 Lacan e a quantificação do sexo

A noção de “valor veritativo”, em Frege, engloba três aspectos: a bivaloração – a possibilidade de o valor ser falso ou verdadeiro; a qualidade *sui generis* – ou seja, sua condição indefinível; e a natureza discursiva – a força assertórica que imbuí sua denotação. É a partir destes três elementos que estabeleceremos uma aproximação ao “valor sexual” em Lacan: “Se encontrássemos na lógica um modo de articular isto que o inconsciente demonstra como valor sexual, não deveríamos ficar surpresos” (LACAN, 1971-72a, p. 39).

A bivaloração determina que não pode existir meia verdade; pois a verdade precisa ser completamente verdadeira ou é uma falsidade (ARISTÓTELES, 2010; FREGE, 1891). Este é o princípio conhecido como *tertium non datur* ou lei do terceiro excluído. Este mesmo aspecto é encontrado na problemática do sexo. Segundo a psicanálise, existem dois e apenas dois sexos, a possibilidade de um terceiro estando excluída. Foi o que defendeu Freud ao referir-se justamente aos homossexuais:

Pela boca de seus porta-vozes científicos, apresentam-se como uma variedade particular do gênero humano, como um “terceiro sexo”, a mesmo título que os outros dois [...]. Certamente, eles [os homossexuais] não são, como gostariam de se proclamar, uma “cepa seleta” da humanidade [...] (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 278).

Os porta-vozes aos quais Freud se refere são, principalmente, Magnus Hirschfeld e Karl Heinrich Ulrichs. Segundo Dose (2014), o primeiro encontra em um trágico evento de sua prática médica a motivação para iniciar um movimento pioneiro em prol dos direitos dos homossexuais. Um de seus pacientes cometera suicídio na véspera do casamento que seus pais lhe prepararam, e

deixara, em sua carta de despedida, um pedido para que seu médico tentasse educar as pessoas quanto a seus pré-conceitos sobre a homossexualidade.

Hirschfeld, junto a outros profissionais, criou o Comité Humanitário Científico no intuito de combater o parágrafo 175 do código penal prussiano; dentro desta fundação, circulava um panfleto informativo intitulado “O que nossa nação precisa saber sobre o Terceiro sexo?” (DOSE, 2014). Suas ideias sobre o terceiro sexo eram uma extrapolação da teoria de Ulrichs, que concebia a homossexualidade como efeito das condições *in utero*, as quais poderiam dar origem a uma alma de mulher em um corpo de homem.

Hirschfeld, por outro lado, propõe que o fundamento da homossexualidade deveria ser encontrado em características orgânicas do processo embriogenético. Nestes casos, os caracteres sexuais primários se desenvolveriam completamente, porém deixariam resíduos do sexo oposto, impedindo o surgimento de desejo pelo outro sexo e constituindo um terceiro sexo, diferente dos outros (MANCINI, 2010).

Freud recusa tal explicação segregacionista, apontando que, mesmo em heterossexuais manifestos, existem correntes homossexuais: “Os que se autodenominam homossexuais são apenas os invertidos conscientes e manifestos, cujo número empalidece frente ao dos homossexuais latentes” (FREUD, 1917 [1916-17]b, p. 281). Nenhum traço específico poderia distinguir os homossexuais como uma classe apartada, sendo apenas uma ramificação regular da vida sexual.

Quanto à segunda aproximação para com a verdade, a própria sexualidade também é *sui generis*. Esta expressão latina significa “particular, de seu próprio gênero ou de sua própria classificação⁴⁸”. As complexas interações que Freud (1920b) descreve no caso da Jovem Homossexual, permitem certas combinações sexuais. Em seu quadro sinóptico existem três categorias: a escolha de objeto, a identidade sexual e o caráter sexual somático; para as quais existem dois polos, masculino e feminino, como escolhas mutuamente excludentes. A combinação entre estes elementos dá origem a oito particularidades sexuais; e, se a elas acrescentássemos a possibilidade da bissexualidade, o número se avolumaria a doze.

Mesmo que houvesse um número infinito de interações, nenhuma poderia ser equiparável a outra, pela própria condição da sexualidade, no ser humano, ser da ordem do semblante. Sua construção sexual, em última instância, baseia-se não só nas experiências edípicas da infância,

⁴⁸ Em latim, *genus*.

mas na cadeia de escolhas referentes ao que lhe afetaria; caso contrário, a psicanálise resumir-se-ia a um ambientalismo edípico. A sexualidade é uma das formas que inventamos para fechar o furo real do *troumatisme*.

Os sexos se apresentam como semblantes exatamente porque “homem” e “mulher” são indefiníveis, não possuem referente, sendo irremediavelmente díspares da assunção biológica e dos constrangimentos socioculturais. Freud (1933c) salienta que mesmo a psicanálise não trouxe nada de novo para estes conceitos. A única definição possível para eles é sua tomada enquanto posição discursiva; valores que se configuram apenas como atos de fala. Ao nascer, alguns são ditos homens, outros, mulheres; e, num segundo tempo, cada um lidará com este pronunciamento oracular à sua maneira, reafirmando o primeiro dito ou não.

Como se vê, toda a questão dos sexos fica referida ao discurso, assim como o terceiro aspecto da verdade. É na própria asserção, na própria afirmação, que se localiza o valor de verdade para uma determinada relação. Para a lógica fregeana, a verdade está fora de qualquer referência ao mundo metafísico ou empírico, onde seria refém de correspondências inverificáveis (FREGE, 1906). Tanto a verdade quanto a sexualidade comparecem, então, como atos de discurso.

Ao tomar a asserção como forma de conceder verdade à posição sexuada, não nos referimos a uma afirmação consciente, vocálica, disto. Não é dizer “sou homem” ou “sou mulher”. A força assertórica dos valores sexuais está na tomada de posição inconsciente no discurso, definida pela posição subjetiva frente à castração. Lacan articulará isto a partir de suas “já famosas *fórmulas quânticas* — que chamarei hoje assim porque, ao me levantar esta manhã, escrevi algumas anotações — que chamarei *da sexuação*” (LACAN, 1973-74, 09/04/74). Maneira com a qual concebeu as “únicas definições possíveis da parte *dita* homem ou *dita* mulher para aquele que se encontra *na posição de habitar a linguagem*” (LACAN, 1972-73, p. 74, grifo nosso).

A partir do *Seminário, livro 18*, consagrado ao semblante e à escrita, Lacan emprega mais sistematicamente os quantificadores para tratar da diferença dos sexos. Nas *Fórmulas* vemos as notações modernas das afirmações proposicionais, $\forall x \Phi(x)$ e $\exists x \Phi(x)$, e das negações correspondentes, fazendo menção ao projeto de formalização concebido por Frege. O logicismo lacaniano, que demarca os valores sexuais, decorre da impossibilidade de desvendar o enigma dos sexos pelo viés simbólico. Frege havia defendido que a linguagem era assaz pobre, assaz

inepta, para descrever qualquer conteúdo conceitual, privilegiando uma orientação matemática para tal tarefa; e Lacan concordara.

Figura 12 – Quantificação dos sexos

HOMEM	MULHER
$\exists x \overline{\phi x}$	$\overline{\exists x \phi x}$
$\forall x \phi x$	$\overline{\forall x \phi x}$
\mathcal{S}	$S(\mathcal{A})$
ϕ	$a \quad \mathcal{I} \mathcal{A}$

Fonte: LACAN, 1972-73, p. 73.

A escrita das pequenas letras matemáticas é um passo ulterior no trajeto de esgotamento conceitual dos significantes “homem” e “mulher”, iniciado com a noção de semblante. A letra, na concepção lacaniana, serve para evocar o Real em sua falta de sentido, função que Lacan já encontrava na obra de Aristóteles, que empregava termos “transformando-os em letras, isto é, em algo que não quer dizer nada; é assim que se dá os primeiros passos naquilo que chamei de a ciência do Real” (LACAN, 1973-74, 12/02/74).

A única referência que persistira em Freud (1933c) como o bastião da diferença dos sexos era o falo. E, por isto, podemos considerar as *Fórmulas* como um ponto de inflexão no ensino de Lacan. Através delas, o psicanalista francês redefine esta diferença mediante proposições lógicas expressas por letras, retirando-lhes qualquer amparo físico ou orgânico. Talvez por influência de Frege: “É um fato histórico que longe do desenvolvimento da lógica se dirigir a uma ontologia, ele se orienta na direção de um formalismo, da sua redução a um jogo de letras” (LACAN, 1961-62, 20/12/61).

E, mais notadamente, nas *Fórmulas*, o falo perde seu poder de atributo caracterizador específico do masculino. A ideia do falo enquanto atributo articulava-se à ideia do semblante masculino, como se fosse possível dar conta do que é ser homem pela referência exclusiva a ele; mas isto não bastaria: “É curioso que depois de 70 anos de psicanálise, ainda não se formulou nada sobre o que é o homem” (LACAN, 1968-69, p. 322).

Nem mesmo com o falo, acrescentaríamos. O homem, portanto, não pode contar com o falo para ditar sua definição última; sabe-se apenas que o homem é castrado, retorquiu Lacan

(1972-73). Nas quatro proposições das *Fórmulas*, podemos encontrar a função fálica em seu caráter positivo e negativo; e, assim, Lacan se esquia da distinção sexual em termos de pura posse fálica.

Com efeito, Φ é “o significante da própria perda que o sujeito sofre devido ao esfacelamento acarretado pelo significante” (LACAN, 1959, p. 715). Neste sentido, a ordem simbólica impõe o falo como exercendo uma função de castração; sendo depurado, na parte superior das *Fórmulas*, sob a insígnia de $\Phi(x)$. E, como um terceiro termo isolado, o falo deixa de ser o intermediário que se presumiria funcionar como ponte entre dois seres de sexos opostos (LACAN, 1971). Transformando as proposições superiores das *Fórmulas* em sentenças mais legíveis, teríamos:

Tabela 03: Tradução das proposições quânticas

Homem	Mulher
Existe ao menos um x que não se refere à função $\Phi(x)$	Não existe um x que não se refira à função $\Phi(x)$
Todo x é referido à função $\Phi(x)$	Não todo x é referido à função $\Phi(x)$

Como se vê, toda a diferenciação entre os dois lados se coloca a partir da modalização da função $\Phi(x)$. Antes de ser apresentada em termos puramente lógicos, ela já era empregada em relação ao desejo e à falta: “A função fálica, isto não tem outro sentido além de ser o que dá a medida deste campo a se definir, no interior da demanda, como o campo do desejo” (LACAN, 1961-62, 04/04/62). Exatamente por isto, $\Phi(x)$ não é nada menos do que “a função que se chama castração” (LACAN, 1971-72a, p. 33).

Para esta função temos a possibilidade de submeter vários valores como argumento, inseridos no lugar de x , que designa um significante: “Um significante, isto pode ser cada um de vocês, cada um de vocês precisamente ao nível medíocre que vocês existem como sexuados” (LACAN, 1971-72a, p. 32). O argumento é o ser falante, em sua condição de habitante da linguagem, único que tem relação com o falo, Φ .

É por habitar a linguagem e por dela tirar o uso da fala, que o *falasser* pode tratar dos assuntos do sexo, apresentando-se como “homem” ou “mulher” (LACAN, 1971-72b). Ao mesmo tempo que Lacan emprega estes dois termos, tão prenes imaginariamente de sentido na cultura,

no senso comum e na comunidade científica (especialmente pela teoria biológica e sociológica), desfere sobre eles um golpe ao defini-los a partir da lógica.

4.2 Lógica fálica

No lado direito das *Fórmulas*, cognominado “homem”, encontramos as inscrições lógicas de uma determinada vinculação entre o ser falante e a castração, descritas nos seguintes termos: $\exists x \neg \Phi(x)$ e $\forall x \Phi(x)$.

De acordo com Lacan (1972-73), a primeira proposição, nominalmente “Existe ao menos um ser que não se refere à função fálica”, é atribuída ao pai da horda. É uma alusão ao mito original de *Totem e tabu* que relata o destino do pai primevo. Segundo Freud (1913a), em um tempo mítico, a sociedade teria sido organizada por um tirano que conservara para si o direito de gozar de todas as mulheres e que expulsara todos os outros homens de sua tribo, a fim de que estes não ameaçassem sua autocracia.

Este tema antropológico-cultural já se insinuava na mente de Freud havia anos; a princípio, como uma investigação acerca do sentimento de culpa e dos rituais obsessivos, por vinculação às mitologias totêmicas e aos tabus. Mas também em conexão ao enigma colocado pelas religiões e pela criação dos deuses, como figurações de um pai onipotente. Os quatro artigos que compõem *Totem e tabu* foram considerados por Freud como uma de suas maiores contribuições teórico-clínicas ao pensamento moderno (GAY, 2012).

Freud encontrou a sustentação de seu mito original na leitura de *The descent of man and the selection in relation to sex*, de Darwin (1871). Neste livro, o naturalista inglês finalmente abordara a evolução do homem, que havia omitido de sua obra prima, *A origem das espécies* (1859), por considerá-la uma temática assaz espinhosa. A evolução humana seria, então, descrita com base em seus estudos sobre a seleção natural e por intermédio de uma comparação a outras espécies animais. Uma de suas elaborações finais concerne, justamente, aos meios e motivos da seleção natural entre os povos selvagens; e, para tanto, Darwin examinara como se davam as escolhas de parceiro e a poligamia no reino animal.

Tomando como objeto as espécies simiescas, afirma que os machos que exercem maior atrativo sexual são aqueles que se mostram mais fortes e, portanto, exibem-se como mais hábeis na proteção das fêmeas e de sua prole, favorecendo sua escolha como pares sexuais. E, uma vez

estabelecida sua tese de que os homens são descendentes de um tipo ancestral, comum à linhagem dos símios, fica evidente que

olhando atrás na corrente do tempo, e julgando pelos hábitos sociais do homem, como ele existe hoje, o ponto de vista mais provável é que ele primitivamente vivia em comunidades pequenas com uma única esposa ou, se poderoso, com várias, as quais ele guardava ciumentamente de outros homens. Ou ele pode não ter sido um animal social e ainda assim ter vivido com diversas esposas, como o gorila; uma vez que todos os nativos “concordam, que somente um macho adulto é visto em um bando; quando o jovem macho cresce, uma disputa toma lugar pelo domínio, e o mais forte, matando e expulsando os outros, estabelece-se como chefe da comunidade” (DARWIN, 1871, p. 591).

Prima facie, a tentativa de Freud, em *Totem e tabu*, é traçar as raízes do totemismo, um tipo de organização social sustentada em princípios éticos de interdição. O totem seria uma figura simbólica estabelecida como o ascendente de uma comunidade, a partir do qual são herdadas as características da tribo; fazendo com que cada membro tribal assuma o parentesco de irmão/irmã junto aos outros. À vista disto, o totem é interpretado por Freud como uma figura paterna; isto é, como um substituto do pai gorila de Darwin. Porém existe uma lacuna entre os dois, entre o pai simbólico e o pai físico, uma vez que não há indícios, na história da humanidade, de nenhuma organização controlada por um macho (FREUD, 1913a).

A única forma pela qual tivemos acesso a esta organização foi através do totemismo, que funda “a liga de machos compostas por membros de iguais direitos e submetidos às restrições do sistema totêmico” (FREUD, 1913a, p. 143). A “hipótese fantástica” de Freud é de que entre estes dois estágios se interpõe à cerimônia do banquete totêmico, na qual todos os irmãos decidiram matar o pai, dando fim ao seu domínio. Com sua morte e o banquete canibalesco que se segue, a identificação ao pai morto é reforçada pela introjeção de sua carne. Assim o pai tirânico, que antes era temido, permanece vivo entre eles, agora de uma forma simbólica, sob a forma das leis totêmicas, de base inibitória.

Freud se utiliza desta tese não apenas pelo seu valor científico⁴⁹, mas por sua congruência com a estrutura do complexo de Édipo. Os filhos odiavam o pai pela limitação que este lhes impunha, restringindo suas experiências sexuais e, por fim, acarretando seu assassinio. Ato não

⁴⁹ Algum tempo depois, as hipóteses darwinianas caíam em descrédito. Novas investigações etnológicas e antropológicas demonstrariam que o repasto totêmico não é uma regra e que o nem sempre haveria um macho polígamo nas hordas animais. A despeito disto, em um de seus últimos escritos, Freud reafirma sua tese e se recusa a modificar suas concepções, uma vez que indo muito além de hipóteses antropológicas, seu estudo se referia a uma motivação clínica, comprovada pelos ritos neuróticos, constituições fóbicas e formações edípicas (GAY, 2012).

livre de culpa, como depõe a ambiguidade edípica: os filhos, no Édipo completo, amam e odeiam os genitores dos dois sexos. De modo que a culpa e o ressentimento provocaram a assunção do totem e a renúncia às mulheres da tribo, e assim “o morto se tornara mais forte do que fora em vida” (FREUD, 1913a, p. 145).

Sem a figura simbólica do totem e os laços sociais dela provenientes, os filhos tornariam à mesma estruturação, na qual um deles se elevaria ao papel de dominador. Para manter a estruturação da comunidade, todos concedem à renúncia pulsional, assegurando uma estabilidade social. Do contrário,

alguém pode, então, escolher para objeto sexual qualquer mulher que lhe agrade; pode matar seu rival, ou quem mais estiver em seu caminho, sem o menor escrúpulo; pode, também, tomar qualquer bem do outro sem lhe pedir permissão – que maravilha, que cadeia de satisfações não seria então a vida! Na verdade, logo surge a primeira dificuldade. Qualquer outro tem exatamente os mesmos desejos que eu, e não me tratará com mais consideração do que eu a ele. Desta forma, apenas um indivíduo, no fundo, poderia se tornar irrestritamente feliz através da abolição das restrições culturais: um tirano, um ditador (FREUD, 1927a, p. 15).

Por meio desta perda de gozo, há uma passagem da “horda paterna” ao “clã de irmãos”. Irmãos que são, todos, filhos simbólicos deste gorila ciumento; ou seja, filhos por ele castrados. O mito freudiano de *Totem e tabu* supunha a existência de tal um homem que não estaria limitado por nenhuma lei; onipotente, ele disporia de todas fêmeas do grupo e reinaria sobre o conjunto dos outros machos: “O Pai não é castrado, senão como poderia ele tê-las todas [as mulheres]?” (LACAN, 1971-72a, p. 36). A inscrição superior das *Fórmulas*, $\exists x \neg \Phi(x)$, representa o pai Orangotango, na medida em que a função de limitação – a lei da castração – para ele, está negada.

A segunda inscrição, “Todo x é referido à função $\Phi(x)$ ”, parece uma clara contradição à primeira; pois parece incompatível que haja, ao mesmo tempo, um conjunto totalizado pela referência a $\Phi(x)$ enquanto que existe ao menos um espécime em exclusão a esta mesma regra. Dentro da silogística clássica, esta relação pode ser formalizada por meio de proposições e expressa dentro de um quadrado de oposições, um sistema visual que transcreve as relações que foram definidas por Aristóteles entre as proposições universais e particulares, afirmativas e negativas. Este foi um recurso construído posteriormente, durante período medieval, por convenções práticas e epistemológicas.

Proposições são “sentenças que encerram verdade ou falsidade em si mesmas” (ARISTÓTELES, 2010, p. 84). São declarações afirmativas ou negativas que podem se referir a

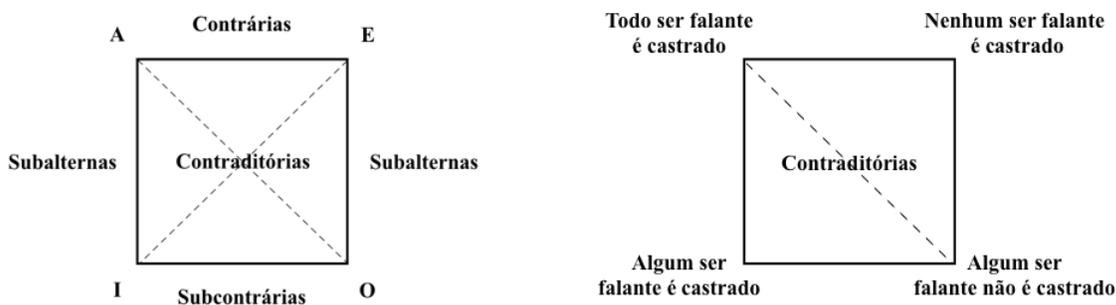
um sujeito coletivo ou singular, daí serem também classificadas em universais ou particulares. Por convenção, estas asserções categóricas são indexadas em função de sua natureza: *A* e *I* para as afirmativas; *E* e *O* para as negativas. O conjunto das asserções aristotélicas pode ser definido proposicionalmente da seguinte forma:

Figura 13 – Proposições aristotélicas

- A*: “Todo *x* é *y*” — proposição universal afirmativa (PUA);
- I*: “Algum *x* é *y*” — proposição particular afirmativa (PPA);
- E*: “Todo *x* é não *y*” — proposição universal negativa (PUN) e
- O*: “Algum *x* é não *y*” — proposição particular negativa (PPN).

O quadrado das oposições, formado pelas relações mútuas entre *A*, *E*, *I* e *O*, estabelece que entre *A* e *E* existe *contrariedade*, pois ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas podem ser falsas. Já *I* e *O* são *subcontrárias*, porque não podem ser simultaneamente falsas, mas podem ser ambas verdadeiras. No caso das *contraditórias*, *A* e *O* – assim como *E* e *I* – não podem ser simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas. E, por último, a *subalternação* indica que, se *A* é verdadeira, *I* também o é; e o mesmo vale para *E* e *O*.

Figura 14 – O quadrado das oposições aristotélicas e lacanianas



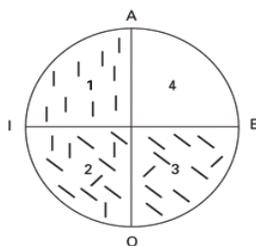
E, no entanto, nas *Fórmulas quânticas*, temos a sustentação do lado homem pela junção entre duas asserções contraditórias, a proposição particular negativa, $A [\exists x \neg \Phi(x)]$, e a proposição universal afirmativa, $O [\forall x \Phi(x)]$. Classicamente, isto seria inválido, porque as duas proposições não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo; caso contrário emergiria um contrassenso pela afirmação da existência de algum homem que não é castrado, a despeito da

determinação universal de que todos os homens deveriam sê-lo. Lacan baseara-se em Charles S. Peirce para revisitar esta incompatibilidade.

Peirce foi filósofo americano nascido em 1839, doutor em Química, inventor da Semiótica e pesquisador de lógica, linguagem, metafísica e teoria da comunicação. Tomaremos aqui seu estudo de 1880, sobre a álgebra da lógica, no qual rearticula as relações do antigo quadrado das oposições mediante a inserção do conjunto vazio nas considerações proposicionais. Assim, revelar-se-ia uma inconsistência da lógica clássica, fundamentalmente existencialista, por negligenciar o fato de que “as proposições afirmativas implicam a existência dos sujeitos, enquanto as negativas, não” (PEIRCE, 1880, p. 23).

Em resposta ao quadrado das oposições, ele construiu um círculo quadripartido, no qual marcara as possibilidades de apresentação de um traço vertical, característica que tomou como exemplo primário. Este traço poderia não estar inscrito, poderia estar sozinho, ou também encontrar-se misturado a traços diversos. Traduzindo tais estados em proposições, teríamos a universal afirmativa, *A* - “Todos os traços são verticais”; a negativa universal, *E* - “Nenhum traço é vertical”; a particular afirmativa, *I* - “Alguns traços são verticais”; e a particular negativa, *O* - “Alguns traços não são verticais”.

Figura 15 – Os quadrantes de Peirce



Fonte: PEIRCE, 1880.

Peirce demonstra que *A*, localizada na metade superior, é verdade mesmo que não haja traços. Pois, a inexistência não impede que se afirme o predicado de um sujeito⁵⁰. Esta confusão decorre da ambiguidade do verbo de cópula, “ser”. Na proposição “Todo traço é vertical”, além da afirmação da qualidade vertical, subentende-se, erroneamente, a existência do traço; o que não é absolutamente necessário. Lacan ironiza esta questão com o exemplo do “famoso centauro que

⁵⁰ As conclusões de seu esquema são: *A* é verdade para os quadrantes 1 e 4 e falsa para 2 e 3. *E* é verdade para os quadrantes 3 e 4 e falsa para 1 e 2. *I* é verdade para os quadrantes 1 e 2 e falsa para 3 e 4. *O* é verdade para os quadrantes 2 e 3 e falsa para 1 e 4.

atrapalha os lógicos, todos os lógicos, mesmo os metafísicos, na entrada de seu caminho em direção à ciência” (LACAN, 1961-62, 28/03/62).

Trata-se possivelmente de uma referência a John Stuart Mill. Em seu livro *Um sistema de lógica*, Mill pretende extirpar o caráter existencialista do verbo “ser”, visto que ele não poderia incluir “a afirmação da existência, o que aparece em uma proposição como esta ‘Um centauro é uma ficção dos poetas’, na qual não pode ser entendido que um centauro exista, uma vez que a proposição afirma que a coisa não tem real existência” (MILL, 2015, p. 67). Como em “Todo centauro é uma ficção”, a proposição afirmativa universal pode ser verdadeira mesmo que seus argumentos não sejam encontrados na selva ou no mundo real.

Aristóteles não havia concebido a possibilidade do conjunto vazio pela impregnação metafísica de sua lógica. Nela, havia uma inter-relação entre essência e existência (*τί ἐστίν* e *εἶ ἔστι*), fruto da própria concepção epistemológica do Estagirita; segundo a qual, o conhecimento carece da existência da coisa para se indagar sobre o que ela é ou o motivo dela ser. Por isto, sua definição de sujeito é “o simplesmente existente” (ARISTÓTELES, 2010, p. 314), quer o sujeito simplesmente seja (“Sócrates é”), quer ele seja definido por um predicado (“Sócrates é mortal”). Para o filósofo, nada poderia ser asseverado sobre uma criatura mitológica, ou seja, inexistente na realidade, como o centauro ou o bode-cervo; para tais criaturas existem apenas sentenças sem nenhum julgamento de verdade.

Sua posição existencialista obriga a noção de universalidade, “Todo homem é mortal – ou, genericamente, “Todo x é y” –, a ser “interpretada de modo a significar que não há nenhuma classe de coisas na existência enquanto x que é não-y” (VENN, 1881, p.112). Isto é, há uma hipótese implícita em toda formulação universal, a de que “x é y, se x existe”. Este é o ponto de torção, onde Peirce demonstra a falibilidade da implicação ôntica da lógica aristotélica. Pois, caso apenas o quadrante 4, o conjunto vazio, fosse levado em conta, uma proposição como “Nenhum homem é mortal” seria equivalente a “Todo homem é mortal”, ambas sendo verdadeiras e caracterizando a falácia do existencialismo proposicional.

Por outro lado, não se pode afirmar que “Alguns traços são verticais” sem a existência destes, porque “*alguns*”, *aliquis*, possui uma característica intrínseca de quantificação, de contagem. Isto é, pressupõe certo caráter de identificação por parte do falante, pois determina um campo de objetos específicos. Mesmo que o falante não conheça os objetos, pode ainda assim

referir-se a eles por meio de “alguns”, sendo sua existência sempre presumida (GIANOLLO, 2013).

No caso do mito freudiano, o pai da horda seria o “Um traço que não é vertical”, o “Um homem que não é castrado”, a exceção. Diferentemente da lógica aristotélica, onde a proposição particular negativa seria contraditória à proposição universal afirmativa, Lacan apresenta a primeira, o pai primevo, como a causa da segunda: “É singular que tenha sido apenas com o discurso analítico que se introduziu isto, que um universal possa encontrar seu verdadeiro fundamento na existência da exceção” (LACAN, 1971-72a, p. 108).

4.2.1 Lógica do Um

A exceção do Um funda o grupo fechado: “O que enunciar do universal, senão que ele é compartimentalizado pela possibilidade negativa? A existência tem o papel aqui de complemento, ou, para falar mais matematicamente, de borda” (LACAN, 1971-72a, p. 204). O pai mítico havia criado a comunidade dos homens castrados, assujeitados à sua vontade. Com a revolta dos filhos e o assassinato do pai, eles não poderão ultrapassar sua condição de gozo limitado, pois interiorizaram a lei paterna, mantendo seu gozo como parcial; ou seja, “Todo x é referido à função $\Phi(x)$ ”, ou ainda “Todos são castrados”.

Uma lógica fundada no Um tem consequências. Existe uma longa investigação sobre o assunto no diálogo *Parmênides*, de Platão, no qual se avalia a ideia de unidade em si, por seu valor argumentativo quanto à teoria das ideias ou formas. Todas as coisas são como são porque participam das εἶδοι correspondentes, sendo estas as ideias, as essências imutáveis que permitem o conhecimento do mundo. Um cavalo é branco porque participa da ideia “cavalo” e da ideia “branco”; se não fosse assim, seria impossível estabelecer qualquer correspondência, pois não haveria nenhum ponto de referência único para estes termos. Concepção inteiramente diferente daquela do significante em psicanálise.

As ideias platônicas são “unidades puras, inteligíveis, verdadeiramente existentes, de determinações, princípios, conceitos ou classes de objetos, que transmitem a todo indivíduo que cai sob elas aquilo que o faz ser ele próprio e pelo qual ele é cognoscível como determinado” (SCHÄFER, 2012, p. 309). Os elementos da realidade apenas participam das ideias, são deles cópias imperfeitas. O cavalo do pasto não é igual à ideia “cavalo”; pois se o fosse, todos os

cavalos do mundo precisariam ser iguais a este determinado cavalo, o que é impossível; ou seriam outra coisa que não cavalos.

De mesma feita, dizer o que seria “belo” implicaria definir a linha de medida entre todas as belezas do mundo e não exemplificar tal característica através de uma pessoa ou objeto. Neste sentido, uma ideia, εἶδος, deve ser única; e este é, dentro da concepção platônica, o princípio da cognoscibilidade do mundo. A única coisa que permite conceber e compreender o que é uma determinada classe de conceitos é, portanto, sua essência universal, que deve ser singular. O que significa que o universal está em uma associação primordial ao Um.

Este diálogo platônico é uma revisitação do poema de Parmênides, o filósofo eleata. *Da natureza* é um texto que chegou até nós fragmentado, formando um poema incompleto. Nele, Parmênides versa sobre o método epistêmico-filosófico, e, conseqüentemente, sobre o Um. No fragmento abaixo, encontra-se um resumo de suas teses sobre a unidade, tomada como sinônimo do ser:

[...] que o ser é ingênito e indestrutível,
pois é compacto, inabalável e sem fim;
não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo,
uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias?
como e onde se acrescentaria? Nem do não-ser te deixarei
falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável,
visto que não é. E que necessidade o impeliria
a nascer, depois ou antes, começando do nada?
E assim, é necessário que seja de todo, ou não
(PARMÊNIDES *apud* SANTOS, 2013, p. 16).

Tanto Parmênides quanto Platão elevam o Um ao lugar de *primum intelligens*, causa de as coisas serem entendidas como são. Embora existam algumas diferenças entre as concepções platônica e parmenídica, resta o Um como inabalável e indiviso, totalmente Um. Neste poema, podemos constatar três conseqüências lógicas desta visão: a primeira é enunciável como “o Um é o Um”; a segunda como “o Um é Um e não pode ser não Um”; e a terceira como “o Um precisa ser de todo ou não”.

Tais definições são formas precoces do que viriam a ser conhecidas como as “leis do pensamento”, leis que regerão toda a produção lógico-científica até o século XX (COSTA, 2008). A primeira é o princípio da identidade, o qual discrimina que “*A é A*”. A segunda é o princípio da não contradição, pois se “*A é A*, *A* não pode ser *não A*”. E, se o ser como unidade implica o todo, *A* não pode ser parte *B* e parte não *B*. Assim, existem apenas duas possibilidades: “*A é B* ou *não*

B”, ficando excluída qualquer outra opção sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Este é o previamente mencionado princípio do terceiro excluído, origem da bivalência veritativa. Partindo da tese do Um, portanto, encontramos três consequências que fundam o sistema clássico da lógica.

Mas, se para Platão o Um baseia-se apenas no que é, sendo parte de uma essência; para a psicanálise, o lado Um, o lado fálico, baseia-se em algo externo: “Existe um que diz não. Não é o mesmo que negar, mas da forja do termo ‘*unegar*’, como de um verbo que se conjuga, poderíamos dizer que, quanto à função representada na análise pelo mito do Pai, ele *unega*⁵¹” (LACAN, 1971-72a, p. 213). Em ambos os casos, funda-se um campo que está ligado ao Um: na filosofia, ao Um que é, a forma – εἶδος; na psicanálise, ao Um que não é, o pai.

Logo, a lógica clássica do Um não é o mesmo que a lógica psicanalítica do Um. Isto porque a psicanálise curva-se ao inconsciente que, por sua vez, é estruturado como uma linguagem. E, frente ao seu fundamento significante, alguns dos princípios clássicos soçobram. De início, o princípio de identidade precisa ser revisado, porque *A*, enquanto significante, não pode ser equivalente a *A*. Nenhum significante pode significar a si mesmo, sendo necessária uma cadeia associativa para ele que adquira seu sentido (LACAN, 1961-62). Logo, a primeira lei do pensamento inconsciente é “ $A \neq A$ ”⁵².

Já o princípio da não contradição também encontra barreiras, uma vez que

o núcleo do Ics consiste em agências representantes da pulsão que querem descarregar seu investimento; isto é, em moções de desejo. Estas moções pulsionais estão coordenadas entre si, subsistem umas junto das outras sem influenciar-se e não se contradizem entre elas. Quando são ativadas ao mesmo tempo duas moções de desejo cujas metas que só poderiam parecer inconciliáveis, elas não se retiram nem se cancelam reciprocamente, mas confluem na formação de uma meta intermediária (FREUD, 1915c, p. 183).

Assim, a segunda lei do pensamento inconsciente poderia ser escrita como “*A é A e/ou não A*”. Existem diversos sonhos analisados por Freud nos quais a figuração de um elemento significa exatamente seu oposto, chegando mesmo a combinar naturezas contraditórias:

O “não” parece não existir para o sonho. Ele tem uma notável predileção por compor os opostos em uma unidade ou figurá-los no mesmo elemento. E ainda toma a liberdade de figurar um elemento qualquer mediante seu oposto na ordem do desejo; de um elemento que admite seu contrário, não se sabe, à primeira vista, se, nos pensamentos oníricos, ele

⁵¹ “*Unie*” em francês, que pode ser lido como “une”, *unit*, ou como o neologismo “unega”. O Um que une por negar.

⁵² No entanto, enquanto letra, poderíamos escrever $A = A$.

foi incluído de maneira positiva ou negativa (FREUD, 1900a, p. 321).

A partir destas notáveis reformulações, a única lei que se manteve como sustentáculo do Um analítico é a lei do terceiro excluído, a ser enunciada como “O ser falante é totalmente não castrado ou castrado”. As teorias sexuais de Freud sobre a fase fálica implicam que “não há outra escolha além de uma imagem viril ou a castração” (LACAN, 1956-57, p. 50). Esta é a lei fálica, a *norme mâle*, afinal, “para ambos os sexos, apenas um genital desempenha papel, o masculino. Portanto, não há um primado do genital, mas um primado do falo” (FREUD, 1923c, p. 146).

É um princípio que, embora resista, sofre algumas modificações motivadas pela releitura lacaniana do complexo de castração, por afirmar que todos os sujeitos falantes são castrados pela linguagem, malgrado seu semblante fálico. A escolha, para aqueles que se situam na partilha dos sexos, entre “não castrado ou castrado” é uma escolha forçada pelo segundo termo; ao ser jogado no mundo simbólico, o sujeito precisa passar pela operação castradora para assumir sua condição de falante, submetendo-se ao falo. Assim comprova-se, mais uma vez, a universalidade do falo e da castração, isto é, seu lugar de Um.

Podemos afirmar, portanto, que a lógica psicanalítica do Um é a lógica da castração, do limite; não do Um da identidade ou da não contradição, mas do Um do falo regulador. Sob este prisma, a castração é uma operação absoluta. O lado fálico funda-se nesta lei do pensamento inconsciente, segundo a qual os seres falantes são necessariamente castrados e podem apresentar-se sob diferentes semblantes, fálicos ou não fálicos, no nível ôntico ou atributivo.

A castração não é um privilégio das fêmeas, como uma leitura rasa de Freud suporia afirmar; ela é, antes, índice de uma perda primordial: “[...] que seja do homem ou da mulher. Nos dois casos, a falta fálica – que nós chamamos castração, em um caso; ou *Penisneid*, no outro – é o que simboliza a falta essencial” (LACAN, 1966-67, 08/03/67). Lacan se esforça em consolidar a ideia que a castração não é a simples historietta do “vou cortá-lo fora” à qual comumente ela é reduzida (LACAN, 1971-72a):

O que é a castração? Certamente não é como as formulações que o pequeno Hans apresenta, que alguém desatarraxa a pequena bica, embora ela permaneça no lugar. O que está em jogo é que ele não pode tomar seu gozo dentro de si (LACAN, 1966-67, 12/04/67).

Ela é, antes, um sinal da operação da entrada na linguagem e, portanto, soberana. A castração operada pela linguagem limita o gozo do *falasser*, da mesma forma que a submissão à cultura simbólica, em Freud (1927a), necessita da renúncia pulsional. O sujeito deve ceder desta

satisfação irrestrita para poder aceder aos bens advindos da cultura, de modo que a castração do gozo total permite a aparição de um gozo possível.

4.2.2 Gozo fálico

Nas Fórmulas, sob as regras da lógica fálica do lado homem, temos duas inscrições, \$ e Φ . A primeira, o sujeito do inconsciente é aquele que emerge na cadeia significante quando nela se produzem falhas, esquecimentos, descontinuidades.

Freud fica siderado por estes fenômenos e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nesta *béance*, no sentido pleno do termo produzir-se, apresenta-se como um achado. É assim que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente (LACAN, 1964, p. 30).

Para Freud, o inconsciente – *das Unbewusste* – é uma cadeia de significantes que se repete e insiste, produzindo efeitos no discurso (LACAN, 1960a, p. 799); estes têm como causa uma intencionalidade que não é reconhecida pelo indivíduo, sendo *insabida* – *unbewusst* – por ele. E que, portanto, apresenta-se como a emanação de um desejo, marcando a presença, não de um indivíduo, mas de um sujeito inconsciente.

Lacan o escreve como \$, sujeito dividido. Sua divisão pode ser articulada em alguns eixos: *primo*, como efeito da alienação significante. O sujeito, *subiectus*⁵³, jaz sob um significante que o cristaliza e que tenta representá-lo, mas sem sucesso. Um significante estrangeiro, que não parte de si, mas que é retirado do campo do Outro, da linguagem, trazendo uma marca de alteridade (LACAN, 1960b).

Secundo, como dividido em uma temporalidade sem presente. A barra sobre o S indica a perda do ser, preço a ser pago para entrar do mundo simbólico. O sujeito barrado é um sujeito sem substância, que apenas pode ser representando no espaço entre dois significantes, aparecendo como algo que estava lá e não está mais, ou como algo que viria a existir (LACAN, 1960b). E, portanto, é de uma ordem diferente daquela da existência; não sendo mais o que existe, mas apenas o que “existia” ou “existiria”. Sujeito dividido entre uma dedução de seu passado e uma conjectura de seu futuro.

⁵³ Participio passado de *subicere*, estar colocado abaixo, em latim.

Tertio, o sujeito é a própria divisão. A princípio, Freud fizera menção a uma divisão, *Spaltung*, especialmente no caso dos perversos. Frente ao conflito entre a exigência pulsional incestuosa e a realidade objetiva estabelecem-se

duas reações contrapostas, ambas válidas e eficazes. Por um lado, rechaça a realidade objetiva com ajuda de certos mecanismos, e não se deixa proibir nada; por outro, seguindo a regra, reconhece o perigo da realidade objetiva, assume a angústia frente a ele como um sintoma do qual padecer e logo busca defender-se dele (FREUD, 1940 [1938]b, p. 275).

Esta descrição no texto *A divisão do eu no processo de defesa* é idêntica ao modo como ele caracterizara, anos antes, o mecanismo de formação do fetiche (FREUD, 1927b). Permanecendo inconcluso, o texto teria seu tema central revisitado pouco tempo depois, quando Freud, enfim, expande a ideia da *Ichspaltung* para os neuróticos. Neles também subsistiriam “duas posturas diversas, contrapostas uma à outra e independentes entre si, há aqui um traço universal das neuroses; só que, neste caso, uma pertence ao Eu, e a oposta, porquanto recalcada, ao Isso” (FREUD, 1940 [1938]a, p. 205).

E com a introdução dos três registros – R, S e I –, Lacan reformularia a divisão freudiana. A instância do *Ich*, que agrupava algumas funções e estatutos em Freud, é então decomposta em duas partes: o *moi*, o eu no campo imaginário; e o sujeito inconsciente, o *je*, o sujeito da enunciação em seu lugar simbólico (LACAN, 1954-55). A *Ichspaltung*, para Lacan, é a própria definição do sujeito, como dividido pela ordem languageira.

\$, em última instância, é efeito da barra, do corte que o significante efetua sobre a substancialização de um ser hipotético, o $\dot{\upsilon}\rho\kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ de Aristóteles. Assim, sem substrato, o sujeito é uma efêmera aparição no discurso, no espaço entre os significantes. E por isto, seu único sustentáculo é o Φ , o significante que organiza a cadeia simbólica (LACAN, 1972-73). Isto levaria Lacan a escrever \$ e Φ do mesmo lado das fórmulas quânticas, sob o primado do Um.

A princípio, isto poderia soar como um contrassenso, já que o significante Φ deveria comparecer do lado do Outro, lugar ou repositório simbólico (LACAN, 1958b). Mas o Outro ao qual Lacan se refere neste primeiro momento, como expresso no texto *Die Bedeutung des Phallus*, não é o mesmo dos anos 70. A partir de então, o grande “Outro, na minha linguagem, este apenas pode ser o Outro sexo” (LACAN, 1972-73, p. 40). Sob este aspecto, Φ está do lado do sujeito porque é o núcleo da lógica fálica, sendo o garantidor do conjunto dos homens.

“Toda libido é masculina” (FREUD, 1905b), é assim que comumente se justifica a inscrição de Φ no lado homem. Explicação insuficiente e mesmo errônea; pois negligencia o fato de que Freud retratou-se desta posição em seus textos finais, ao deixar claro que “existe só uma libido, que entra no serviço da função sexual tanto masculina como feminina. Não podemos atribuir-lhe sexo nenhum” (FREUD, 1933c, p. 122). A libido poderia ser qualificada igualmente de masculina ou de feminina. Lacan (1967-68) sugere que a equiparação com o primeiro termo foi apenas devido ao enquadre edípico que a teoria freudiana deu à libido, concentrando-se em seu aspecto fálico.

Uma interpretação das *Fórmulas* em um nível puramente imaginário, tomando Φ como o pênis, levaria a um impasse já neste nível, pois permitira a conclusão de que as fêmeas “sem falo” não poderiam acessar o estatuto de sujeito do inconsciente. No entanto, Lacan é cristalino: “Do lado homem, inscrevi aqui, certamente não para privilegiá-los, o $\$$ e o Φ , que o suporta como significante” (LACAN, 1972-73, p. 74).

O lado homem não se refere aos machos e, portanto, Φ não é privilégio daqueles que carregam os cromossomos XY. Φ também se aplica às fêmeas porque o falo tem como função primeira a produção de significação, sustentando o pouco de realidade simbólica do sujeito que fala, e o faz independentemente do genótipo das suas células bucais e dos demais órgãos que constituem seu aparelho fonador (LACAN, 1958b).

Além de sua função de designar os efeitos de significado, o falo também permite o “acesso ao desejo, tanto da mulher quanto do homem” (LACAN, 1961, p. 180), uma vez que funda a separação e a falta. A terceira função do falo, retomada no escrito de 1958, é a “regulação do desenvolvimento que dá a este primeiro papel sua *ratio*, ou seja, *a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente* sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo” (LACAN, 1958b, p. 685, grifo nosso). O falo, portanto, não define os avatares das identidades sexuais, mas é antes ligado a própria instalação de $\$$.

Por fim, a quarta função se articula ao gozo sexual. O gozo fálico “aparece como este ponto de miragem para o qual Freud dá o tom de um gozo absoluto. O que é tão verdade, precisamente, porque ele não é absoluto” (LACAN, 1971-72b, p. 35). Aqui, Lacan parece referir-se à tese defendida nos *Três ensaios* sobre o orgasmo como ápice da satisfação sexual:

A união dos genitais é considerada a meta sexual normal no ato que se designa como coito, e que leva ao alívio da tensão genital e à extinção temporária da pulsão (satisfação análoga à saciedade no caso da fome). No entanto, já no ato sexual mais normal se anunciam os esboços daquilo que, se desenvolvido plenamente, leva às aberrações que

foram caracterizadas como perversões (FREUD, 1905b, p. 136).

Porém, ao mesmo tempo que Freud coloca este gozo aparentemente absoluto como meta, identifica nele traços perversos que significam um atraso, uma fixidez da libido, que impedem a totalidade do mesmo. Os esboços perversos são as satisfações parciais da pulsão: o tocar e o olhar, o sadismo e o masoquismo, a erogeneidade de áreas não genitais *etc.* Pela configuração corporal da sexualidade, e pelo fato de que a libido se organiza pelo corpo em virtude dos cuidados do *Nebenmensch*, sempre restará um resquício pulsional que desvia da meta sexual.

O gozo absoluto seria apenas atingido pela obra da pulsão de morte, que busca “reconduzir o ser vivo orgânico ao estado inerte” (FREUD, 1923b, p. 41), isto quer dizer que só a pulsão de morte cumprida pode eliminar o nível de exigência psíquico colocado pela pulsão sexual. O orgasmo é apenas uma miragem disto, uma extinção temporária, limitada. Assim, o gozo sexual é “marcado por um lado por este furo que apenas lhe deixa a via do gozo fálico” (LACAN, 1972-73, p.14).

O gozo fálico é testemunha de uma falta. É um gozo que não é “o gozo do órgão peniano nem do clitóris, mas o único gozo certamente permitido pela aparelhagem no corpo deste parasita que é a linguagem no ser humano (BRUNO; JULIEN, 2012, p. 64). Nas *Fórmulas*, ele está localizado na expressão $\$ \rightarrow a$, que pode ser lida como uma variação de $\$ \diamond a$, matema da fantasia inconsciente.

O símbolo \diamond , punção, representa “as relações de envolvimento – desenvolvimento – conjunção – disjunção” (LACAN, 1957, p. 634); sendo composto por diferentes operações matemáticas e lógicas. Mediante um corte vertical neste símbolo, separam-se os conectivos opostos $<$ e $>$; enquanto que pelo corte horizontal, separam-se \vee e \wedge ⁵⁴. De onde se declinam as possíveis tomadas de posição na fantasia, as diferentes formas possíveis de relação do sujeito com o Outro, a partir do objeto a (LACAN, 1964).

Também representada por este símbolo está a amálgama das operações lógicas de inclusão e exclusão, expressa pela operação bicondicional, \leftrightarrow , com valor de “se e somente se”. De forma que, “ $\$$ neste sentido, a saber: a punção estando dividida pela barra vertical, é o sujeito barrado a esta relação ‘se e somente se’ com o pequeno a ” (LACAN, 1966-67, 16/11/66). Na fórmula da fantasia, a operação bicondicional está barrada, evocando a impossibilidade, o corte, da reintegração entre $\$$ e a .

⁵⁴ Respectivamente: “menor que” e “maior que”; e “disjunção” e “conjunção”.

A inclusão, ou implicação, é representada logicamente pelo operador \rightarrow . Segundo Mortari (2001, p. 148), podemos resumir seu enunciado como: “Uma fórmula α implica tautologicamente uma fórmula β (ou β é uma consequência tautológica de α) se, para toda valoração v , $v(\alpha) = V$, temos que $v(\beta) = V$ ”. Ou seja, a implicação lógica determina que, se a fórmula α – o antecedente – é verdadeira, então a fórmula β – o consequente – também o é⁵⁵.

Logo, nas fórmulas quânticas, podemos ler $\$ \rightarrow a$ como “se $\$$ então a ”. Isto é, o sujeito do inconsciente implica o objeto, que tudo o que “ele tem a ver é o objeto a , e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina na fantasia” (LACAN, 1972-73, p. 80). O objeto a funciona, portanto, como suporte da fantasia por ser a causa de desejo, mas também como objeto mais de gozar; do qual extrai-se um gozo possível, como veremos a seguir, no lado mulher.

O gozo fálico, localizado na fantasia inconsciente, é decorrente da lógica do Um, visto que “é no nível do *ao menos um* do Pai que se introduz este *ao menos um* que diz que isto pode funcionar sem ele. Como o mito o demonstra – e ele foi feito unicamente para isto –, isto quer dizer que o gozo sexual será possível, mas ele será limitado” (LACAN, 1971-72a, p. 46-47).

4.3 Lógica não toda

Em contrapartida, não há nada em *Totem e tabu* a respeito de uma mãe da horda: “Não posso sugerir em que ponto deste processo de evolução é possível encontrar lugar para as grandes deusas-mães, que podem talvez ter universalmente precedido os deuses-pais” (FREUD, 1913a, p. 150). O pai, como teorizou Lacan, tem a função de permitir a formação do conjunto dos homens e de instituir o domínio da regra fálica. Ele é processado a nível psíquico como um equivalente do Nome-do-Pai, instaurando a significação fálica para todos os neuróticos.

Na operação metafórica paterna, a função “mãe” representa um desejo, mas não um desejo qualquer, e sim um desejo enigmático e extravagante, afinal de contas, “a paixão da mãe não é algo que se possa suportar assim (LACAN, 1969-70, p. 129). Esta paixão, deixada sem limites, pode ir até a fantasia de reincorporação, como veremos no caso Hans, transmutando-se em uma gigante boca de crocodilo prestes a se fechar, devorando os filhos em seu afã unificador, reintegrador.

⁵⁵ Mortari (2001), no entanto, salienta que a tradução desta operação lógica em termos linguísticos comporta uma deficiência; visto que a expressão em português “se... então...” é utilizada para todos os tipos de enunciado condicional.

Linguisticamente, o funcionamento metafórico consiste em transportar, transferir, determinado sentido para um vocábulo que não estaria usualmente vinculado a ele. Quando a metáfora paterna toma lugar, ela transfere para o desejo materno algo que lhe é externo, Φ . Sendo assim, esta operação fornece um sobrescrito único para o desejo da mãe, sem outro elemento alternativo que viesse em substituição.

O falo tem a função de delimitar um campo próprio em uma vastidão enigmática onde não há barreiras, onde não existe um significante irmão ou complementar. Por isto, ambos os sexos são constrangidos a vincular sua sexualidade à universalidade e ao primado fálicos. Isto também se encontra em Freud, em suas menções à falta de simbolização da vagina (FREUD, 1908c). O importante não é existência de duas referências corporais, mas a astúcia de Freud em perceber que toda sexualidade no humano fica refém de apenas um significante. Esta disparidade entre as identidades sexuadas e o registro simbólico é expressa pela ausência de um par comparável ao $\exists x \neg \Phi(x)$.

Na primeira proposição do lado mulher, $\neg \exists x \neg \Phi(x)$, vemos como o campo feminino também é referido à função fálica. Esta expressão lógica pode ser lida como “não existe x que não esteja subordinado à função castradora”. Motivo pelo qual este campo permanece aberto, sem borda, já que não existe a exceção do universal, da Uma: “É que o contrário do limite, a saber, que ele não existe, que aqui não há exceção, isto não assegura o universal da mulher” (LACAN, 1971-72a, p. 110).

Nela, vemos uma dupla incidência da barra negativa que poderia parecer, a olhos ingênuos, semanticamente igual a uma afirmação; *id est*, se $\neg \exists x \neg \Phi(x)$, então $\forall x \Phi(x)$. Em outros termos: “Não há um ser falante que não seja castrado”, seria equivalente a “Todo ser falante é castrado”. Certamente Lacan estava ciente desta possibilidade, e objeta que estas não podem ser similares porque se localizam em níveis ontológicos diferentes (LACAN, 1967-68). As proposições universais são categóricas e incondicionadas; enquanto que as particulares são hipotéticas, na medida em que comportam a cláusula “apenas se x existe” (VENN, 1881); impedindo esta transformação lógica.

Por outro lado, a segunda proposição, logo abaixo, apresenta uma particularidade: uma negação para o quantificador universal, $\neg \forall x$. Tal negação repercute sobre as significações de termo “todo”, significante que apresenta uma “nuance linguística, na qual a função oposta do $\pi\tilde{\alpha}\zeta$

ou do *πάντες*, em grego, opõe-se à função do *ὅλος*, assim como *omnis* se opõe ao *totus*” (LACAN, 1967-68, 13/03/68).

O todo, o universal, é empregado por Aristóteles a partir do termo *πᾶς* e seus derivados (*πᾶσα*, *πᾶν*). O grego *πᾶς* tem, basicamente, as seguintes definições: “todos”, em “todos aqueles” (*πάντες ὅσοι*); “inteiro”, em “a madeira toda” (*πᾶσα ὄλη*); ou “o todo” (*τὸ πᾶν*) (LIDELL; SCOTT, 1996). Pode, assim, ser empregado no sentido de “todo o conjunto” e no sentido de “inteiramente, integralmente”. Já *ὅλος* refere-se apenas ao segundo sentido.

Em latim, existe uma ligeira diferença entre *totus* e *omnis*, termos que correspondem às traduções do “todo” grego. O primeiro está mais ligado à inteireza e o segundo ao conjunto. Isto é observado na comparação entre as seguintes frases: *Omnes milites strenue pugnauerunt*, “Todos os soldados lutaram bravamente”; e *Totam Italiam vidi*, “Vi a Itália inteira”. Assim, $\neg \forall x \Phi(x)$ poderia ser lido de duas formas: *Non omnes feminae castratae sunt*, isto é, as mulheres não são todas castradas, algumas do grupo não o são; ou *Non totas feminae castratae sunt*, ou seja, as mulheres não são inteiramente castradas, haveria uma subpartição delas que não o é.

O *μὴ πάντες*, ou *μὴ παντὶ* (“não toda”), é encontrado em Aristóteles, com outra conotação: “Entendo por universal a oração que se aplica a tudo ou nada do sujeito, por particular entendo a oração que se aplica a alguma coisa do sujeito, ou não se aplica a alguma coisa deste, ou não se aplica a todo [*ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν*]⁵⁶” (ARISTÓTELES, 2010, p. 112). Nas mãos de Lacan, o *μὴ πάντες* indica um caráter suplementar, evocando a existência de algo para além do falo e de sua lógica.

4.3.1 Lógica do não todo

Lacan emprega a terminologia *pas tout*, “não todo”, como *non totus*; ou seja, a mulher não está inteiramente condicionada ao significante fálico. A lógica matemática trata \forall como emblema do *omnis*, e Lacan reafirma a posição singular da psicanálise em ler \forall como *totus*. Em $\neg \forall x \Phi(x)$ deve ser lida a característica do campo feminino de não ser totalmente condicionado à norma fálica, visto que “a essência da mulher não é a castração” (LACAN, 1971-72a, p. 47).

⁵⁶ No original: “λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν, ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ ἢ μὴ τινὶ ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν” (ARISTÓTELES, 1938, p. 196).

Estar em capacidade não toda na *norme mâle* significa que a dita mulher está lá contingentemente, em contraposição ao dito homem que está necessariamente ligado à função fálica (LACAN, 1971-72a). Ao necessário, como aquilo que não cessa de se escrever, opõe-se a modalidade da contingência. Apesar das diversas acepções que a contingencialidade apresenta na obra aristotélica, sendo aproximado ocasionalmente do possível, reteremos como fundamental sua implicação para o valor veritativo das proposições.

Dizer algo sobre o passado ou sobre o presente, negativa ou afirmativamente, implica que isto é necessariamente verdadeiro ou falso, efeito da lei da bivalência (ARISTÓTELES, 2010). A proposição “Freud morreu em 1939” pode ser valorada como verdadeira, em oposição a qualquer mentira sobre sua data de falecimento, não havendo outra opção viável. Entretanto, há episódios que escapam a este padrão; da afirmação “Uma batalha naval ocorrerá amanhã” decorreria necessariamente, se ela fosse verdadeira, que haveria uma batalha nesta data, malgrado qualquer eventualidade.

Aristóteles objeta que desconsiderar a capacidade de mudança dos eventos futuros é um disparate:

Aquilo que *é* deve ser necessariamente *quando é*; aquilo que *não é* não pode ser *quando não é*. Isto não quer dizer que tudo aquilo que *é* será necessariamente e que tudo aquilo que *não é* não será necessariamente. Com efeito dizer que tudo o que *é* é necessariamente *quando é*, não é idêntico a dizer incondicionalmente que *é* por necessidade. Analogamente com aquilo que *não é*, [...] uma vez que o caso das coisas que não são ainda, mas têm a potência de ser, é distinto daquele das coisas que são (ARISTÓTELES, 2010, p. 93).

Um enunciado sobre o futuro não poderia, portanto, ter valor veritativo enquanto não ocorrer *de facto*. Afinal, se fosse julgado verdadeiro e, por motivos desconhecidos, não ocorresse, haveria uma falácia lógica. Eventos futuros são contingentes na medida em que podem ou não ocorrer e, por isto, têm valor veritativo indeterminado; eles representam uma brecha na lei do terceiro excluído e na ideia de bivalência.

Dizer que a mulher é não toda é “somente outra expressão da contingência” (LACAN, 1971-72a, p. 209). Sem a Uma que fecharia seu sistema lógico, existe certa imprevisibilidade quanto ao que funda o feminino, uma indecidibilidade no mesmo nível dos futuros contingenciais de Aristóteles, nos quais não há valor veritativo discernível. Isto configura, diferentemente da lógica do Um fálico, uma lógica aberta ou, em termos mais apropriados, uma lógica heterodoxa.

Já era claro que a bivalência da lógica clássica não era suficiente para tratar todos os tipos de enunciado proposicional, mas foi apenas a partir de 1920, pelas mãos de Łukasiewicz e Post, que surgiram as primeiras lógicas heterodoxas polivalentes (MORTARI, 2001). Estas foram construídas a partir da subversão de princípios da lógica clássica, seja do *tertium non datur*, seja do princípio da não contradição, ou do princípio da identidade.

A lógica polivalente de Łukasiewicz empregava, para além dos valores V e F, o valor I, como indeterminado. Indeterminação que deve ser tomada em seu caráter intrínseco, da mesma forma que o enunciado da batalha naval de Aristóteles, e não como consequência de um obstáculo epistemológico ou de uma incapacidade momentânea de avaliação. Neste sistema, o princípio do terceiro excluído não se aplica porque existe uma terceira⁵⁷ possibilidade, provocando resultados difusos:

A ideia é que o problema com predicados vagos como “alto” é que há casos fronteiros; *i. e.*; casos em que o predicado não é nem decididamente verdadeiro, nem decididamente falso. E que este problema poderia ser solucionado pela admissão de uma terceira categoria diferente de “verdadeiro” e “falso” para acomodar casos fronteiros (HAACK, 2012, p. 222),

A noção de precisão era questionada, nestas novas abordagens, ao se levantar a hipótese de estados não completamente verdadeiros ou falsos. O que dá origem tanto à lógica de Łukasiewicz, quanto à lógica difusa, que, diferente da primeira, não possui estados quantitativos específicos como V, F e I. A lógica difusa baseia-se em uma teoria não clássica dos conjuntos, na qual um elemento pode, para além do simples pertencimento ou não, pertencer a um dado conjunto mediante graus. Segundo seus defensores, existe um intervalo não enumerável entre V e F, no qual há diferentes gradações de verdade (HAACK, 2012).

Não é necessário descrever e detalhar todas as propostas heterodoxas para apontar o escopo limitado e limitante da lógica clássica. Porém, mesmo que tal abordagem não se mostre aplicável a todos os cenários, é fundamental salientar que sua validade se mantém; afinal, na vida prática, as leis do pensamento, como o princípio da não contradição, mostram-se frequentemente relevantes. No âmbito não clássico,

uma pessoa injustamente acusada de assassinato não teria meios de se defender perante os tribunais, pois, no máximo, poderia provar a proposição de que não havia cometido nenhum crime. No entanto, a simples existência de uma testemunha que, mesmo

⁵⁷ Existem lógicas polivalentes com mais de três valores como a de Michalski *et al* que comporta doze valores (HAACK, 2012)

cometendo perjúrio, indiciasse-a seria suficiente para condená-la; com efeito, a verdade da proposição negativa de que a pessoa em questão não cometeu crime algum não implica a falsidade da proposição afirmativa de que ela cometeu, se não recorrermos ao princípio em tela (COSTA, 2008, p. 130).

A lógica clássica, portanto, faz-se necessária; sendo expressa pela universalidade da lógica fálica do Um. Seu limite, poderíamos dizer, concerne ao Real, diante do qual há uma falência do sentido. Frente a enunciados contraditórios deriváveis da semântica ou da teoria dos conjuntos, a abordagem clássica desemboca em paradoxos impossíveis de serem pensados dentro de um escopo bivalorativo. Ao incluir o Real dos paradoxos, daquilo que não permite uma quantificação estrita de 1 ou 0, como graus completos de verdade, abrem-se as portas para o não enumerável.

Ao 1 e ao 0, ao “todo” e ao “nenhum” da lógica fálica clássica, opõe-se o “não todo” lacaniano. Não enumerável, o não todo indica o pertencimento contingencial à norma fálica, pois “não é porque ela está não toda sob a função fálica que ela não esteja lá de maneira alguma. [...] Porém existe algo a mais” (LACAN, 1972-73, p. 69). O lado não todo representa algo que ultrapassa a norma fálica, é uma “extravagância numérica”, algo além do Um.

4.3.2 Gozo suplementar

O gozo chamado feminino sempre atarantou os psicanalistas por apresentar uma natureza aparentemente dupla, originalmente associada ao par clitóris-vagina: “Há muito tempo compreendemos que a tarefa de abandonar a zona erógena originalmente diretriz, o clitóris, por uma nova, a vagina, complica o desenvolvimento da sexualidade feminina” (FREUD, 1931, p. 227). No desenvolvimento da sexualidade da menina, este clitóris é, inicialmente, análogo ao pênis – ambos sendo regidos pela norma fálica –, e apresenta as mesmas características eréteis e voluptuosas do último (FREUD, 1905b).

Posteriormente, haveria, segundo Freud (1905b), uma passagem da erogeneidade do clitóris à vagina, devido à castração e ao recalque da sexualidade que perpassam o Édipo. A menina pode abandonar seu clitóris como zona sexual principal, aceitando “a castração como um fato consumado, enquanto que o menino tem medo da possibilidade de sua consumação” (FREUD, 1924a, p. 186). Ferida em seu narcisismo pela falta imaginária, ela abandonaria o

onanismo clitoridiano e “se encaminharia para novas vias que levam ao desenvolvimento da feminilidade (FREUD, 1925, p. 274).

Contudo, tal abandono não elimina a possibilidade orgástica das mulheres. A qual se mantém mesmo sem a participação do clitóris; e, por isto, o orgasmo “levanta efetivamente um problema, relativo à mulher, que merece ser colocado, uma vez que sabemos, fisiologicamente, da ausência de uma organização nervosa diretamente feita para provocar a voluptuosidade na vagina” (LACAN, 1957-58, p. 299).

Meninas que sofriam excisão do clitóris, como as jovens no antigo Egito, testemunhavam a capacidade de chegar ao orgasmo ainda que apenas através da vagina. Freud o comunica a Maria Bonaparte, sua paciente que se queixava de frigidez. A crença errônea do papel indispensável do clitóris ao orgasmo fizera a princesa tentar, por meio de várias cirurgias, aproximar este órgão da vagina, como solução para seus problemas sexuais (BERTIN, 1989).

Tais são indícios de que “a natureza do orgasmo vaginal guarda invioladas suas trevas” (LACAN, 1960c, p. 727). Não só a obscuridade do órgão feminino, mas sua própria capacidade orgástica, que pode estar desvinculada do órgão originalmente falicizado na mulher, constituiriam algumas das dificuldades para se desvendar o continente negro da sexualidade feminina.

Duplicado, o gozo das mulheres coloca um enigma. Seu descompasso em relação à contraparte masculina foi pensado quantitativamente, elas gozam duas vezes mais do que os homens. Na verdade, gozam três ou até dez vezes mais, segundo algumas versões do texto de Ovídio⁵⁸. No livro *Γ* de *Metamorfoses*, entre os versos 314 e 336, o poeta conta a história de Tirésias que se atreveu a falar sobre o gozo das mulheres:

[...] Júpiter, expansivo devido ao vinho, colocou de lado suas onerosas tarefas e, relaxando, trocou gracejos com Juno; disse ele: “Você ganha mais do que nós dos prazeres do amor”. Ela negou. Eles concordaram em perguntar a Tirésias sua opinião. Ele conhecera Vênus das duas maneiras. Uma vez, com a batida de seu cajado, ele perturbara duas grandes cobras que copulavam na verde floresta e, incrível dizer, transformara-se de homem em mulher; ele viveu assim por sete anos. No oitavo, viu as mesmas cobras novamente e disse “Já que há tanto poder em vos perturbar que transforma o atacante no sexo oposto, eu vos atacarei de novo agora”. Ele ataca as cobras, reganha sua antiga forma e volta ao sexo no qual nasceu. Como árbitro da alegre disputa, ele confirma as palavras de Júpiter. Saturnia, diz-se, estava mais transtornada do que seria justificável e, com a disputa decidida, condenou aquele que fez o julgamento à noite eterna (OVÍDIO, 2000, p. 140).

⁵⁸ “Tirésias é feito de juiz, aquele que havia experimentado ambos os sexos: sua sentença em favor de Júpiter, pois os homens tinham três onças do vigor do amor, mas as mulheres tinham nove” (OVÍDIO, 1632, grifo nosso).

Tirésias fora cegado por Hera por revelar a verdade de que as mulheres gozavam mais. E Lacan sustentaria, em contraposição a outros analistas, que esta parcela a mais seria algo completamente diferente do gozo próprio à vagina: “Aqui vocês não devem ir longe demais e supor que isto que distingo é algo que corresponderia sexualmente à pretensa divisão entre gozo clitoridiano e gozo vaginal. Não é disto que se trata” (LACAN, 1973-74, 21/05/74).

Isto porque o gozo vaginal ainda seria uma expressão do gozo fálico. De acordo com Lacan, os trabalhos de S. Ferenczi acentuavam a posição freudiana, chegando ao ponto de estabelecer que “a vagina entra em função na relação genital por um mecanismo estritamente equivalente a qualquer outro mecanismo histérico” (LACAN, 1963-64, p. 87). Assim como outras cavidades – bucal, auditiva, anal *etc.* – a vagina pode, por sua característica de borda corporal, adquirir um papel erógeno e funcionar perfeitamente como um órgão ligado ao gozo fálico e à fantasia (LACAN, 1968-69).

A duplicidade de gozo deve ser buscada na distinção entre o gozo fálico, enquadrado pela fantasia, e um outro gozo, a ser localizado no corpo. Não é por estar vinculada ao corpo, que a erogeneidade histérica – e a vaginal – seriam representantes do último. Nas histéricas, o corpo assoma em sua vertente simbólica, pois existe uma cadeia significativa que enerva aos órgãos sintomáticos. No caso Dora, uma relação com o desejo do Outro se produz de modo que sua garganta seja afetada, o que vem em resposta à fantasia de relações orais entre o pai e a Sr^a. K, por meio da identificação ao traço significativo do pai, a tosse. (FREUD, 1905a).

Em contrapartida, o gozo Outro é desassociado de qualquer amarra simbólica e, portanto, fora do registro fálico. Qualificado como suplementar, este gozo remete à alteridade radical colocada por sua experiência. Ele é resultado da posição não toda expressa nas *Fórmulas* de Lacan. A partir dela, pode-se experimentar um gozo que o ultrapassa o falo, um “gozo dito propriamente feminino que não depende dele de nenhum modo” (LACAN, 1971-72a, p. 104). Tal gozo estaria representado, nas *Fórmulas*, pela flecha de $L\dot{a}$ até $S(\dot{A})$.

Vemos, então, que o lado mulher é composto por três elementos: o objeto a – o objeto causa de desejo e mais-de-gozar; $L\dot{a}$ – a Mulher que não existe; e $S(\dot{A})$ – ou o significativo da falta no Outro. Embora os três estejam neste lado, a primeira ressalva que deve ser feita é que o primeiro deles, o objeto a , não se relaciona ao gozo suplementar como tal.

O objeto a , sendo a contraparte de $\$$ na fórmula da fantasia – $\$ \diamond a$ –, representa o meio pelo qual o sujeito atinge seu parceiro (LACAN, 1972-73). O objeto a assume aqui duas

acepções: primeiro, como objeto causa de desejo; e segundo, como objeto mais-de-gozar. Este valor de a é consequência da própria estruturação subjetiva na linguagem, na qual uma perda de gozo é exigida (LACAN, 1968-69). “Mais-de-gozar” é um neologismo inspirado pela pelo termo marxista *Mehrwert*, mais-valia.

A *Mehrlust* lacaniana representa mais do que a quantia de gozo perdida, correspondendo ao *quantum* que insiste em ser reencontrado como restituição de um gozo primário, absoluto: “O mais-de-gozar é o que responde, não ao gozo, mas à perda de gozo enquanto que dela surge isso que se torna a causa do desejo de saber e de tal animação, que qualifiquei recentemente como feroz, que procede do mais-de-gozar” (LACAN, 1968-69, p. 116). O objeto a tem as duas vertentes, aquela frisada por Freud de objeto perdido, enquanto algo *a menos*; e também uma vertente compensatória, enquanto algo *a mais*.

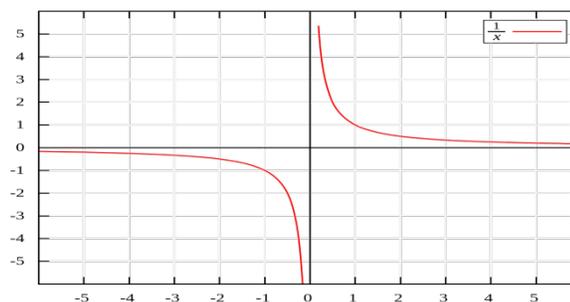
A relação entre a mais-valia e o mais-de-gozar é exatamente seu caráter irrecuperável, “impagável”, em termos marxistas. Se o trabalhador é, em si, uma mercadoria cujo valor é determinado pelas necessidades monetárias que lhe cabem para sua sobrevivência, a quantia excedente que este produz com a mercadoria representa a mais-valia para seu empregador. Em valores de troca, sua produção corresponde a muito mais do que recebe como pagamento por seu dia trabalho, de onde provém o lucro do modelo capitalista (MARX, 2014).

Como causa de desejo e mais-de-gozar, o objeto a não está no lado feminino em consequência de a fêmea haver sido classicamente tomada como objeto sexual passivo, alvo dos avanços masculinos. Tal concepção, inclusive, favoreceria uma substancialização das fórmulas quânticas pela equivalência entre “homem = macho = ativo”, *versus* “mulher = fêmea = passiva”, fato que já fora desmentido há muito na obra freudiana (FREUD, 1933c). O objeto a ali se encontra porque foge à norma do Um, por suas características assintóticas a serem encontradas em ambos os campos no qual se articula, do gozo e do desejo.

Uma assíntota (Fig. 16), na matemática, é uma reta imaginária ao longo do eixo cartesiano que nunca tem seus pontos tocados pela reta que representa dada função. Na figura abaixo, a função “ $f(x) = 1/x$ ” possui uma miríade de valores; à exceção de quando x é igual a 0, uma vez que dividir qualquer número por zero retorna um valor indefinido. Neste caso, $x = 0$, o eixo das coordenadas, representa sua assíntota vertical, pois a função $f(x)$ assume valores que se aproximam infinitesimalmente da reta $x = 0$, sem nunca a tocar⁵⁹.

⁵⁹ $\lim_{x \rightarrow 0} f(x) = \pm \infty$.

Figura 16 – a-ssíntota

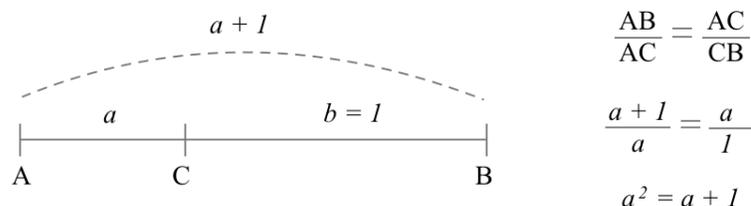


Tomar o objeto a como a -ssintótico é repisar sua característica real, como objeto impossível de ser encontrado. Isto vale tanto para seu valor de causa de desejo, quanto para seu valor causa de gozo, *Mehrlust*. A perda de gozo pela entrada na linguagem, abre o espaço de a , deste objeto que virá a ser procurado como índice do que falta para gozar. Tanto a mais-valia quanto o mais-de-gozar são incalculáveis ou, retomando a linha de argumentação da lógica paracompleta, são indefinidos.

No seminário ainda não publicado *A lógica da fantasia*, Lacan mais uma vez faz referência ao objeto a como incomensurável, desta vez aproximando-o do número áureo. Como proporção, foi primeiramente enunciada por Euclides, na definição Γ do sexto livro de *Elementos*: “Um segmento de reta se diz dividido em *média e extrema razão*, se a razão entre o menor e o maior dos segmentos é igual à razão entre o maior e o segmento todo” (EUCLIDES, 1956, p. 187, grifo nosso).

Ao tomarmos uma reta AB , consideramos um ponto C tal que a razão entre os segmentos AB e AC seja igual a razão entre os segmentos AC e CB . O segmento de reta AB está então dividido em *média e extrema razão*. Lacan retoma esta divisão no *Seminário, livro 14*:

Figura 17 – A média e extrema razão



Nele, atribuem-se valores aos segmentos de reta, AC equivale a a , e CB a 1. Ao serem substituídos na fórmula euclidiana e equacionados apropriadamente⁶⁰, descobre-se que a equivale a uma dízima não periódica. Seu valor pode começar a ser escrito como 1,61803..., no qual as reticências indicam sua característica de incomensurabilidade (LACAN, 1966-67). É uma relação, uma proporção, que leva ao limite os dois segmentos de reta, pois embora o comprimento a faça parte do segmento de reta AB, não existe nenhum número de operações matemáticas sobre seu valor – como somas consecutivas – que levem à restituição do segmento de reta original. O objeto a introduz esta perda.

Estes são apenas alguns exemplos que Lacan utiliza ao longo de seu ensino para aproximar o objeto a de algo que fuja à lógica do Um, servindo como presentificação do Real impossível e não enumerável do lado não todo (LACAN, 1973-74). Os signos do não enumerável apresentam uma estranheza inerente, assim como os paradoxos, por irem de encontro ao sentido. São índices de uma alteridade radical do Outro, que, não obstante, não lhe concedem consistência.

Em termos mais próprios ao nosso trabalho, diríamos “*La Femme n'existe pas*”, o Outro não existe. Esta frase, que causara um levante do movimento feminista contra Lacan, não é uma afirmação política. Não significa que as fêmeas não tenham relevância ou representatividade, mas apenas que a mãe da horda não está lá para organizar um campo delimitado. *La Femme*, com maiúscula, seria a mãe de todos, a deusa branca, aquela que saberia o que significa ser uma mulher.

Lá é, deste modo, o equivalente da proposição lógica $\neg \exists x \neg \Phi(x)$: “É impróprio que a chamemos de *La femme* [A mulher], já que como sublinhei da última vez, o *La* de *La femme*, a partir do momento no qual se enuncia de um não todo, não pode se escrever. Existe apenas o *La* barrado” (LACAN, 1972-73, p. 75).

A mesma barra aparece sobre outro matema, $S(\bar{A})$, que precisa ser decomposto. Primeiro \bar{A} , o matema para a inconsistência do Outro, ou mesmo para sua inexistência. Tomado enquanto tesouro dos significantes (LACAN, 1960a), o Outro é barrado por não ser um conjunto total; *id est*, não há um significante último que possa abarcar o Real. Lacan (1966-67) demonstra como o conjunto dos significantes é um conjunto furado a partir do paradoxo de Russell.

⁶⁰ Uma equação quadrática tem duas soluções, neste caso, $a_1 = (1 + \sqrt{5}) / 2$; e $a_2 = (1 - \sqrt{5}) / 2$. Desconsidera-se a solução negativa uma vez que não existe um polígono com medidas negativas.

Este paradoxo sobre a teoria dos conjuntos foi proposto como contra-argumento para o sistema fregeano, que tomava a teoria dos conjuntos como a forma mais simples de elaboração aritmética. O paradoxo do barbeiro, como também é conhecido, “opera como uma restrição chave às tentativas de arquitetar teorias de conjuntos consistentes” (HAACK, 2002).

Suponha-se que em uma determinada cidade, todos os homens têm duas possibilidades de cuidar de suas barbas: *opção A* – Eles podem barbear-se sozinhos, ou *opção B* – Eles devem ir ao único barbeiro da cidade. Se o barbeiro faz apenas a barba daqueles que não fazem a barba sozinhos e nenhuma outra tarefa, quem barbeia o barbeiro? O barbeiro não poderia fazer a própria barba porque ele apenas faz a barba daqueles que não se barbeiam. Porém, se ele não faz a própria barba, ele deveria ir ao barbeiro. Todavia, não se deve esquecer que ele é o único barbeiro da cidade. O que implicaria que, caso fosse à barbearia, ele faria a própria barba, o que é impossível já que o enunciado apenas permite a *opção A* ou a *opção B*, nunca as duas.

Em termos matemáticos, o paradoxo de Russell refere-se ao conjunto das coisas que é um subconjunto de si mesmo. Chamemos de S o conjunto de todos os seminários de Lacan, S não é um subconjunto de si mesmo, porque não é, em si, um seminário. Porém, existem conjuntos que satisfazem à esta condição, como o conjunto de todos os conjuntos.

Chamemos de C o conjunto de todos os conjuntos que não são subconjuntos de si mesmo. Se C não é subconjunto de C , então C pertence a C ; e se C é subconjunto de C , então C não pertence a C . Ambas as conclusões são paradoxais de acordo com as regras dos conjuntos. Da mesma forma, “o próprio do conjunto dos significantes [...] comporta, necessariamente, algo que não pertence a este conjunto. Não é possível reduzir a linguagem, simplesmente em razão de que ela não pode constituir um conjunto fechado, isto é, não existe universo do discurso” (LACAN, 1966-67, 16/11/66).

$S(\mathcal{A})$ é o significante que representa esta falta no Outro. É “um significante – sua definição o enuncia –, porém inarticulável como tal” (LE GAUFÉY, 2012, p. 191). Mediante o furo representado por $S(\mathcal{A})$, as ditas mulheres podem acessar o gozo suplementar, fazendo dele a marcação do feminino, ao invés da pequena diferença anatômica (LACAN, 1972-73).

Relacionado à falha no simbólico e, conseqüentemente, de uma natureza inarticulável, este gozo se apresenta como enigmático, como estrangeiro a quem o vivencia. Conhecemos algumas de suas manifestações a partir de experiências como aquelas vividas nos arrebatamentos místicos, que demonstram uma ultrapassagem dos limites fálicos e simbólicos, ao cair nos furos

da falta de significante. Tomaremos, primeiramente, o relato de Santa Teresa D'Ávila por sua figuração proeminente no *Seminário, livro 20*.

Durante o século XVI, no auge dos poderes da Santa Inquisição espanhola, a jovem monja Teresa, nascida em Ávila, por pouco não fora queimada na fogueira. Suspeita de bruxaria, foi salva pelos testemunhos de teólogos que requisitavam seus escritos como prova de ortodoxia e de devoção a Deus. O “Livro da vida”, seu escrito autobiográfico, expõe sua divisão entre a sociedade e a vida contemplativa e reconta sua jornada de redenção e encontro com Deus.

No fragmento mais famoso deste livro, encontramos a cena que serviria de inspiração para o mestre italiano Bernini esculpir “*L'estasi di santa Teresa*”, obra que atualmente encontra-se na *Chiesa di Santa Maria della Vittoria*, em Roma. Teresa conta que

via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só muito raramente acontece [...]. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando a tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu gemia, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe às vezes e muito (D'ÁVILA, 2010, p. 267-268, grifo nosso).

Em seus êxtases místicos, ou “arrebatamentos” como ela mesma os chama, Teresa depara-se com um excedente, o “imenso amor” divino que não parece ter limites. Neles, vive a união com Deus, através da qual seu espírito alça voo e encontra os céus dentro de si:

Nestes arrebatamentos, na maior parte das vezes, não há meio algum. Antes, muitas das vezes sem o pensamento prevenir, nem ser de nenhuma ajuda, vem um ímpeto tão acelerado e forte que você vê e sente levantar-se esta nuvem ou esta águia poderosa e colher você com suas asas (D'ÁVILA, 2010, p. 178).

O corpo de Teresa é completamente afetado por estas experiências. É um corpo mortificado, fustigado por uma dor sem igual que é, não obstante, almejada; sem nenhuma capacidade volitiva, seu corpo experimenta momentos de levitação ao se entregar nas mãos de Deus. O amor de Deus não se contenta em elevar a alma, ele também visa o corpo: “[...] parece querer o Senhor que o próprio corpo participe (D'ÁVILA, 2010, p. 180).

Sobre estes “voos do espírito”, Teresa não pode dizer nada, apenas relatar esta vivência com a pobreza imposta pelo registro Simbólico: “Falar é impossível, pois a alma não atina a formar palavras e, se atinasse, não teria forças para poder pronunciar-las; porque toda a força

exterior se perde e aumentam as forças da alma a fim de poder melhor gozar de sua glória” (D’ÁVILA, 1995, p. 116).

Estas três características, a extravagância numérica, o efeito no corpo e a impossibilidade de dizer, são as que Lacan (1972-73) retém como índices de um gozo diferente daquele fálico. É um gozo que remete à alteridade radical em si mesmo, sendo irreconhecível por extrapolar os limites simbólicos estipulados por Φ , em direção ao seu furo em $S(A)$: “Quando falo dos místicos, eu falo simplesmente dos furos que eles encontram, eu falo da noite obscura, por exemplo” (LACAN, 1966-67, 26/04/67).

O acesso a este gozo não é exclusivo das fêmeas. A peregrinação de São João da Cruz durante sua “noite escura”, demonstra como a lógica não toda também pode se apresentar para os machos. Contemporâneo de Teresa, Juan de Yepes Álvarez ajudou a fundar a Ordem dos Carmelitas Descalços, em 1553. E junto a ela, também figura como um dos expoentes da literatura mística da segunda metade do século XVI.

No poema que dá nome a um de seus tratados mais conhecidos, *A noite escura da alma*, São João fala através de um lirismo feminino:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada (CRUZ, 2008, p. 4).

Em sua continuação, é retratado o percurso que a amada deve percorrer, afastando-se das tentações para buscar Deus no segredo da noite. Após passar pela ascensão, mediante o iluminamento divino, ela pode se reunir com Deus, seu amado. Muitos dos poemas de São João que versam sobre este encontro são expressados por via de um eu-lírico feminino. A longa explicação que se segue ao poema nos dá um vislumbre do que seriam estes encontros:

A alma, então, como saída daquelas prisões, é posta em recreação de desafogo e liberdade, gozando e sentindo mui suave paz, na intimidade amorosa de Deus, com facilidade e abundância de comunicação espiritual. Isto é indício da saúde que a alma vai cobrando nesta purificação; bem como prenúncio da fartura que espera (CRUZ, 2008, p. 93).

A fartura do gozo, seu caráter extranumerário, escapa à ordem do dizível: “Quanto aos bens e riquezas divinas de que a alma goza neste degrau, é impossível falar. Mesmo se fossem escritos muitos livros sobre o assunto, a maior parte ficaria ainda por dizer” (CRUZ, 2008, p.

150). Há outro ponto em comum nas experiências de Teresa e de Juan: um certo aniquilamento do sujeito, comumente expresso através da figura da morte.

Ó vida, que posso eu dar
a meu Deus, que vive em mim, a não ser perder-te a ti
e a Ele melhor gozar? Morrendo o quero alcançar,
só Ele me basta ter,
que morro por não morrer (D'ÁVILA, 1995, p. 30).

Na verdade, é tão grande o amor de estimação que a alma tem a Deus, embora às escuras e sem o sentir, — que não somente tudo aquilo, mas até a morte seria feliz de sofrer muitas vezes para contentá-Lo (CRUZ, 2008, p. 72).

Este é um instante de abolição do sujeito (SOLER, 1998). Como se vê nas *Fórmulas quânticas*, não encontramos \$ no lado do gozo suplementar. A abolição subjetiva é um momento de perder-se às margens do furo simbólico, saindo do registro fálico.

A experiência mística de São João permite demonstrar que, embora possuísse os cromossomos sexuais XY, ele também podia ocupar o lado feminino das *Fórmulas*. A jornada mística que sua alma empreendera é pontuada por acessos ao gozo suplementar, provando que os místicos machos, “a despeito – não disse a despeito de seu falo –, a despeito do que os bloqueia a este título, eles experimentam a ideia de que deve existir um gozo que seja *para além*” (LACAN, 1972-73, p. 70).

O lado não todo, lugar do gozo suplementar, não é apenas ocupado por fêmeas. As fêmeas não são mulheres por sua falta de pênis, como também não é o pênis que impede os machos de serem mulheres: “O ser do corpo é sexuado, certamente, mas isto é secundário, como se diz. E como a experiência demonstra, não são destes traços que depende o gozo” (LACAN, 1972-73, p. 11). O gozo independe da anatomia e da identidade sexual, estabelecida culturalmente. “Homem” e “mulher” não configuram identidades estanques, mas posições sexuadas, desvinculadas do organicismo, do código genético e das identificações edípicas.

4.4 Consequências lógicas

Em seu texto “*Le pastoute*”, Colette Soler dá voz a uma importante pergunta: “Passados quase vinte anos, até que ponto levamos as consequências do que Lacan introduziu em ‘*O aturdido*’ (1972), concernindo ao que acontece com o sexo nos seres que estão sujeitos à linguagem?” (SOLER, 1998, p. 187, grifo nosso). Hoje, passados quarenta e cinco anos, esta é

uma pergunta que precisa ainda ser feita, posto que evoca todas as questionamentos e turbulências que o mundo contemporâneo tem vivenciado. Questionamentos tão em voga nos debates sócio-políticos da atualidade, que tocam à problemática dos gêneros, às ideologias sexuais e também aos preconceitos e segregações de gozo.

A primeira consequência, explícita em Lacan, da lógica da sexuação é seu famoso axioma “*Il n’y a pas de rapport sexuel*”. Como a lógica do Um e a lógica do não todo não são complementares, não existe proporção – *rappor*t – matemática entre os dois lados. Basta retomarmos o exemplo do número áureo para concluir que não há proporção possível entre 1 e *a*, isto é, entre um número inteiro e uma dízima não periódica.

O que se traduz, analiticamente, no inconsciente que se quer Um e no objeto *a* que fura qualquer intenção de completude, um objeto sempre faltoso. Como vimos, nos animais, o instinto estabelece a relação matemática de 1:1; ou seja, para um estímulo existe uma resposta, para cada instinto seu objeto pré-determinado. Mas, nos falantes, o objeto *a* nunca será complementar às exigências da pulsão, ele apenas a satisfaz parcialmente.

Não existe relação sexual, uma vez que, se existisse, “isto significaria que um sujeito de cada sexo poderia tocar algo no outro” (LACAN, 1966-67, 19/04/67). O sujeito atinge o parceiro colocando-o no lugar de objeto, e o faz reduzindo-o a um pedaço (LACAN, 1962). É o mesmo que encontramos no mito de Adão e Eva. Deus teve a “ideia infernal” de criar uma companheira para Adão. Para tanto, retirou-lhe uma costela enquanto dormia, com o que moldou a primeira mulher. O resultado foi que o sujeito, então, encontrara seu par em um pedaço; em um pedaço de si, em uma perda (LACAN, 1966-67).

Entretanto, mesmo não existindo, isto não significa que não haja tentativas de relação: “A noção de *rappor*t [relação] não coincide de forma alguma com o uso metafórico que se faz dela: ‘Eles tiveram relações’, não é isso” (LACAN, 1971-72b, p. 33). Podem acontecer relações sexuais, mas a proporção entre os sexos não é possível já que são de naturezas diferentes. Lacan (1972-73) foi cristalino ao evidenciar que o gozo do lado feminino é apenas “suplementar”, e não “complementar”, impedindo qualquer ilusão imaginária de perfazer Um. Esta é a miragem matemática do amor, de dois fazer Um.

A inexistência da relação sexual decorre, em última instância, da impossibilidade de se alcançar o que seria o gozo absoluto, como um mito de complementaridade total. No *Banquete* de Platão temos um bom exemplo disto. Aristófanes narra a lenda dos seres esféricos, seres

perfeitos, compostos por quatro braços, quatro pernas e duas cabeças. Mas sua presunção e seu orgulho elevaram-se a ponto de provocar os vingativos deuses gregos. Zeus então os castigara, cortando-os em duas metades que passariam o resto da eternidade procurando restituir seu estado original. O amor seria esta busca, intentando reconciliação a um estado primordial de completude, por reencontrar sua metade. Contudo, para o sexo, isto será impossível.

A heteridade do objeto *a*, por sua natureza, faz com que todo encontro sexual seja fadado ao fracasso, do qual a detumescência no homem é uma prova. A inexistência da relação sexual é o grande segredo da psicanálise, revelado por Freud e recapitulado por Lacan em suas *Fórmulas quânticas*. Mas, para além dele, encontramos outras consequências, menos evidentes, desta teorização sobre o gozo: a relocação do lugar do diferente na sexualidade, o questionamento das classificações sexuais, e a possibilidade de escolha da posição sexuada.

4.4.1 Da heterossexualidade ao aloerotismo

É preciso levar às últimas consequências o que Lacan nos relega com seus ensinamentos deixados em *O aturdido* e em *O seminário, livro 20*, pois correspondem a uma revolução completa nos paradigmas de interpretação da diferença sexual. Tal concepção engendra uma primeira consequência fundamental, a de que a divisão dos gozos não é marcada por nenhum traço anatômico particular, mas pela posição, ocupada pelo sujeito, em relação à castração. O que se apresenta nas *Fórmulas quânticas* como “homem” e “mulher” são dois sistemas lógicos diferentes e não complementares.

De um lado, temos a lógica do Um fálico, de um sistema fechado no qual existem regras de sentido, de pertencimento e de organização, principalmente a lei do *tertium non datur*. O ser falante necessariamente ocupa este lado, pois é marcado pelo recalque e pela impossibilidade do gozo absoluto, como determinado no mito do Pai onipotente, existência que funda o conjunto dos homens. Sua sexualidade é refém de Φ , único significante sexual, que nomeará o gozo parcializado que lhe é correspondente.

Do outro lado, temos a lógica não toda, uma lógica que inclui as falhas de sentido, as impossibilidades e o Real. Sem limite determinado, não se constitui um conjunto equivalente àquele dos homens, permanecendo um sistema não quantificável. O gozo que lhe compete

extrapola os limites simbólicos levando a experiências como aquelas de Santa Tereza D'Ávila ou São João da Cruz, que caem no sem sentido e no indizível.

Ao reorganizar a diferença dos sexos pelas lógicas que regem os gozos, Lacan provoca não apenas uma ruptura com qualquer modelo cultural ou metafísico dos sexos, mas também conduz à derradeira constatação de que tais definições não são efeitos necessários da anatomia: “O cromossomo em sua combinação XY ou XX [...] não tem absolutamente nada a ver com [...] as relações do homem e da mulher” (LACAN, 1971, p.31). E, surpreendentemente, apesar disto estar às claras em seu ensino, muitos analistas ainda voltam ao segregacionismo urinário como forma de definição dos sexos.

Na fantasia sexual, o sujeito, do lado masculino, apenas pode se associar com o objeto, do lado feminino. Não existe nenhuma outra combinação possível além daquela evocada pelo símbolo da punção entre $\$$ e a . Encontramos aí uma consequência fundamental das *Fórmulas*. Pois, malgrado sua morfologia, sua genética, sua escolha de parceiro e sua identificação ao gênero, o neurótico – no campo da sexualidade – atinge seu parceiro enquanto objeto causa de desejo e mais-de-gozar. E, portanto, sempre se relaciona ao Outro, nunca ao mesmo.

Assim, um casal composto por dois parceiros de mesmo sexo anatômico ainda assim seria heterossexual em sua inter-relação lógica. De um ponto de vista estritamente psicanalítico, poderíamos, inclusive, fazer a seguinte declaração sobre o par erótico: “Toda experiência sexual é heterossexual”. Visto que a relação fantasística, $\$ \diamond a$, é reversível, um parceiro, no lado do sujeito, também toma o lugar de objeto a para o outro. *Id est*, um indivíduo masculino pode apresentar-se como objeto causa de desejo, logo no polo mulher, para outro homem; ocasionando-lhe um mais-de-gozar.

Curiosamente, encontramos em Freud algo que se assemelha a esta noção. Em uma carta de 1º de agosto de 1899, Freud escreve a Fliess comentando sobre a bissexualidade: “Estou me acostumando a considerar cada ato sexual como um acontecimento implicando quatro pessoas” (FREUD, 1956, p. 257). Não seria o “ato a quatro” o modelo de toda e qualquer experiência sexual? Seguindo as *Fórmulas*, poderíamos representar no ato sexual a quatro cada um dos parceiros em ambos os lugares, de sujeito dividido e de objeto a para o outro – as duas metades do sujeito (LACAN, 1972). Cada parceiro, portanto, ocuparia a posição masculina e feminina, demonstrando a bissexualidade inerente ao sexo.

O termo “homossexual”, conseqüentemente, transforma-se em um oxímoro para a Psicanálise, uma vez que o sexo nunca é entre *homos*, os mesmos; ele sempre leva em conta o Outro. Ou seja, todas as formas de sexualidade incluem a heteridade encarnada pelo objeto *a*; e, portanto, “isto do que se trata quando se trata do sexo é o outro, do Outro sexo, mesmo quando se prefere o mesmo” (LACAN, 1971-72a, p. 155). Vemos aqui uma completa destituição de sentido, dentro do campo psicanalítico, para uma taxinomia como “homossexual”.

Este é o último passo, o mais radical, em um percurso que se iniciara com Freud. A existência de correntes latentes homossexuais em heterossexuais manifestos já questionava a dissociabilidade entre estas orientações; neste âmbito, contribuem as descobertas de que a vertente anaclítica e narcísica de objeto não se excluem mutuamente, de que não existe uma pulsão homossexual, e de que o falo regula os dois sexos.

É surpreendente que Freud, no final do século XIX e muitos anos antes da revolução sexual – seja política, nos anos 60; seja psicanalítica, nos anos 70 –, já colocasse em jogo a alteridade do sexo em contraposição a fase autoerótica da libido:

Entre os extratos do sexual, o inferior é o autoerotismo, que renuncia a uma meta psicosexual e apenas demanda a sensação localmente satisfatória. É logo substituído pelo aloerotismo (homo e heteroerotismo), mas certamente permanece como uma corrente particular” (FREUD, 1899, p. 322).

O prefixo grego ἄλλος significa, assim como ἕτερος, a diferença⁶¹. Segundo Freud, (1911), em contraposição ao autoerotismo, todo “amor de objeto” comporta a alteridade, mesmo que o objeto amado seja do mesmo sexo anatômico do amante. O aloerotismo seria comparável, em termos lacanianos, à heterogeneidade radical entre o gozo fálico e o gozo suplementar, à disparidade lógica entre o Um e o não todo; e não uma consequência do heteromorfismo anatômico. Ao longo trabalho, priorizaremos o termo “alooerotismo” na tentativa de impedir qualquer vinculação da heteridade sexual com o imaginário da heterossexualidade.

Não sem motivos, a nova definição que Lacan introduz para “heterossexual” é “todo aquele que ama as mulheres” (LACAN, 1972, p. 467), independente de sua anatomia. O “homossexual” ganha outra conotação com Lacan. Na relação amorosa, em contraposição ao *rappor sexuel*, os dois parceiros estão, necessariamente em \$, no polo Homem. O amor nada tem a ver com sexo, visto que “no amor o que é visado é o sujeito” (LACAN, 1972-73, p. 46). Logo,

⁶¹ Não existe consenso sobre a nuance de significação dos dois vocábulos. Alguns estudiosos tomam ἄλλος como o diferente de mesma espécie, enquanto que ἕτερος significa o diferente de outra espécie (VEYNE, 1988).

todo amor pode ser considerado homossexual e de caráter masculino. Freud já o enunciara em *Psicologia das massas e análise do Eu*, ao tratar do amor homossexual como cimento das relações dentro de um grupo, utilizando, por definição, grupos inteiramente compostos por homens, como o exército e a Igreja (FREUD, 1921).

Daí surge a nova grafia que Lacan emprega no Aturdito, *l'hommosexuel*, não pela prefixação de *homos*, mas pelo radical de *homme*, “homem” em francês. Segundo Quinet (2012), o ser humano, seja ele biologicamente homem ou mulher, é *homosexual*, porquanto seus laços afetivos encontram-se vinculados a uma forma de amor masculina; o que, em Freud, significa dizer que é uma forma composta por laços sexuais sublimados, que resultam em uma ligação ternária (FREUD, 1921).

4.4.2 Qual escolha?

A independência entre as características sexuais primárias e a posição sexuada, na teoria de Lacan, expande a divergência, introduzida por Freud, entre genitalidade e sexualidade. As definições estabelecidas nas *Fórmulas*, além de não fazerem qualquer referência ao pênis ou à vagina, ao espermatozoide ou ao óvulo, têm uma característica dinâmica: “Nós nos colocamos nisto [no lado homem], em suma, por *escolha* — livre às mulheres de se colocarem lá se isto lhes dá prazer” (LACAN, 1972-73, p. 67, grifo nosso).

As fêmeas não estão, de mesmo modo, necessariamente na posição de objeto:

O que é o charme erótico difuso que consiste no manejo da atração narcísica se não, precisamente, isto que Mme. Joan Rivière salientou como a feminidade sob o título de mascarada? E isto deve refletir que é *precisamente a partir de uma escolha* que a mulher deve tomar o lugar, por razões que cabe a nós precisar, de objeto *a*. (LACAN, 1965-66, 27/04/66, grifo nosso).

A mesma capacidade de escolha é válida para os machos: “[...] não somos forçados, quando se é macho, a nos colocar do lado do $\forall x \Phi(x)$. *Pode-se também* se colocar do lado do não todo. Existem homens que o fazem tanto quanto mulheres” (LACAN, 1972-73, p. 70, grifo nosso). Nestas citações, Lacan evidencia algo inédito e surpreendente, a possibilidade de uma escolha na partilha dos sexos.

Esta escolha, por ser inconsciente e relativa à lógica do gozo, não está no mesmo patamar da assunção de um gênero social; não é uma tomada de posição consciente ou intelectualista,

como é a *προαίρεσις* aristotélica ou a *voluntas* agostiniana. De que tipo de escolha, então, trata-se? O primeiro obstáculo à resposta vem de dentro da própria teoria analítica, pois a ideia de uma escolha de gozo parece entrar em contraposição ao fundamento freudiano da sobredeterminação inconsciente. Existe um histórico dentro do *corpus* analítico da noção de escolha, *Wahl*, no que se refere à escolha da neurose e à escolha de objeto.

Na *Carta 46*, Freud menciona a escolha no âmbito na neurose. Se seus primeiros escritos versavam sobre a etiologia sexual das aflições psíquicas, também se mostrava importante desvendar o motivo pelo qual cada sujeito era acometido por uma forma específica de mal-estar. Isto foi localizado primeiramente nas relações de fixação da libido, de modo que se pode “fazer depender a decisão acerca da forma que adquirirá depois a enfermidade (a escolha da neurose) da fase de desenvolvimento do Eu e da libido na qual sobreveio aquela inibição de desenvolvimento” (FREUD, 1911, p. 229).

A *Neurosenwahl*, entre neurose obsessiva e histeria, não seria fruto da constituição genética nem de um ambientalismo, mas de uma resposta subjetiva frente a uma vivência sexual: o obsessivo entregara-se ao prazer sem qualquer asco e, em consequência, adviriam seu sentimento de culpa e sua conscienciosidade; já o histérico experimentara tamanho desprazer que não se formariam nem mesmo rechaços egóicos, apenas lacunas, que posteriormente seriam a raiz de um deslocamento libidinal para o corpo, o sintoma conversivo (FREUD, 1986c).

Já a *Objektwahl*, a escolha de objeto, seria influenciada pelo Édipo. O objeto sexual, englobando aqui os campos do amor, do desejo e da pulsão, obedeceria a certos requisitos inconscientes, sendo difícil para um sujeito simplesmente abandoná-lo. Cria-se

uma especificidade determinada para o exercício de sua vida amorosa, ou seja, para as condições de amor que estabelecerá e as pulsões que satisfará, assim como para as metas às quais se fixará. Isto resulta, digamos, em um clichê (ou também vários) que se repete – é reimpresso – de maneira regular na sua trajetória de vida (FREUD, 1912a, p. 97-98).

Tamanha especificidade é resultado das primeiras vivências sexuais, experimentadas na relação edípica: “A inclinação infantil em direção aos pais é, sem dúvida, a mais importante, porém não a única, das sendas que, renovadas na puberdade, marcam posteriormente o caminho até a eleição de objeto” (FREUD, 1905b, p. 208). As “condições de amor” – isto é, os atrativos que o parceiro coloca ao sujeito –, são determinações, em sua maior parte, edípicas.

Haja vista a raiz bissexual e as múltiplas possibilidades de configuração sexual no adulto, fica evidente que, em determinado momento de sua história, foi necessária uma escolha quanto ao objeto. Mas, em se tratando de inconsciente, não haveria escolhas livres; nem mesmo a fala dos analisantes o é: “Um sujeito convidado a falar na análise não mostra no que diz, na verdade, uma grande liberdade” (LACAN, 1957, p. 616). As associações dos pacientes não são livres porque se encontram subordinadas à cadeia significante e à força do retorno do recaiado.

Lacan (1966-67) reinterpreta a escolha freudiana como uma escolha forçada, *willkürliche Wahl*. Hipótese introduzida a partir do princípio da alienação simbólica, posto que não há nenhuma escolha sobre a *Geworfenheit*⁶² do sujeito falante: ele é forçado em direção a um mundo pré-estabelecido, no qual já encontra um lugar simbólico ao qual deve se acomodar. Contudo, ele não toma parte aí como um sujeito pré-existente, ele mesmo surge neste momento como efeito de discurso. Assim, a escolha que se coloca ao sujeito é uma escolha falsa: “Eu posso escolher com a exceção de que não tenho a escolha de não escolher, e cada opção inclui uma perda, e eu não tenho, tampouco, escolha quanto à perda” (SOLER, 2015a, p. 13).

Existe uma compulsão à escolha que se repete na *Neurosenwahl* e na *Objektwahl*, devido à adesividade e à fixidez da libido, constatadas

naqueles que depois se tornam neuróticos; assim como nos perversos, para completar a constelação dos fatos. Pois, em outras pessoas, idênticas exteriorizações sexuais prematuras não se imprimem tão duradouramente que provoquem sua repetição compulsiva e prescrevam para toda a vida os caminhos da pulsão sexual (FREUD, 1905b, p. 221).

A libido exhibe esta viscosidade que comandaria posteriormente os sintomas e as formações sexuais; poderíamos chamar esta repetição, via fixação libidinal, por seu nome lacaniano, o gozo que não cessa de se escrever. Freud (1950 [1895]), em seu *Projeto*, utiliza-se da noção de *Bahnung* para evidenciar os caminhos de escoamento energético que se tornam favorecidos na economia psíquica. Estes são os trilhamentos repetidos, nos quais a libido corre, constituindo as marcas de gozo do sujeito. E tanto o sintoma quanto o parceiro sexual dizem algo a respeito de como o sujeito goza a partir de seu inconsciente. Quaisquer modalidades de escolha seriam, portanto, reféns deste gozo.

Segundo Freud (1937), parece haver dois tempos nos processos eletivos. Ao tratar da escolha da neurose, diz ele: “[...] cada pessoa não emprega todos os mecanismos de defesa

⁶² Este conceito de Heidegger (2014) exprime a posição de “jogado”, *geworfen*, do humano.

possíveis, mas apenas certa seleção deles; mas estes se fixam no interior do Eu e se tornam modos regulares de reação do caráter, que durante toda a vida se repetem” (FREUD, 1937, p. 239). Ou seja, o segundo tempo é o tempo da fixação, da escolha forçada. Mas a primeira seleção, anterior à repetição, contaria com que natureza de escolha?

Uma comunicação de Lacan, sobre a escolha dos sexos, contém elementos que podem nos ajudar a responder a esta pergunta. Ele sustenta que a eleição é consequência direta da posição falante do sujeito e de um encontro com o Real “*par raccroc*”, isto é, totalmente contingencial e inesperado, como a *tyché* de Aristóteles:

Que pudéssemos acentuar a bissexualidade, tanto quanto o fez Freud, significa dizer que a identificação do sujeito a um dos sexos é algo que apenas se faz *secundariamente e por acaso* [*par raccroc*], e que resulta de algo mais radical que poderia ser, exatamente, correlato ao fato de que este ser, dentre todos os seres, é falante (LACAN, 1975b, p. 9, grifo nosso).

Se as escolhas posteriores são determinadas pelo gozo, a primeira seria fruto do puro acaso, sem nenhuma possibilidade de deliberação do sujeito, uma vez que ele, o sujeito, surge exatamente neste processo. Se, como Freud afirmara, o sujeito faz uma seleção inaugural de suas defesas neuróticas frente ao trauma, ao Real, isto não seria efeito de uma vontade, “o efeito da defesa procede por uma outra via, modificando não a tendência, mas o sujeito” (LACAN, 1958a, p. 665). Isto significa que o sujeito é modificado pelas eleições dos processos eletivos, ele próprio é seu efeito, e não o agente das escolhas.

O acaso se refere às contingências do Real, que exigem uma tomada de posição, isto é, um ato e seu efeito de sujeito; mas existe outra força em ação. Uma vez que este sujeito emerge em um mundo simbólico, *diz-mensional*, ele traz a marca do Outro. Afinal ele já “está incluído na linguagem e já está determinado, em seu inconsciente, pelo desejo do Outro” (LACAN, 1973-74, 20/11/73). E, neste sentido, a escolha em psicanálise é o completo oposto da escolha deliberada de Aristóteles.

Ela, a *προαίρεσις*, evoca o conhecimento prévio sobre o que se quer e sobre a finalidade deste desejo (ARISTÓTELES, 2013). Por outro lado, a escolha forçada é acrática; ela foge do controle racional, obedece aos impulsos e empuxos de gozo, e encontra-se atrelada ao desejo do Outro. Se Aristóteles assumia que escolher era, inelutavelmente, uma deliberação individual; a psicanálise demonstra que escolher é da ordem de um ato que funda o sujeito (ALOMO, 2011).

Assim, podemos concluir que a escolha de objeto e a escolha da neurose não são escolhas no sentido do livre arbítrio; tampouco a escolha do sexo:

A escolha do sexo é a de gozo, mas no sentido subjetivo, ao ponto que seria possível dizer que é ele que escolhe, ali onde ele responde e nas formas com as quais responde, todo ou não todo, ele faz lei... sexual [...]. Não há aqui o menor livre arbítrio, nenhuma liberdade de indiferença, está fora de questão escolher este íntimo tão êxtimo. Foi ele quem já nos escolheu (SOLER, 2012b, p. 146).

O genitivo subjetivo ao qual Soler faz referência é justamente a inversão da ideia comum de escolha. A *Genusswahl*, escolha do gozo, traduz-se pelo gozo que escolhe (genitivo subjetivo) e não pelo gozo escolhido (genitivo objetivo); sendo muito mais radical do que a simples desconsideração da vontade consciente. Nesta visada, o sujeito se constitui e é marcado por certas formas de gozar que determinam seu objeto sexual, sua ocupação nas fórmulas quânticas e mesmo sua neurose.

Portanto, a escolha entre “homem” ou “mulher não é volitiva, é fruto do encontro com o real do sexo e não decorre da anatomia corporal. Porém, isto não implica que o corpo não tenha qualquer influência sobre a posição favorecida pelo sujeito, apenas que ele não a determina. Em *O seminário, livro 23*, Lacan (1975-76) sugere o modo de interferência do corpo neste processo: “[...] *acredita-se macho porque se tem um pequeno pedaço de cauda*” (p. 15).

A esfera de influência do corpo parece resumir-se em ser um sustentáculo para a crença fálica, a crença de que se possui o falo. Trata-se de uma crença porque mesmo a pequena cauda do menino é sentida como uma castração, estando aquém do *Wiwi-macher* cavalariço que Hans tão eloquentemente pressupõe. Ou seja, até para o menino, seu pênis aparece em relação a -φ (LACAN, 1960-61), sendo apenas uma isca para o significante fálico, e não sua raiz (LACAN, 1972). Encontramos o ponto simétrico em Harari (2006): “Porém no Real (do corpo da mulher) não falta coisa nenhuma. Isto é o ponto fundamental. Portanto, não é que seja castrada, e sim que *acredita* que é castrada” (p. 49).

A diferença que acreditamos existir entre os corpos é uma diferença simbólica; isto é, ela é posterior a instituição do falo. Uma breve referência à linguística das cores permite indicar a prevalência do caráter simbólico sobre o material. Estudos mostram que falantes de determinadas línguas, nas quais existem nomes específicos para gradações de cor, reconhecem mais rapidamente as mesmas flutuações do que falantes cujos idiomas são menos especializados. Na pesquisa de Winawer e seus colaboradores (2007), embora indivíduos que falassem inglês

pudessem identificar as nuances entre tons de azul escuros e claros, falantes de russo não podiam evitar de notar as mesmas diferenças, visto que possuem duas palavras diferentes para esta cor.

Temos aí a mesma procedência simbólica que se afigura no sexo. As crianças russas aprendem a nomear alguns tons como *золубой* ou *синий*, pois são significantes que estão em seu tesouro simbólico. Contudo a cor, em si, é apenas um reflexo de uma faixa do espectro de luz em pigmentos do objeto, ela não possui materialidade, não possui definição específica. No caso do sexo, também contamos com dois significantes, homem e mulher, mas nada nestes significantes implica o que eles sejam. O saber sobre o sexo é justamente o que falta ao Outro, *A*, enquanto repositório simbólico.

O que permite identificar a posição sexuada do *fallasser* não é seu organismo, mas sua relação com a linguagem; uma “escolha” de como relacionar-se ao falo e à castração. E Lacan é explícito: “Não é preciso acreditar que esta relação ao Falo seja o Falo” (LACAN, 1975b, p. 9). Esta escolha, enquanto forçada, é consequência do *parlêtre* surgir enquanto ser de linguagem frente a um Real incognoscível. O tema da escolha continuará sendo abordado nos anos que seguem ao seminário sobre as fórmulas quânticas, agora centrado na figura de James Joyce: “É um fato que ele escolheu. No que ele é, como eu, um herético. Porque *haeresis* é bem aquilo que especifica o herético” (LACAN, 1975-76, p. 15).

Esta hipótese parece-nos importante para pensar a questão das escolhas de parceiro e as escolhas sexuais. Ela se desenvolve com o auxílio da topologia nos seminários que Lacan consagra ao estudo da teoria dos nós, como mostração para a estrutura real do sujeito. A topologia e a lógica são os últimos instrumentos que Lacan nos legou para pensar o problema dos sexos; disse ele: “O que passa pelo desfiladeiro da castração é algo que nós tentaremos abordar por vias que sejam mais rigorosas. Elas só podem ser lógicas ou até topológicas” (LACAN, 1971-72b, p. 104).

Já abordamos a primeira delas, a lógica da sexuação. Passaremos agora à topologia das cadeias borromeanas, cadeias com as quais Lacan representou sua heresia teórica, a trindade infernal de RSI – abreviação homófona ao francês *hérésie*. Sua cadeia do *Sinthoma* parece ter diferentes configurações no espaço euclidiano, e uma delas, a cadeia do Édipo, pode trazer importantes contribuições a nosso estudo.

A teoria dos nós é o ponto final de nosso percurso, pois nos permitirá avançar mais um nível nas questões sobre a escolha e sobre a conformação edípica das variedades aloeróticas –

uma vez que não cabe mais, nesta pesquisa, falarmos de homossexualidades, apenas de sexualidades. Não intentamos, com isto, encontrar uma resposta absoluta para a contradição entre escolha e sobredeterminação inconsciente; tampouco criar uma teoria geral da sexualidade, contra a qual também se opôs Freud. Buscamos apenas interrogar como a topologia pode nos servir, enquanto analistas, para pensar a estruturação sexual do *fallasser*.

5 A TOPOLOGIA DAS SEXUALIDADES

O gênio de Freud nos revela que o desejo é terminante e radicalmente estruturado por este nó que se chama Édipo

Lacan, 1961-62, 21/03/62

Segundo alguns historiadores (SAFFREY, 1990; FOWLER, 1987), na entrada da Academia de Platão – baluarte da vida intelectual da Grécia antiga –, encontrava-se uma tabuleta com a frase *Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω*, ou “Que não entrem aqui aqueles que não sabem geometria”. Embora não existam menções a esta frase nos diálogos do *corpus* platônico, Saffrey (1990) rastreia sua aparição mais remota até uma comunicação do Imperador Juliano, no ano 362, que parece lhe conceder veracidade.

A despeito de ser ou não uma ficção, esta frase demonstra a posição impreterível que a geometria – ou a matemática como um todo – ocupava na filosofia platônica: “Este estudo vulgar que ensina a distinguir um, dois e três, quero dizer, a ciência dos números e do cálculo... não é verdade que nenhuma arte, nenhuma ciência, pode passar sem ela?” (PLATÃO, 2012, p. 295). Como visto no capítulo anterior, para Lacan, a psicanálise também não poderia.

Além da lógica, Lacan se aventurou em outro ramo da matemática, a topologia, como um caminho de investigação do Real. Na segunda década do seu ensino, começando com seu seminário sobre a identificação, há um enfoque maciço na topologia das superfícies – tais como o toro, a banda de Moebius, o *crosscap* etc. – em uma tentativa de aproximá-las de alguns conceitos, como o sujeito barrado e o objeto *a*. Deste modo, parece insinuar-se a ideia de que, assim como na *Ακαδημία* platônica, haveria um aviso na entrada dos seminários lacanianos: “Que não entrem aqui aqueles que não sabem topologia”.

Fazendo eco a esta percepção, durante uma de suas lições no qual introduz uma retorsão do *cogito* cartesiano através do espaço topológico da banda de Moebius, Lacan coloca a seguinte pergunta: “Será que é realmente necessário aprender topologia para ser psicanalista?” (LACAN, 1965-66, 08/06/66). Manteremos esta pergunta em aberto por enquanto, apenas indicando que, sendo necessária ou não, a topologia pode ser empregada em função da sua capacidade de transmissão do conteúdo teórico e clínico da psicanálise (MILNER, 1995). É isto que objetivamos aqui, propondo uma intercessão entre a topologia e a presente pesquisa.

Lacan, nos anos 70, utiliza-se de diferentes configurações das cadeias brunnianas, nome topológico do seu “nó borromeano”, para demarcar a estruturação do *falasser* e de suas modalidades de gozo. Assim, faz uma ponte entre a matemática e a clínica psicanalítica, sustentando que os objetos topológicos, por suas propriedades específicas, permitem concluir algo a respeito da estrutura do sujeito.

Tais conclusões se alinham em dois eixos centrados no registro do Real. *Primo*, as estruturas topológicas, por serem incompatíveis com a bidimensionalidade imaginária, revelam a característica inapreensível da estrutura do sujeito, ou seja, seu estatuto real. *Secundo*, as operações topológicas implicam um *savoir-faire*, uma habilidade ou mesmo um manuseio, distante de qualquer programa consciente; ou seja, não há conhecimento teórico prévio que seja suficiente para lidar com a estrutura, sendo necessário um manejo da mesma (LACAN, 1974-75).

E, assim, Lacan (1972-73) pôde estabelecer uma homologia entre o modo de amarração mútua que está presente na cadeia brunniana e a relação entre os registros psíquicos. Esta amarração virá ser explicitada através de uma configuração topológica na qual existe um quarto nó que articula os outros três, constituindo uma 4-cadeia brunniana. Este quarto nó será, então, equiparado ao complexo de Édipo freudiano, elemento que mantém a coesão de toda a estrutura subjetiva (LACAN, 1974-75; 1977-78).

Se o Édipo funciona como o ponto de ancoragem da realidade psíquica do *falasser* e, conseqüentemente, de sua vida sexual, seria possível trabalhar esta mesma sexualidade através da topologia? Buscaremos agora investigar se as construções brunnianas, suas variantes e operações topológicas podem servir como uma mostra matemática para as construções particulares no reino do sexual. E, deste modo, passamos à segunda via que Lacan sugere para pensar o problema das sexualidades, a topologia.

5.1 Prolegômenos topológicos

O termo “topologia” foi cunhado por Johann Benedict Listing, aluno do renomado físico e astrônomo Carl Gauss, de quem aprendera alguns conceitos a respeito das características matemáticas das superfícies e das curvas (AMSTER, 2015). Enquanto que seu professor nunca publicara sobre o tema, Listing escreveria os *Vorstudien zur topologie* em 1847, nos quais define este novo campo do saber:

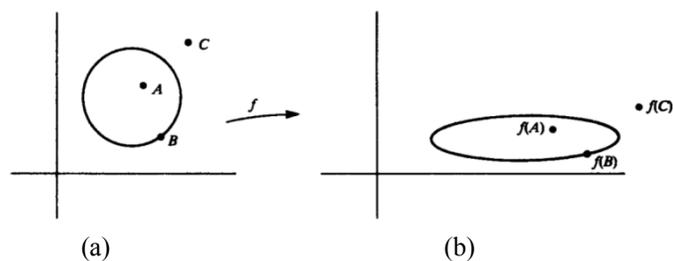
Com o termo “topologia” deveremos entender então o estudo das relações modais concernentes às formações espaciais ou das leis que regem a conexão, a situação recíproca e a sucessão dos pontos, das linhas, das superfícies, dos corpos, de suas partes ou de seus agregados no espaço, fazendo abstração de toda relação de medida e dimensão (LISTING *apud* AMSTER, 2015, p. 16).

Até então, este ramo das matemáticas era conhecido como *analysis situs*, significando “análise ou geometria de situação”. A nova proposta terminológica de Listing buscava erradicar a noção de medida, insistente nos estudos anteriores sobre o tema. Com o radical grego *τόπος*, “posição” ou “localização”, Listing enfatizava que as propriedades do objeto topológico dependeriam apenas das posições relativas de seus componentes (CROOM, 2008). Portanto, tais objetos deveriam ser trabalhados em um espaço desprovido de grandezas métricas (como tamanho, comprimento e magnitude), onde sua análise e estudo estariam fundamentados em outros aspectos.

Um destes, a homeomorfia, permite demonstrar a peculiaridade deste ramo matemático. Ela substitui a ideia ordinária de igualdade geométrica, baseada na equivalência métrica das dimensões do objeto. Segundo os princípios da geometria euclidiana, uma xícara de chá é terminantemente distinta, por exemplo, de um anel de ouro, pois os dois objetos dispõem de relações métricas (como altura, curvatura e profundidade) completamente diferentes. Geometricamente, portanto, estes objetos possuem atributos não equivalentes.

Porém, já que, topologicamente, a relevância analítica está nas posições relativas dos pontos que constituem estas superfícies e objetos, podemos inferir que qualquer manipulação que altere suas formas e, conseqüentemente, suas propriedades métricas, pode ser desconsiderada, desde que se mantenha a relação destes mesmos pontos. Suponhamos que uma determinada circunferência no plano euclidiano apresente três pontos de interesse: A , B e C (Fig. 18.a).

Figura 18 – Homeomorfia circunferência-elipse

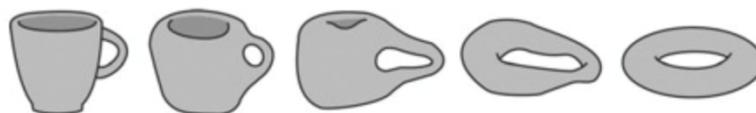


Fonte: CROOM, 2008, p. 2.

É possível que ela seja esticada até obter o dobro de sua largura e a metade de sua altura, formamos uma elipse (Fig. 18.b). Com esta operação, verificamos, contudo, que os pontos imagem $f(A)$, $f(B)$ e $f(C)$ mantêm a mesma relação, com o novo objeto, daquela dos pontos da circunferência original: A e $f(A)$ estão dentro do objeto; B e $f(B)$ estão sobre ele; e C e $f(C)$ estão fora (CROOM, 2008). Disto decorre que circunferência e elipse são equivalentes topologicamente, ou seja, são homeomórficos.

O mesmo é válido para um objeto tridimensional, como a xícara que mencionamos. É possível através de uma série de manipulações, ou deformações contínuas, transformá-la em um anel sem perturbar suas propriedades topológicas (Fig. 19):

Figura 19 – Um exemplo de homeomorfia



A topologia se apresenta, portanto, como uma geometria de borracha, moldável e altamente transformável, que lida com “as propriedades que não são destruídas por transformações contínuas, como entortar, encolher, esticar e torcer. Transformações descontínuas, tais como cortar, rasgar e perfurar não são permitidas” (CROOM, 2008, p. 1). Estas transformações serão de extrema importância para podermos entender e trabalhar com as cadeias que Lacan menciona ao longo dos anos 70; cadeias e nós que são objetos de estudo da teoria dos nós, ramo fundamental da topologia.

A teoria dos nós começa com os trabalhos de Peter Tait. O matemático escocês estudava os vórtices, que são anéis giratórios de líquido e gás. Seus experimentos demonstravam como dois vórtices podiam interagir através de colisões elásticas e, ainda assim, manter sua conformação circular (SOSSINSKI, 2002). Estas experiências influenciariam seu amigo, William Thomson, também conhecido como Lorde Kelvin, célebre físico e matemático.

Thomson inspira-se em Tait para sustentar a hipótese de que a estrutura e a especificidade dos elementos químicos seriam resultantes de enodamentos a nível atômico (LIVINGSTON, 1993). Tornava-se necessário, então, inventariar as possibilidades de enlaçamento para verificar sua hipótese; o que revigora em Tait a motivação para continuar seus estudos. Estes culminariam

com a publicação, em 1876, da primeira tabela de nós em uma série de artigos no periódico *Procedimentos da sociedade real de Edimburgo*. Neles, são catalogadas algumas possibilidades permutativas das conformações espaciais de certos nós, muito embora Tait ainda não dispusesse das ferramentas para diferenciar os conjuntos homeomórficos (CROMWELL, 2004).

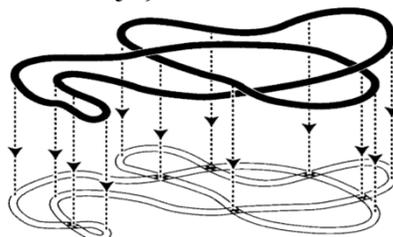
Não obstante o esforço destes pesquisadores, tal modelo atômico-topológico cairia em desprestígio a partir da criação de outra tabela, de Dimitri Mendeleev. Em sua tabela periódica, o químico russo conseguira organizar os elementos, respeitando suas propriedades e suas massas atômicas, deixando espaços incompletos para elementos químicos ainda não descobertos, cujas propriedades sua tabela já possibilitava prever. Seu trabalho foi confirmado pela descoberta de dois novos elementos, Gálio e Germânio; e, com isso, a conjectura dos nós atômicos cai no esquecimento (SOSSINSKY, 2002).

No século seguinte, o interesse pelos nós é reanimado, principalmente com James Alexander e Kurt Reidemeister, que tiveram seus nomes imortalizados em conceitos tais como “polinômio de Alexander” e “movimento de Reidemeister”. Inovações teóricas como estas se seguem ao longo do século XX, introduzindo novas formas de classificar os nós, novas notações e concepções, expandido este campo de estudo (LIVINGSTON, 1993).

5.1.1 Nós e cadeias

Em termos simplificados, um nó é uma curva fechada no espaço tridimensional, denotado \mathbb{R}^3 . Seguindo as leis topológicas de homeomorfia, esta curva pode ser deformada, esticada, torcida, encolhida, mas nunca cortada ou colada, o que dissolveria sua caracterização particular (SOSSINSKY, 2002). Esta curva pode ser projetada em uma superfície, denotada \mathbb{R}^2 , criando cruzamentos – pontos nos quais a curva passa por cima ou por baixo de si mesma (Fig. 20). Esta projeção se chama “diagrama planar”.

Figura 20 – Projeção da curva em uma superfície

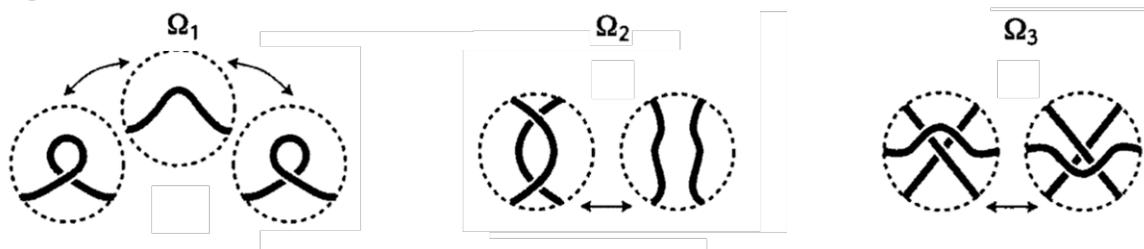


Fonte: SOSSINSKY, 2002, p. 4.

O diagrama planar é o que Lacan chama de “*mise à plat*” do nó. É apenas nesta representação bidimensional que se torna possível estabelecer pontos de sobre e de subcruzamentos, assim como áreas de interseção dentro desta figura. A *mise à plat* é “uma outra escrita que dei para o nó borromeano” (LACAN, 1973-74, 08/01/74). Através desta escrita é possível evidenciar as propriedades de cada nó, diferenciando-o de outros e, inclusive, de sua imagem especular.

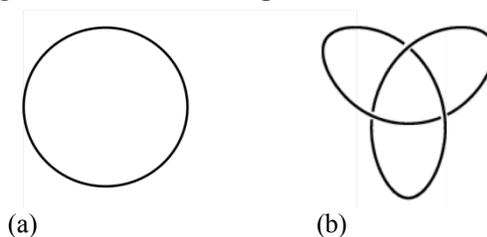
A representação planar que figura um determinado nó é sempre sua forma mais simples, na qual se desfazem quaisquer cruzamentos desnecessários à manutenção de sua estrutura. As operações que permitem defini-la se dão através de movimentos de Reidemeister (Fig. 21), que são os equivalentes funcionais, em R^2 , das deformações contínuas da geometria de borracha, em R^3 . Ambos conservam inalteradas as propriedades do nó, segundo o teorema de Reidemeister (SOSSINSKY, 2002).

Figura 21 – Movimentos de Reidemeister



Este instrumento teórico, que permite diferenciar os nós, abre a via de sua classificação. O nó mais simples que pode ser construído assemelha-se a um anel, sendo uma curva fechada sem cruzamentos; ele é chamado de nó trivial (Fig. 22.a). Não é possível transformar o nó trivial, através de qualquer combinação de movimentos de Reidemeister, em outro nó, como, por exemplo, o nó de trevo (Fig. 22.b).

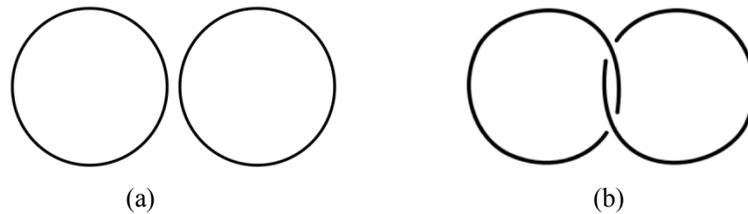
Figura 22 – Dois exemplos de nós



Legenda: (a) nó trivial; (b) nó de trevo

Os nós, enquanto objetos únicos, podem se agrupar, construindo cadeias ou elos. Uma cadeia é “uma união finita de nós disjuntos” (LIVINGSTON, 1993, p. 16). A mesma classificação quanto à trivialidade se impõe: a cadeia trivial seria uma cadeia na qual os nós não estão enlaçados (Fig. 23.a); a cadeia não trivial é qualquer cadeia onde há entrelaçamento, como na cadeia de Hopf (Fig. 23.b).

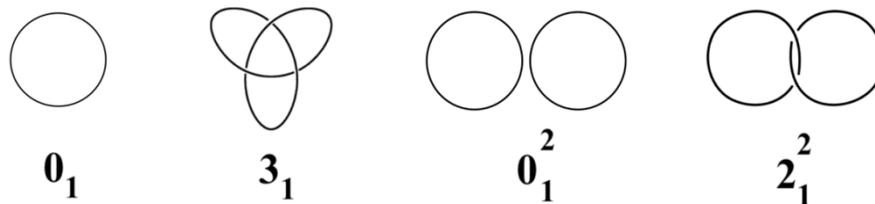
Figura 23 – Dois exemplos de cadeias



Legenda: (a) Cadeia trivial de dois elementos, (b) Cadeia não trivial de dois elementos (cadeia de Hopf)
Fonte: ADAMS, 2004, p. 18

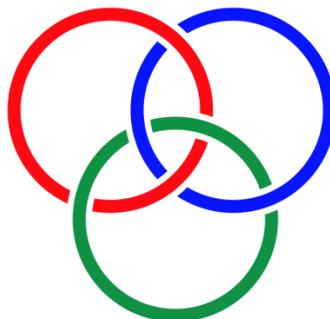
Diferenciados e classificados, os nós e cadeias foram dispostos em tabelas onde são enumerados, para facilitar seu acesso. Nelas, também encontramos alguns exemplos de notação topológica, sua forma algébrica de representação. Em nosso trabalho, utilizaremos apenas a notação de Alexander-Briggs (AB), que é composta por um número primário que indica o número k de cruzamentos; seguido por um número x , em subscrito, que denota a ordem em que o elemento se encontra na lista de nós e cadeias; terminando com um número y , sobrescrito, que indica o número de componentes do objeto. A seguir, vemos a notação AB dos nós e cadeias supramencionados:

Figura 24 – Notação Alexander-Briggs



Legenda: 0_1 : nó trivial; 3_1 : nó de trevo; 0_1^2 : cadeia trivial; 2_1^2 : cadeia de Hopf

Dentre todas estas, a cadeia mais utilizada por Lacan é aquela que possui a notação AB 6_2^3 , sendo a segunda cadeia do catálogo dentre as que possuem seis cruzamentos e composta por três elementos, conhecida como cadeia borromeana (Fig. 25):

Figura 25 – A cadeia 6_2^3 

5.1.2 Cadeia borromeana

A primeira observação que podemos fazer quanto a este objeto matemático se refere à sua nomenclatura. Lacan o chama diversas vezes de “nó borromeano”, o que parece contrário às definições que apresentamos até aqui, uma vez que qualquer nó possui apenas um elemento. Na verdade, o tratamento deste objeto como nó é inexato e Lacan mesmo o sabe:

A cadeia borromeana não é, contrariamente ao que se enuncia, um nó. É, mais apropriadamente, uma cadeia, uma cadeia que tem apenas esta propriedade, a de que, se retiramos qualquer um de seus elementos, cada um dos elementos é, por isto mesmo, liberado de todos os outros (LACAN, 1977, p. 471, grifo nosso).

Por outro lado, seu epíteto “borromeana” é uma referência à família dos Borromeo, que exercera grande influência no comércio da Itália durante o Renascimento. Em 1396, o jovem Vitaliano muda-se para Milão, onde recebe sua cidadania e assume o sobrenome Borromeo, tomando-o emprestado de seu tio materno. Servindo de tesoureiro e conselheiro ao atual Duque de Milão, Filippo Maria Visconti, Vitaliano angariou prestígio e deu início a um empreendimento bancário que lhe rendeu bons frutos.

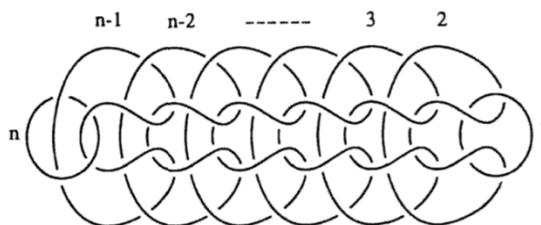
Depois da morte de ambos, o filho de Vitaliano prosseguiu com os negócios da família, e seu sucesso logo fora reconhecido pelo novo Duque, Francesco Sforza, que lhe concedera o título honorífico de *Cavaliere Aurato*. A história da família Borromeo e de seu sucesso estava, então, ligada às duas famílias ducais, os Visconti e os Sforza. Assim, em homenagem aos patronos, o filho de Vitaliano acrescenta ao brasão dos Borromeo a estrutura de três anéis interligados, indicando o vínculo entre as três famílias (CROMWELL; BELTRAMI; RAMPICHINI, 1998).

Porém esta cadeia só seria assim conhecida depois dos anos 60, quando da alusão a esta família por intermédio do matemático americano Ralph Fox, que estudava suas propriedades de

quebra (CROMWELL *et al*, 1998). Antes disto, este objeto era conhecido por outro nome, constituindo uma referência à obra de Herman Brunn, matemático alemão que havia produzido um grande estudo sobre enlaçamentos no final do século XIX. Brunn havia se interessado por uma configuração específica de nós e da estrutura curiosa que criavam, como descreve em seu artigo *Über Verkettung* (1892). Nele, destaca a existência de uma série de cadeias não triviais na qual quaisquer dois elementos tomados isoladamente constituiriam uma cadeia trivial; ou seja, tratava-se de cadeias enodadas, porém formadas a partir de subcadeias soltas. Desta estranha configuração, resulta que, para se quebrar uma destas cadeias, era necessário apenas um corte, a ser realizado em qualquer um de seus componentes.

Estes dois aspectos constituem o que é denominado “propriedade brunniana”, e as cadeias que a apresentam, “cadeias brunnianas”. Há uma exigência mínima para a existência desta propriedade, a de que a cadeia em questão seja constituída por no mínimo três elementos (LIANG; MISLOW, 1994), cadeia esta chamada 3-cadeia brunniana. A ela podem ser acrescentados qualquer número de nós, formando uma n -cadeia brunniana, desde que seja cumprida a mesma ordem de enlaçamento:

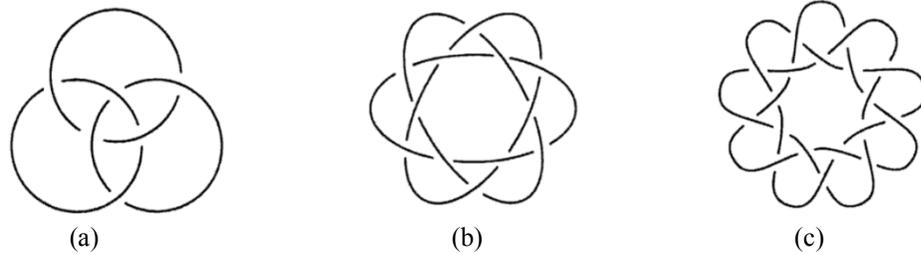
Figura 26 – N-cadeia brunniana



Fonte: LIANG; MISLOW, 1994, p. 31

Em 1962, Fox emprega o termo “borromeana”, para a cadeia mais simples desta série; assim, percebemos que “cadeia borromeana” é apenas outro nome para a cadeia brunniana de três elementos. Existem diversas cadeias de três elementos, com a propriedade brunniana, mas que são diferentes da heráldica dos Borromeo:

Figura 27 – Cadeias de três elementos



Legenda: (a) cadeia com 6 cruzamentos, 6_2^3
 (b) cadeia com 12 cruzamentos
 (c) cadeia com 18 cruzamentos
 Fonte: LIANG; MISLOW, 1994, p. 27

Além de apresentar a propriedade brunniana, a cadeia borromeana possui quiralidade – ou “*gyrie*”, como chama Lacan (1974-75). Isto significa que ela é diferente de sua imagem no espelho, possuindo, portanto, duas formas: uma levogira e outra dextrogira (CROMWELL, 2004). Mas é, sobretudo, no caráter brunniano que Lacan se interessa. Na 3-cadeia brunniana, o nó, o enodamento que a mantém coesa, está implícito e não é localizável; ele pode apenas ser reduzido a um ponto onde não há interpenetrabilidade dos fios, ponto que aparece como área central das interseções lunulares em sua projeção planar. Este ponto, tal como o ponto geométrico, possui zero dimensão, sendo descrito por Lacan (1972-73) como um furo.

5.2 Nodologia diz-mensional

Lacan entra em contato com a cadeia borromeana em 1972, através de Valérie Marchant, uma jovem matemática que frequentava o curso ministrado por Georges-Théodule Guilbaud na *École Pratique des Hautes Études*. No dia seguinte ao seu encontro com ela, Lacan (1971-72a) conta a seu auditório:

[...] sucedeu-me, ao jantar com uma pessoa encantadora que é ouvinte nas aulas do Sr. Guilbaud, que me fosse dada, como um anel posto no dedo, uma coisa que quero lhes mostrar, uma coisa que não é nada menos, ao que parece, segundo eu soube ontem à noite, do que o brasão de armas da família Borromeo” (p. 91).

Esta cadeia foi, primeiramente, empregada por Lacan como um meio de demonstrar a estrutura das cadeias significantes e as relações entre demanda, desejo e objeto *a*. Ele o faz por

intermédio de uma frase enigmática que escrevera na lousa, 請拒收我贈蓋非也⁶³, e que deve ser traduzida como: “Eu te peço que me recuses o que te ofereço, porque não é isso”.

No primeiro período da frase em português, temos três verbos principais: “pedir”, “recusar” e “oferecer”. Todos são verbos transitivos diretos e indiretos, *id est*, aceitam complementações através de objetos diretos e indiretos; como vemos em seus padrões de regência: quem pede, pede algo a alguém; quem recusa, recusa algo de/a alguém; e quem oferece, oferece algo a alguém. Por admitirem dois objetos e serem comandados por um sujeito gramatical, Lacan os chama de verbos ternários, verbos que admitem três variáveis distintas. Em contraposição, no segundo período, em “porque não é isso”, temos apenas um verbo intransitivo, “ser”, que admite apenas uma variável.

Lacan (1971-72a) insiste na importância da relação ternária destes três verbos, uma vez que eles exibem a mesma estrutura geral da linguagem. Sua equivalência se prova através do esquema de Jakobson, que enumera as três funções mínimas que devem existir para que haja comunicação: um destinador, aquele que envia a mensagem; uma mensagem, aquilo que é enviado; e o destinatário, aquele que recebe a mensagem. São estas três funções – destinador/sujeito, mensagem/objeto direto e destinatário/objeto indireto – que Lacan localiza nos verbos supramencionados.

Seguindo seu programa matematizante e logicizante, Lacan avança que cada um destes verbos poderia ser escrito através de uma função matemática, cujos argumentos seriam dados por seus complementos: x como sujeito; y como objeto indireto; e z como objeto direto. As três funções, portanto, escrever-se-iam:

Figura 28 – Funções ternárias

$$\text{I} - f(\text{pedir}) = F(x, y, z)$$

$$\text{II} - f(\text{recusar}) = f(x, y, z)$$

$$\text{III} - f(\text{oferecer}) = \phi(x, y, z)$$

Contudo, no enunciado original de Lacan, estes verbos não são independentes; na verdade, encontramos cada um deles ocupando o lugar de objeto direto para o verbo precedente,

⁶³ Esta frase se encontra apenas nas transcrições de *O seminário, livro 19* (LACAN, 1972-73). Em escrita fonética *pinyin* se lê como: *qǐng jù shōu wǒ zèng gài fēi yě*.

sendo “recusar” o objeto direto de “pedir”, e “oferecer” o objeto direto de “recusar”. Assim, poderíamos formalizar o primeiro período como: $F(x, y, f(x, y, \varphi(x, y, z)))$, função que traduziria as relações entre demanda, recusa e oferta.

O segundo período, “mas não é isso”, introduz uma discrepância nesta fórmula, pois demarca que nada oferecido é equivalente ao que fora uma vez pedido, criando a recusa e estabelecendo uma relação entre as funções I e III. Já que não é isso, o pedido se vê reiterado, repetido – como adverte sua etimologia, “pedido de novo”. E, assim, cria-se um movimento circular de demanda: $F(x, y, f(x, y, \varphi(x, y, F(...))))$.

No seio de todo pedido, de toda demanda, encontra-se o desejo inconsciente; um desejo que pode ser articulado, mas que não é articulável *per se*, implicando uma cadeia de desencontros sequenciais com os objetos. Nenhum pedido, de ordem simbólica, pode ser respondido pelo Outro, porque existe uma defasagem, representada pelo desejo, entre o nível da demanda e o nível da resposta (LACAN, 1960a).

Na circularidade de demanda, notamos uma relação específica entre estes três verbos, pois cada um depende dos outros dois, estando interligados mutuamente, de forma que “basta que vocês cortem um deles para que os outros se liberem” (LACAN, 1971-72a, p. 91). Afinal, caso “removamos a *oferta*, vemos que a *demanda* e a *recusa* perdem todo o sentido [...]. Se vocês retiram a *recusa*, o que quer dizer a *oferta* de uma *demanda*? Como eu vos disse, é da natureza da *oferta* que, se vocês retiram a *demanda*, *recusar* não significa mais nada” (LACAN, 1971-72a, p. 90, grifo nosso).

A articulação entre estes verbos só é possível devido ao “porque não é isso”, que representa o objeto *a*. Embora invisível na função do movimento circular das demandas, o objeto *a* é um furo que enlaça os três verbos, funcionando como um nó de zero dimensões. É o mesmo furo que Lacan identifica como estando no centro da cadeia brunniana, um ponto que impede a deriva dos três elos (LACAN, 1972-73). Assim, o enodamento da cadeia brunniana se equipara ao enodamento do circuito das demandas e, conseqüentemente, à estruturação da cadeia simbólica.

A partir de então, a propriedade brunniana seria longamente estudada em seus seminários através da cadeia borromeana, fundando um novo tratamento para importantes questões psicanalíticas, como as estruturas psíquicas, o problema da nomeação e a localização dos gozos. Neste projeto, envolveram-se alguns matemáticos que foram imprescindíveis ao seu avanço,

sendo os mais conhecidos Pierre Soury, Michel Thomé, Jean-Michel Vappereau e Christian Leger, frequentadores dos seminários de Lacan e de sua Escola.

Dentre eles, Soury é o mais comumente mencionado, pois tomara um lugar proeminente junto a Lacan. O jovem costumava intervir durante os seminários, fazendo comentários ou desenhos no quadro negro para exemplificar o que o psicanalista enunciava: “De 1973 a 1980, Soury foi o principal interlocutor de Lacan em topologia. Houve numerosas cartas e uma abundante correspondência” (THOMÉ *apud* SOURY, 1988, p. 3). Nestas missivas, Lacan (2001) sempre o incumbia de alguma pergunta enigmática a respeito das diferentes formas de se fazer a cadeia ou de se acrescentar nela mais elos.

Após o suicídio de Soury e da dissolução da Escola de Lacan, coube a Michel Thomé reunir toda a produção do amigo em uma obra póstuma, chamada *Chaines et nœuds*, na qual estão contidos os textos provenientes dos cursos que Soury dispensava, que versavam sobre os objetos topológicos comentados por Lacan.

Assim se deu a entrada da teoria dos nós no ensino psicanalítico de Lacan. A semente plantada por Valérie germinou, crescendo com a ajuda de Soury e sua *entourage* topológica, até se enraizar no núcleo da teoria psicanalítica, aninhando os três famosos registros que passariam a ser suportados por intermédio da cadeia borromeana.

5.2.1 Tridiz-mensuralidade lacaniana

A topologia da cadeia borromeana, como vimos, toma forma em R^3 , no espaço euclidiano composto por três eixos ortogonais entre si, a partir de coordenadas reais (HARTSHORNE, 2000). Estas são as três dimensões – altura, largura e profundidade – nas quais se orientam os corpos físicos em nossa experiência cotidiana. O *falasser*, no entanto, ocupa um espaço diferente daquele euclidiano, um espaço composto por *dit-mensions*⁶⁴: “Existem três dimensões do espaço habitado pelo falante, e estas três *diz-mensões*, como eu as escrevo, chamam-se o Simbólico, o Imaginário e o Real” (LACAN, 1973-74, 13/11/74).

Se as dimensões de R^3 são designadas, matematicamente, pelas letras *x*, *y* e *z*; Lacan renomeia suas *diz-mensões* como R, S e I, seguindo o programa de literalização de seu ensino.

⁶⁴ Neologismo que toma formas variadas ao longo dos textos de Lacan, calcadas em sua homofonia ou parafonia: *dit-mension*, *dit-mansion*, *dit-mention*, *demansion* (PÉLISSER *et al*, 2002)

Tal modo de transmissão, através da escrita, enfatiza o esvaziamento de sentido que só é possível por intermédio da letra, tal como preconiza a lógica (LACAN, 1973-74). A exploração destas *diz-mensões* do falante só lhe foi possível a partir da experiência analítica, que o conduziram a esta “trindade infernal” (LACAN, 1974-75).

As *diz-mensões* RSI, em sua inter-relação, foram introduzidas na conferência *O simbólico, o imaginário e o real*, em 8 de julho de 1953. Mas, antes disto, já podemos notar que as três começavam a ser elaboradas, mesmo que de uma forma primária. No caso do Imaginário, encontramos suas primeiras aparições em 1936, vinculadas à teoria do estágio do espelho em sua função de organizador da Gestalt interna (do Eu) e, a partir dela, a Gestalt externa (do mundo perceptivo).

Além deste, o Simbólico desponta desde seus primeiros escritos, nominalmente *Esquizografia* e *O problema do estilo*, por intermédio da atenção que Lacan dava à linguagem nos processos de formação sintomática (PORGE, 2000). Amparando-se nos desenvolvimentos de Mauss, Lévi-Strauss, Durkheim e de Saussure, e confrontando-os com a radicalidade da experiência analítica, Lacan cunha outra concepção de “simbólico”, diferente daquela de signo e simbolismo, sendo mais propriamente da ordem do significante e de sua cadeia (JORGE, 2005).

O termo “real” já havia sido empregado em sua função adjetiva nas comunicações dos seminários que precedem o ensino de Lacan no *Hôpital Sainte-Anne*, ou seja, antes de 1953. Em seu seminário sobre o caso do Homem dos Lobos, por exemplo, Lacan diferencia o pai simbólico do pai “real”, aqui empregado na conotação de “pertencente à realidade” (PORGE, 2000). E, com o avançar de sua teorização, o Real abandona a ideia de realidade e dirige-se àquela do impossível, do irrepresentável. Inclusive, é possível notar que, mesmo naquele primeiro tempo, o Real já tocava este ponto de impossibilidade, refletido pela “parte real dos sujeitos que nos escapa” (LACAN, 1953b, p. 13).

O ano de 1953 marca o afastamento da Sociedade Parisiense de Psicanálise (SPP) e a fundação da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), e também a formalização do ensino de Lacan através de seu seminário, atividade que se estenderá por cerca de vinte e sete anos. Na conferência que inaugura as atividades da SFP, Lacan apresenta o Real, o Simbólico e o Imaginário como “três registros distintos que são os registros essenciais da realidade humana” (LACAN, 1953b, p. 13).

Esvaziando-os de sua função adjetiva, estes três termos são elevados ao lugar de substantivos que representam campos da experiência psíquica, e articulados entre si, como se pode demonstrar pela progressão do tratamento. Segundo Lacan (1953b), inicia-se uma análise pela posição rS , articulação entre Real e Simbólico, na qual está representada a pessoa do analista (r) que é buscada em um lugar simbólico (S). Em seguida, vai-se à posição rI , quando a pessoa do paciente (r) se insere em uma conduta transferencial imaginária (I). As três letras vão, assim, alternando-se e formando novas combinações que descrevem diferentes momentos de uma análise.

Esta conexão enigmática entre os registros, primeiramente abordada através de pares será, por fim, vinculada a elementos topológicos para exemplificar uma relação triádica simultânea. Para Porge (2000), embora utilize-se costumeiramente um registro como um aspecto individual, os três apresentam-se intrinsecamente interligados, como demonstra a reformulação que Lacan propõe, em 1962, para seu estádio do espelho. No *Seminário, livro 10*, vemos que a imagem gestáltica (I), validada pelos ditos do Outro (S), comporta um ponto cego, um ponto sem reflexo, representado pelo objeto a (R). Este é apenas um dos exemplos que evidencia a articulação essencial entre R , S e I .

Assim, representando a ligação triádica, a cadeia borromeana caiu como uma luva, *une bague au doigt*, para a teoria analítica. Em um primeiro momento,

a doutrina podia, e sempre com mais precisão, determinar o que ela entendia por real, simbólico e imaginário; ela não podia, no entanto, articular nada de robusto sobre seu modo de coexistência. A partir de então, o nó borromeano se mostra, por esta felicidade que se encontra algumas vezes nas letras, como oferecendo a solução mais clara e mais fecunda (MILNER, 1995, p. 142).

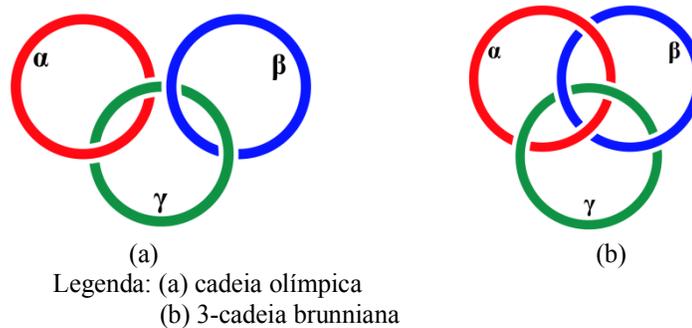
A solução oferecida é apresentada a partir do *Seminário, livro 21*, quando Lacan estabelece a coexistência simultânea e horizontalizada dos registros; isto é, sem ordem de prevalência. Leituras parcializadas de seu ensino insistem em o sedimentar em três momentos distintos, como se houvesse um primeiro tempo, até 1953, no qual haveria uma maior atenção sobre o Imaginário; um segundo, que se estenderia depois de 1962, focado no Simbólico; e, a partir de então, uma predominância do Real através do estudo do objeto a e do gozo.

Em resposta a esta concepção, Lacan, ironicamente, declara: “Vocês sempre compreenderam, *mas erradamente*, que o progresso, o passo a frente, foi o de ter marcado a importância esmagadora do simbólico em relação a este infeliz imaginário, sobre o qual disparei,

enfim, sob o pretexto do narcisismo” (LACAN, 1973-74, 13/11/73, grifo nosso). Contrariamente, o que Lacan afirma é que os três registros possuem o mesmo valor de importância, isto é, são equivalentes.

Ele o demonstra através da contraposição entre cadeia olímpica e a propriedade brunniana da cadeia dos Borromeo (Fig. 29):

Figura 29 – Cadeia olímpica e cadeia brunniana



Na cadeia olímpica (Fig. 29.a), os nós triviais são ligados em sequência ($\alpha - \gamma, \gamma - \beta$) sem constituir uma cadeia circular. De modo que é possível separar a cadeia $\alpha - \gamma - \beta$ pelo simples corte do elemento médio, γ ; qualquer outro elemento que seja seccionado (nominalmente, os extremos α e β), deixa como resultado uma cadeia de Hopf (Fig. 23.b). Assim, a despeito da posição dos nós e de sua coloração, o importante é notar que, na cadeia olímpica de três nós, existe apenas um ponto de secção que desata toda a cadeia, o nó intermediário, que passa a ser prevalente.

Na cadeia borromeana, não existe um termo médio, uma vez que sua quebra completa pode ser provocada a partir de qualquer nó. Não só o nó γ pode ser cortado, como α ou β para que a 3-cadeia brunniana (Fig. 29.b) se desmantele, instaurando a equivalência dos cortes e a horizontalidade de valor dos registros. Esta propriedade da 3-cadeia brunniana seria, segundo Lacan, homóloga à inter-relação e hierarquização dos três registros psíquicos. E, por isto, em *O seminário, livro 21*, a cadeia borromeana é apresentada como a configuração básica dos três registros articulados.

Lacan objeta, contudo, que tal articulação não poderia ser assim identificada em Freud. Presentes, mas sem nunca terem sido nomeados, os três registros poderiam ser encontrados na obra freudiana, mas em uma configuração diferente: lá, “o Simbólico, o Imaginário e o Real são deixados independentes, estão à deriva” (LACAN, 1974-75, 14/01/75).

5.2.2 Tridiz-mensionalidade freudiana

Primeiramente, é preciso salientar, como o fez muitas vezes Lacan (1975-76), que Freud não possuía uma construção conceitual disto que chamaríamos, anos mais tarde, de registros psíquicos. Sob o prisma da leitura lacaniana, no entanto, estas *diz-mensões* tornar-se-iam tão perceptíveis na obra de Freud quanto as dimensões cartesianas do nosso espaço ordinário. Segundo Jorge (2005): “Pode-se dizer que os três registros psíquicos desta tripartição concernem três grandes segmentos da descoberta freudiana, como se as mais diferentes regiões da vasta obra de Freud pudessem confluir, todas elas, para cada um desses registros nomeados por Lacan” (p. 93). Tomemos como primeiro exemplo o Simbólico.

Em *Traumdeutung, Psicopatologia da vida cotidiana e Chiste e suas relações com o inconsciente*, fica evidente que algo do campo da linguagem é estruturado e estruturante para o sujeito que fala, pois seus sonhos e lapsos obedecem às leis de condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia) comandados pelos significantes (LACAN, 1957). As mesmas leis apresentam-se na formação dos sintomas, como no caso do homem dos ratos; cuja produção sintomática é ordenada pela equivalência “Tantos florins, tantos ratos” (FREUD, 1909b).

Na linguagem obsessiva deste paciente, o significante “Ratos” – em alemão, *Ratten* – estava associado ao significante *Raten*, “cotas” ou “parcelas”, revelando um encadeamento sintomático que envolvia a ideia obsessiva sobre o relato do suplício dos ratos (*Ratten*) e a impressão de que seus pensamentos seriam adivinhados (*Erraten*), os problemas financeiros do pai (*Spielratte*), sua indecisão quanto ao casamento (*heiraten*), até chegar à problemática parcela (*Raten*) da dívida que o paciente não conseguia quitar.

Estes significantes operam ao redor de um núcleo significante, um *Komplexreizwort* (palavra-estímulo do complexo), estabelecendo uma cadeia associativa: “Este significado de dinheiro dos ratos se apoiou, ademais, na afirmação do capitão em devolver o montante do reembolso; isto se sucedeu com ajuda da palavra-ponte ‘*Spielratte*’, a partir da qual se descobria o acesso ao vício de jogo de seu pai” (FREUD, 1909b, p.167). Tal capacidade de fazer “ponte” entre outros significantes é que Lacan denomina “cadeia significante”, e o que funda a *diz-mensão* simbólica.

O registro imaginário se mostra presente na formação do Eu, pela influência da imagem que se faz do corpo: “o Eu é, sobretudo, uma essência-corpo; não só uma essência superfície, mas

ele mesmo é a projeção [*Projektion*] de uma superfície” (FREUD, 1923b, p. 27). Sob esta perspectiva, a imagem do corpo seria resultado de uma organização mental que levaria em conta a característica fronteira do corpo, já que ele se posiciona como um anteparo, ou mesmo como uma fonte de estímulos, tanto externos quanto internos.

Assim, projeta-se uma continuidade corporal que constitui a superfície de contato com o meio externo. Entretanto, esta não é uma projeção qualquer: a superfície-corpo-Eu é projetada através de uma lente idealizadora, sendo investida sexualmente, caracterizando o narcisismo secundário. A projeção, agora Eu Ideal, “encontra-se em posse de todas as perfeições valiosas. [...] O que ele projeta frente a si, como seu ideal, é o substituto do narcisismo perdido de sua infância” (FREUD, 1914b, p. 91).

Já o Real, enquanto impossível, está presente sob múltiplas formas na obra freudiana. Ele pode ser localizado muito precocemente, no *Entwurf einer Psychologie*, como a Coisa (*das Ding*) inassimilável, fruto da decomposição do complexo do *Nebenmensch*, e que permanece incompreensível ao sujeito (FREUD, 1950 [1895]). Ou ainda, como o umbigo do sonho, ponto no qual se assenta o *Unerkannt*: “Todo sonho tem pelo menos um lugar no qual é insondável, um umbigo pelo qual se conecta com o desconhecido” (FREUD, 1900a, p. 132). Quanto ao *Unerkannt*, Lacan (1975b) precisa: “Isto quer dizer a impossibilidade de reconhecer. Não é simplesmente uma questão de fato, é uma questão de impossibilidade” (p. 8).

As noções freudianas de *Wirklichkeit* e *Realität* também traçam pistas sobre o Real, de acordo com Lacan (1969-70). Embora ambas sejam traduzidas como “realidade”, existe uma variação semântica entre elas, como foi explicitado em um comentário que Pierre Kaufmann (BERGE, 1968) fez sobre o assunto: por um lado, a *Wirklichkeit* se refere à realidade objetiva, àquilo que encontramos das dimensões cartesianas da nossa experiência; e, por outro, a *Realität* prenuncia um encontro negativizado, um desencontro, estando mais próxima à ideia do irrepresentável.

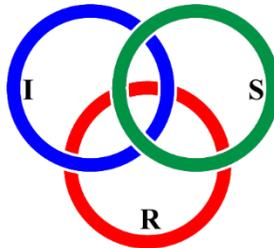
Talvez, como depuração deste contraste, vemos surgir tardiamente em Freud o Real como um conceito específico, aparecendo já em sua forma substantivada: “O real [*das Reale*] permanecerá sempre inapreensível [*unerkennbar*]” (FREUD, 1940 [1938]a, p. 198). Aqui, *das Reale* é aquilo que se coloca no limite da ciência, como o que, da realidade objetiva, permanece insondável, a despeito de toda parafernália tecnológica que o visa.

Dentro do que permitiu nossa pesquisa, encontramos apenas mais uma referência ao Real, grafado como substantivo, mas que toca o mesmo aspecto de impossibilidade. Na *Interpretação dos sonhos*, Freud (1900b) adverte que o inconsciente, como “o psíquico verdadeiramente real” [*eigentlich reale Psychische*], é tão incognoscível quanto “o real do mundo exterior [*das Reale der Außenwelt*], e apenas nos é fornecido através de dados da consciência de maneira incompleta como o é o mundo exterior pelas indicações de nossos órgãos sensoriais” (p. 600).

Das Reale parece, assim, diferir tanto da realidade efetiva, *Wirklichkeit*, quanto da *Realität*, que Lacan (1967a) aponta como a manifestação da realidade psíquica. Articulado retroativamente estes dois pontos, poderíamos defender que existe, mesmo que implicitamente, uma elaboração do conceito de Real em Freud, uma que tem como vertente principal a impossibilidade.

Contudo, embora possam assim ser prenunciados no texto freudiano, Lacan (1974-75) sustenta que, à primeira vista, os três registros aparecem aí desarticulados: o Simbólico dos significantes não parece se associar nem à Imagem da projeção corporal nem mesmo ao Real *unerkennbar*. Por isto, ele os figura como nós triviais *diz-mensionais* simplesmente apoiados uns sobre os outros. Esta disposição é representada pela cadeia trivial de três elementos com notação $AB 0_1^3$ (Fig. 30):

Figura 30 – Três *diz-mensões* em Freud



E, no entanto, Lacan também afirma que algo da cadeia borromeana, ou seja, uma forma de enodamento, já se apresentava evidentemente para Freud, visto que existiam “pessoas que são, de alguma forma, o testemunho vivo da existência do inconsciente” (LACAN, 1976a, p. 528). Existência que fora descoberta na clínica com suas pacientes histéricas, quando do nascimento da psicanálise. Traça-se um paralelo, portanto, entre a existência da cadeia, enquanto borromeana, e a existência da neurose.

Como objeto topológico, esta cadeia só pode existir por seu modo de enlace brunniano; sua conceituação e suas características matemáticas advêm dele. Caso fosse realizado um corte em qualquer um de seus nós componentes, a conseqüente dissolução da propriedade brunniana comandaria sua inevitável quebra e a perda de seus atributos. Logo, é esta propriedade que lhe concede sua existência: “O jogo destes elos é algo que suporta muito bem a noção de existência, porque é na medida em que ele se prende, em que ele é capaz de se reduzir a isto, que ele existe, propriamente falando” (LACAN, 1976a, p. 528). Ao mesmo tempo, trata-se de uma propriedade totalmente imaterial, já que não pode ser localizada em nenhum dos componentes isolados da cadeia. Poderíamos afirmar, assim, que o enlaçamento *ex-siste* em relação aos nós.

A existência do inconsciente foi revelada pela experiência clínica de Freud; suas primeiras pacientes histéricas lhe confiavam que seus sintomas, dos quais tanto se queixavam, estavam ancorados em representações recalçadas de cunho sexual e pertenciam a realidade totalmente diferente daquela partilhada. As manifestações da neurose, deste modo, exibiam o traçado da realidade psíquica e o mapa da fantasia inconsciente.

Para Freud, o que respondia pela estrutura da neurose e de todas suas formações sintomáticas era o complexo de Édipo, considerado o núcleo das neuroses (FREUD, 1917 [1916-17]c). E, por seu papel central, Lacan declara que o Édipo freudiano realiza a mesma função da propriedade brunniana, uma vez que, em sua teoria, “sem o complexo de Édipo, nada se sustenta” (LACAN, 1974-75, 14/01/75). Com isto, Lacan propõe que o enlace da neurose, sua existência, é possibilitado apenas pelo complexo de Édipo que articularia as três *diz-mensões* psíquicas.

Temos aí uma evidência do enlaçamento que, antes, na teoria de Lacan, já estava contido na 3-cadeia brunniana. Freud dá corpo ao complexo de Édipo, trazendo-o à luz, sendo-lhe necessário “não três – o mínimo –, mas quatro consistências para que isto ficasse junto, considerando-o iniciado à consistência do Simbólico, do Imaginário e do Real” (LACAN, 1974-75, 14/01/75). A tese que Lacan apresenta a partir de então é de que, à cadeia mínima de três elementos, seria acrescentado um quarto nó que materializa e realiza a propriedade brunniana. Ele será chamado *Sinthoma*.

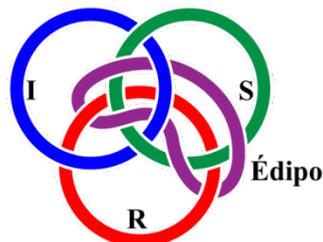
5.3 Cadeias *sinthomáticas*

Até este ponto, Lacan (1974a) se contentava com apenas três⁶⁵ nós: “Este nó, este nó triplo fabricado através de uma coisa que eu imaginei, certamente, porque Freud imaginou o inconsciente e eu imaginei o que nós chamamos de nó borromeano, para explicar qual a relação entre este Simbólico, este Imaginário e este Real” (p. 115). Assim, tudo girava em torno de como a 3-cadeia brunniana “une estas famosas três dimensões que imputamos ao espaço” (LACAN, 1974b, p. 197). Estas são o “1, 2, 3” que ele avança no seminário *RSI*.

Mas, em janeiro de 1975, Lacan introduz o próximo número da sequência, o 4. O quarto nó, agora, comandaria uma função própria, diferente do modo de operação dos três registros. Como explicado anteriormente, é possível estender a 3-cadeia brunniana até uma n -cadeia pelo acréscimo de qualquer número de nós, desde que seja seguida a ordem de formação imposta pela propriedade brunniana. Com a adição deste último anel, Lacan pretendia explicar a elisão, que havia em Freud, “da minha redução ao Imaginário, ao Simbólico e ao Real, como enodados todos os três entre si” (LACAN, 1975-76, 11/02/75).

Sua tese é de que a cadeia 0_1^3 de Freud seria, então, atravessada com sub e sobre cruzamentos por um quarto elemento, de maneira a constituir uma 4-cadeia brunniana (Fig. 31), o que explicaria a consistência e existência da neurose. Segundo Lacan (1975-76), este *nœud à quatre* apresentaria explicitamente a propriedade brunniana que sua cadeia 6_2^3 mantinha implícita.

Figura 31 – Cadeia freudiana



Fonte: LACAN, 1975-76, 14/01/75

⁶⁵ Embora possamos encontrar, na conferência “*La troisième*”, um desenho de uma 4-cadeia brunniana, ela não fora evidenciada como tal por Lacan (1974b).

Nesta cadeia, a realidade psíquica, que se organiza através do complexo de Édipo, é o quarto elo que cumpre a função de manter unidos os registros. Porém Lacan ainda precisa que, dentro deste complexo, é, mais especificamente, a função Nome-do-Pai que opera: “Isto que Freud instaura com seu *Nome-do-Pai idêntico à realidade psíquica* [...], é por esta função de sonho que Freud instaura o laço do Simbólico, do Imaginário e do Real” (LACAN, 1974-75, 14/01/75, grifo nosso). O que nos leva a perceber uma série de equivalências a serem estabelecidas entre o complexo de Édipo, a realidade psíquica e o Nome-do-Pai, no que tange ao enodamento da cadeia.

A realidade psíquica é, antes de tudo, o que permite “uma forma particular de *existência* que não deve se confundir com a realidade material” (FREUD, 1900b, p. 607, grifo nosso). A sobreposição da realidade psíquica à realidade material é um dos traços distintivos do sistema inconsciente, que está regido pelo princípio de prazer e não pelas constrições do mundo objetiva. Instaura-se, assim, a fantasia inconsciente que ensaia um reencontro com o objeto perdido, o objeto causa de desejo (LACAN, 1959-60).

Esta fantasia, por sua vez, organiza-se a partir do complexo de Édipo, pelas relações primordiais que se estabelecem entre o sujeito e o Outro, na triangulação entre o falo simbólico e o falo imaginário e o desejo da mãe (LACAN, 1956-57). Neste enquadre edípico, o Nome-do-Pai é o que metaforiza o desejo da mãe: “É enquanto significante capaz de dar um sentido ao desejo da mãe que, a justo título, eu podia situar o Nome-do-Pai” (LACAN, 1971, p. 172). O complexo de Édipo aparece, assim, como uma versão do engendramento da *Bedeutung* do falo e da castração do Outro; castração esta que será visada pela fantasia fundamental do neurótico, numa tentativa de encobrimento (JORGE, 2010).

A equivalência proposta por Lacan é da ordem de uma condensação funcional, aproximando o Édipo, o Nome-do-Pai e a realidade psíquica enquanto fundamentos da neurose. Podemos recorrer, novamente, ao caso de Hans, Max Graf, para demonstrar como o significante Nome-do-Pai tem um papel decisivo na estruturação deste modo particular de existência que é a neurose, a partir do que apresenta como resposta sintomática à sua constelação edípica. A fobia do pequeno Hans “está precisamente neste nó triplo, no qual os três elos se mantêm juntos, é por isto que ele é neurótico” (LACAN, 1973-74, 11/12/73).

Antes de instaurar o cavalo como seu objeto fóbico, dado pelo qual é mais conhecido, Hans era acometido por ataques de angústia, o que o levava sistematicamente à cama dos pais em busca de abrigo. Freud (1909a) observa que

seus estados – por duas vezes sucessivas repetidos ao anoitecer, antes de deitar, estados angustiados e, não obstante, de nítida coloração terna – provam que, no início da enfermidade contraída, não existia uma fobia a andar pela rua ou a passear, tampouco a cavalos” (FREUD, 1909a, p. 23).

Segundo a teoria psicogenética de Freud (1915d), as neuroses se distinguem enquanto diferentes formas de respostas ao recalque, mecanismo que busca impedir a representação psíquica de uma pulsão de acessar o consciente. O investimento libidinal, ou afeto, que antes do recalque, estava associado à *Vorstellungsrepräsentanz* de uma pulsão é desvinculado dela e, agora, pode seguir um destino completamente diferente. À medida que o significante desaparece da consciência, o afeto, o fator quantitativo, pode seguir por três vias distintas.

No caso da histeria conversiva, o afeto é transferido para outro significante que acompanha a cadeia associativa daquele recalcado, mas que se localiza no corpo erógeno, causando um hiperinvestimento inibitório ou excitatório de alguma zona corporal. O sintoma conversivo, portanto, estaria enraizado em um local do corpo, concentrando o afeto que foi deixado livre pelo recalque. Já na neurose obsessiva, o afeto, que parece sumir com o recalque, retorna associado a assuntos aparentemente inócuos, ou ressurge como autocríticas e conscienciosidade moral. Neste caso, não existiria propriamente uma formação sintomática, mas uma formação substitutiva no nível do Eu (FREUD, 1915c).

Porém, como terceira possibilidade, o afeto fica livre e pode transformar-se em angústia, como vemos em Hans. Por não estar associado a nenhum significante, ela “surge sem que se perceba frente a quê” (FREUD, 1915c, p. 179). É apenas em um segundo tempo que este investimento encontra um substituto por deslocamento, elevando um objeto comum ao lugar de fonte de pavor. O objeto fóbico funcionará, doravante, como a causa específica da angústia, que antes se apresentava generalizada.

O historial clínico de Hans revela que ele passa desta angústia genérica, que o levava ao quarto dos pais, ao quadro bem conhecido de seu medo: ele teme que um cavalo vá mordê-lo enquanto anda pela rua. Há um trabalho psíquico incessante que intenta conectar a angústia a uma nova *Vorstellungsrepräsentanz*, que funcionará como um “parapeito psíquico” e que,

primeiramente, toma a forma de “o cavalo vai me morder”, depois passando a outras formas de expressão, como o medo que Hans sentia da rua, das carruagens de transporte *etc.*

O papel de nó da fobia, ao qual Lacan se refere, já pode ser entrevisto sutilmente na função do medo de cavalos que liga, freudianamente, a angústia, que antes estava solta no psiquismo, a um novo significante, “cavalo”. Já retomamos, neste trabalho, dois aspectos do caso do pequeno Hans, a saber: a primazia do falo e a aparição do falo enquanto Real. Agora nos deteremos, brevemente, nas raízes do “complexo do cavalo” e em suas relações edípicas, com fins de averiguar a tese de Lacan sobre a estrutura borromeana da neurose.

5.3.1 *Hans e a fobia*

Hans, que já era assolado pela angústia, supõe que sua bobeira, *Dummheit*, como chama seu estado fóbico, começara no dia em que brincava de cavalinho com seus amigos. Hans explica a seu pai que isto aconteceu “porque eles sempre diziam ‘por causa do cavalo’ e ‘por causa do cavalo’ (acentua o ‘por causa de’) e talvez porque eles disseram tanto ‘por causa do cavalo’, eu peguei a bobeira” (FREUD, 1909a, p. 50). Sua bobeira passaria dos cavalos às estradas de ferro; depois, às carruagens de transporte, até se transformar em uma forma de agorafobia que o impedia de sair de casa.

A mãe de Hans, aquela com um *Wiwimacher* grande como o de um cavalo, é um ponto pivô de seu relato. Existia, entre mãe e filho, uma relação por demais íntima e Hans parecia temer que ela fosse interrompida; quando ficava triste por pensar nisto, “sua mãe costumava levá-lo para a cama com ela” (FREUD, 1909a, p. 22). Por vezes, o pequeno costumava se queixar de ficar sem a mãe, não tendo ninguém para *schmeicheln*, “acariciar”. A relação entre os dois apresentava, assim, seus contornos eróticos:

Hans, 4 ¼ anos. Hoje de manhã, como todos os dias, a mãe de Hans lhe dá seu banho e, depois, passa talco e o seca. Quando a mãe passa talco em seu pênis, com cuidado para não o tocar, Hans diz: “Por que não passa o dedo aqui?”

Mãe: “Porque seria porcaria”.

Hans: “Que é isso? Porcaria? E por quê?”

Mãe: “Porque não é correto”.

Hans: (rindo) “Mas é bom” (FREUD, 1909a, p. 18).

Em contraposição, a relação com seu pai é mais difícil de ser comentada, certamente devido ao fato de que os relatórios eram escritos por seu próprio punho. O historial clínico de

Hans não traz muitos dados que descrevam a personalidade de Herbert Graf, com exceção dos informes que giram em torno dos indícios de uma disputa edípica:

Eu: “Então você gostaria muito de ficar com a mamãe?”
 Ele: “Sim!”
 Eu: “Por que será que eu te repreendo?”
 Ele: “Não sei”.
 Eu: “Por quê?”
 Ele: “Porque você tem ciúmes”.
 Eu: “Isto não é verdade!”
 Ele: “Sim, é verdade, você está com ciúmes, isto eu sei. Isto deve ser verdade” (FREUD, 1909a, p. 69).

Com estes elementos, podemos avançar na exploração que Lacan faz, no *Seminário, livro 4*, sobre o complexo de Édipo, seu declínio e o papel da castração no caso do pequeno Hans. Como indicamos anteriormente, a criança ocupa o lugar de falo imaginário do Outro cuidador, ou seja, daquilo que pode completar sua falta. O campo imaginário é muito acentuado na neurose de Hans, como demonstra a dialética da comparação de tamanho do *Wiwimacher*, mas também dos cavalos e das girafas. Não esqueçamos que a própria imagem da mãe é idealizada como portando um grande *faz-pipi* (FREUD, 1909a).

Em resposta à relação excessivamente íntima entre Hans e a mãe, relação avassaladora, emerge uma descompensação que se manifesta como angústia pré-fóbica: “A angústia, nesta relação tão extraordinariamente evanescente pela qual ela aparece, surge a cada vez que o sujeito é, por mais insensível que seja, descolado de sua existência, onde ele se percebe como estando a ponto de ser tomado [...] na imagem do outro” (LACAN, 1956-57, p. 226).

É este processo de reintegração imaginária que se manifesta, no sujeito, como fantasias de devoração. Não ao acaso, o primeiro estágio da fobia de Hans é o medo de ser mordido por um cavalo. A mordida não é apenas uma substituição da castração, como interpretou o pai, “tudo iria muito bem para ele se se tratasse apenas de seu *Wiwimacher*, mas não se trata disto, é ele por completo que está em causa” (LACAN, 1956-57, p. 243).

O estalido da fobia se dá quando este jogo imaginário é desestabilizado (LACAN, 1956-57), o que ocorre em duas ocasiões que confrontam Hans com a insuficiência de seu lugar fálico. Primeiro, quando sua mãe se recusa a mexer em seu corpo, alegando ser uma porcaria. O traço exibicionista aí presente reaparece diversas vezes, como no sonho no qual ele levava suas amigas para vê-lo urinar, sonho que é descrito como posterior à recusa da mãe. A questão sobre o tamanho de seu pênis aparece, então, como herdeira da dialética imaginária, evocando o caráter

reduzido do mesmo: “De seu consolo ‘o *faz-pipi* cresce comigo quando eu cresço’, pode-se inferir que, em suas observações, ele o comparava sempre; e ficou muito insatisfeito com o tamanho do seu próprio *faz-pipi*” (FREUD, 1909a, p. 31).

A segunda ocasião é o nascimento de Hanna, sua irmã, que complica ainda mais as relações de Hans com sua mãe, pois indica o redirecionamento do desejo desta. Daí surge a fantasia de queda da irmã, representada pela queda do *lumpf*, das fezes. Freud (1909a) estabelece uma relação entre a irmã, o *lumpf* e as formas derivadas da fobia de Hans:

Podemos vislumbrar o que significa esta sequência, que a pequena Hanna é um *lumpf*, todas as crianças são *lumpf* e são paridas como *lumpf*. Agora compreendemos que todas as carruagens de mudança, diligências e carruagens de carga são apenas carruagens de cesta de cegonha, que o interessam apenas como substituições simbólicas da gravidez (FREUD, 1909a, p. 104).

Estes elementos, que abalam a relação imaginária de Hans com a mãe, impelem-no em um vácuo de angústia, onde se vê como algo a ser reintrojado, comido, mordido. A eles, devemos acrescentar um elemento no campo do Real, a intervenção do falo, a heterogeneidade de seu pênis, que se apresenta a Hans como lugar de um gozo que lhe é estranho. É exatamente por isto que o falo se torna um objeto privilegiado e organizador de seu mundo, comparecendo em qualquer ser, mesmo nos inanimados (LACAN, 1956-57).

Hans confessa que já experimentava práticas onanistas: “Passei um pouquinho o dedo no *faz-pipi*” (FREUD, 1909a, p. 28). As admoestações e avisos da mãe não eram suficientes para interrompê-las, e, contudo, não eram estas ameaças que provocavam suas crises de angústia: “Como salienta Freud, a masturbação em si não traz neste momento nenhuma angústia, a criança continua a se masturbar” (LACAN, 1956-57, p. 222).

Ela apenas desponta quando algo no corpo de Hans se agita contra sua vontade, o que provoca retificações quanto ao seu lugar para o desejo da mãe, pois cabe a ele verificar se ainda pode ser tudo aquilo que ela quer: “A partir do momento que intervém sua pulsão, seu pênis real, [...] ele é pego em sua própria armadilha, tolo em seu próprio jogo, presa de todas as discordâncias, confrontado à imensa brecha que existe entre satisfazer uma imagem e ter algo de real a apresentar” (LACAN, 1956-57, p. 226).

Esta angústia será moderada pela instauração do “complexo do cavalo”, *Pferdekomples* (FREUD, 1909a), em sua função de parapeito e anteparo. O termo “cavalo” é instituído, primeiramente, como um significante obscuro, a partir do qual são articulados diversos outros,

como “carruagens”, construindo uma rede simbólica de transferências e permutações significantes que integram as formas secundárias de sua fobia.

Para Hans, a causa de sua fobia é associada à brincadeira na qual seus amigos insistiram em repetir: “Por causa do cavalo, por causa do cavalo”, ou em alemão “*Wegen dem Pferd*”. Freud salienta a conexão entre a fobia dos cavalos e a fobia de carruagens não pela sua condição material, mas pela homofonia entre *wegen*, “por causa”, e *Wägen*, “carruagens”. O que permite Lacan (LACAN, 1956-57) concluir que: “É porque o peso de *wegen* é totalmente velado e transferido ao termo que vem a seguir, ‘do cavalo’, que este termo toma seu valor articulatório e assume todas as esperanças de solução” (p. 317). Isto é, o peso gramatical da causa, da explicação de seu medo, é, deste modo, transferido ao cavalo e às carruagens.

Ulteriormente, Hans acrescentaria que pegou a “bobeira” enquanto estava com sua mãe: um dia ela o levava para passear e passaram o dia todo fora; estiveram na pista de patins, pararam em um café e foram ao confeitiro. E, neste dia, Hans afirma ter presenciado a barulhenta queda de um cavalo que estava atrelado a uma diligência, *Stellwagen*; o que o levou a pensar que o cavalo havia morrido. (FREUD, 1909a).

Esta relação causal parece contrária à hipótese de seu quadro ser decorrente da angústia de separação, como havia suspeitado seu pai a respeito de sua agorafobia. E Lacan (1956-57) demonstra que se trata aí de uma reiteração da fantasia de devoração, a partir da ênfase ressentida que Hans dá ao fato de ter passado o dia inteiro com a mãe, *mit der Mammi*. Esta colocação do pequeno “tem o mesmo valor, a mesma ênfase, o mesmo papel, que aquele sublinhado em ‘*Nicht mit der Mariedl, ganz allein mit der Mariedl*’” (LACAN, 1956-57, p. 328). Esta frase fora dita certa vez, em referência à sua companheira de jogos, Mariedl, que lhe aparecera em um sonho. Quando seu pai repete o relato do sonho, agora na presença da mãe, Hans o retificara: “Não *com a Mariedl*, mas *totalmente sozinho* com a Mariedl”.

O jogo imaginário entre os dois aparece, então, claramente: Hans está em uma posição apassivada, sendo levado pelos desejos da mãe sem qualquer intervenção, como aponta o “totalmente sozinho”. É esta fantasia que reaparece transfigurada no medo das carruagens, que não revelam um medo de separação, mas o contrário, o temor de que a carruagem o carregue junto (LACAN, 1956-57).

Como barreira à fantasia de devoração, Hans institui o objeto fóbico. Ele vem como suplência ao que vetaria o desejo sem limites da mãe, mas que aparece como falta, o Nome-do-

Pai. Esta falta é pranteada por Hans, diz ele ao pai: “Quando você se vai, tenho medo de que não volte em casa” (FREUD, 1909a, p. 38). Hans pede por uma intervenção paterna, como algo que barraria esta relação imaginária com a mãe; diz ele: “Sim, é verdade, você está com ciúmes, isto eu sei. Isto deve ser verdade” (FREUD, 1909a, p. 69). “*Das muss wahr sein*”⁶⁶, assevera Hans, reflexo da sua esperança de que seu pai pudesse intervir.

Lacan (1956-57) aponta o caráter “fora do ar” do pai, que aparece em um recorte do caso: “Depois do café da manhã, levanto-me da mesa, e Hans diz: ‘Papai, não se afaste de mim neste trote’” (FREUD, 1909a, p. 39). Mas, ao invés de Herbert ver aí o apelo à sua intervenção, este apenas ri. Existem outros indícios da insuficiência operativa do pai, no nível simbólico, como entrevisto pela interpretação do desenho das girafas: “A girafa grande deixou de gritar e, logo, eu me sentei em cima da girafa enrugada” (FREUD, 1909a, p. 34). Ao sentar-se sobre a mãe, a girafa pequena, Hans toma sua posse, indiferente aos gritos do pai.

Frente a tal fragilidade operativa, Hans fantasiava uma reincorporação à imagem engrandecida da mãe, temia ter sua própria existência levada e consumida. Por isto, o significante “cavalo” é investido em compensação, para colocar limites ao desejo avassalador do Outro materno. A escolha deste significante tem diferentes pontos de suporte no relato de Hans; um deles é o cavalo que Hans julga estar morto enquanto passeia sozinho com sua mãe, e que invoca mais tarde na tentativa de romper esta ligação.

A lembrança fantasiada na qual se repete “*Wegen dem Pferd*” realoja a causa da fobia no “cavalo”, mas também funda as raízes simbólicas da conexão com o segundo objeto fóbico, as carruagens, *Wägen*. O mesmo se dá com sua agorafobia, em um deslocamento para *weggehen*: Hans “no máximo, atreve-se a chegar até a porta da rua, mas não a se afastar [*weggehen*] de casa, e volta atrás na metade do caminho, ao primeiro ataque de angústia” (FREUD, 1909a, p. 39).

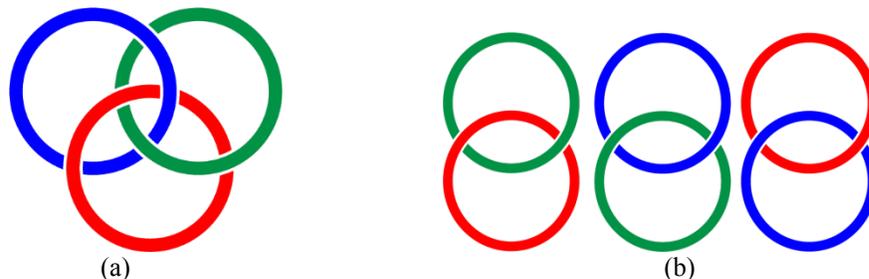
Tais objetos aparecem, “aos olhos do observador mais superficial, por este traço, que se trata de objetos que pertencem, essencialmente, à ordem simbólica” (LACAN, 1956-57, p. 228); e estruturam-se no centro do complexo de Édipo, mediando as relações entre uma mãe devoradora, um pai ineficiente e uma irmã usurpadora. A fobia de Hans estabelece limites para o desejo da Mãe, convocando o pai a assumir seu papel simbólico e ressignificando sua relação de queda, em prol da irmã, no desejo dos pais.

⁶⁶ “Isto deve ser verdade”, em português.

Ao se referir às três *diz-mensões*, Lacan (1973-74) sugere que a fobia de Hans toma a forma de um nó triplo, o qual pode ser inferido a partir do entrelaçamento neurótico dos seguintes elementos: seu lugar na dialética imaginária com a mãe; a construção simbólica de sua fobia; e a intervenção real de seu pênis, desencadeando a angústia. Ademais, também poderíamos nos utilizar da articulação borromeana para os registros do falo para demonstrar como os três registros estão aí implicados.

Contudo, neste momento inicial, notamos que Lacan parece se referir a uma cadeia de três nós composta por subcadeias de Hopf como suporte para a existência da neurose de Hans. Lacan (1973-74) diz então: “[...] tirem um e os outros dois permanecem juntos” (11/12/74). Para que esta particularidade fosse observada, seria necessário que houvesse inter cruzamentos como aqueles de uma cadeia olímpica circular (Fig. 32.a), repetindo o seguinte princípio de formação (Fig. 32.b).

Figura 32 – Cadeia circular olímpica e subcadeias de Hopf

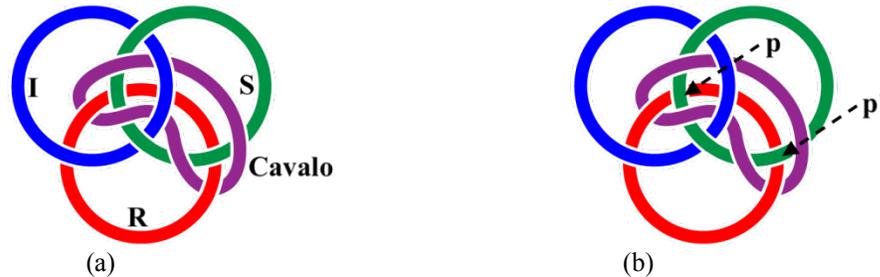


Esta seria uma das figurações da cadeia neurótica, uma na qual, mesmo que um nó seja removido, “os outros dois nós continuam juntos e é isto que quer dizer que vocês são neuróticos” (LACAN, 1973-74, 11/12/74). Mas com apenas estes três aros não poderíamos escrever a distinção entre os diferentes tipos de neurose, caso tomássemos, por exemplo, o contraste entre sintoma e angústia. Por isto, propomos encontrar na cadeia bruniana de quatro elementos, ligados pelo complexo de Édipo, um instrumento que permita trabalhar com tal distinção.

Na 4-cadeia bruniana, a qual Lacan privilegia no *Seminário, livro 22*, vemos os três registros enodados com auxílio de um quarto nó. Este nó seria o suporte da realidade psíquica. E sua inclusão permitirá trabalhar com diferentes configurações da cadeia bruniana, como demonstraremos a seguir. É importante salientar que, para Lacan (1974-75), a cadeia bruniana não é um modelo, nem uma representação, mas o próprio suporte da estrutura; isto é, a cadeia não é uma analogia, mas uma homologia.

No caso de Hans, seria o complexo do cavalo aquele que cumpriria a função de suporte de sua neurose (Fig. 33.a):

Figura 33 – Cadeia brunniana do cavalo



Aqui temos os registros do Real, do Imaginário e do Simbólico, um sobre o outro, seguindo a ordenação em que os coloca Lacan (1974-75): primeiro R, depois I, seguidos de S. Ordem que fica confirmada por sua pontuação de que, para se fazer uma cadeia borromeana de três elementos, bastaria que o Real montasse sobre o Simbólico nos pontos p e p' (indicados pelas setas na Fig. 33.b). Como vemos, o nó da realidade psíquica passa

no gozo do Outro, depois no Imaginário, depois no sentido, depois no furo do Simbólico, atravessando-o; estando em alguma parte de uma ex-sistência, que é exterior ao Simbólico e ao Real, até que faz seu retorno neste ponto que é aquele designado pelo objeto a (LACAN, 22, 14).

Seguindo este percurso, o nó do Cavalo é construído (em violeta na Fig. 33.a). Ele serviria como uma nomeação para a angústia generalizada com a qual sofria Hans. Angústia que advém na confluência de três coordenadas *diz-mensionais*: o seu lugar de objeto imaginário para a mãe; a pouquidade da intervenção simbólica em barrar esta; e sua agitação pulsional, como indicador de um Real que lhe é estranho. Dentro do quadro sintomatológico de Hans, ainda podemos encontrar outras tríades de coordenadas que se estabilizam com o nó do Cavalo: o aspecto imaginário de comparação de tamanho dos cavalos; o deslizamento metonímico de “*wegen dem Pferd*”; e a mordida do cavalo/*faz-pipi* (FREUD, 1909a). Além disto, ao retomarmos a figura que introduzimos para pensar o entrelaçamento das *diz-mensões* do falo (Fig. 08), veríamos que a instabilidade em seu aspecto simbólico traz consequências para as formas de incidência dos falos imaginário e real.

Este exemplo nos permite identificar o modo brunniano de articulação dos três registros no caso da neurose fóbica de Hans. Segundo Lacan (1974-75), vemos na relação entre os

componentes da 4-cadeia brunniana a mesma estrutura da neurose, a qual se mantém coesa em função da realidade psíquica, fundando ambas existências, topológica e clínica. O que já estava colocado na 3-cadeia brunniana, sua existência nodal, é assim trazido ao primeiro plano, como o ponto de organização da cadeia materializado enquanto quarto nó.

Embora esta tese apareça somente nos anos 70, é muito curioso notar que, no seminário consagrado à leitura do caso Hans, Lacan já levantava a questão que responderia quinze anos depois, a respeito da relação entre os registros e a função do pai:

A distinção do Imaginário, do Simbólico e do Real não será, talvez, suficiente para colocar os termos deste problema, que, a partir do momento em que pode estar ligado à realidade, não me parece estar perto de ser resolvido. Mas esta história facilitará nossa formulação, como desejo fazer hoje, sobre o termo no qual – não em si, mas para o sujeito – pode se inscrever a sanção da função do pai (LACAN, 1956-57, p. 376).

A teoria a respeito da propriedade brunniana da cadeia RSI será desenvolvida de modo a incluir o Nome-do-Pai, na dupla função que pode ser entrevista no caso Hans: nomeação e separação. A instauração do significante fóbico não diz de uma rejeição do Nome-do-Pai, pois se o primeiro toma o lugar do segundo, é apenas porque este lugar existia a princípio. A possibilidade de substituição pelo significante da fobia indica, desta feita, não a forclusão do Nome-do-Pai, como nas psicoses, mas a carência em seu nível funcional. Existiria aí uma deficiência em mobilizar a operação deste significante, deixando Hans solto em uma angústia de assujeitamento (IZCOVICH, 2009); pois não basta tê-lo, o Nome-do-Pai, também é preciso saber dele se servir [*s'en servir*]" (LACAN, 1957-58, p. 156).

O complexo do Cavalo ratifica, deste modo, a posição proeminente do lugar do Nome-do-Pai na neurose. Na apresentação que propomos (Fig. 33.a), o nó do Cavalo seria, portanto, aquilo que viria no lugar do nó do Nome-do-Pai. Mas a topologia brunniana não permitiria apenas que trabalhássemos com os casos de neurose. As elaborações sobre o Nome-do-Pai e sua função, levariam Lacan a interpretar e construir uma variação da 4-cadeia brunniana para o escritor James Joyce a partir de sua obra. Nesta variação, o quarto nó viria a receber o nome de *Sinthome*, uma retomada da antiga ortografia, listada do dicionário etimológico de Bloch e von Wartburg para o francês *symptôme*.

5.3.2 *Joyce e o Sinthoma*

Nascido em Dublin, na Irlanda, James Joyce era o mais velho dos dez filhos de John e Mary Joyce; frequentou escolas jesuítas e, após terminar seus estudos na universidade, emigra para Paris. Lá permanece até o adoecimento da mãe, quando volta à Irlanda, a despeito de sua difícil relação com a pátria. No curto período que passa em Dublin, conhece Nora Barnacle, sua futura esposa, com quem deixa o país, rumo à Croácia. Em meio a todas as viagens que se seguem, Joyce ocupa cargos acadêmicos, como modo de sustento para sua família, e passa o resto de seu tempo livre trabalhando seus romances e contos, pelos quais será tomado como um dos maiores escritores do século XX (ELLMANN, 1982).

É pela forma com que Joyce escrevia, sua peculiar relação com a linguagem, que Lacan tem seu interesse despertado. Sua escrita é marcada por quebras, rearticulações e decomposições da língua que terminam por dissolver a própria identidade dos sons (LACAN, 1975-76). *Finnegans Wake* é o testemunho máximo de sua estilística intraduzível:

The fall (bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerntonntuonnthunntrovarrh
ounawnskawntooohooordenenthurnuk!) of a once wallstrait oldparr is retaled early in
bed and later on life down through all christian minstrelsy (JOYCE, 2012, p. 3).

Este romance, em especial, é permeado por uma ruptura significativa e uma mistura quase indistinguível de vários idiomas orientais, ocidentais, modernos e outros, há muito esquecidos. Assim, Joyce parece criar sua própria língua, o *Djoytsch* – que ressoa como *Deutsch*, “alemão”. Escreve ele: “*Are we speachin d’anglas landage or sprakin sea Djoytsch?*” (JOYCE, 2012, p. 376), encontramos aí exemplos do inglês, do francês e do alemão como que batidos em um processador, rearticulados neologicamente.

Este manejo raro do registro Simbólico é um ponto sensível em seus escritos, notavelmente expresso em *Finnegans Wake*, mas nitidamente descrito em *O retrato do artista quando jovem*: “O seu próprio conhecimento de linguagem tinha fluxos e refluxos no seu cérebro e se aventurava discretamente pelas próprias palavras adentro, vendo-as associarem-se e desassociarem-se em ritmos caprichosos” (JOYCE, 2017, p. 181).

O retrato é um ensaio de confessionalismo literário, uma obra de cunho autobiográfico (ELLMANN, 1982), que testemunha alguns dos embaraços e das idiosincrasias de seu protagonista, Stephen Dedalus, frente aos significantes. Em uma visita à velha escola na qual seu

pai estudara, Stephen vê a palavra *Foetus*, “feto”, escrita sobre uma carteira escolar e é tomado por um arrebatamento alucinatório:

A inesperada legenda alvoroçou-lhe o sangue; pareceu-lhe sentir à sua volta os estudantes ausentes e tal companhia deixou-o arrepiado. Uma visão da vida dos estudantes, que as palavras do pai não tinham força para evocar, derramou-se diante dele vinda da palavra entalhada na carteira. Um estudante de largos ombros, muito bigodudo, estava cortando as letras com um canivete de mola, muito sério [...]. *O nome de Stephen foi eliminado*. Precipitou-se pelos degraus abaixo do anfiteatro, o mais longe possível da visão, e agora, *espiondo bem de perto as iniciais do pai, escondeu o rosto afogueado* (JOYCE, 2017, p. 100, grifo nosso).

Este encontro causa uma agitação, sem que nada houvesse para explicá-lo, levando a uma perturbação que toca seu nome; é somente quando se depara com as iniciais do pai, que estavam buscando ali entre as carteiras, que ele parece acalmar-se. Estes dois elementos vislumbrados aí, a nomeação e o pai, constituem os eixos de investigação propostos por Lacan em *O seminário, livro 23*; afinal, não lhe passa despercebido o peso que Joyce concede manifestamente aos nomes, em seu poder de referência e esteio: “Eu sou Stephen Dedalus. Estou caminhando ao lado do meu pai cujo nome é Simão Dedalus. Estamos em Cork, na Irlanda. Cork é uma cidade. O nosso quarto é no Hotel Vitória. Vitória, Stephen e Simão. Simão, Stephen e Vitória. Nomes” (JOYCE, 2017, p. 102).

O apelo à figura paterna também transparece como um dos sustentáculos de seus romances. Em *Ulisses*, um pai está à procura do filho; em *O retrato*, é o filho que conclama o pai: “Abril, 27. Velho pai, velho artífice, mantém-me, agora e sempre, em boa forma” (JOYCE, 2017, p. 253). Esta prece do protagonista deve ser lida como um chamado, uma tentativa de restaurar a função de um pai que, na vida de James, não era nada além de um homem falido.

De acordo o célebre biógrafo, Richard Ellmann, John Joyce seria o segundo personagem mais comum nas histórias do filho, tendo a presença transmutada por suas metamorfoses e projeções literárias. Ellmann (1982) relata que “quando John Joyce morreu em 1931, James contou a Louis Gillet: ‘Ele nunca disse nada sobre meus livros, mas ele não podia negar. O humor de Ulisses é seu; aquelas pessoas são suas amigas. O livro é sua imagem exata’” (p. 22).

A amálgama James/Stephen, de *O retrato*, fornece-nos uma descrição de seu pai, John/Simão:

Stephen começou a enumerar fluentemente os atributos paternos. – Foi um estudante de medicina, remador, tenor, fez teatro amador, político exaltado, pequeno fundiário, pequeno investidor, bebedor, um bom sujeito, contador de casos, secretário não sei de

quem, meteu-se uns tempos em destilarias, foi coletor de impostos, faliu e atualmente vive a elogiar o seu próprio passado (JOYCE, 2017, p. 241).

Pela insuficiência deste pai, um Joyce falido e endividado, James pretende escrever para si um novo nome, transformando-se em *O* artista: “É preciso escrevê-lo colocando a ênfase no *O* [...]. Se ele diz *the* [*artist*], é porque ele pensa que, de artista, existe apenas ele” (LACAN, 1975-76, p. 17). James Joyce desejava ser o artista que ocuparia os estudantes universitários e os intelectuais, garantindo para si um nome, um que seu pai não pudera sustentar.

E, por isto, Lacan (1975-76) conjectura se a obra joyceana não seria uma compensação para esta relação precária com o pai, visto que John nunca estivera neste lugar. Seu vulto literário, Simão Dedalus, recapitula seu posicionamento junto ao filho, que não era propriamente o de um pai: “Estou conversando contigo como amigo, Stephen, e não acredito que um filho precise ter medo do pai. Não. Eu cá te trato como o teu avô me tratava quando eu era rapazola. Parecíamos mais irmãos do que pai e filho” (JOYCE, 2017, p. 102).

O que não implica uma crítica à personalidade de John Joyce, mas trata-se de uma questão sobre a eficácia do Nome-do-Pai. Disto, encontramos alguns efeitos na sintomatologia de James, que parecia sofrer de “problemas de nervos”, como reconta Ellmann (1982):

Ele não pôde dormir durante seis ou sete noites, com exceção de breves momentos de pesadelos; ele sentia como se tivesse sido comprimido e depois, subitamente, disparado para fora da água como um peixe. Durante o dia ele era acometido de alucinações auditivas, indo visitar o Doutor Debray, o qual decidira, como sempre, que era um problema de nervos e lhe ordenara trabalhar em seu livro (p. 685).

As aparentes alucinações, a falta de esteio simbólico e a atitude desarticuladora para com os significantes são alguns dos traços distintivos presentes na biografia e na literatura de Joyce; e estas parecem apontar para alguma disfunção no nível do Nome-do-Pai (LACAN, 1975-76). Mas, além de tais perturbações, Lacan observa que, no campo do Imaginário, é possível observar um curioso vínculo do autor com seu corpo, como é expresso por Joyce/Stephen em *O retrato*.

Um dia, Stephen se vê atacado por outros colegas que acusavam Lord Byron, famoso poeta inglês, de heresia e imoralidade; críticas que logo são imputadas ao próprio Stephen. A discussão se transforma em uma briga, na qual um dos jovens ataca Stephen com tiras de palha, exigindo que ele admitisse escárnio pelo autor inglês. A cena se desenrola: “Debatendo-se, dando pontapés sob as bengaladas e chicotadas da tira, Stephen foi arremessado contra uma cerca de arame farpado” (JOYCE, 2017, p. 93).

A sua reação à surra, como Stephen relembra, é um tanto quanto perturbadora:

Não havia esquecido porção mínima sequer da covardia e crueldade deles; mas *recordar isso não lhe causava mais nenhuma raiva*. Mesmo aquela noite em que voltara para casa cambaleando pela estrada do Jones tinha sentido que certa força o houvera *despojado dessa súbita onda de raiva tão facilmente como um fruto é despojado de sua mole casca madura* (JOYCE, 2017, p. 93, grifo nosso).

Lacan (1975-76) assinala que o corpo de Stephen/James parece não ser dotado de nenhum interesse afetivo. Ele é apenas deixado cair, como se não houvesse nenhum investimento de libido, demonstrando a debilidade de seu *eu ideal*. Atitude completamente discordante do usual apego neurótico ao corpo. Esta experiência se repete em outras ocasiões; como, por exemplo, quando Stephen esquece de levar seus óculos para a escola e é, por isto, punido. Mas ao ver que golpeavam suas mãos, sente unicamente “pena delas, como se não fossem suas, e sim de uma outra pessoa de que ele tivesse muito dó” (JOYCE, 2017, p. 63).

Encontramos, então, indícios de uma desarticulação generalizada no nível dos três registros: as alucinações, que retornam no Real; a disrupção do Simbólico; e a indiferença ao corpo próprio, sede do Imaginário. Contudo, Lacan (1975-76) não afirma que Joyce seria psicótico; ele, ao máximo, pergunta-se se Joyce era louco, deixando de lado qualquer opinião quanto à sua estrutura. É necessário acrescentar que “louco” seria todo aquele que acredita estar realizando seu ideal: “Se um homem que se acredita rei é louco, um rei que se acredita rei também o é” (LACAN, 1946, p. 170). Acreditar em si, neste sentido imaginário, é tão delirante quanto acreditar na existência do Outro, engodo comum do neurótico (SOLER, 2015b).

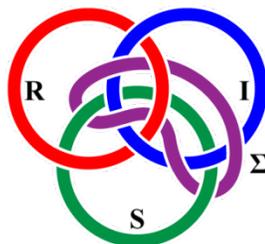
Ao trabalhar estes elementos topologicamente, Lacan sugere uma cadeia de três nós soltos para figurar a condição psíquica de Joyce, destacando o papel da função paterna. Em *O seminário, livro 22*, Lacan havia renunciado o lugar do Nome-do-Pai, introduzido pelo complexo de Édipo, na amarração dos registros, sendo o elo que manteria unida a cadeia *diz-mensional*. Como propusemos, o caso do pequeno Hans revela que a fragilidade deste significante pode dar origem a uma tentativa de reforço por intermédio da instituição da fobia. Para Hans, o complexo do cavalo fortaleceu o enlace brunniano de sua cadeia, barrando o desejo crocodilesco da mãe e nomeando sua angústia.

Joyce, no entanto, lançara mão de outros recursos. Lacan (1975-76) sustenta que foi através de sua obra que Joyce respondera à inoperância simbólica de seu pai. Ao contrário de Hans, cuja solução foi *s’en servir* do Nome-do-Pai em sua forma fóbica, Joyce pôde passar sem ele, *s’en passer*, ao construir um novo nome: “O nome que lhe é próprio, é isto que Joyce

valoriza às custas do pai. É este nome que ele queria que fosse homenageado a qual a ele mesmo recusou a qualquer outro” (LACAN, 1975-76, p. 89).

Ao trabalhar topologicamente sua hipótese, Lacan sugere uma 4-cadeia brunniana, similar àquela do Édipo, para suportar a ficção nominal de Joyce (Fig. 34). Nela, papel da amarração é legado ao nó chamado “*Sinthoma*”, aquele que permite “ao Simbólico, ao Imaginário e ao Real de continuarem juntos” (LACAN, 1975-76, p. 94). O *Sinthoma* de Joyce é, portanto, uma reparação para o enodamento da cadeia. E, mais tarde, Lacan forneceria outro modo de pensar esta reparação, agora por uma via egóica, suportada por uma segunda cadeia, na qual dois dos nós formam uma cadeia de Hopf e a reparação incide apenas em um ponto de cruzamento. No entanto, limitar-nos-emos aqui à sua primeira forma, que toca ao Nome-do-Pai e à nomeação (Fig. 34).

Figura 34 – Cadeia brunniana do *Sinthoma*



Fonte: LACAN, 1975-76, p. 94

5.3.3 *Sintomas e as cadeias do Sinthoma*

Nas elaborações de Lacan, “sintoma” e “*Sinthoma*” parecem, por vezes, ser sinônimos: “O pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, como preferirem” (LACAN, 1975-76, p. 19); ou como mais tardiamente afirma: “Uma análise não consiste em liberar-se de seus *sinthomas* – afinal é assim que os escrevo, sintomas” (LACAN, 1977-78, 10/01/78). Ao fim de seu ensino, ao falar sobre estes sint(h)omas, Lacan postula que a função da análise não seria dissolvê-los, mas descobrir por que eles se encontram congelados na repetição, o que parece aproximar ainda mais os dois termos.

Originalmente, o sintoma – em sua grafia regular – tem o estatuto de uma formação do inconsciente. Sua função se estabelece dentro da economia subjetiva de gozo, sendo aquilo que liga o sujeito a seu desejo por vias de uma satisfação substitutiva (LACAN, 1961-62). A noção de

sintoma, aliada à repetição, coloca-o como sinal de que algo não vai bem, como “isto que se produz no campo do Real” (LACAN, 1974-75, 10/12/74).

O sintoma, resumidamente, pode ser lido no nível da mensagem; sendo o sintoma-mensagem aquilo que se desenvolve em uma análise, pelo enredamento na transferência e pelo estabelecimento da suposição de saber no analista. O sintoma torna-se, assim, um enigma aos olhos do analisante, que é provocado a responder sobre como ele goza ali, naquilo do que se queixa. Foi esta grafia, sem o *h*, que Lacan emprega em alguns pontos de sua obra. A princípio, ao tratar da 4-cadeia brunniana, Lacan parece intitular o quarto nó como “Sintoma”, em sua grafia usual⁶⁷, como expresso em *O seminário, livro 23*: “o Imaginário, o Real, e o Sintoma que vou representar por um sigma, e o Simbólico” (LACAN, 1975-76, p. 20).

E, no entanto, durante este mesmo seminário, Lacan ensaia a nova/antiga grafia: “*Sinthoma* é uma forma antiga de escrever o que foi posteriormente escrito sintoma” (LACAN, 1975-76, p. 11). Embora sejam palavras escritas diferentemente, em muitos momentos notamos que sintoma e *Sinthoma* parecem cumprir a mesma função topológica. Assim como o sintoma (LACAN, 1975c), o *Sinthoma* também seria “o que permite ao Simbólico, ao Imaginário e ao Real de continuarem juntos” (LACAN, 1975-76, p. 94).

Em seu livro *Lacan, lecteur de Joyce*, Colette Soler procura elaborar uma distinção entre os dois termos. Soler (2015b) precisa que o sintoma estaria ligado a um gozo opaco, que toma formas variadas para cada sujeito na tentativa de obturar a inexistência da relação sexual. Basta recorrermos aos históricos clínicos de Freud para averiguar sua pluralidade e seu sentido sexual. A analgesia nasal de Miss Lucy R. evocava o medo de não ter seu amor correspondido pelo patrão; as dores nas pernas de *Fraulein* Elizabeth von R. remontavam à figura amorosamente investida do pai, que se apoiava nelas; a neuralgia facial de Cecília era consequência de uma afronta do marido, transformada em “bofetada” somática (FREUD, 1893-95).

A opacidade deste gozo se deve ao fato de que, em sua raiz, ele está condensado sob uma “letra” – um dos mais complexos conceitos em Lacan. A letra, neste enquadre, seria aquilo que fixa o gozo e impede qualquer articulação, restando inamovível – diferentemente do significante enigmático do sintoma-mensagem, que se articula em uma cadeia e permite o surgimento, na transferência, de um sentido. As pacientes de *Estudos sobre a histeria* só puderam passar a

⁶⁷ Para que não haja dúvidas quanto a erros nas transcrições de suas lições, apresentamos outra citação de 1975, publicada na revista *Scilicet*, que retém a mesma ortografia: “O quarto anel é o Sintoma” (LACAN, 1975c, p. 40).

interrogar seus sintomas a partir do momento no qual Freud supôs ali um sujeito inconsciente que sabia sobre seu gozo.

Em contraposição a estas formas substitutivas de satisfação, encarnadas pelos sintomas histéricos interpretáveis, o *Sinthoma* estaria na ordem da letra sem sentido, que toma forma no enodamento da cadeia *tridiz-mensional* e que funda a existência da realidade psíquica. Colette Soler (2015b) aproximará o *Sinthoma* que faz cadeia do “dizer”. Que o dizer revele algo da existência é um argumento que já havia sido levantado antes, sendo um dos principais pontos que sustentam as *fórmulas quânticas*. Lembremos que, no lado homem, é o “dizer que não” do Pai que funda a existência, sendo um dizer totalmente contingencial (LACAN, 1972-73).

Por esta via, uma aproximação entre a lógica das sexualidades e a topologia começa a se delinear. Tudo gira em torno da existência e do dizer. A realidade, declara Lacan (1971-72a), “resulta precisamente do dizer” (p. 230); o elo da realidade psíquica, que Lacan outorga a Freud, decorre precisamente das funções que o dizer do Nome-do-Pai toma na constituição subjetiva. Lacan apresenta uma nova dimensão deste, a qual estaria para além do “dizer que não”, por ser um operador na transmissão dos nomes (SOLER, 2015b).

A nomeação é tudo aquilo que faz furo (LACAN, 1975-76), e o nome próprio serve-nos como exemplo. Nomear alguém – *n’hommer*, segundo o neologismo de Lacan (1975-76) – é conceder um nome único e intraduzível; o que, por este motivo, introduz a falta de sentido. O nome próprio é diferente dos significantes comuns que estabelecem ligação com outros e têm seu significado produzido pela associação (LACAN, 1960a). O nome próprio ao sujeito, aquele que lhe diz *quem* ele é, no entanto, não consegue dizer *o que* ele é nem representar seu *ser*, criando assim um furo. Este nome, contudo, parte do Outro e, logo, não deixa de carregar seus ideais e a ligação com seu desejo.

É esta função nomeante do Nome-do-Pai que intervém na cadeia, e ela não se confunde com sua função metafórica no nível da *Bedeudung* do falo:

O pai como nome e o pai como aquele que nomeia não são parecidos. O pai é este quarto elemento [...] sem o qual nada é possível no nó do Simbólico, do Imaginário e do Real. Mas existe uma outra forma de chamá-lo. É lá que isto do Nome-do-Pai, no nível do que Joyce testemunha, eu o apresento hoje como o que convém chamar de o *Sinthoma* (LACAN, 1975d, p. 167).

O *Sinthoma*, como dizer que nomeia, tampouco tem a mesma função metafórica que o sintoma. A dimensão do *Sinthoma* que o Nome-do-Pai evoca é “um *sinthoma* existencial, não

sintoma de gozo, mas dizer *sinthoma*, quarto do nó borromeano, que mantém unidas eventualmente as outras três consistências” (SOLER, 2015a, p. 214). A distinção entre os dois vocábulos seria, mais propriamente, a distinção entre estes dois aspectos: o nodal, do *Sinthoma*, e metafórico, dos sintomas. Desde que tenhamos em vista estas particularidades, poderíamos empregar tanto um quanto outro, como o fizera Lacan. Esta foi, propriamente, a chave de leitura que empregamos para ler e interpretar as menções ao par *Sinthoma*/sintoma.

Ao acompanharmos, cronologicamente, as cadeias de quatro elos no ensino de Lacan, percebemos que uma transformação se opera em sua topologia, partindo da configuração que representava a constituição freudiana da realidade psíquica (LACAN, 1974-75) para uma nova configuração, que seria favorecida como a do *Sinthoma* (LACAN, 1975-76). É possível distinguir três momentos desta passagem, que datam, respectivamente, de janeiro, novembro e dezembro do ano de 1975; sendo a de novembro, de *O seminário, livro 23*, a mais conhecida.

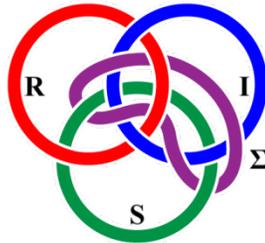
Em janeiro, durante o seminário intitulado RSI, a cadeia brunniana conta com os três registros dispostos na seguinte ordem: Real, Imaginário e Simbólico. Estes são atravessados pelo quarto nó do Nome-do-Pai, que Lacan também chama de realidade psíquica (LACAN, 1974-75). Trata-se, aqui, da cadeia que utilizamos para reinterpretar o caso do pequeno Hans (Fig. 33.a).

Em novembro, durante o seminário sobre Joyce, a ordenação dos registros muda de “R, I, S” para “S, R, I”. E não há riscos de imprecisões nas publicações desta figura, uma vez que o próprio Lacan a descreve, deixando explícito que o nó do Simbólico, “passando por baixo do Real e, evidentemente, também sob o Imaginário, ele deve passar sobre o *Sinthomático*”⁶⁸ (LACAN, 2017, 18/11/75). Portanto, o Simbólico é o nó mais inferior, estando sob os outros dois e sobre o *Sinthoma* (Fig. 34). Estas serão a forma e as denominações que continuarão a ser empregada ao longo de *O seminário, livro 23*.

Contudo, em dezembro, durante uma de suas conferências nos Estados Unidos, deparamo-nos com outra formatação para esta cadeia, a qual mantém a ordenação de novembro, mas realoca a realidade psíquica. Na nova configuração (Fig. 36), é a cadeia como um todo que suporta a realidade psíquica, e não apenas o quarto nó: “A figura com quatro círculos, eu a chamo de figura da realidade psíquica” (LACAN, 1975c, p. 56).

⁶⁸ Esta citação não pode ser encontrada na versão publicada do seminário do ano letivo 1975-1976, mas consta em todas as transcrições do mesmo (LACAN, 2017).

Figura 35 – Cadeia da realidade psíquica



Fonte: LACAN, 1975c, p. 57

Neste momento, os nós quatro elos são tomados em conjunto para figurar a realidade psíquica; e não apenas o quarto elemento (Σ). Seria a cadeia, como um todo, que constitui a estrutura real do ser falante, como anunciara Lacan (1968-69): “A estrutura é, portanto, o real” (p. 30). A cadeia da realidade psíquica também comportaria a fantasia inconsciente, pois “a realidade é comandada pela fantasia, já que o sujeito se realiza nela em sua própria divisão” (LACAN, 1967a, p. 53). Na verdade, a realidade psíquica apenas pode ser endossada através do que se capta na fantasia do sujeito falante (LACAN, 1972). E, assim, podemos indicar que existe uma relação entre a cadeia brunniana e a fantasia.

E, quanto à ordenação dos registros que apresentamos aqui para a realidade psíquica, Lacan a descreve claramente:

I, R, S estão separados. Isto se vê na medida em que estão superpostos: primeiro I, abaixo R, abaixo S. O S passa sob os dois outros círculos. Tudo se passa como se os três círculos fossem independentes. Então, o círculo que os enoda deve cingir o círculo que está abaixo, passar duas vezes sobre I, voltar àquele que está abaixo para cingi-lo, passando sob o mesmo (LACAN, 1975c, p. 56).

Propomos, então, reagrupar estas referências, sintetizando-as. Neste trabalho, apresentamos nossa hipótese interpretativa ao reler as ocorrências da 4-cadeia brunniana como cadeias que suportam a *realidade psíquica* a despeito da ordenação dos registros; e consideraremos o quarto nó como aquele que funda a existência da cadeia. Deste modo, o *Sinthoma* poderia ser empregado para além do caso específico de Joyce, ao tomá-lo como um elo que confere a consistência às cadeias das realidades psíquicas – dos neuróticos, inclusive; como o fizemos com o caso Hans.

Inicialmente, é necessário salientar que a reordenação produzida em novembro levanta algumas questões no âmbito matemático, pois é possível demonstrar que a disposição de três nós, tomados como principais em uma 4-cadeia brunniana, influencia a estruturação final da cadeia. A ordenação dos elos – que não importava no caso da 3-cadeia brunniana, na qual todos os elos

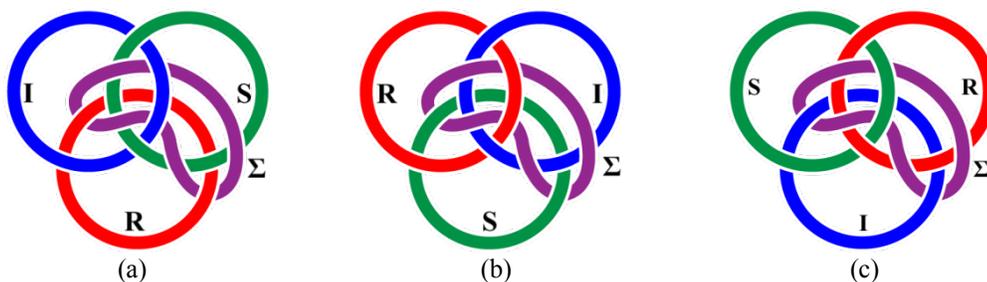
estão sobre um e sob outro –, é pertinente para a figuração através de 4-cadeias brunnianas, pois a mudança de ordem, associada ao ponto de inserção do quarto elo, pode excluir a propriedade brunniana (como demonstrado no Anexo A).

Nossos experimentos em R^3 permitem concluir que a primeira cadeia, de janeiro de 1974, é topologicamente diferente daquelas concebidas em novembro e dezembro, pois não se pode transformar a primeira nas duas outras através de nenhuma conjugação de deformações contínuas. Lacan mesmo confirma este resultado em uma conferência ulterior sobre Joyce:

Não é por nada que eu os distingo nesta ordem, porque, embora a posição de cada um pudesse parecer a vocês como estritamente equivalente às duas outras, isto não é exato. Não é exato porque se eu coloco o S lá, no lugar do R, e o R no lugar do S, isto não teria o mesmo alcance (LACAN, 1976a, p. 527).

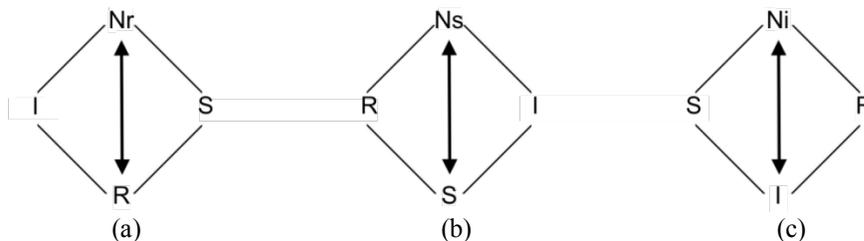
Pela permutação destas letras, é possível construir três grandes famílias de 4-cadeias brunnianas ligadas pelo quarto nó (Anexo A). A primeira se define pela posição do *Sinthoma* relativa ao Real (Fig. 37.a.); a segunda, ao Simbólico (Fig. 37.b); e a terceira ao Imaginário (Fig. 37.c). O *Sinthoma* toma a forma, assim, de uma nomeação Real, que Lacan equivaleria à angústia; de uma nomeação Simbólica, para o sintoma; e de uma nomeação Imaginária, para a inibição (LACAN, 1974-75).

Figura 36 – Angústia, sintoma e inibição



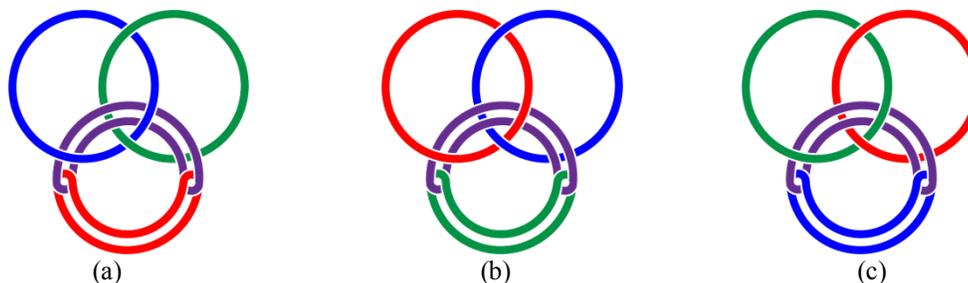
Lacan organizou e apresentou tais variações com quadriláteros (Fig. 38), nos quais os vértices N_r , N_s , N_i representariam as nomeações real, simbólica e imaginária, respectivamente. Na sua construção brunniana, os vértices opostos da nomeação formam um falso furo (Fig. 39), mediante o qual o *Sinthoma* se articula com o registro adequado (LACAN, 1975-76).

Figura 37 – Quadriláteros do Sinthoma



É possível transformar, por deformações contínuas em R^3 , uma 4-cadeia brunniana em uma cadeia de furo falso correspondente. Por exemplo, a cadeia com quatro elementos da nomenclatura real (Fig. 37.a) se transforma na cadeia de furo falso (Fig. 39.a) que se assemelha a uma cadeia de três nós (SKRIABINE, 2011). Cada falso furo é constituído “pela dobra de um furo sobre outro. Esta noção de falso furo, me conduz, evidentemente, a colocar a questão de saber o que é um furo que seria verdadeiramente um furo. Dois furos verdadeiros fazem um furo falso. É bem no que o dois é um personagem tão suspeito (LACAN, 1977, p. 475).

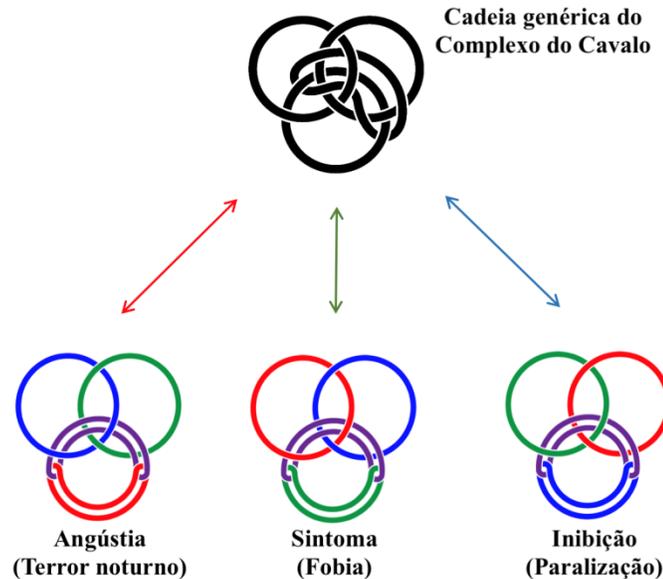
Figura 38 – Cadeias com furo falso



Assim, poderíamos considerar que a cadeia borromeana, que primeiramente físgou o interesse de Lacan, deveria ser tomada como uma redução máxima deste processo, que vela a 4-cadeia brunniana em uma 3-cadeia brunniana com um falso furo. A cadeia que Lacan chamara de “nó borromeano”, conseqüentemente, já conteria latentemente o *Sinthoma*, o qual poderia estar acoplado a um dos outros três registros. E, como conclusão imediata, temos que a 3-cadeia brunniana não seria suficiente para determinar como o *Sinthoma* se reduplica. Seria apenas ao se explicitar o quarto nó que se distinguiriam as diversas nomenclaturas *diz-mensionais*. Sendo este um dos prováveis motivos, conjecturamos aqui, da passagem da cadeia de três à cadeia de quatro nós no ensino de Lacan.

Ao retomarmos o exemplo de Hans e seu quadro sintomatológico, podemos generalizar a 4-cadeia brunniana e extrair dela as três formas *sinthomáticas* presentes nesse caso: sua inibição, evidenciada pela paralização e pelo medo de sair de casa; sua angústia, o terror noturno que o levava à cama dos pais; e seu sintoma, a metáfora fóbica.

Figura 39 – A *sinthomatologia* de Hans



Com estes desenvolvimentos topológicos, queremos localizar e precisar a função do *Sinthoma* na estrutura; evidenciando que já poderíamos encontrá-lo na cadeia borromeana. É importante frisar também que, embora o *Sinthoma* possa se apresentar nestas três topologias (Fig. 39), nosso estudo não se relaciona a nenhuma nomeação em particular, mas ao quarto nó generalizado. Nosso interesse reside, sobretudo, em sua função de suporte para a cadeia do *parlêtre*, função que inclui o complexo de Édipo (LACAN, 1973-74). Com isto, buscamos avaliar a possível articulação entre o *Sinthoma* e o sexual, a partir de sua relação com o dizer e a posição sexuada.

5.3.4 Autorização e as heresias sexuais

Enquanto que a função do *Sinthoma*, para Lacan, é dar a sustentação da cadeia brunniana para RSI e suas permutações; em Freud, é o *Sinthoma* enquanto complexo de Édipo que sustenta sua teoria:

Os mitos do pai em Freud são uma versão do pai que Freud inventa e que tem um papel interno à sua teoria [...] Sua teoria se sustenta por este nome de complexo de Édipo, que ele certamente inventou, mas que, em retorno, dá a esta teoria uma consistência (PORGE, 1998, p.157).

O complexo de Édipo é o núcleo das neuroses, estando no coração dos sintomas, no centro do inconsciente e, inclusive, no motor do trabalho analítico – por seu lugar na transferência (FREUD, 1912a). E, por isto, ele revela a existência de uma realidade psíquica, a qual se estrutura como uma tela fantasística que recobriria a realidade inapreensível e traumática do sexo. Neste sentido, a realidade é o Real.

Lacan (1972-73) declara que apenas temos acesso àquilo que ele chama “pouco de realidade”; ou seja, acedemos apenas ao que, deste Real, é possível ser abordado por intermédio da fantasia inconsciente e do discurso. É através dela que o *falasser* busca o reencontro com o objeto perdido, e o faz com o auxílio de suas pulsões: “Aí está a outra face da realidade psíquica, seu processo inconsciente ao mesmo tempo que é um processo de apetite” (LACAN, 1959-60, p. 43).

A fantasia inconsciente não passa, portanto, de uma estrutura de ficção. Ela é uma construção particular do *falasser* para tratar deste Real, construção que se funda em aparelhos de gozo, isto é, em seu uso da linguagem. Indicação que já fora evidenciada antes por Lacan, ao afirmar que: “Não há realidade pré-discursiva” (LACAN, 1972-73, p. 34). As bases na qual se assenta a realidade psíquica é o discurso, o dizer:

O dizer tem seus efeitos, dos quais se constitui o que chamamos de fantasia, isto é, a relação entre o objeto *a*, que é o que se concentra por efeito do discurso para causar o desejo, e este algo que se condensa em volta, como uma fenda, e que se chama sujeito (LACAN, 1971-72a, p. 230).

Vemos então que existe uma estreita relação entre a fantasia, a realidade psíquica e o dizer. Este nódulo teórico é o que Soler (2015b) evidencia através da natureza de dizer do *Sinthoma*; natureza que estava implícita anteriormente na 3-cadeia brunniana. Além disto, na 4-cadeia brunniana, o dizer do *Sinthoma* comportaria também a própria noção de escolha:

Se o inconsciente “é um saber enquanto que falado” e se “o homem fala com seu corpo”, ficam implicados necessariamente o Simbólico, vindo de *lalíngua*; o Imaginário das representações do corpo que se juntam; e também, ao mesmo tempo, o que resiste a um e a outro, o fora de sentido do Real. Não há escolha. *A escolha só pode existir no nível do próprio enodamento, mas é necessária uma quarta consistência, que é, por essência, o dizer* (SOLER, 2015b, p. 51, grifo nosso).

O *Sinthoma*-dizer implica uma escolha que é, decididamente, inconsciente. Temos aqui um eco do que Lacan afirmara a respeito da heresia de James Joyce: “É um fato que ele escolheu. No que ele é, como eu, um herético. Porque *haeresis* é bem aquilo que especifica o herético” (LACAN, 1975-76, p. 15). A principal tese sustentada em *O seminário, livro 23* é a de que Joyce logrou sustentar sua realidade psíquica através de sua arte; ou, em termos lacanianos, Joyce pôde, através de sua escrita, restituir a propriedade brunniana para a cadeia RSI ao escolher seu *Sinthoma*.

Isto pode ser demonstrado através da escolha de seu nome. Lacan (1975-76) identifica uma falha no enodamento do que se supõe a estrutura brunniana de Joyce, decorrente da inoperância do Nome-do-Pai. Tese que é verificada na própria obra do autor irlandês, na qual se assinala a insuficiência de seu nome: “A minha assinatura não vale nada”, diz Stephen (JOYCE, 2017, p. 200); evocando uma perturbação no nível de sua nomeação. Foi por este motivo que Joyce precisou transformar-se em *O artista*, inventando um novo nome e construindo para si uma forma de reparação para seu pai falido (LACAN, 1975-76).

A nomeação advém do Outro. O nome próprio, neste sentido, é uma marcação sobre o sujeito que transporta consigo o desejo do Outro. A diz-mensão, a mansão simbólica do sujeito faz-se aí presente: “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” (LACAN, 1957, p. 495).

No caso de Joyce, sua escolha foi a de tecer um novo *nó-me* através do *Sinthoma*: “Joyce não sabia que fazia o *Sinthoma*, quero dizer que ele o simulava. Disto, ele estava inconsciente. É por isto que ele é um puro artífice, um homem de *savoir-faire*, isto que também chamamos de um artista” (LACAN, 1975-76, p. 118). Este nó do *Sinthoma*, em oposição ao nome próprio, seria uma escolha própria do sujeito; mas esta operação reparadora não seria consciente e também não seria resultado de uma volição racional.

A noção de “*savoir-faire*”, empregada aqui, indica que, disto, não existe nenhum saber descritivo; este é um saber que só existe em ato: “Que é o *savoir-faire*? É a arte, o artifício, o que dá à arte da qual se é capaz um valor notável, porque não há Outro do Outro para operar o Juízo Final” (LACAN, 1975-76, p. 59). A arte de Joyce é herética porque coloca em questão a existência do Outro, e constituindo-se como um verdadeiro ato eletivo ao ir além de seu “juízo”. Podemos observar sua posição herética em alguns domínios.

No plano mais superficial, ela se dirige ao catolicismo irlandês; e temos indícios de sua posição religiosa em *O retrato*. Durante uma conversa com seu amigo de internato, Cranly, Stephen afirma que não acredita na eucaristia e que não quer participar da Páscoa. Ao que o amigo responde: “É uma coisa extraordinária, curiosa, digo-te eu – observou Cranly sem a menor paixão –, como teu espírito está supersaturado com esta religião em que dizes não acreditar (JOYCE, 2017, p. 240).

O *alter ego* literário de Joyce retorque que tentara amar a Deus, mas nunca conseguira. Ele não estava certo de que sua religião fosse verdadeira, nem de que Jesus fosse filho de Deus. Stephen já não comungava há tempos e havia perdido sua fé. Sendo este um dos motivos pelos quais decidira deixar a Irlanda, pátria com a qual mantinha uma difícil relação: “Falas de nacionalidade, língua e religião. Hei de tentar voar através de tais migalhas [...]. A Irlanda é uma porca velha que come sua ninhada” (JOYCE, 2017, p. 205). Joyce desconstruía sua língua, criando um idioma próprio. Joyce abandonara o catolicismo, no qual não acreditava mais. Joyce também precisou ir além de sua “pátria” – significante que remonta a “*pater*”, pai.

A heresia de Joyce corre mais profundamente, é uma heresia quanto ao Nome-do-Pai, expressa em *O retrato* por um rompimento com Deus, o Pai dos nomes (LACAN, 1975-76). Deus foi aquele que, através de seu dizer – *dire* –, nomeou todas as coisas e as trouxe à existência, Deus se fez assim *Dieure*, “*Deuzer*” (LACAN, 1974b). Uma leitura psicanalítica do Evangelho de João, que trata da Gênese, poderia ser proposta como: “No começo era o Dizer, e o Dizer estava com Deus, e o Dizer era Deus”⁶⁹.

Há o evangelho de São João, só que também há uma outra coisa que se chama Gênese, e que não é absolutamente desvinculado do Verbo. Conjugaram os dois dizendo que o Verbo era assunto de Deus Pai, reconhecendo-se que o Gênese era tão verdadeiro quanto o Evangelho de São João, uma vez que era com o Verbo que Deus criava o mundo [...]. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe deu o Verbo, porque seria um negócio grande demais, ensinou-o a nomear (LACAN, 1974c, p. 89).

As migalhas às quais o *alter ego* de Joyce se refere tocam justamente à questão do nome. Como vimos, a nomeação, aliada à paternidade, é um tema recorrente em suas obras, nas quais o Nome-do-Pai ultrapassa a função separadora, sendo também aquele com a “função radical que é a de dar um nome às coisas, com todas as consequências que isto comporta, inclusive até o gozar” (LACAN, 1974-75, 11/03/75). Com sua escrita, Joyce cria algo de novo, algo particular: um “*art-dire*” (LACAN, 1975-76, p. 118), uma arte do dizer, uma obra de nomeação; um ato, enfim.

⁶⁹ No original: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1-2).

Estas elaborações permitem a Lacan (1974-75) concluir que a existência da cadeia, seu enodamento, é consequência direta do ato de dizer: é o *Deuzer* que concede a existência. O Nome-do-Pai e seu substituto *sinthomático* incidiriam sobre a trivialidade da cadeia decomposta, unificando-a em um objeto topológico que apresenta a propriedade “brunniana”, ou “borromeana” como preferiu Lacan. Designações estas que são, precisamente, patronímicos: a primeira, nome de um dos matemáticos pioneiros no estudo deste tipo de cadeia, Herman Brunn; e a segunda, nome da família italiana que se valeu da integração dos nós para figurar seu prestígio, os Borromeo.

Mesmo sabendo que se tratava de uma cadeia, Lacan insistira no emprego do termo “nó borromeano”, ou de seu diminutivo, “*nœud bo*”. Esta preferência justifica-se por uma alusão à obra de James Joyce: “Chamá-lo de nó bo faz pensar em algo que é evocado, em alguma parte, por Joyce – onde, sobre o monte Nebo, a Lei nos foi dada” (LACAN, 1975-76, p. 144). Este monte se localiza na Jordânia e é mencionado, na Bíblia, como o lugar de sepultamento de Moisés, lugar de onde este avistou a Terra Santa. O “nó borromeano” evocaria a Lei que é trazida aos homens e, portanto, abarca o Nome-do-Pai como lugar da lei (LACAN, 1953a).

Joyce, sem a lei do pai, fundou seu novo nome em uma arte-dizer, enodando sua cadeia; um dizer que “é existencial, emergência, jaculação, acontecimento, *escolha absoluta*, eventualmente” (SOLER, 2013, p. 19, grifo nosso). Tanto quanto o *savoir-faire*, o dizer é um ato não premeditado e contingencial, que o coloca na ordem de um acontecimento (LACAN, 1973-74). E, contrariamente ao que se entende pelo sentido comum, a escolha, em psicanálise, partilha destas características.

As escolhas inconscientes são marcadas pela nervura do “*par raccroc*” (LACAN, 1975b); em grego, dir-se-ia τύχη. A *tiquê* é, antes de tudo, um acontecimento neutro, nem bom nem mau, mas que tem prolongamentos que, estes sim, podem ser qualificados. Substantivo derivado do verbo τυγχάνω, “acontecer” ou “ocorrer”, ele “retém o sentido de “encontro fortuito”, de “acontecimento imprevisível”, ao qual toda a família lexical de τυγχάνω remete” (CARDULLO, 2014, p. 543). Para Aristóteles (2009), a *tiquê* pertence ao domínio do παράλογος: o inescrutável, o irracional, aquilo que fica para além do discurso, λογος,

Freud, ao discorrer sobre a escolha dos sintomas, salienta que “a experiência analítica, de fato, leva-nos a supor que experiências puramente contingentes, na infância, são capazes de deixar atrás de si fixações da libido” (FREUD, 1917 [1916-17]e, p. 329). Estas experiências

frente à *tiquê* marcam o sujeito, formando trilhamentos por onde passará a libido; estes *Bahnungen* (FREUD, 1950 [1895]) seriam a origem da repetição. E não há como precaver-se ou prever qual destino será dado ao encontro com o Real.

O complexo de Édipo é, ele próprio, uma construção em torno do encontro com o Real do sexo, lugar de um acontecimento *tíquico* no qual se determinam as “condições de amor” do parceiro (FREUD, 1910a). A experiência clínica de Freud (1910a; 1912b) revelara certas tipificações nas escolhas de objeto sexual, tais como: a presença de um terceiro prejudicado, o amor por mulheres fáceis e a tentativa de resgate. Estas não passariam de deformações do Édipo, pois, ao prejudicar um terceiro, o sujeito reafirma sua vitória sobre o pai e resgata a mãe, que adquire uma conduta hiper-sexualizada.

Embora estes, especificamente, fossem traços generalizados de um Édipo “o-positivo” do menino, é interessante notar que todas as escolhas amorosas encerram uma repetição:

[...] repetem-se, várias vezes, paixões assim, com iguais particularidades – cada uma a exata cópia das anteriores –, e, por vicissitudes externas, como a mudança de residência e de ambiente, os objetos de amor podem se substituir uns aos outros, tão amiúde, que formam uma extensa série (FREUD, 1910a, p. 161).

Como a lei do incesto retira a mãe da classe de objetos possíveis, o sujeito daria início a uma série de substituições que se prolonga ao infinito, já que cada novo objeto sempre ficaria aquém da satisfação ansiada (FREUD, 1910a). Isto traduzir-se-ia na ideia lacaniana de objeto *a*, objeto que causa o desejo, mas que – ao mesmo tempo – comporta uma falta e permanece *unerreichte*, inalcançado. Neste sentido, a eleição de parceiro é uma resposta à *τύχη* sexual, localizando o objeto *a* no parceiro através de coordenadas selecionadas no Édipo, seguindo as marcas do desejo do Outro.

Se as escolhas posteriores são efeitos dos trilhamentos de gozo, como caracterizar a escolha inicial? Esta escolha, a primeira marca, data de um tempo inalcançável e imemorial. Ela é contemporânea à emergência do sujeito e seria, portanto, impossível falar dela como é impossível falar de uma realidade antes do discurso. É um momento forçado pela *tiquê*: “Não sabemos por que se escolhemos uma coisa. O mais comum é que começamos assim, ao acaso. E depois, isto tem consequências” (LACAN, 1976b, p. 556). A decisão quanto à ocupação nas *Fórmulas quânticas*, entre o lado homem e o lado mulher, processar-se-ia de mesma forma, sendo uma eleição não deliberativa.

E uma escolha, mesmo que forçada permanece um ato eletivo e pressupõe a responsabilidade do sujeito: “De nossa posição de sujeito, somos sempre responsáveis” (LACAN, 1966a, p. 858). Parece paradoxal que o sujeito seja responsável pelo gozo que *o* escolhe, mas é preciso reiterar que este gozo é a própria marca do *fallasser* e, portanto, princípio de sua existência. As escolhas primárias do sintoma, do gozo e do objeto são atos que fundam a particularidade do sujeito. Todo ato é um começo, relembrando a frase com que Freud conclui *Totem e tabu*: “*Im anfang war die Tat*” (FREUD, 1913a, p. 162).

O *Sinthoma* é proposto por Lacan (1975-76), no caso de Joyce, como uma escolha posterior, uma criação que vem dar conta de uma falha no nível do Nome-do-Pai. Mas, em contrapartida, ao falar sobre o complexo de Édipo e a realidade psíquica, Lacan (1974-75) parece apresentar o *Sinthoma* como algo que já é um fato de estrutura e, portanto, uma das escolhas primárias. Existe claramente, neste ponto, uma divergência quanto ao papel do *Sinthoma* e sua forma de incidência: Seria ele algo a ser construído posteriormente, com ou sem análise; ou seria ele um dado estrutural?

Para os limites que estabelecemos nesta pesquisa, tomamos o *Sinthoma* em ambas acepções. Isto é, o *Sinthoma* como o que alicerça a cadeia da realidade psíquica, mas que poderia ser alterado ao longo da vida do sujeito, criando novos tipos de amarração. Esta posição articula-se com a ideia do *Sinthoma* enquanto escolha e enquanto dizer. Podemos explorá-la através do paralelismo, anteriormente exposto, entre os valores sexuais e os valores assertóricos da lógica.

Para Frege (1897), “é realmente através da utilização da forma de uma sentença assertórica que asseveramos a verdade” (p. 229). Quando fazemos uma asserção, imbuímo-la de um valor de verdade, como ao dizer “A neve é branca”. Uma vez que a verificação de tal proposição seria impossível, é a própria força assertórica que lhe confere verdade, ocupando o lugar de seu referente; ao invés da substância material “neve” como solidificação de partículas de água. A asserção – ou, na terminologia lacaniana, o dizer –, é que coloca em questão a verdade do sujeito.

O *Sinthoma* poderia ser entendido, conseqüentemente, como um dizer a respeito da verdade de seu gozo, não o gozo *unerkannt* – não reconhecido – do sintoma histórico ou obsessivo, mas como o reconhecimento de um Real enquanto aquilo que lhe é mais próprio. Permaneceria, devemos sobressaltar, uma diferença entre a asserção lógica e o dizer analítico, já

que Frege supunha poder escrever, integralmente, a verdade através de uma linguagem conceitual; e, em contrapartida, a psicanálise postula que a verdade seria apenas meio-dita.

O dizer do *Sinthoma* está posto no nível da asserção, revelando um núcleo de verdade indefinível. Na 3-cadeia brunniana, o *Sinthoma* está implícito, pois ele é o enodamento em si:

Onde, no esquematismo do nó borromeano a três, poderíamos colocar a escolha? Seguramente, não no nível das três consistências [...]. A escolha só pode ser colocada no nível do próprio enodamento; mas é necessária uma quarta consistência, que é, por essência, o dizer, o ato do dizer-*Sinthoma* [...] (SOLER, 2015b, p. 51).

Para determinar o motivo da aproximação entre o dizer-*Sinthoma* e a escolha é necessário retomar o que Lacan coloca como uma das direções para o fim de análise. Na primeira lição de *O seminário, livro 24*, Lacan (1976-77) coloca: “*Savoir y faire* com seu sintoma, este é o fim da análise” (16/11/76). “*Savoir y faire*” é uma expressão que não significa possuir um saber absoluto, mas produzir um saber em ato; em outras palavras, saber fazer com o sintoma é saber se virar com ele, saber manipulá-lo.

A manipulação do sintoma poderia indicar aqui uma operação topológica, a manipulação da cadeia. E, no entanto, observamos que Lacan emprega a ortografia comum, sem *h*. Este é um dos seminários nos quais ambas grafias parecem ser usadas sem distinção, o que fica perceptível na afirmação de Lacan sobre seu “*sinthoma* físico”, logo reafirmado como sintoma (LACAN, 1976-77, 19/04/77).

Mas, ao passo que os sintomas caem, desmontam-se e se deslocam com a análise, o *Sinthoma* seria o que não cai (LACAN, 1978). Isto é, embora as ocorrências sintomáticas entrem em uma cadeia significativa de deslizamento e interpretação, o *Sinthoma* restaria como a amarração inalisável, algo com o que o sujeito pode apenas *savoir y faire*. O que nos leva a ler esta direção para o fim do tratamento como “*savoir y faire* com o *Sinthoma*”, indicando seu aspecto de nó e não sua natureza enquanto mensagem a ser decifrada. Pois, tomado como simbólico, o sintoma sempre pode ser analisado no sem fim de suas associações; mas tomado enquanto real (LACAN, 1976-77), o *Sinthoma*, não pode ser dissolvido.

O fim de análise pode produzir um analista (LACAN, 1976b), e o faz através do que Lacan teorizou como sendo uma “autorização de si mesmo”. Este seria um dos princípios que regem o lugar do analista na Escola, tal como consta na segunda versão do texto “A proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola” (1967b), publicado então na revista *Scilicet*. A expressão que Lacan emprega neste texto é “*ne s’autoriser que de soi même*”. Em português,

“*s’autoriser de*” significa, “valer-se de” ou “apoiar-se em”. Mas tal definição seria expandida em seguida.

Durante o seminário *Les non-dupes errent*, Lacan (1973-74) afirma que: “Porque só se autorizando de si mesmo, ele também só pode, assim, autorizar-se de outros” (09/04/74). O que parece levantar a uma contradição, pois como poderia autorizar-se apenas de si, mas também de outros? Esta é uma longa discussão que envolve as diretrizes para a formação do analista e o papel da Escola. Gostaríamos, no entanto, de apontar para o prolongamento que Lacan dá a esta contradição, ao afirmar que, similarmente, “o ser sexuado só se autoriza por si mesmo” (LACAN, 1973-74, 09/04/74). E continua: “Ele só se autoriza por si mesmo e, acrescentarei, de alguns outros” (09/04/74). Estes “outros” são conjurados aqui para balancear a equação, retomando o papel do Outro na estruturação do desejo do sujeito.

O *savoir y faire* com o *Sinthoma* parece, então, ligar-se à autorização enquanto analista e, surpreendentemente, com a autorização enquanto ser sexuado. No campo da sexuação, autorizar-se significa que o sujeito “tem escolha, quero dizer que mesmo que se limite como ‘homem’ ou ‘mulher’ para se classificar, enfim, isto não impede que ele tenha uma escolha” (LACAN, 1973-74, 09/04/74). A escolha sexuada do analista remontaria, assim, a uma autorização que podemos localizar como a ocupação do lugar de semblante de objeto *a*, no lado mulher das *fórmulas*.

Marcado pelo fim da análise, o sujeito poderia manipular seu *Sinthoma*, isto é, autorizar-se enquanto analista e como ser sexuado, ao saber se virar com sua escolha. *Savoir y faire* com o *Sinthoma* envolve, desta forma, a própria escolha do sexo. E talvez isto explique retroativamente a enigmática afirmação de Lacan, em *O Aturdido*, que articula a cadeia RSI às *fórmulas quânticas*: “Foi preciso vir à luz a distinção entre o Simbólico, o Imaginário e o Real para que a identificação à metade homem e à metade mulher, na qual acabo de lembrar que predomina o Eu, não fosse confundida com a relação entre elas” (LACAN, 1972, p. 457).

O *Sinthoma*, como enodamento dos três registros, é um ato que cria a particularidade sexual de cada ser falante, sendo o estofo de sua fantasia, organizado por uma nomeação simbólica, no caso do sintoma; real, no caso da angústia; ou imaginária, no caso da inibição. Assim, o desejo, cujo suporte é a fantasia inconsciente, recusa qualquer generalização e os parceiros sexuais se encontram um a um, por suas determinações eletivas: “É no ponto que eu considero que vocês, tantos quantos forem, têm como *sinthoma* cada um sua cada uma. Existe um

sinthoma-ele e um *sinthoma*-ela. É tudo o que resta do que se chama a relação sexual. A relação sexual é uma relação *intersinthomática*” (LACAN, 1978, p. 220).

A escolha de parceiro é uma forma de tentar encobrir a inexistência da relação sexual, tanto como *Sinthoma*, como quanto sintoma:

o sintoma tampona o ‘*il n’y a pas*’, a carência da relação sexual, ao erigir um ‘*il y a*’. O Outro, o parceiro típico do gozo sexual falta, mas o sintoma próprio a cada um, promove, graças à linguagem, um elemento singular que condensa o gozo substitutivo na relação dos corpos (SOLER, 2015b, p. 28).

O *Sinthoma* sexual, entretanto, não seria uma nomeação no nível identificativo, mas no nível existencial, uma vez que não há nomeação que possa dar conta do sexo. Os significantes que se prestariam a tal tarefa hercúlea estão ausentes no Outro: “Uma vez que há um impossível quanto ao sexo e que é a partir daí que se ordena a posição do sujeito, é exigido, a cada sujeito, a invenção de um dizer singular” (IZCOVICH, 2008, p. 88-89). Sem um referente, não pode haver identidade sexual tipificada. Todas as formas identificativas seriam apenas massificações de projeções imaginárias ou construções de grupo como um tratamento simbólico para a angústia do sexo, para seu caráter *unerkannt*.

Escolha, autorização e dizer. São estes os eixos em torno dos quais gira a problemática da sexuação, que poderíamos resumir sob a alcunha de “escolhas *sinthomáticas*”, de gozo e de parceiro. Quando Lacan (1977-78) afirma, por fim, que “o sexo é um dizer” (15/11/77), não encontraríamos aí a corroboração para a hipótese do valor assertórico dos sexos e do *art-dire* da realidade sexual? Não como afirmações vocálicas de uma vontade racional, mas como eleições em seu lugar propriamente lógico, isto é, dentro de um sistema de coordenadas estabelecidas a partir de um impossível. O dizer é um ato, uma invenção de cada sujeito, e constitui o *Sinthoma* que funda a existência da cadeia brunniana em sua qualidade de realidade sexual.

E, por isto, “a verdadeira identidade sexual do sujeito não é aquela do pertencimento a um gênero sexual, mas reside no que se pode produzir de mais autêntico nele, isto é, seu sintoma” (IZCOVICH, 2008, p. 90). Sintoma que lemos como *Sinthoma*, por seu caráter de invenção, tal qual a escolha particular de Joyce (LACAN, 1975-76). O *Sinthoma*-dizer é a autorização do sujeito enquanto ser sexuado, é seu dizer herético que comporta sua escolha mais particular.

CONCLUSÃO

Um trabalho que havia se proposto, inicialmente, a investigar a questão das homossexualidades masculinas terminou por desvelar a complexa urdidura que trança a constituição sexual dos *falasseres*. Talvez, se houvésemos tomado como ponto de partida o lugar comum das pesquisas sobre o sexo, as heterossexualidades, não haveríamos mergulhado tão a fundo, impregnados pela facilidade imaginária que o *dois*, da suposta complementaridade entre homem e mulher, favorece.

O grande segredo da psicanálise, o de que não há relação sexual, provoca uma reviravolta em toda e qualquer teoria que pretenda versar sobre o sexo. O núcleo do dizer de Freud sinaliza que não é possível nenhuma complementaridade para o campo sexual; e isto se decompõe em dois argumentos principais: *primo*, não há o encontro com o objeto, com aquilo que satisfaria totalmente a pulsão; e, *secundo*, se não há complementaridade, o Outro, enquanto Outro sexo, não existe. Ele pode, contudo, ser alcançado na fantasia, por sua redução a objeto *a*.

As lógicas que descrevem os sexos, em Lacan, não configuram propriamente dois sexos, no sentido de duas unidades de mesma natureza. Temos, ao contrário, lógicas heterogêneas que estão, ambas, referidas ao Falo. Trata-se, portanto, de apenas um sexo: o sexo fálico, o sexo do Um. O Outro sexo é o incomensurável que escapa às limitações, sendo impossível conjugar ambos os lados das fórmulas quânticas da sexuação. Ou seja, embora existam dois valores sexuais, isto é, dois termos na linguagem comum – “homem” e “mulher” –, isto não implica que haja dois sexos. Assim, a miragem do *dois*, a restituição de uma beatitude e integralidade, como exaltado no mito de Aristófanes, está, para o sujeito, barrada.

O sujeito, \$, pode satisfazer-se apenas com os objetos parciais, objetos que não estão dados *a priori*, pois não são fornecidos por nenhuma obscura “regra natural”. Os objetos pulsionais se constituem na relação com a linguagem que vem do Outro, um lugar – e não uma substância – onde repousam os significantes que marcam o sujeito pelo fato de ele ter um corpo. Este corpo se erotiza na contingencialidade dos efêmeros encontros com o discurso habitado pelo desejo do Outro, produzindo núcleos de gozo, pontos nos quais a libido se fixa e que determinam suas escolhas posteriores de parceiro e de sintoma.

Enquanto escolhas de parceiro, as homossexualidades são frutos deste processo, de forçagem pelos aparelhos de gozo, tanto quanto o são as heterossexualidades. Escolhas forçadas,

consequentemente. O que não exige o *falasser* de sua “responsabilidade sexual”, como Lacan uma vez formulara. Responsabilidade a ser lida como resposta quanto ao lugar de seu gozo, de seu gozo individual, particular. Por isto falamos de homossexualidades e heterossexualidades, no plural; dado que nenhuma generalização é possível no que toca ao gozo.

No nível clínico, isto é verificável nos sintomas neuróticos, pela conjunção de um significante ímpar com a irrupção de um gozo *irreconhecido*, encapsulado por um evento traumático. O trauma, para Freud, é fruto de uma falha na simbolização deste encontro; e o que Lacan pontuará, anos mais tarde, é que se trata uma falha de estrutura, porém uma falha não como “erro”, e sim como “fenda”, que se traduz na fissura que existe entre os sexos.

No fim de sua obra, Freud afirmara que a psicanálise não pudera trazer nada de novo à definição dos sexos; pelo contrário, a psicanálise havia desconstruído muito do que o saber científico e o senso comum empenhavam-se em decretar. As pontuações sobre a sexualidade infantil, a função sexual dos sintomas e a presença comum de disposições sexuais opostas marcam a teoria de Freud como estando no contra fluxo da cultura. Isto seria reafirmado com a dessubstancialização imaginária dos sexos, proposta por Lacan.

A psicanálise não pudera definir os sexos porque eles são indefiníveis, não se pode dizer o que são, apenas delimitar suas lógicas de funcionamento. Utilizando-se da matemática como ciência do Real, Lacan pôde escrever as fórmulas lógicas que estabelecem as diversas posições que o *falasser* ocupa na partilha dos sexos. Tais fórmulas declinam as diferenças de gozo, as quais não respondem às segregações urinárias; ou seja, não é o corpo, com seu conjunto de órgãos urinários e reprodutores, que determina o sexo do indivíduo, mas a natureza de seu gozo.

Os homens, quaisquer que sejam suas identidades fenotípicas e genotípicas, definem-se por seu gozo parcializado, marcados pela castração do Pai Maior, o grande Orangotango, que os reúne em um grupo sob o estandarte fálico. Já cada mulher, pois não há nada que as agrupe, é marcada pela possibilidade de acesso a um gozo que escapa ao falo, um gozo de características heterogêneas. Se, por um lado, a insígnia dos homens é o Um; por outro, as mulheres estão do lado do não enumerável, do não todo, o que inviabiliza qualquer operação de união entre estes termos. Mas estes não são dois lugares estanques, é possível transitar entre eles; são, mais propriamente, duas metades do sujeito.

A divisão proposta por Lacan, já que não se refere aos corpos e nem às identidades culturais, não segrega os seres falantes entre aqueles que *são* homens e aqueles que *são* mulheres.

Não se trata de uma discriminação ontológica. No lado fálico *está* o sujeito do inconsciente, que certamente responde por seu corpo, mas que não tem seu sexo definido por uma pequena cauda. E, a despeito dela, estes indivíduos podem escolher *estar* no lado mulher. O mesmo sendo válido para as fêmeas.

Quanto ao parceiro, uma forma de atingi-lo é através da fantasia inconsciente; logo, enquanto estiverem no lado masculino do matema $\$ \diamond a$, os *parlêtres* se relacionam com o objeto a , e, portanto, com a lógica do não quantificável. A fantasia sexual, a despeito os corpos, é sempre heterossexual, neste sentido. E, portanto, uma vez que as identidades de gozo são as únicas definições possíveis para a diferença sexual, qual sentido haveria em falarmos de *homo-* ou de heterossexualidades?

Esta guinada nas referências para as taxinomias sexuais, decorrente dos enunciados lacanianos, precisa ainda ser levada a suas últimas consequências. Os significantes “homem” e “mulher” passam, então, a ser empregados em psicanálise de uma forma totalmente diferente daquela utilizada pelo senso comum. E o mesmo se aplica à sua conceituação de “escolha”. A escolha frente ao gozo, frente à castração, é inconsciente e contingencial, na qual pode se manifestar o desejo do Outro, como na escolha da neurose e do objeto sexual,

As escolhas, para a psicanálise, refletem os diferentes caminhos de resposta que o sujeito pode assumir ao se deparar com o Real (do sexo). É um encontro *tíquico*, um encontro ao acaso, que não pode ser premeditado ou apreendido completamente, restando como um furo no psiquismo, um *trou-matismo*. O Real impacta, provoca efeitos que vão desde a angústia ao sintoma; mas também provoca, forçosamente, uma escolha do sujeito que se constitui aí, como uma resposta. As escolhas sexuais, sejam entre parceiros de mesma anatomia ou não, constituem diferentes formas de se lidar com o impossível do sexo.

Da abordagem lógica do Real, Lacan passara à topologia, à manipulação do Real enquanto estrutura. Alguns objetos topológicos como a banda de Moebius são dificilmente descritos pelo Simbólico e são quase incompreensíveis a partir de coordenadas imaginárias; é necessário um corpo-a-corpo, um *savoir y faire* para lidar com estas estruturas. Em suas manipulações, Lacan figurou os três registros psíquicos, enquanto coordenadas *diz-mensionais* do sujeito, como anéis ligados borromeamente. O que significa que um não vai sem o outro, pois, quando qualquer um destes é rompido, a estrutura cede como um todo.

Deste modo, Lacan dá um fim à hierarquização dos registros que muitos de seus alunos insistiam em propalar. O Simbólico, o Imaginário e o Real, todos os três enlaçados, contribuem conjuntamente para a estrutura do *falasser*. Mas tal definição por intermédio da cadeia borromeana deixava implícito seu enodamento, sendo necessário passar ao quatro. Com 4-cadeia bruniana seria possível individualizar a característica que concedia existência à cadeia, o quarto elo que foi denominado *Sinthoma*.

Embora os estudos de Lacan sobre o tema tenham se centrado na reparação *sinthomática* de James Joyce, o lugar estrutural do quarto nó também lhe servira para evidenciar o papel do complexo de Édipo na teoria freudiana. Sua importância subjetiva já havia, há muito, sido declarada nos trabalhos de Freud como o núcleo das neuroses. O Édipo, que aparentaria ser uma historieta, comporta, na verdade, as condições de encontro com a não relação sexual, seja pela interdição ao incesto, seja pela erotização despertada pelos significantes, que provocam um gozo heteroerótico e *unerkannt*.

O Édipo é um dos Nomes-do-Pai, uma *père-version* que enoda os três registros. Mas não é a única versão. Ele coloca as contingências a partir das quais cada um erige seu inconsciente com suportes bem particulares, por intermédio de sua realidade psíquica. A realidade, o que se procura nela, isto é, os referentes dos significantes, permanece inacessível ao conhecimento; e, por isto, cabe ao sujeito construir sua realidade, uma janela através da qual experimentar o mundo.

Experimentar o sexo também; pelo menos, o que é possível dele. A fantasia sexual, suporte do desejo, permite o encontro fugidivo com o objeto *a*, ocasionando um gozo parcializado. É por intermédio de sua realidade psíquica que o *falasser* pode tratar do sexo, sendo preferível falar, logo, de uma realidade “sexual”, particular a cada um. Não só o Édipo, mas a realidade sexual e a fantasia inconsciente são, em última instância, nomes destas respostas ao Real, ao furo traumático, que impinge e constitui o sujeito.

Cada resposta é única por ser fruto das eventualidades e acidentes deste encontro. O *Sinthoma* edípico se afigura, assim, como um resposta-invenção, uma arte ou mesmo um artifício; restando a cada sujeito autorizar-se (sexualmente) deste ato. A ideia da eleição como ato único e singular soa paradoxal junto à noção de escolha forçada: Como se responsabilizar se há uma imposição? A responsabilidade sexual não diz respeito às causas do gozo, mas ao fato de que se goza, a causa – assim como o referente – é da ordem do Real.

O *primum movens* de Aristóteles, a causa última das escolhas, é ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, é o que move sem se mover. Em termos analíticos, é o Real que move o sujeito, mas que não pode ser localizado porque existe além das coordenadas espaciais imaginárias e das assinalações simbólicas. O Real *ex-siste*. Resta ao sujeito bem-dizer o possível de sua relação com o sexo; o *falasser* é, sobretudo, um *falassexo*. E a análise, sem dúvida, pode ajudar neste processo.

Ela pode permitir ao sujeito identificar suas escolhas ao *hystoricizar* seu passado, e, de escolhas até então alienadas, podem surgir novas conjunturas de gozo, novas maneiras de enodar os registros provocando alterações *sinthomáticas*. Para além da alienação do desejo enquanto desejo do Outro, o sujeito poderia também separar-se, respondendo por seu desejo e dando origem a outras escolhas, na realização de que o Outro não existe. Segundo Lacan (1974-75), a operação da análise reside, precisamente, em possibilitar outras formas de enodamento.

Freud afirmara que seria muito difícil que um indivíduo abandonasse suas formas de gozar, mas caberia aqui a pergunta a respeito de tal possibilidade. A psicanálise, certamente, coloca o sujeito frente a um inexorável, frente à impossibilidade de dizer tudo; frente ao Real, em suma. Mas poderia um sujeito, pela decifração inconsciente e pelas operações na estrutura, empreender novas escolhas no âmbito *sinthomático* de sua fantasia? Isto é, seria possível reconfigurar o *Sinthoma* edípico em uma nova forma, tal como o fizera Joyce ao inventar um novo nome?

A interpretação topológica das escolhas, do *Sinthoma* enquanto ato, abre caminho para questões como estas, que tangem às mudanças e operações decorrentes de uma análise. E poderia, inclusive, levar a indagações a respeito de mudanças nas escolhas de parceiro, em suas coordenadas edípicas. Afinal, Freud (1904 [1903]) menciona que uma análise desemboca no “restabelecimento da capacidade de realização e de gozo [*Genußfähigkeit*]” do sujeito (p. 241). Submeter-se à operação psicanalítica poderia, portanto, mudar a forma com a qual o sujeito ama e vive sua pulsão. Isto que nunca fora abordado, que Lacan (1964) chamara de “mais-além da análise”, talvez possa ser trabalhado a partir da topologia em conjunto com as metamorfoses decorrentes do atravessamento da fantasia.

Não caberia à psicanálise, contudo, buscar transformações nas escolhas *hetero-* ou “homossexuais”, visto que a relação fantasística sempre é aloerótica, e, portanto, não há alternativas aí. Mas a topologia do *Sinthoma* talvez possa permitir interpretar as mudanças que tomam lugar numa análise, mudanças quanto à relocação da posição de gozo do sujeito em

relação ao Outro, saindo da repetição que lhe traz sofrimento. Para tais indagações ainda não temos respostas; podemos, entretanto, sustentar que as sexualidades – homo ou hetero – permanecem heresias da carne que goza, sim; mas também são heresias do espírito, enquanto respostas singulares, *Sinthomas* da realidade psíquica do *falassexo*.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. *The knot book: an elementar introduction to the mathematical theory of knots*. Providence: American Mathematical Society, 2004.

AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. V. 8: O mistério da encarnação.

ALEMANHA. (1871). *Bundesrepublik Deutschland Strafgesetzbuch*. Disponível em: <http://lexetius.com/StGB/175,7>. Acesso em: 29 de março de 2016.

ALOMO, M. *La elección em psicoanálisis: Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

AMSTER, P. *Notas matemáticas para ler Lacan*. São Paulo: Scriptorium, 2015.

ANDRADE, O. *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

ANDERSSON, M. *Sexual selection*. Nova Jérsei: Princenton University Press, 1994.

ANZIEU, D. “La bisexualité dans l’auto-analyse de Freud”. In: *Bisexualité et différences de sexes*. Paris: Gallimard, p. 275-294, 1973.

ARISTÓTELES. *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Londres: Harvard University Press, 1938.

_____. *Física I-II*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

_____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Poética*. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2013.

ARRIVÉ, M. *Linguagem e psicanálise: linguística e inconsciente*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

BARROS, M. *Memórias inventadas: A infância*. São Paulo: Planeta, 2003.

BERGE, A. “L’art et la psychanalyse”. In: _____. *Entretiens sur l’art et la psychanalyse*. Paris: Mouton, p. 6-24, 1968.

BERTIN, C. *A última Bonaparte*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

BISCHOFF, U. *Max Ernst: Beyond painting*. Köln: Taschen, 2003.

- BLUM, H. “Le petit Hans: une critique et remise en cause centenaire”. In: *Topique*, n. 98, v.1, p. 135-148, 2007.
- BODDE, D. “Dominant ideas in the formation of chineses culture”. In: *Journal of the American Oriental Society*, v. 62, n. 4, dez., p. 293-299, 1942.
- BOUASSE, H. *L’Optique et photométrie dites géométriques*. Paris: Delagrave, 1947.
- BRASIL. *Resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015*. Secretaria de Direitos Humanos. Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais. Brasília: Diário Oficial da União, 2015. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cncd-lgbt/resolucoes/resolucao-012>. Acesso em: 16 de maio de 2016.
- BRASSIER, V. *Le ravage du lien maternel*. Paris: Éditions L’Harmattan, 2013.
- BRUNO, P.; GUILLEN, F. *Phallus et fonction phallique*. Toulouse: Éditions Éres, 2012.
- CAMARGO, C. “A voz média do grego antigo: percurso sincrônico acerca dos estudos linguísticos”. In: *Entrepalavras*, vol. 3, n. 1, p. 180-198. Fortaleza, 2013.
- CARDULLO, R. “Il concetto di fortuna (τύχη ed εὐτυχία) in Aristotele”. In: *Spazio filosofico*, n. 12, 2014. Disponível em: <http://www.spaziofilosofico.it/en/numero-12/4968/il-concetto-di-fortuna-tuxh-ed-eutuxia-in-aristotele/>. Acessado em: 20 de janeiro de 2018.
- CASTANET, D. “‘L’impossible c’est le réel, tout simplement’: Jacques Lacan”. In: *L’en-je lacanien*, v. 2, n. 7, p. 5-7, 2006.
- CHAPUIS, J.; ROSALES, I. “Manipulando el nudo de 4: Cómo anuda el padre-síntoma-uma mujer”. In: *Pliegues*, n. 0, 2009.
- COSTA, N. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.
- COTTET, S. *Freud et le désir du psychanalyste*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- CROMPTON, L. *Homosexuality and civilization*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- CROMWELL, P. *Knots and links*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CROMWELL, P.; BELTRAMI, E.; RAMPICHINI, M. “The borromean rings”. In: *The mathematical tourist*, vol. 20, n.1, p. 53 - 52, 1998.
- CROOM, F. *Principles of topology*. Nova Délhi: Cengage Learning, 2008.
- CRUZ, S. *Noite escura*. São Paulo: Editora Vozes, 2008.

- D'ÁVILA, T. *Obras completas*: Teresa de Jesus. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
 _____. *Livro da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DARWIN, C. *The descent of man and the selection in relation to sex*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1871.
- DESCARTES, R. “Météores”. In: *Œuvres complètes*, v. 3. Paris: Gallimard, 2009.
- DOSE, R. *Magnus Hirschfeld and the origins of the gay liberation movement*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2014.
- ELLMANN, R. *James Joyce*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1982.
- EUCLIDES. *The thirteen books of the Elements*. Traduzido por HEATH, T. Londres: Dover Publications: 1956. V. 2.
- FÉDIDA, P. “D'une essentielle dissymétrie dans la psychanalyse”. In: *Bisexualité et différences de sexes*. Paris: Gallimard, p. 159-166, 1973.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2012.
- FREGE, W. (1879). “*Begriffsschrift: Selections*”. In: *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- _____. (1891). “Function and concept”. In: *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- _____. (1892) “On *Sinn* and *Bedeutung*”. In: *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- _____. (1893). “Grundgesetze der Arithmetik, Volume 1”. In: *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- _____. (1897). “Logic”. In: *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- _____. *The Frege reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- FREUD, S. (1893-95). “Estudios sobre la histeria”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 2.
- _____. (1896). “La etiología de la histeria”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 3.
- _____. (1897). “Carta 69”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 1.
- _____. (1898). “La sexualidad en la etiología de las neurosis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 3.

- _____. (1899). “Carta 125”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 1.
- _____. (1900a). “La interpretación de los sueños (Parte I)”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 4.
- _____. (1900b). “La interpretación de los sueños (Parte II)”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 5.
- _____. (1901). “Psicopatología de la vida cotidiana”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 6.
- _____. (1904 [1903]). “El método psicoanalítico de Freud”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 7.
- _____. (1905a). “Fragmento de análisis de un caso de histeria”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 7.
- _____. (1905b). “Tres ensayos de teoría sexual”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 7.
- _____. (1905c). “El chiste y su relación con lo inconciente”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 8.
- _____. (1906 [1905]). “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 7.
- _____. (1908a). “Lettre à K. Abraham du 12-11-1908”. In: *Correspondance compléte: 1907 - 1925*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. (1908b). “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”. In: *Obras completa*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 9.
- _____. (1908c). “Sobre las teorías sexuales infantiles”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 9.
- _____. (1909a). “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 10.
- _____. (1909b). “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 10.
- _____. (1910 [1909]). “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 11.
- _____. (1910a). “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 11.

_____. (1910b). “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 11.

_____. (1911 [1910]). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia {Dementia paranoites) descrito autobiográficamente”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 12.

_____. (1911). “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 12.

_____. (1912a). “Sobre la dinámica de la transferencia”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 12.

_____. (1912b). “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 11.

_____. (1913a). “Totem y tabú”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 13.

_____. (1913b). “La predisposición a la neurosis obsesiva. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 12.

_____. (1914a). “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14.

_____. (1914b). “Introducción del narcisismo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14.

_____. (1915a). “Pulsiones y destinos de pulsión”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14,

_____. (1915b). “Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14.

_____. (1915c). “Lo inconsciente”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14.

_____. (1915d). “La represión”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 14.

_____. (1917). “Sobre las transposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 17.

_____. (1917 [1916-17]a). “19ª conferencia. Resistencia y represión”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]b). “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]c). “21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]d). “22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]e). “23ª conferencia. Los caminos de formación de síntoma”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]f). “26ª conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1917 [1916-17]g). “27ª conferencia. La transferencia”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 16.

_____. (1918 [1914]). “De la historia de una neurosis infantil”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 17.

_____. (1919). “‘Pegan a un niño’. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 17.

_____. (1920a). “Mas allá del principio del placer”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 18.

_____. (1920b). “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 18.

_____. (1921). “Psicología de las masses y análisis del yo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 18.

_____. (1922 [1921]). “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 18.

_____. (1923a). “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 18.

_____. (1923b). “El yo y el ello”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 19.

_____. (1923c). “La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 19.

_____. (1924a). “El sepultamiento del complejo de Edipo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 19.

_____. (1924b). “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 19.

_____. (1924c). “El problema económico del masoquismo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 19.

_____. (1925 [1924]). “Presentación autobiográfica”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 20.

_____. (1925). “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 20.

_____. (1927a). “El porvenir de una ilusión”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 21.

_____. (1927b). “Fetichismo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 21.

_____. (1931 [1930]). “El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 21.

_____. (1931). “Sobre la sexualidad femenina”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 21.

_____. (1933a). “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 22.

_____. (1933b). “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 22.

_____. (1933c). “33ª conferencia. La feminilidad”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 22.

_____. (1935). “Lettre de Freud à Mrs N. N.”. In: *Correspondance de Freud 1837-1839*. Paris: Gallimard, 1967.

_____. (1937). “Análisis terminable y interminable”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 23.

_____. (1939). “Moisés y la religión monoteísta”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 23.

_____. (1940 [1938]a). “Esquema del psicoanálisis”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 23.

_____. (1940 [1938]b). “La escisión del yo en el proceso defensivo”. In: *Obras completas*.

Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 23.

_____. (1941 [1938]). “Conclusiones, ideas, problemas”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 23.

_____. (1950 [1895]). “Proyecto de psicología”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011. 24 v. V. 1.

_____. “Das menschliche Sexualleben”. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Londres: Imago Publishing Co, 1940.

_____. “Abriss der Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 16. Londres: Imago Publishing Co, 1941.

_____. “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Londres: Imago Publishing Co, 1942.

_____. *La naissance de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

_____. *Freud/Jung: Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

GALILEU, G. *The essential Galileo*. Indiana: Hackett Publishing Company, 2008.

GAY, P. *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIANOLLO, C. “Latin *aliquis* as an epistemic indefinite”. In: Chiriacescu, S. (Edt.). *Proceedings of the VI NEREUS International Workshop: Theoretical Implications at the Syntax/Semantics Interface in Romance*. Colônia, p. 55-82, 2013.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HANNS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HARARI, R. *Por que não há relação sexual?*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

HEIDEGGER, M. *O ser e o tempo*. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

HUGO, V. *La légende des siècles: les petites épopées*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

IZCOVICH, L. “L’identité sexuelle et l’impossible”. In: *L’en-je lacanien*, n. 10, p. 81-92, 2008.

_____. “La nomination sans Autre”. In: *L’en-je lacanien*, n. 12, p. 39-52, 2009.

JALLEY, E. *Freud, Wallon, Lacan: a criança no espelho*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009.

JOYCE, J. *Ulisses*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

_____. *Finnegans Wake*. Londrew: Penguin Books, 2012.

_____. *Retrato do artista quando jovem*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

JORGE, M. *Sexo e discurso: Em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 3 v. V. 1: As bases conceituais.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. 3 v. V. 2: A clínica da fantasia.

_____. “De Freud a Lacan: do objeto perdido ao objeto a”. In: *As homossexualidades na Psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo, p. 141-152, 2013.

JORGE, M.; QUINET, A. (Orgs.). *As homossexualidades na Psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma, 2013.

KATZ, J. *L'invention de l'hétérosexualité*. Paris: EPEL, 2001.

KRAFFT-EBING, R. *Psychopathia sexualis: As histórias de caso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KÖHLER, W. *Gestalt psychology: an introduction to new concepts in modern psychology*. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 1992.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

LACAN, J. (1946). “Propos sur la causalité psychique”. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1949). “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1953a). “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1953b). “Le symbolique, l'imaginaire et le réel”. In: *Des noms-du-père*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. (1954). “Réponse au comentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”. In:

Écrits. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1954-55). *Le séminaire, livre 2: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

_____. (1955-56). *Le séminaire, livre 3: Les psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

_____. (1956). "Le séminaire sur 'la lettre volée'". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1956-57). *Le séminaire, livre 4: La relation d'objet*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

_____. (1957). "L'instance de la lettre dans l'inconscient". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1957-58). *Le séminaire, livre 5: Les formations de l'inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

_____. (1957). "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1958a). "Remarques sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de a personnalité'". In: *Écrits*. 1966.

_____. (1958b). "La signification du phallus". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1958c). "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". In: *Écrits*. 1966.

_____. (1958-59). *Le séminaire, livre 6: Le désir et son interprétation*. Paris: Éditions de la Martinière e Le Champ Freudien Éditeur, 2013.

_____. (1959). "À la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1959-60). *Le séminaire, livre 7: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. (1960a). "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". In: *Écrits*. 1966.

_____. (1960b). "Position de l'inconscient". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1960c). "Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1960-61). *Le séminaire, livre 8: Le transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- _____. (1961). "Maurice Merleau-Ponty". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1961-62). *Le séminaire, livre 9: L'identification*. Séminario inédito.
- _____. (1962). "Kant avec Sade". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. (1962-63). *Le séminaire, livre 10: L'angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- _____. (1964). *Le séminaire, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- _____. (1965-66). *Le séminaire, livre 13: L'objet de la psychanalyse*. Séminario inédito.
- _____. (1966a). "La science et la vérité". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. (1966b). "Des nos antécédents". In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. (1966c). "Petit discours à l'ORTF". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1966-67). *Le séminaire, livre 14: La logique du fantasme*. Séminario inédito.
- _____. (1967a). "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1967b). "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1967-68). *Le séminaire, livre 15: L'acte psychanalytique*. Séminario inédito.
- _____. (1968). "Introduction de *Scilicet* au titre de la revue de l'École freudienne de Paris". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1968-69). *Le séminaire, livre 16: D'un Autre à l'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- _____. (1969). "Note sur l'enfant". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1969-70). *Le séminaire, livre 17: L'envers de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- _____. (1970). "Radiophonie". In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. (1971). *Le séminaire, livre 18: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- _____. (1971-72a). *Le séminaire, livre 19: ... ou pire*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- _____. (1971-72b). *Je parle aux murs: Entretiens de la chapelle de Sainte-Anne*. Paris: Éditions

du Seuil, 2011.

_____. (1972). “L’étourdit”. In: *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____. (1972-73). *Le séminaire, livre 20: Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. (1973). “Intervention de Jacques Lacan. Séance du vendredi 2 novembre (après-midi)”. In: *Lettres de l’École Freudienne*, 1975, n° 15, pp. 69-80.

_____. (1973-74). *Le séminaire, livre 21: Les non-dupes errent*. Seminário inédito.

_____. (1974a). “Alla scuola Freudiana”. In: *Lacan in Italia 1953-1978*, p. 104-147. Milão: La Salamandra, 1978.

_____. (1974b). “La troisième”. In: *Lettres de l’École Freudienne*, n. 16, p. 177-203, 1975.

_____. (1974c). *Le triomphe de la religion*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. (1974-75). *Le séminaire, livre 22*: RSI. Seminário inédito.

_____. (1975a). “Conferencia de Lacan en Londres”. In: *Revista Argentina de Psicología*, n. 21, p. 137-141, 1976.

_____. (1975b). “Reponse de Jacques Lacan a une question de Marcel Ritter”. In: *Lettres de l’École Freudienne*, n. 18, p. 7-12, 1976.

_____. (1975c). “Conférences et entretiens dans des univesités nord-américaines”. In: *Scilicet*, n. 6/7, p. 5-66, 1976

_____. (1975d). “Joyce le symptôme”. In: *Le séminaire, livre 23: Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, p. 161-169, 2005.

_____. (1975-76). *Le séminaire, livre 23: Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. (1976a). “De James Joyce comme symptôme”. In: *Le croquant*, n. 28, nov., 2000.

_____. (1976b). “Neuvième congrès de l’École freudienne de Paris: Inhibition et acting out”. In: *Lettres de l’École freudienne*, n. 19, pp. 555-559.

_____. (1976-77). *Le séminaire, livre 24: L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*. Seminário inédito.

_____. (1977). “Les mathèmes de la psychanalyse”. In: *Lettres de l’Ecole freudienne*, n. 21, p. 471-475.

_____. (1978). “9e congrès de l’École Freudienne de Paris sur ‘La transmission’”. In: *Lettres de l’École freudienne*, n. 22, p. 219-220.

_____. (1985). “Conférence à Genève sur le symptôme”. In: *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n. 5, p. 5-23.

_____. (2001). *Pas-tout Lacan* – Texte intégral. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan>. Acessado em: 6 de janeiro de 2018.

_____. *Transcrição dos seminários de Lacan* – STAFERLA. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acessado em: 26 de janeiro de 2017.

LE GAUFEY, G. *La incompletud de lo simbólico: de René Descarte a Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

LEONARD, J.; CÓRDOBA-AGUILAR, A. *The evolution of primary sexual characters in animals*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

LIANG, C.; MISLOW, K. “On borromean links”. In: *Journal of mathematical chemistry*, v. 16, p. 27-35, 1994.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-english lexicon*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

LIVINGSTON, C. *Knot Theory*. Indiana: The Mathematical Association of America, 1993.

LONGO. *Daphnis and Chloe*. Inglaterra: Penguin Books, 1968.

MAKARI, G. *Revolution in mind: The creation of Psychoanalysis*. Nova Iorque: HarperCollins, 2009.

MANCINI, E. *Magnus Hirschfeld and the quest for sexual freedom*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010.

MARGUTTI, P. “A conceitografia de Frege: uma revolução na história da lógica”. In: *Kriterion*, v. 25, n. 72, p. 5-34, 1984.

MARX, K. *O capital: Extratos por Paul Lafargue*. São Paulo: Veneta, 2014.

MILL, J. *A system of logic: ratiocinative and inductive*, vol. 1. Nova Iorque, 2015.

MILNER, J.-C. *L’oeuvre claire*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

MORTARI, C. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NOON, W. *Joyce & Aquinas*. New Haven: Yale University Press, 1957.

NOONAN, H. *Frege: a critical introduction*. Cambridge: Polity Press, 2001.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Lisboa: Cotovia, 2014.

_____. *Metamorphosis*. Tradução de George Sandys. Oxford: 1632. Disponível em: <http://ovid.lib.virginia.edu/sandys/contents.htm>. Acessado em: 12 de janeiro de 2017.

_____. *Metamorphosis*. Tradução de Anthony S. Kline. 2000. Disponível em: <http://ovid.lib.virginia.edu/trans/Ovhome.htm> e <http://www.tikaboo.com/library/Ovid-Metamorphosis.pdf>. Acessado em: 12 de janeiro de 2017.

PEIRCE, C. “On the algebra of logic”. In: *American Journal of Mathematics*, v. 3, n. 1, p. 15-57, 1880. Disponível em: <https://archive.org/details/jstor-2369442>. Acessado em: 26 de julho de 2016.

PLATÃO. *Diálogos V: O banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *A República: ou Da Justiça*. São Paulo: Edipro, 2012.

PLÍNIO. *Naturalis historiae*, livro XXXVII. Londres: A. J. Valpy, 1826.

PONTALIS, J.-B. “L’insaisissable entre-deux”. In: *Bisexualité et différences de sexes*. Paris: Gallimard, p. 15-29, 1973.

PORGE, E. *Freud Fliess: Mythe et chimère de l’auto-analyse*. Paris: Antropos, 1996.

_____. *Os Nomes do pai em Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

_____. *Jacques Lacan, um psicanalista*. Toulouse: Éditions Éres, 2000.

QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

RIDLEY, M. *Evolution*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

RIVIÈRE, J. “A feminilidade como máscara”. In: *Psychê*, ano 9, n. 16, p. 13-24, São Paulo, 2005.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*. Paris: Fayard, 1993.

_____. *Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l’injure et la fonction paternelle*. In: *Cliniques méditerranéennes*, Paris, n. 65, 2002.

SANTOS, J. *Parmênides: Da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SCHREBER, P. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

SCHÄFER, C. *Léxico de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SKRIABINE, P. “Lacan topologue”. In: *La cause freudienne: Lacan au miroir de sorcières*; n. 79, 2011.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. São Paulo: L&PM Editores, 2013.

SOLER, C. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

_____. *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora Escuta, 2012a.

_____. *Lacan, o inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012b.

_____. “A oferta, a demanda e... a resposta”. In: *Stylus Revista de Psicanálise do Rio de Janeiro*, n. 26, p. 15-32, junho, 2013.

_____. “Nouvelle économie sexuelle”. In: CHAMP LACANIEN, *Le choix du sexe*, Paris n. 17, nov, p. 11-20, 2015a.

_____. *Lacan, lecteur de Joyce*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015b.

SOSSINSKY, A. *Knots: Mathematics with a twist*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

SOURY, P. *Chaines et nœuds: troisième partie*. Paris: 1988.

TAKACS, J. “The double life of Kertbeny”. In: HEKMA, G. (Dir.). *Past and Present of Radical Sexual Politics*. Amsterdã: Mosse Foundation, p. 26-40, 2004.

TINBERGEN, N. *The study of instinct*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1951.

UZQUIANO, G. “Quantifiers and Quantification”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/quantification>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2015.

VENN, J. *Symbolic logic*. Londres: Macmillan and co., 1881.

VEYNE, P. “Les emplois d’ἄλλος’ dans le grec d’époque impériale” In: *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes*, LXII, 2, Paris, 1988.

WERTHEIMER, M. (1923). “Laws of organization of perceptual forms”. In: ELLIS, W. *A source book of Gestalt psychology*. Londres: Routledge and Kegan Paul, p. 71-88, 1938.

WINAWER, J. *et al.* “Russian blues reveal effects of language on color discrimination”. In: *Proceedings of the national academy of sciences of the United States of America*, vol. 105, n. 19, p. 7780 – 7785, 2007.

APÊNDICE - Topologia

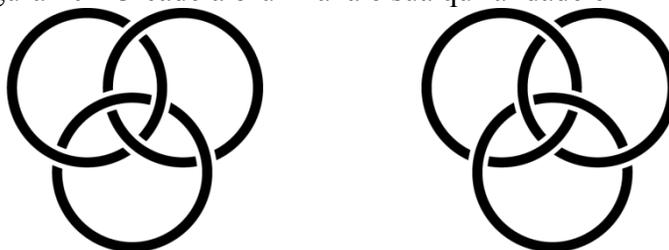
Este anexo não é imprescindível aos assuntos que constam nesta tese. Aqui apresentamos os resultados parciais do que pôde ser desenvolvido, através de alguns experimentos em \mathbb{R}^3 , a respeito da topologia da 4-cadeia brunniana. Tais experimentos foram realizados com auxílio de cordas e objetos tridimensionais, os quais foram transformados em projeções planares nas ilustrações que se seguem. A limitação ao plano \mathbb{R}^2 traz muitas dificuldades, uma vez que comporta o problema das quiralidades e dos pontos de vista que podem ser lançados sobre o objeto em \mathbb{R}^3 .

A seguir apresentamos as diferentes maneiras de construir uma cadeia brunniana de quatro elementos, apenas considerando três variáveis: a cor (nomeação), a ordenação e a inserção do quarto nó. O objetivo deste catálogo é tentar descrever as relações topológicas entre as *dizmensões*, o *Sinthoma* e o Édipo e suas possibilidades estruturais.

1 Ordenação e coloração da cadeia de três nós

Em uma cadeia não trivial de três elementos sem distinção de cor, não há ordenação: cada elo está sobre o anterior e sob o seguinte. Existe, portanto, apenas uma 3-cadeia brunniana no espaço tridimensional. Mas ao transpô-la para o plano, damos origem a duas cadeias diferentes: uma levogira e outra dextrogira (LACAN, 1973-74).

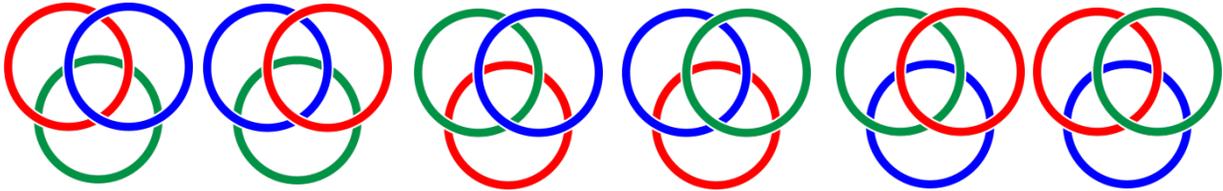
Figura 40 – 3-cadeia brunniana e sua quiralidade em \mathbb{R}^2



Ao empregarmos três cores, ou nomes, temos como resultado seis cadeias distintas (Fig. 41) com suas quiralidades. Em cada uma delas, o nó de uma determinada cor está em uma posição específica (inferior, média, superior) em relação aos outros. Este resultado é obtido, matematicamente, através da fórmula para calcular permutações simples: $P_n = n!$. Estas cadeias

podem ser enodadas por entrecruzamentos internos ou por um quarto elo, que fixando sua estrutura.

Figura 41 – Todas as colorações dos nós RSI



Para fins de simplificação, identificaremos as cores a letras e as posições a números (Fig. 42). E, assim, podemos identificar as permutações de cores acima (Fig. 41) como SRI, SIR, RSI, RIS, ISR e IRS, respectivamente.

Figura 42 – Cores e posições

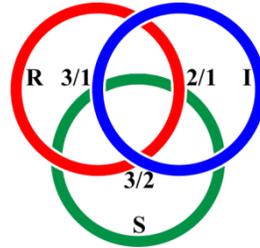
Vermelho – R (Real)	Posição inferior – 1
Verde – S (Simbólico)	Posição média – 2
Azul – I (Imaginário)	Posição superior – 3

2 Ordenação e coloração da cadeia com o *Sinthoma*

Para determinar o número de combinações estruturais possíveis para a cadeia brunniana de quatro elementos, que conta com o *Sinthoma*, avaliaremos as cadeias produzidas por alterações nos seguintes aspectos: as variantes – mudanças no ponto de interseção e na direção do quarto nó; os estiramentos – resultantes do afastamento de cada dois nós; e cadeias com furos falsos – deformações que permitem associar o quarto nó com um dos principais.

Utilizaremos a cadeia SRI, privilegiada por Lacan (1975-76), como exemplo genérico para as operações que se seguem. Nesta cadeia, S está na posição inferior (1), R está na posição média (2), e I está na posição superior (3). Cada um dos cruzamentos internos pode ser sinalizado pela ordem na qual ocorre: em 3/1, I está sobre S; em 2/1, R está sobre S; e, em 3/2, I está sobre R (Fig. 43):

Figura 43 – Cadeia trivial tricolorida



2.1 Notação

O quarto nó (Σ), que se inscreve na cadeia, pode partir de cada um destes pontos de interseção mencionados acima. E existem duas possibilidades para a “cavalgada” de Σ em cada ponto: ele pode seguir à direita ou à esquerda do ponto, acompanhando o nó correspondente, 1, 2 ou 3. Lacan (1974-75) chamará esta operação de “reduplicar”. Por exemplo: no ponto 3/1, Σ pode reduplicar 3 ou 1; no ponto 2/1, Σ pode reduplicar 2 ou 1; e assim por diante. Além disto, em cada ponto de interseção, Σ pode começar por baixo do nó inferior ou por cima do nó superior.

Para descrever as cadeias resultantes empregamos a seguinte notação: a cadeia principal fica estabelecida por sua ordem (1–2–3, 2–1–3 *etc.*), com um algarismo em negrito que indica o nó ao qual se sobrepõe Σ , devendo combinar com o negrito do ponto de interseção. Isto é: se Σ reduplica o primeiro nó da interseção (3/1), ele deve também recobrir o primeiro nó da ordenação (1–2–3 + Σ). Ademais, as setas que acompanham a interseção indicam a posição de onde parte Σ : debaixo do nó inferior (\downarrow) ou de cima do nó superior (\uparrow).

No exemplo abaixo (Fig. 44) temos a cadeia **1–2–3 + Σ (3/1) \downarrow** , correspondendo a **S–R–I + Σ** . Nela, o *Sinthoma* acompanha o primeiro nó, o Simbólico – por isto S e 1 estão em negrito.

Figura 44 – Notação **1–2–3 + Σ (3/1) \downarrow** 

2.3 Variantes

Se, a partir de cada um dos três pontos de interseção (3/1, 3/2, 2/1), podemos distinguir quatro variantes de cavalgada (direita por cima, direita por baixo, esquerda por cima, esquerda por baixo), contamos, ao fim, com doze cadeias. *Ao aplicarmos esta regra para cada uma das seis cadeias permutadas, obtemos, setenta e duas cadeias, no total.*

Tomando como exemplo a ordenação $1-2-3 + \Sigma$, teríamos:

- quatro variantes para o ponto Σ (3/1), sendo:
 - $1-2-3 + \Sigma$ (3/1) \downarrow ⁷⁰
 - $1-2-3 + \Sigma$ (3/1) \uparrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**3**/1) \downarrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**3**/1) \uparrow
- quatro variantes para o ponto Σ (3/2), sendo:
 - $1-2-3 + \Sigma$ (3/2) \downarrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (3/2) \uparrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**3**/2) \downarrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**3**/2) \uparrow
- quatro variantes para o ponto Σ (2/1), sendo:
 - $1-2-3 + \Sigma$ (2/1) \downarrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (2/1) \uparrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**2**/1) \downarrow
 - $1-2-3 + \Sigma$ (**2**/1) \uparrow

Com isto, podemos criar uma tabela (Tabela 4) para as variações da permutação S-R-I + Σ , cadeia que Lacan (1975-76) privilegia em *O seminário, livro 23*.

⁷⁰ $1-2-3 + \Sigma$ (3/1) \downarrow : Esta notação deve ser lida da seguinte forma: cadeia segue a ordem 123; nela, o nó Σ parte do ponto interno de interseção no qual 3 recobre 1, começando por baixo de 1, passando por cima de 3, alternando até se fechar por baixo de 1. Este recobrimento reduplica, assim, o nó 1.

Tabela 04 – Possibilidades de cadeia com ordenação $SRI + \Sigma$

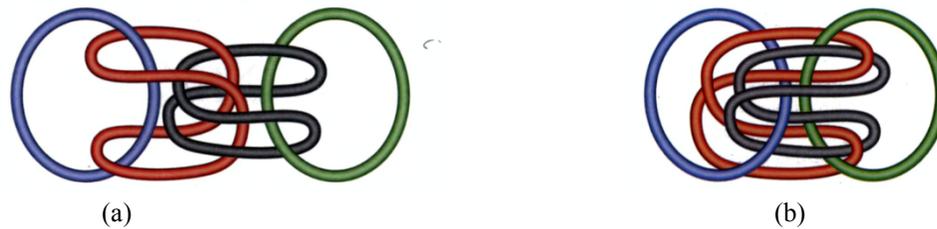
Variação	Propriedade brunniana	Variação	Propriedade brunniana
$SRI + \Sigma (3/1) \downarrow$	Cadeia com propriedade brunniana	$SRI + \Sigma (3/2)$ \downarrow	Não faz cadeia
$SRI + \Sigma (3/1) \uparrow$	Não faz cadeia	$SRI + \Sigma (3/2)$ \uparrow	Não faz cadeia
$SRI + \Sigma (3/1)$ \downarrow	Não faz cadeia	$SRI + \Sigma (2/1)$ \downarrow	Não faz cadeia
$SRI + \Sigma (3/1)$ \uparrow	Cadeia com propriedade brunniana	$SRI + \Sigma (2/1)$ \uparrow	Não faz cadeia
$SRI + \Sigma (3/2)$ \downarrow	Cadeia com propriedade brunniana	$SRI + \Sigma (2/1)$ \downarrow	Não faz cadeia
$SRI + \Sigma (3/2)$ \uparrow	Não faz cadeia	$SRI + \Sigma (2/1)$ \uparrow	Cadeia com propriedade brunniana

É possível concluir, então, que, das doze possibilidades de ordenação e posicionamento em $SRI + \Sigma$, apenas quatro apresentam a propriedade brunniana, as quais se referem aos pontos $(3/1)\downarrow$, $(3/1)\uparrow$, $(3/2)\downarrow$ e $(2/1)\uparrow$. Experimentos ulteriores – ao menos aqueles que pudemos realizar – permitiram comprovar que todas as cadeias brunnianas de quatro elementos tinham seu quarto nó inscrito a partir destes pontos, segundo estas direções. Nas outras oito variações, a cadeia não possui propriedade brunniana e se desacopla.

Nossa conclusão primária coloca que, como $SRI + \Sigma$ é uma variante que dá origem a apenas quatro cadeias com propriedade brunniana, ao considerarmos as outras cinco ordenações teríamos, portanto, vinte e quatro cadeias brunnianas. Estas cadeias serão descritas mais a frente.

2.3 Estiramentos

Chamamos de “estiramentos” as formas que se originam do afastamento de dois dos quatro nós da 4-cadeia brunniana. Ao serem puxados, parecem existir duas possibilidades distintas para a configuração resultante (LACAN, 1975-76). Neste estiramento, ou cria-se uma cadeia de quatro elementos ligados um a um, como nós solidários (Fig. 45.a); ou cria-se uma cadeia de quatro elementos, na qual os dois intermediários estão sobrepostos (Fig. 45.b):

Figura 45 – Configurações resultantes do estiramento⁷¹

Legenda: a – nós solidários: $3 - 2 - \Sigma - 1$

b – nós sobrepostos: $3 - \Sigma/1 - 2$

Fonte: LACAN, 1975-76, p. 54 e p. 21, respectivamente

Esta distinção é resultado da escolha sobre quais nós são puxados até as posições laterais extremas. Ao estirmos a variante brunniana $1-2-3 + \Sigma (3/1)\downarrow$, temos a formação de quatro nós solidários e dois nós sobrepostos:

- $3 - 2 - \Sigma - 1$
- $2 - 3 - 1 - \Sigma$
- $\Sigma - 3/2 - 1$
- $3 - 2 - 1 - \Sigma$
- $2 - 3 - \Sigma - 1$
- $3 - \Sigma/1 - 2$

A cadeia de *O seminário, livro 23* ($S R I + \Sigma$), na qual o *Sinthoma* cavalga o Simbólico, pode ser manipulada de forma a produzir a cadeia com nós sobrepostos $R - \Sigma/S - I$ por seu estiramento (Fig. 45.b). Associamos a isto o que Lacan chama de “nomação simbólica”: a conjugação entre o dizer-*Sinthoma* com a *diz-mensão* do Simbólico; ou seja, o sintoma. A outra possibilidade, $\Sigma - R/I - S$, não parece encontrar expressão na obra de Lacan.

Com isto, poderíamos escrever a tríade Inibição (relativa a I), Sintoma (relativo a S) e Angústia (relativa a R) por esta configuração topológica específica, na qual cada um dos nós fica cavalgado por Σ . Parece possível, contudo, transformar a variação de nós solidários na variação de nós sobrepostos sem alterar em nada a ordenação dos nós, operação realizada em R^3 .

Disto, retemos que, em cada ordenação $1-2-3 + \Sigma$ (interseção) \downarrow , podemos encontrar uma conformação na qual o quarto nó se acopla a um registro que estrutura um dos elementos da tríade freudiana.

⁷¹ A Fig. 47.b, retirada de *O seminário, livro 23* que apresentamos aqui, tem uma imprecisão nas cores; deveriam ser, em ordem: “orelha” azul, sobreposição cinza com verde e “orelha” vermelha.

Para o caso da cadeia de *O seminário, livro 23*, podemos construir a seguinte tabela, que leva em conta as possibilidades de sua conformação:

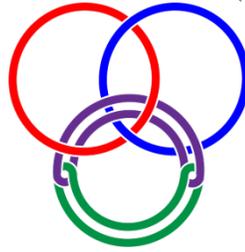
Tabela 05 – Tríade freudiana

Forma original	Estiramento	Tríade freudiana	Forma original	Estiramento	Tríade freudiana
$SRI + \Sigma (3/1) \downarrow$	$I - \Sigma/S - R$	Cadeia do sintoma	$SRI + \Sigma (3/2)$ \downarrow	Não faz cadeia	
$SRI + \Sigma (3/1) \uparrow$	Não faz cadeia		$SRI + \Sigma (3/2)$ \uparrow	Não faz cadeia	
$SRI + \Sigma (3/1) \downarrow$	Não faz cadeia		$SRI + \Sigma (2/1)$ \downarrow	Não faz cadeia	
$SRI + \Sigma (3/1) \uparrow$	$R - \Sigma/I - S$	Cadeia da inibição	$SRI + \Sigma (2/1)$ \uparrow	Não faz cadeia	
$SRI + \Sigma (3/2) \downarrow$	$R - \Sigma/S - I$	Cadeia do sintoma	$SRI + \Sigma (2/1)$ \downarrow	Não faz cadeia	
$SRI + \Sigma (3/2) \uparrow$	Não faz cadeia		$SRI + \Sigma (2/1)$ \uparrow	$R - \Sigma/I - S$	Cadeia da inibição

A partir desta cadeia e das diferentes inscrições do *Sinthoma*, encontramos duas figuração para a cadeia do sintoma, na qual o *Sinthoma* reduplica o Simbólico; e duas cadeia da inibição, na qual o *Sinthoma* reduplica o Imaginário.

2.4 Cadeias borromeanas com furo falso

Qualquer variante de cadeia que resulte na configuração de nós sobrepostos pode ser transformada em uma cadeia com aparência de cadeia borromeana 6_2^3 , na qual os nós intermediários sobrepostos formam um furo falso (LACAN, 1975-76). A variante $R-S-I + \Sigma (3/1)\downarrow$, que se estira em $I - \Sigma/S - R$, pode tomar a forma de “cadeia borromeana” $6_2^3 (\Sigma/S)$, onde Σ compõe um furo falso com o nó 1 (Fig. 45).

Figura 45 – Cadeia 6_2^3 (Σ/S)

Como demonstrado, para cada conjunto de doze variantes, apenas quatro possuem propriedade brunniana, logo apenas quatro podem compor uma cadeia 6_2^3 com furo falso. Em duas delas (A e B, Tabela 6), Σ cumpre o cavalgamento válido, ou seja: na cadeia equivalente ao sintoma (associação entre Σ e S), Σ cavalga o Simbólico; na cadeia da inibição, Σ cavalga o Imaginário; e, na cadeia da angústia, Σ cavalga o Real.

Tabela 6 – Furos falsos

Forma original	Furo falso	Triáde freudiana	Forma original	Furo falso	Triáde freudiana
$SRI + \Sigma$ (3/1) ↓	$I - \Sigma/S - R$ 6_2^3 (Σ/S)	Cadeia do sintoma (A)	$SRI + \Sigma$ (3/2) ↓		Não faz cadeia
$SRI + \Sigma$ (3/1) ↑		Não faz cadeia	$SRI + \Sigma$ (3/2) ↑		Não faz cadeia
$SRI + \Sigma$ (3/1) ↓		Não faz cadeia	$SRI + \Sigma$ (2/1) ↓		Não faz cadeia
$SRI + \Sigma$ (3/1) ↑	$R - \Sigma/I - S$ 6_2^3 (Σ/I)	Cadeia da inibição (B)	$SRI + \Sigma$ (2/1) ↑		Não faz cadeia
$SRI + \Sigma$ (3/2) ↓	$R - \Sigma/S - I$ 6_2^3 (Σ/S)	Cadeia do sintoma (C)	$SRI + \Sigma$ (2/1) ↓		Não faz cadeia
$SRI + \Sigma$ (3/2) ↑		Não faz cadeia	$SRI + \Sigma$ (2/1) ↑	$R - \Sigma/I - S$ 6_2^3 (Σ/I)	Cadeia da inibição (D)

Porém, nas outras duas possibilidades (C e D, Tabela 6), embora um furo falso seja formado, o cavalgamento parece inválido, pois produz nós sobrepostos que não correspondem ao cavalgamento especificado.

Como pode ser visto, em C e D (Tabela 6), embora se produzam as “cadeias borromeanas” 6_2^3 , o furo falso não corresponde à cavalgadura original. Em C, a variante $SRI + \Sigma$ (3/2) ↓ $\approx R - \Sigma/S - I \approx 6_2^3$ (Σ/S), o furo falso está associado a S e não a R, como na forma

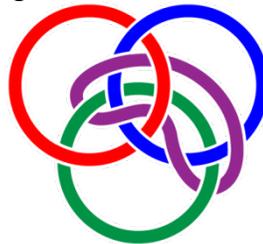
original. E, em D, a variante $SRI + \Sigma (2/1) \uparrow \approx R - \Sigma/I - S \approx 6_2^3 (\Sigma/I)$, o furo falso está associado a I e não a R, como na forma original (Tabela 6).

Portanto, das quatro cadeias brunnianas para $SRI + \Sigma$, apenas duas apresentam a reduplicação correta: A e B apresentam a o nó evidenciado na forma original sendo cavalgado na forma com furo falso; mas em C e D, o nó da forma original, não está associado à Σ , no furo falso – chamadas aqui de cadeias com furo falso discordante.

3 Variações das cadeias

3.1 SRI – A ordem de Lacan (1975-76)

Figura 46 – A ordem de Lacan



A partir da metodologia exposta (Tabela 6), como variantes de $SRI + \Sigma$, temos:

- $SRI + \Sigma (3/1) \downarrow$ como *Cadeia do sintoma*
- $SRI + \Sigma (3/1) \uparrow$ como *Cadeia da inibição*
- $SRI + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia do sintoma, furo falso discordante*
- $SRI + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia da inibição, furo falso discordante*

3.2 RIS – A ordem de Freud (1973-74)

A cadeia que Lacan (1973-74) utiliza, em seu seminário intitulado *RSI*, como suporte para a cadeia de Freud, a cadeia do complexo de Édipo é $RIS + \Sigma (3/1) \downarrow$.

Dela temos:

- $RIS + \Sigma (3/1) \uparrow \approx R - (\Sigma/S) - I \approx 6_2^3 (\Sigma/S)$ como *Cadeia do sintoma*
- $RIS + \Sigma (3/1) \downarrow \approx I - (\Sigma/R) - S \approx 6_2^3 (\Sigma/R)$ como *Cadeia da angústia*
- $RIS + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia da angústia, furo falso discordante*
- $RIS + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia do sintoma, furo falso discordante*

3.3 RSI⁷²

- $\mathbf{R S I} + \Sigma (3/1) \downarrow \approx \mathbf{S} - (\Sigma/R) - \mathbf{I} \approx 6_2^3 (\Sigma/R)$ como *Cadeia da angústia*
- $\mathbf{R S I} + \Sigma (3/1) \uparrow \approx \mathbf{R} - (\Sigma/I) - \mathbf{S} \approx 6_2^3 (\Sigma/I)$ como *Cadeia da inibição*
- $\mathbf{R S I} + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia da angústia, furo falso discordante*
- $\mathbf{R S I} + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia da inibição, furo falso discordante*

3.4 SIR

- $\mathbf{S I R} + \Sigma (3/1) \downarrow \approx \mathbf{I} - (\Sigma/S) - \mathbf{R} \approx 6_2^3 (\Sigma/S)$ como *Cadeia do sintoma*
- $\mathbf{S I R} + \Sigma (3/1) \uparrow \approx \mathbf{S} - (\Sigma/R) - \mathbf{I} \approx 6_2^3 (\Sigma/R)$ como *Cadeia da angústia*
- $\mathbf{S I R} + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia do sintoma, furo falso discordante*
- $\mathbf{S I R} + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia da angústia, furo falso discordante*

3.5 IRS

- $\mathbf{I R S} + \Sigma (3/1) \downarrow \approx \mathbf{R} - (\Sigma/I) - \mathbf{S} \approx 6_2^3 (\Sigma/I)$ como *Cadeia da inibição*
- $\mathbf{I R S} + \Sigma (3/1) \uparrow \approx \mathbf{I} - (\Sigma/S) - \mathbf{R} \approx 6_2^3 (\Sigma/S)$ como *Cadeia do sintoma*
- $\mathbf{I R S} + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia da inibição, furo falso discordante*
- $\mathbf{I R S} + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia do sintoma, furo falso discordante*

3.6 ISR

- $\mathbf{I S R} + \Sigma (3/1) \downarrow \approx \mathbf{S} - (\Sigma/I) - \mathbf{R} \approx 6_2^3 (\Sigma/I)$ como *Cadeia da inibição*
- $\mathbf{I S R} + \Sigma (3/1) \uparrow \approx \mathbf{I} - (\Sigma/R) - \mathbf{S} \approx 6_2^3 (\Sigma/R)$ como *Cadeia da angústia*
- $\mathbf{I S R} + \Sigma (3/2) \downarrow$ como *Cadeia da inibição, furo falso discordante*
- $\mathbf{I S R} + \Sigma (2/1) \uparrow$ como *Cadeia da angústia, furo falso discordante*

⁷² Esta cadeia e as que se seguem não se encontram na obra lacaniana.

4 Equivalências e homeomorfismos

Por meio de experimentos, via deformação contínua em \mathbb{R}^3 , descobrimos que mesmo as variantes com falso furo discordante podem ser transformadas em variantes originais. São, portanto, homeomórficas (SOSSINSKY, 2002). Por exemplo, a cadeia genérica $\mathbf{X Y Z} + \Sigma (3/1) \downarrow$, pode ser transformada em:

- $\mathbf{X Z Y} + \Sigma (3/1) \downarrow$
- $\mathbf{Z Y X} + \Sigma (3/1) \uparrow$
- $\mathbf{Y Z X} + \Sigma (3/1) \uparrow$
- $\mathbf{Y Z X} + \Sigma (2/1) \uparrow$
- $\mathbf{Z Y X} + \Sigma (2/1) \uparrow$
- $\mathbf{Y X Z} + \Sigma (3/2) \downarrow$
- $\mathbf{Y Z X} + \Sigma (3/2) \downarrow$

Já no caso da cadeia de Freud, $\mathbf{R I S} + \Sigma (3/1) \downarrow$, ela é homeomórfica às outras sete variantes:

- $\mathbf{R S I} + \Sigma (3/1) \downarrow$
- $\mathbf{S I R} + \Sigma (3/1) \uparrow$
- $\mathbf{I S R} + \Sigma (3/1) \uparrow$
- $\mathbf{I S R} + \Sigma (2/1) \uparrow$
- $\mathbf{S I R} + \Sigma (2/1) \uparrow$
- $\mathbf{R I S} + \Sigma (3/2) \downarrow$
- $\mathbf{R S I} + \Sigma (3/2) \uparrow$

Em suma, das setenta e duas cadeias originais por permutação, apenas vinte e quatro apresentam a propriedade brunniana: “A partir do momento que vocês têm quatro [nós], existe vinte e quatro maneiras de ordená-los” (LACAN, 1973-74, 13/11/73).

Estas perfazem três grupos homeomórficos de oito cadeias:

Tabela 7 - Tabela de homeomorfismos em R^3

Inibição	Sintoma	Angústia
$I S R + \Sigma (3/1) \downarrow$	$S R I + \Sigma (3/1) \downarrow$ (Lacan)	$R I S + \Sigma (3/1) \downarrow$ (Freud)
$I R S + \Sigma (3/1) \downarrow$	$S I R + \Sigma (3/1) \downarrow$	$R S I + \Sigma (3/1) \downarrow$
$S R I + \Sigma (3/1) \uparrow$	$R I S + \Sigma (3/1) \uparrow$	$S I R + \Sigma (3/1) \uparrow$
$R S I + \Sigma (3/1) \uparrow$	$I R S + \Sigma (3/1) \uparrow$	$I S R + \Sigma (3/1) \uparrow$
$I S R + \Sigma (3/2) \downarrow$	$S R I + \Sigma (3/2) \downarrow$	$R S I + \Sigma (3/2) \downarrow$
$I R S + \Sigma (3/2) \downarrow$	$S I R + \Sigma (3/2) \downarrow$	$R I S + \Sigma (3/2) \downarrow$
$S R I + \Sigma (2/1) \uparrow$	$R I S + \Sigma (2/1) \uparrow$	$S I R + \Sigma (2/1) \uparrow$
$R S I + \Sigma (2/1) \uparrow$	$I R S + \Sigma (2/1) \uparrow$	$I S R + \Sigma (2/1) \uparrow$

Concluimos, assim, que para a construção da 4-cadeia brunniana, a ordem de empilhamento dos nós não importa, apenas o ponto de interseção a partir do qual se insere o *Sinthoma*. Se, na 3-cadeia brunniana, a ordem não existe porque cada elo sobrepõe-se a outro, na 4-cadeia brunniana o nó do *Sinthoma* interrompe esta homogeneidade, estabelecendo uma ordem; porém não é uma ordem fixa. Nestas cadeias, a ordem, por exemplo, pode ser transformada de $I S R + \Sigma (3/1) \downarrow$ (ordem RIS e derivadas) em $R S I + \Sigma (2/1) \uparrow$ (ordem RSI e derivadas).

Seguindo o padrão $S R I + \Sigma (3/1) \downarrow$ da cadeia de Lacan (1975-76), encontramos um grupo de oito cadeias homeomórficas para escrever o sintoma $6_2^3 (\Sigma/S)$: “Existem tipos de sintomas, isto é, de nós” (LACAN, 1973, p.78). O mesmo vale para a inibição, $6_2^3 (\Sigma/I)$; e para a angústia, $6_2^3 (\Sigma/R)$. Entretanto, estes três grupos não são homeomórficos entre si, o que implica que uma mudança entre estes grupos necessita de um corte, o que permite mudar sua estrutura.

Existem trabalhos sobre a distinção de três tipos de cadeias correspondentes à tríade freudiana, encontrados em Chapuis e Rosales (2009) e Schejtman (2008), que parecem corroborar o início dos desenvolvimentos deste anexo. Contudo, não encontramos nenhuma referência que enumerasse as outras possibilidades homeomórficas. Assim, deixamos nossas conclusões a respeito dos grupos homeomórficos abertas à validação ulterior, e suas possíveis consequências clínicas para um momento posterior de elaboração.