



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Marina Mendes Fiorenza

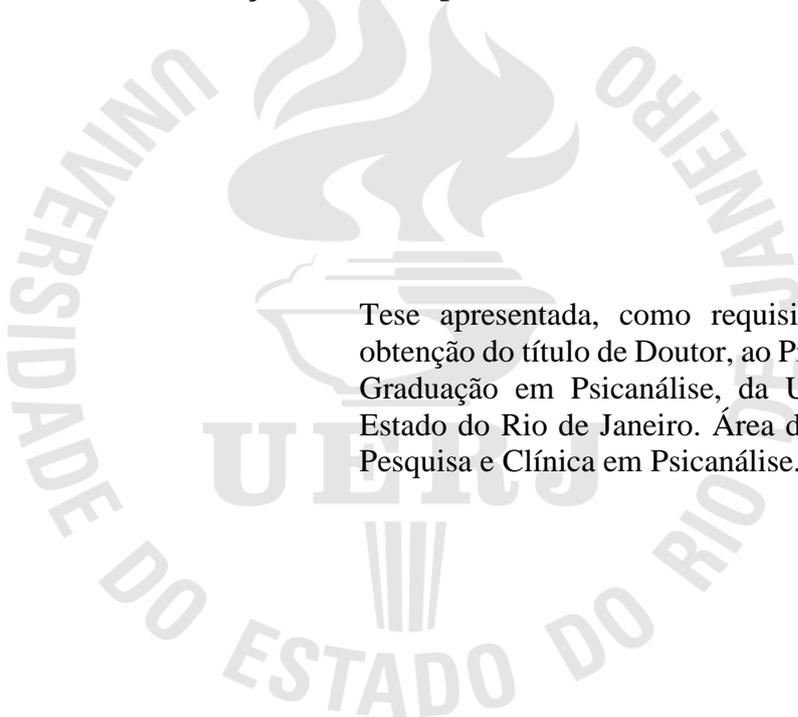
Devastações: destinos para o ilimitado

Rio de Janeiro

2024

Marina Mendes Fiorenza

Devastações: destinos para o ilimitado



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rita Maria Manso de Barros

Rio de Janeiro

2024

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

F518 Fiorenza, Marina Mendes.
Devastações: destinos para o ilimitado/ Francyne dos Santos Andrade. – 2024.
183 f.

Orientadora: Rita Maria Manso de Barros.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Sexualidade – Teses. 3. Mulheres – Teses. I.
Barros, Rita Maria Manso de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia. III. Título.

br 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

Marina Mendes Fiorenza

Devastações: destinos para o ilimitado

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 18 de outubro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Rita Maria Manso de Barros (Orientadora)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a Doris Rinaldi

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Marcos Brunhari

Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia

Centro Universitário Estadual da Zona Oeste

Prof.^a Dr.^a Nympha Touza Lourenço do Amaral

Instituto de Psicologia - UERJ

Rio de Janeiro

2024

Aos meus filhos, Isabela e João Vicente, que são a causa do bom destino à minha pressa.

AGRADECIMENTOS

A Rita Manso, orientadora desde o mestrado, que sempre manteve nas orientações uma posição não apenas respeitosa, mas analítica, no sentido de causar o trabalho, contribuindo de modo importante e assertivo.

A Luciano Elia que, se a causa que move o desejo pode se encarnar em alguém, é nele, que sempre lutou o quanto pôde para sustentar um Programa de Psicanálise na universidade regido por um discurso que fosse o mais próximo do analítico. Sua presença única, tanto em intensão como em extensão, mudou minha vida.

Ao Laço Analítico/Escola de Psicanálise, Escola da qual faço parte e que, de modo moebiano, atravessa e costura quase tudo o que me acontece, lugar onde a solidão de um percurso se sente acompanhada.

Aos meus pares de cartel, Ana Paula Fonini, Daniela Bezerra, Graça Seda, Júlio Nicodemos, Kátia Santos e Nympha Amaral, sem os quais os avanços da pesquisa não teriam sido possíveis. Com quem verifico, em ato, a existência de um modo de enlaçamento não-hierárquico entre pares em que opera o discurso analítico, experiência que tem valor de acontecimento em quase todos os encontros, posto que não sou a mesma depois deles.

A Nympha Amaral, pelas preciosas supervisões.

Aos meus analisantes, que dão corpo à minha clínica e que, através de suas palavras dirigidas, mostram o que pode uma análise.

A Hélivio Moraes, pela revisão minuciosa do texto em tempo recorde.

A minha mãe, Mariza, mulher potente e generosa que sempre acreditou em mim, me incentivou e deu a base que me possibilitou o trilhamento de um caminho próprio.

Ao meu pai, Fiorenza, pela imensa ajuda com o João Vicente.

Aos meus filhos, Isabela e João Vicente, que são minha alegria, minha surpresa, meu entusiasmo, meu investimento e que me mostram como é dentro da rotina do dia a dia que acontecem as coisas mais incríveis.

A Rafael Mazeto, companheiro fundamental de tantas horas, pelo amor e pela dedicação comigo, que não mediu esforços para me dar retaguarda com as crianças para que eu pudesse avançar e crescer, obrigada pela aposta em ato.

A Vanessa Carvalho, pela presença tão acurada e afetuosa com a Isabela, em quem pude confiar os cuidados de minha bebê tão pequena para que eu pudesse terminar este trabalho.

A Nilza Maria de Castro, pelo cuidado e amor despendido a mim e aos meus irmãos ao longo de grande parte da sua vida, cheios de amor, afeto e amparo.

A Luciana Gomes, parceira da saúde mental de longa data, que sempre me convoca para seus projetos ousados, criativos e corajosos, pela parceria de trabalho durante a pandemia que coincidiu com o percurso de doutorado e com quem espero seguir trabalhando.

Às minhas amigas-irmãs Késia Moraes e Veline Simioni, com quem compartilho, além do desejo pela psicanálise, o apreço por uma vida alegre, divertida e, ao mesmo tempo, insurgente com o que, no mundo, poderia ser melhor.

Aos meus compadres: Késia Moraes, Hέλvio Moraes, Veline Simioni e Wilson Luconi pelos encontros alegres, conversas entusiasmadas, farras e música, que fizeram o fardo que muitas vezes o trabalho impõe não ter o peso que teria sem a presença deles.

A Laura Getszi e Rosângela Alves de Carvalho, amigas íntimas por quem nutro afeto imenso e que me acompanham em minhas empreitadas.

A CAPES, pela bolsa concedida em um país onde o apoio à pesquisa científica vem ressurgindo.

Ao governo do estado de Mato Grosso, pela licença-qualificação parcial concedida.

Esquinas
Mil buzinas
Imagina orquestras
Samba no chafariz
Viva a folia
A dor não presta
Felicidade, sim
O Sol ensolarará a estrada dela
A Lua alumiará o mar
A vida é bela
O Sol, a estrada amarela
E as ondas, as ondas, as ondas, as ondas
(Dura na queda, Chico Buarque, 2006).

RESUMO

FIORENZA, Marina Mendes. *Devastações: destinos para o ilimitado*. 2024. 183 f. (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A presente tese trata de destinos para a devastação, termo utilizado por Lacan e derivado do que Freud conceituou em seu texto de 1931 sobre a *Sexualidade feminina* (FREUD, 1931/2018) como a “catástrofe” que recairia sobre a menina quando não há, entre ela e sua mãe, uma suficiente separa o através do direcionamento edípico ao pai. Sustentou-se a leitura de que a devasta o implica um achado clínico que acomete mais amiudadamente às mulheres, embora não esteja restrita a este gênero. Observa-se que quase sempre desponta no momento em que há perdas amorosas, revelando uma posi o subjetiva regida pelo ressentimento diante da falta fálica e, conseqüentemente, sua recusa. Acompanha-se também uma excessiva demanda ao Outro como se este pudesse lhe fornecer o significante d’A mulher, aquele que não existe para ninguém. A tese buscou responder a alguns questionamentos, dentre eles: (1) por que se associa frequentemente na comunidade psicanalítica o não-todo, encaminhamento da análise lacaniana,   condi o deletéria e de extremo sofrimento verificado na devasta o? (2) O discurso rigorosamente psicanalítico sustenta tal vincula o? (3) Quais conseq ncias esta teria para a dire o das análises? (4) Quais recursos uma análise ofereceria para as devastadas: apenas a cura derivada do assentimento com a castra o ou seria possível ainda incluir o não-todo na constru o de uma saída singular? A proposta sustentada foi a de que o que aparta a posi o feminina da devasta o   a histeria com sua recusa do não-todo, já que a demanda excessiva está aprisionada nas malhas pr -edípicas e não pode ser equiparada ao que se experimenta em um final de análise, de onde se espera que o falasser saia esvaziado e não inflado por uma condi o deletéria que demanda o impossível ao Outro e aos outros com quem se encontra durante sua existência. Para sustentar esta posi o, trabalhou-se alguns pontos que foram transformados em quatro capítulos: (1) a metodologia psicanalítica, caminhando para chegar com Freud até a sua máxima que aponta a coincidência entre a clínica e a pesquisa; (2) a sexualidade não-toda vivida, na maior parte das vezes, pelas mulheres, e de como este modo de apresenta o com rela o ao falo pode favorecer este tipo específico de sofrimento derivado da devasta o; (3) os modos de gozo como foram propostos por Lacan, nos detendo no gozo f lico e não-todo f lico, extraindo deste último uma lógica própria e derivada da fálica e, por fim, (4) apresentou-se esboços de saídas para as devasta es, colocadas no plural visto cada não-toda apenas poder ser contada a cada vez que se apresenta, sendo avessas a um atributo universal. As saídas eleitas foram três: (1) pelo viés do encontro amoroso, (2) através do advento da mascarada, utilizando-se do conceito proposto por Joan Riviere, e, finalmente, (3) aquela   qual se   levado por via do tratamento analítico e que favorece uma saída mais estrutural da devasta o, posto que inclui uma mudança de posi o subjetiva que vai na dire o de esvaziar o Outro, na contramão de sua onipotência, suportando a condi o de semblante.

Palavras-chave: devasta o, análise, mulheres, não-todo, infelicidade comum.

ABSTRACT

FIORENZA, Marina Mendes. *Devastations: fates for the ilimited.* 2024. 183 f. (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This thesis deals with fates for devastation, a term used by Lacan, derived from what Freud conceptualized in his 1931 text on *Feminine Sexuality* (FREUD, 1931/2018) as the “catastrophe” that would befall a girl when there is not sufficient separation between her and her mother through the Oedipal direction towards the father. The reading was sustained that devastation implies a clinical finding that affects women more frequently, despite not being restricted to this gender. It is observed that it almost always emerges at a moment of love loss, revealing a subjective position governed by resentment towards the lack of phallus and, consequently, its refusal. It is also accompanied by an excessive demand on the Other as if the Other could provide her with the signifier of The Woman, which does not exist for anyone. The thesis sought to answer some questions, such as: (1) why is the not-all, a direction of Lacanian analysis, often associated in the psychoanalytic community with the deleterious condition and extreme suffering verified in devastation? (2) Does the strictly psychoanalytic discourse sustain such link? (3) What consequences would this have for the direction of analyses? (4) What resources would an analysis offer to the devastated: only the cure derived from consent to castration or would it be possible to include the not-all in the construction of a singular way out? The sustained proposal was that what separates the feminine position from devastation is hysteria with its refusal of the not-all, as excessive demand is captive in the pre-Oedipal meshes and cannot be compared to what is experienced at the end of an analysis, from which it is expected that the *parlêtre* comes out emptied and not inflated by a deleterious condition that demands the impossible from the Other and from the others with whom one encounters during their existence. To support this position, some points were worked on and transformed into four chapters: 1) the psychoanalytic methodology, moving to reach Freud's maxim which points to the coincidence between clinical practice and research; (2) the not-all sexuality experienced, most of the time, by women, and how this mode of presentation in relation to the phallus can favor this specific type of suffering derived from devastation; (3) the modes of *jouissance* as proposed by Lacan, focusing on phallic and not-all phallic *jouissance*, extracting from the latter a logic of its own and derived from the phallic one; and finally, (4) sketches of solutions to devastation were presented, placed in the plural since each not-all can only be told each time it presents itself, being averse to a universal attribute. The chosen exits were three: (1) through the bias of the love encounter, (2) through the advent of the masquerade, using the concept proposed by Joan Rivière, and, finally, (3) through analytical treatment and which favors a more structural exit from devastation, because it includes a change in subjective position moving in the direction of emptying the Other, against its omnipotence, supporting the condition of semblance.

Keywords: devastation, analysis, women, not-all, common unhappiness.

RÉSUMÉ

FIORENZA, Marina Mendes. *Dévastations: destins pour l'illimité*. 2024. 183 f. (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Cette thèse porte sur les destins pour la dévastation, terme utilisé par Lacan, dérivé de ce que Freud a conceptualisé dans son texte de 1931 sur la Sexualité féminine (FREUD, 1931/2018) comme la « catastrophe » qui s'abattra sur la fille quand il n'y a pas, entre elle et sa mère, une séparation suffisante à travers l'orientation œdipienne vers le père. La lecture a été étayée par le fait que la dévastation implique une constatation clinique qui touche plus souvent les femmes, même si elle ne se limite pas à ce sexe. On observe qu'il surgit presque toujours au moment où surviennent des pertes amoureuses, révélant une position subjective régie par le ressentiment face au manque phallique et, par conséquent, à son refus. Il y a aussi une exigence excessive envers l'Autre comme si l'Autre pouvait fournir le signifiant de La Femme, celui qui n'existe pour personne. La thèse a cherché à répondre à certaines questions, parmi lesquelles: (1) pourquoi associe-t-on souvent dans la communauté psychanalytique le pas-tout, référence à l'analyse lacanienne, à la condition délétère et à la souffrance extrême observée dans la dévastation? (2) Le discours rigoureusement psychanalytique soutient-il un tel lien? (3) Quelles conséquences cela aurait-il sur l'orientation des analyses? (4) Quelles ressources une analyse offrirait-elle aux dévastés: juste la guérison issue du consentement à la castration ou serait-il possible d'inclure le pas-tout dans la construction d'une issue singulière? La proposition défendue était que ce qui sépare la position féminine de la dévastation est l'hystérie avec son refus du pas-tout, puisque l'exigence excessive est piégée dans le maillage pré-œdipien et ne peut être assimilée à ce qui est vécu dans une fin d'analyse, d'où on attend que le *parlêtre* ressorte vidée et non gonflée par une condition délétère qui exige l'impossible de l'Autre et des autres qu'elle rencontre au cours de son existence. Pour étayer cette position, on a travaillé sur certains points qui ont été transformés en quatre chapitres: (1) la méthodologie psychanalytique, convergeant vers Freud jusqu'à sa maxime qui souligne la coïncidence entre la clinique et la recherche; (2) la sexualité, pas-toute vécue, la plupart du temps, par les femmes, et comment ce mode de présentation par rapport au phallus peut favoriser ce type spécifique de souffrance issue de la dévastation; (3) les modes de jouissance proposés par Lacan, nous arrêtant à la jouissance phallique et pas-toute phallique, extrayant de cette dernière sa logique propre dérivée du phallique et, enfin, (4) on a présenté des ébauches d'issues aux dévastations, mises au pluriel puisque chaque pas-toute ne peut être compté qu'à chaque fois qu'il apparaît, ce qui est contraire à un attribut universel. Les issues retenues sont au nombre de trois: (1) à travers le prisme d'une rencontre amoureuse, (2) à travers l'avènement de la mascarade, en utilisant le concept proposé par Joan Rivière, et enfin (3) celle à laquelle on est conduit via le traitement analytique et qui favorise une issue plus structurelle de la dévastation, puisqu'elle inclut un changement de position subjective qui va dans le sens de vider l'Autre, dans le sens inverse de son omnipotence, supportant la condition du semblant.

Mots-clés: dévastation, analyse, femmes, pas-tout, malheur commun.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	O discurso do analista. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise</i> (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.....	30
Figura 2	O discurso do universitário. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise</i> (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.....	32
Figura 3	O toro. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 9: a identificação</i> (1961-62). Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2011.....	44
Figura 4	Esquema R. In: LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955). <i>Escritos</i> . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.....	45
Figura 5	Os gozos. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 22, RSI</i> (1974-75). Inédito.....	57
Figura 6	Os gozos. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 22, RSI</i> (1974-75). Inédito.....	86
Figura 7	Esquema R. In: LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955). <i>Escritos</i> . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.....	99
Figura 8	A tábua da sexuação: In: LACAN, J. <i>Encore</i> (1972-73).....	103
Figura 9	A característica do terceiro termo. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante</i> (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.....	106
Figura 10	Os gozos. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 22, RSI</i> (1974-75). Inédito p.8.....	107
Figura 11	Esquema abreviado da relação significante. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 16: de um Outro ao outro</i> (1968-69). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.301.....	112
Figura 12	Os gozos. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 22, RSI</i> (1974-75). Inédito, p.8.....	116
Figura 13	As fórmulas do todo e do não-todo. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante</i> (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 136.....	122
Figura 14	A tábua da sexuação: In: LACAN, J. <i>Encore</i> , p.67.....	124
Figura 15	Conjuntos compactos. In: SANTOS <i>Sexuação segundo Jacques Lacan: o Um, o Outro e o Ser</i> . São Paulo, 2021. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em	

	Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, p.86.....	131
Figura 16	Os gozos. In: LACAN, J. <i>O seminário, livro 22, RSI</i> (1974-75). Inédito, p.8.....	146
Figura 17	O espelho deitado. In: LACAN, J. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade” (1960). In: <i>Escritos</i> . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.687.....	158
Figura 18	Lugares dos discursos.....	167
Figura 19	A queda do objeto a. In: ELIA, L. <i>A ciência da psicanálise: metodologia e princípios</i> (2023). São Paulo: Edições 70, p.180.....	170

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1: A METODOLOGIA PSICANALÍTICA	21
1.1 - Freud entre o método, a transferência e a resistência	21
1.2 Por que o cogito cartesiano cria a possibilidade da psicanálise?	27
1.3 A posição do analista-pesquisador	29
1.4 A psicanálise é uma ciência	34
2 AS VICISSITUDES DA SEXUALIDADE NÃO-TODA E SUA RELAÇÃO COM A DEVASTAÇÃO	39
2.1 A sexualidade vivida por mulheres	39
2.2 As devastações.....	47
2.2.1 <u>Catástrofe e inveja fálica</u>	53
2.2.2 <u>Devastação pela perspectiva lacaniana</u>	55
2.2.3 <u>Recortes clínicos</u>	59
2.3 O que psicanalistas andaram escrevendo sobre a devastação.....	63
2.4 A devastada não é masoquista.....	82
2.5 Devastação e angústia: experiências próximas, mas que não coincidem	85
3 AS VERSÕES DO GOZO	90
3.1 Conceituação do gozo	90
3.1.1 <u>O tratamento da pulsão de morte na análise</u>	93
3.2 Gozo fálico	97
3.2.1 <u>O falo como a inserção possível na linguagem</u>	97
3.2.2 <u>O falo e sua relação com o gozo</u>	102
3.2.3 <u>Como as mulheres estão na relação com o falo?</u>	107
3.3 O Gozo Outro	109
3.3.1 <u>O Outro como diferença radical</u>	110
3.3.2 <u>O gozo Outro como experiência</u>	113
3.3.3 <u>O gozo Outro não está todo fora do falo</u>	117
3.3.4 <u>As fórmulas e a tábua da sexuação</u>	120
3.3.5 <u>As não-todas e a teoria dos conjuntos</u>	126
3.3.5.1 Uma palavra acerca da compacidade.....	130
3.3.6 <u>O falasser goza de um corpo</u>	132
3.3.7 <u>O gozo místico</u>	136
3.3.8 <u>O gozo do Outro</u>	144

4 AS SAÍDAS DA DEVASTAÇÃO E OS DESTINOS PARA O ILIMITADO	148
4.1 Pelo viés do amor	149
4.2 Pela via da mascarada	153
4.3 Pelo viés da queda da absolutização do Outro operada na análise	157
4.3.1 <u>Da demanda ilimitada ao ilimitado da pulsão invocante</u>	160
4.3.2 <u>O avanço das análises e sua relação com a descrença no semblante</u>	163
4.3.2.1 Do que se trata no semblante?	164
4.3.2.2 As mulheres são menos tolas do semblante.....	169
CONCLUSÃO	172
REERÊNCIAS	176

INTRODUÇÃO

Devastação, que segundo o dicionário Houaiss (2009, p.676) é o “ato ou efeito de devastar, ação de depredar ou despojar, ou o resultado dessa ação; esbulho, saque, depredação, destruição completa, desolação, seja no sentido físico ou moral”, é o nome lacaniano extraído do que Freud nomeou como “catástrofe” (FREUD, 1931/1996, p.247) aquilo que poderia configurar a relação da menina com a mãe quando não houvesse uma efetiva separação entre ambas e os restos da relação pré-edípica não superados limitassem o acesso à feminilidade.

Em nossa leitura, a devastação constitui uma contingência clínica que acomete mais frequentemente as mulheres do que os homens em determinado momento da existência, quase sempre relacionada a perdas amorosas, mas que, diante do trabalho de análise, revela dizer respeito a uma posição subjetiva onde impera um ressentimento diante da falta fálica, além do excesso de demanda ao Outro, que inclui ou é inaugurada, principalmente, na relação com aquela (e) que realizou a função materna.

A decisão de estudá-la em um curso de doutorado adveio de uma questão que articula o divã onde me trato e o divã onde trato, além de não termos encontrado, até então, respostas para perguntas que nos acompanham há certo tempo, sendo elas: por que o não-todo fálico, aquele que se aproxima do feminino e para o qual a análise leva, é tão associado, dentro da própria comunidade psicanalítica, à condição clínica da devastação? Tal conexão encontraria lastro em Freud e Lacan? Quais consequências tal vinculação teria na condução das análises? E ainda, a saída para as devastadas estaria restrita a um maior assentimento com a castração ou haveria um destino a tal estado que incluísse o não-todo fálico?

Outra questão também nos acometeu: seria esta mais uma tese sobre o gozo da mulher? E ainda, uma tese que não trata explicitamente de política ou da necropolítica¹? Estaria ela, então, descolada de uma época até então sombria, visto que iniciamos o doutorado em 2020, tempo dos mais difíceis para o país, tanto devido ao início da pandemia de COVID-19, quanto aos ventos fascistas que assolavam o Brasil e que ainda merecem atenção, dado que o ataque às mulheres, defendido e sancionado por muitos de nossos representantes, é reiterado e atualizado a cada vez que o sol se põe?

¹ Termo de Mbembe que dá título ao seu livro homônimo, em que ele faz uma crítica importante ao estado, dizendo que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p.5).

Elaborando uma tentativa de resposta a esse último ponto, já que as outras indagações foram examinadas no decorrer do trabalho, sustentamos que não se trata de mais uma tese sobre o gozo da mulher, simplesmente, porque o que buscamos foi mostrar como a devastação está mais apartada do feminino do que se supõe, já que este não é neurótico, mas a devastação, sim. E, na medida em que a análise encaminha para a cura da neurose e, conseqüentemente, para fora das franjas edípicas e pré-edípicas, tal associação torna-se logicamente impossível.

O fato da loucura, da insaciabilidade infantil ou da demanda ilimitada serem excessivamente associadas às mulheres por alguns autores, não as restringindo a um advento da neurose, em nossa opinião, está mais ligado aos efeitos do patriarcado, que inferioriza as mulheres e serve à sua opressão, do que ao feminino, conforme conceituado e verificado pela experiência psicanalítica.

Pesquisamos, enfim, os modos pelos quais as não-todas possam habitar a existência em que os encontros amorosos não impliquem apenas o gozo da fantasia ou a procura do significante que a nomeasse – já que gozar do falo é diferente de esperar uma nomeação vinda deste, mas que possibilite uma outra satisfação, que só se dará com o atravessamento do mal-estar que inicialmente a experiência da falta do significante pode causar. Mal-estar semelhante àquele diante da morte, visto que estamos tratando do perecimento de uma posição esperçada, que é o custo do atravessamento e conseqüente abandono da neurose.

Mesmo que alguns ditos de Lacan tenham fornecido lastro para a associação entre a devastação e as mulheres, os dizeres, aqueles que ex-sistem aos ditos, contidos em seu ensino a desfizeram. Suas raríssimas menções à devastação mostram como esta está mais próxima da histeria do que do feminino, mesmo que tenham sido realizadas no avançadíssimo texto *O Aturdido* (LACAN, 1972/2003) ou no *seminário, livro 23, o sinthoma* (LACAN, 1975-76/2007). Além disso, há menções à devastação em seus seminários anteriores que são vinculadas ao significante, e não ao feminino, o que a distancia da consistência de um conceito e a aproxima de uma contingência.

Associar demasiadamente o feminino a tais aspectos não encaminha a análise para a infelicidade comum, uma das apresentações do final de análise realizada por Freud à qual nos associamos, porque mesmo que Lacan tenha feito avançar as análises das mulheres para além da inveja fálica, esse vetor freudiano segue valendo e nos servindo como bússola.

A pandemia de COVID-19, que se estendeu ainda mais por haver na época um pandemônio no poder, consequência dos pequenos demônios que nos rodeavam, servos do capital e da

morte, substantivos indissociáveis, também moveu um certo tipo intenso de trabalho para quem pôde ficar em casa, um privilégio de poucos, infelizmente.

Tentamos transmitir algo deste atravessamento que, por mais que seja nosso enquanto falante, é também derivado da generosidade de cada um e uma que emprestaram palavras, corpo e tempo em minha clínica. O que apresentamos é um compilado analisado dessa experiência, sem esperar exceder o que tais acontecimentos nos apontaram. E, igualmente, mostrar, através de elaborações estritamente psicanalíticas, como é possível pensar e escrever um destino às mulheres que esteja apartado da associação equivocada com a devastação.

Cabe, já na introdução, esclarecer alguns pontos. A especificidade feminina aqui é tomada como modo de gozo e não como derivada da anatomia da fêmea. Porém, na tese, não pretendemos adentrar propriamente na problemática das valiosas discussões atuais sobre gênero, uma vez que, não sendo este nosso objetivo na pesquisa, seria leviano abordar o assunto sem a longa discussão que este requereria.

Na tese, utilizamos os termos masculino e feminino como posições discursivas, já que “homem e mulher são fatos de discurso” (LACAN, 1971/2009, p.136). Tais posições não são referidas ao corpo biológico, mesmo considerando que cada sujeito tem algo a fazer com a própria anatomia, mas no ponto em que esta é, desde sempre, nomeada pelo Outro, não podendo ser “indiferente”. Portanto, as diferenças impostas pelos corpos não determinam a posição discursiva ocupada pelo falante.

Desde o começo do século XX, Freud sabia que “aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não consegue apreender” (FREUD, 1933/2018, p.316), de modo que ele, por mais que fosse um homem do seu tempo, inventou a prática subversiva que é a psicanálise e caminhou para além de um recorte temporal. E, mesmo que já tenham se passado mais de cem anos do início de sua clínica, o que se encontra mais comumente na práxis ainda coaduna, em grande parte, com o que sua experiência nos apresentou no século passado.

Sabe-se que “a distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas” (FREUD, 1933/2018, p.328), ou seja, há um ato do falante a ser feito na direção de se identificar a um corpo e não podemos pensar que não haja trabalho nenhum, pois a diferença sexual traz consequências. O moralismo estaria em supor ou propor que a posição sexuada do sujeito fosse indefectivelmente tal e qual sua apresentação anatômica.

A posição sexuada diz respeito a um arranjo inconsciente, derivado de uma identificação primordial. E como a identificação não é uma cópia tal e qual, ela comporta diferenças em cada

um que se identifica com o mesmo gênero, por exemplo. Há uma “carência essencial, isto é, a daquilo que pudesse representar no sujeito o modo, em seu ser, do que nele é macho ou fêmea” (LACAN, 1964/1998, p.863). Por isso, uma saída encontrada por Freud foi dar os nomes de atividade e passividade às posições sexuais, ainda que tal denominação seja “totalmente imprópria” (Ibid.).

Mesmo a “apresentação anatômica” - lembrando que anatomia tem, etimologicamente, relação com corte - não fornece ao sujeito muito além de um aporte imaginário diante do qual cada um se faz homem, mulher ou mesmo outro modo de habitar o próprio corpo, visto haver uma hiância derivada da secção que o desejo do Outro impõe e diante da qual o ato do sujeito determina o destino.

Obviamente, o corpo com o qual se nasce tem influência, mais ou menos determinante, no modo como o *infans* é nomeado e desejado, mas o que entra na conta do ser sexuado é o falante enquanto marcado pelo significante do desejo do Outro, sendo a identificação sexual, por isso, contingente. Lacan indica que “Freud nos põe no caminho, dado que o *ab-senso* designa o sexo: é na inflada [*la gonfle*] desse senso-absexo que se desdobra uma topologia em que é a **palavra** que decide” (LACAN, 1972/2003, p.451, grifo nosso). Portanto, o que está exposto na anatomia não é o destino, pois é a partir do corpo enlaçado e nomeado pelo Outro que o falante terá todo trabalho para sexuar-se. No *seminário, livro 20, mais ainda* (Id., 1972-73/2008), Lacan considera que homens e mulheres não são mais do que significantes, e dá o passo ainda mais ousado de descolar o feminino da mulher quando afirma que “o Outro, na minha linguagem, só pode ser, portanto, o Outro sexo” (Id., p.45).

Retornando ao tema da tese, sabemos que a devastação não acontece exclusivamente com aquelas que se nomeiam mulheres. Porém, estar não-toda inserida na lógica fálica pode facilitar o trilhamento da neurótica na direção da devastação, ali onde o falo opera de modo não-todo e ela fica entregue a um gozo sem mediação. Verificamos, na clínica, uma predisposição de falantes identificados como mulheres para tal contingência, onde essa experiência é muito mais comum do que nos homens. Por isso, muitas vezes neste trabalho, nos referiremos às não-todas como “mulheres”, o que não significa que estamos falando apenas de seres cuja anatomia é aquela da “fêmea”. Porém, por mais que tivéssemos nos esforçado para não colar o feminino na mulher e o masculino no homem, certamente enunciações dessa cepa nos escaparam.

A despeito de algumas críticas que a psicanálise sofre atualmente, acusada de ser heteronormativa ou binária, não vemos como ser possível exigir que Freud e Lacan tivessem ido além do que as próprias experiências foram, o que não seria psicanalítico, posto que

trabalhamos com a materialidade simbólica e não com elucubrações, ainda que reconhecamos que o uso dos significantes “homens” e “mulheres” para designar um modo de gozo tenha consequências, inclusive políticas. Mas, quem está diante dessa clínica em que comparecem mais frequentemente sujeitos que se nomeiam de maneira diferente de “homem” e “mulher”, ou ainda de acordo com outras configurações, como os não-binários, por exemplo, são os analistas atuais que estão escutando tais situações, anteriormente inauditas, e têm de “alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (LACAN, 1953/1988, p.322). Portanto, a posição acusatória e demandante de ainda mais substância advinda desses dois gênios desbravadores de caminhos que ofereceram a base para trilharmos o próprio, não faz o campo avançar.

As afirmações trazidas acima, como a de que a masculinidade ou a feminilidade não dá conta da totalidade do campo sexual, ou sobre o descolamento entre o modo de gozo e o gênero, nos fornecem uma direção discursiva na qual nossa clínica encontra suporte para pensar outras configurações que se apresentam atualmente, à luz da lógica que vige na sexuação e, sobre a qual, Lacan se debruçou longamente, nos deixando um legado que fornece bases para a leitura de contingências recentes.

Além disso, mesmo com a apresentação de novas configurações no que diz respeito à sexuação, ainda é preciso falar das mulheres que, como afirmado acima, são a maioria das que padecem desse modo específico de sofrimento advindo da devastação. Este é um ponto comum e atual na clínica e, por isso, merece pesquisa e investimento dos psicanalistas. Assim, não vemos como problemático tratar ainda da “querida mulher” (LACAN, 1972-73/2008, p.105).

Para atender à proposta da tese, organizamos o texto em quatro capítulos. Iniciamos apresentando nossa leitura acerca da metodologia psicanalítica, visto que a pesquisa em psicanálise é submetida ao mesmo método vigente na clínica, conforme a orientação freudiana, coadunando a posição do analista com aquela do pesquisador. Trabalhamos também o fato de o sujeito da psicanálise ser o mesmo da ciência e, com base na discussão acerca da cientificidade da psicanálise, encontramos acervo para pensar o feminino articulado a uma lógica própria e concebível à luz do pensamento científico, posto que psicanalítico.

O segundo capítulo trata das vicissitudes da sexualidade não-toda e sua relação com as devastações. Primeiramente, abordamos a sexualidade vivida por mulheres para depois adentrar fundamentalmente nas devastações, mostrando a sua diferença para com a catástrofe conceituada por Freud. Apresentamos alguns recortes clínicos que nos encontraram inesperadamente antes e durante o percurso do doutorado, e que pensamos poder auxiliar na

compreensão do tema, mesmo que não seja nosso objetivo nos determos demasiadamente neles, pois carregariam a tese de “ilustrações”, e nosso objetivo maior foi verificar onde impera uma lógica e destrinchar de qual se trata. Abordamos também o que alguns psicanalistas escreveram sobre o tema ao longo do tempo, advindo daí nossas inquietações e discordâncias, as quais nos fizeram trabalhar para mostrar como o discurso estritamente psicanalítico não coaduna com a associação entre a devastação e o feminino. Diferenciamos ainda a devastação do masoquismo e do afeto da angústia, posto que, constituindo experiências de um excessivo sofrimento, podem ser confundidos.

O terceiro capítulo é dedicado ao gozo, pois este é o campo para o qual se encaminha o ensino lacaniano e quando se trata das não-todas, é ao seu gozo que nos referimos. Nos detemos no gozo fálico e não-todo fálico, não tendo sido nossa pretensão abordar todos os modos de gozo apresentados por Lacan, os quais fariam a tese exceder de seu objetivo.

Acerca do gozo fálico, apresentamos o falo como um significante associado ao advento da linguagem e que, portanto, participa da constituição de qualquer ser falante, independentemente de seu sexo ou gênero, trabalhamos algumas contribuições lacanianas posteriores que mostram como este significante compôs um modo de gozo, associado à falta e a recortes recobertos pelo desejo e tecemos um comentário acerca da relação diferenciada que as não-todas mantêm com ele.

Sobre o gozo não-todo, nos detemos mais amplamente. Tratamos do conceito de Outro, que sempre apresentou o traço de encaminhar o falante para alguma diferença, posto que é Outro que não ele mesmo. Nos primórdios, esta categoria se apresentava mais vinculada ao campo da linguagem e, com os avanços, chega até o Outro enquanto Outro sexo, sempre referido ao falo. No não-todo está incluída a adjetivação fálica, já que não há realidade pré-discursiva ou que se dê completamente fora da linguagem. Abarcados no gozo não-todo fálico, abordamos o gozo do corpo, o gozo místico e o gozo do Outro.

O último capítulo trata das saídas para a devastação, e neste buscamos avançar na direção da construção de destinos possíveis que possibilitem a cada não-toda estar de outro jeito da vida apartada desse modo específico de sofrimento, pois a pergunta: “como se sai disso?” é o desassossego que moveu esta tese. Por isso, escrevemos um capítulo em que apresentamos saídas possíveis para a devastação, já que Lacan não as mencionou em nenhum momento e o que encontramos, até então, nos escritos psicanalíticos trataram da cura mais costurada à castração. Pensamos que os avanços lacanianos na direção do não-todo oferecem aporte para sustentarmos como este pode estar incluído nas diferentes costuras de saídas para o estado

devastado. Dos destinos apresentados, encontramos aquele que se dá através do amor, outro forjado pela via do advento da mascarada, utilizando o conceito proposto por Joan Rivière e o mais importante e que coaduna com a mudança da posição discursiva que acontece através da análise e, conseqüentemente, da relação com o semblante, onde, através do discurso do analista, este que tem conseqüências no real, pode haver uma saída estrutural da devastação.

CAPÍTULO 1: A METODOLOGIA PSICANALÍTICA

Nós não seguimos Freud, o acompanhamos. Que uma noção figure em algum lugar na obra de Freud, nem por isso nos assegura de que a manejamos no espírito da pesquisa freudiana. De nossa parte, é ao espírito, à palavra de ordem, ao estilo dessa pesquisa que tentamos obedecer (LACAN, 1953-54/1986, p.142).

No capítulo que abre a tese, nos debruçamos, primeiramente, sobre como Freud chegou ao método psicanalítico por excelência, a associação livre, e como é impossível desarticular a pesquisa da clínica. Na subseção seguinte, caminhamos na tentativa de compreender por que o cogito cartesiano cria a possibilidade da psicanálise, donde este permite o despojamento do sujeito de suas qualidades. Dissertamos sobre a posição do analista-pesquisador, que não é estritamente equivalente àquela do analista, mas não se faz sem um atravessamento deste discurso; e encerramos com uma elaboração acerca da questão atualíssima da cientificidade da psicanálise e seu modo de inserção nesse campo.

1.1 - Freud entre o método, a transferência e a resistência

Freud demonstrou em ato como não há, na psicanálise, uma separação entre a clínica e a pesquisa e desdobramos essa afirmação no que ela nos auxilia a tratar do método psicanalítico, pois não há clínica do sujeito que não compreenda uma pesquisa do inconsciente.

Em sua obra, o pai da psicanálise realizou um percurso que incluiu tanto sua clínica quanto a produção teórica acerca dela, desbravando um terreno desconhecido, e tendo, até determinado momento, a pretensão de que a psicanálise pudesse ser contemplada pela ciência, para que fosse uma técnica mais aceita no campo e para que sobrevivesse além de sua pessoa. Conseguiu, seguindo a psicanálise cada vez mais viva e mostrando seus efeitos em inúmeros espaços para além do *setting* mais conhecido, aquele do consultório, apesar de adversidades que insistem em depreciá-la.

Freud recolheu e deu lugar ao sofrimento das histéricas que inauguraram sua clínica, o que era desconsiderado até então, como se os fenômenos apresentados por elas constituíssem uma

simulação ou mesmo teatralidade; deu-lhes a palavra e verificou como a fala tinha efeitos reais na solução dos sintomas. Ele tomou como material de tratamento justamente o que era descartado pelo meio científico e médico, que é a posição subjetiva do sujeito que sofre, e ainda elevou tais conteúdos rejeitados e desvalorizados à categoria do que fornece o acesso ao inconsciente.

Foi trabalhando “como uma besta” (FREUD, 1900/1996, p.554), não em um sentido pejorativo, mas como um modo dessubjetivado e obstinado de trabalho, que Freud se deparou com a transferência e a resistência. No início, até mesmo se aborreceu, interrogando: “por que elas não apenas falam livremente, em vez de pensar em supostos julgamentos que eu teria acerca delas?”. A elaboração dessa questão fundamental veio com a própria práxis clínica, como tratamos a seguir.

O tratamento do sujeito se dá concomitantemente à pesquisa do inconsciente, não havendo outro modo de acesso a ele que não o trabalho da análise, o qual advém por meio da palavra direcionada a um analista. Isso implica, inexoravelmente, a transferência, de maneira que a prática do psicanalista é uma prática de pesquisa, mesmo que este não se dedique a escrever sobre a teoria ou sobre os casos atendidos. Diferentemente de Charcot, que tinha o interesse em saber e não em tratar, Freud não recuou, nem do tratamento e nem da transferência, sendo ambos indissociáveis, pois a última decorre do dispositivo analítico, não sendo um fenômeno que, rigorosamente, ocorra fora deste.

Mesmo que pesquisa e clínica confluem, em psicanálise, não se trata de uma pesquisa qualquer, pois, ao tratar de um sujeito, não se busca a confirmação de hipóteses formuladas *a priori* que não tenham relação com a palavra do analisante. A posição do psicanalista, que só comparece através do desejo do analista, aquele decantado pelo percurso da sua própria análise, não ambiciona a cura. Portanto:

Em cada análise os conceitos psicanalíticos são revisitados, os impasses que surgem dessa experiência os fazem avançar de acordo com cada caso. A clínica sempre leva a novidades justamente porque parte do rigor da singularidade e não de preceitos fechados e estanques aos quais se deveria acomodar o “objeto de estudo” (SIMIONI, 2020, p.29).

Tal posição desprovida da ambição terapêutica, aquela que inclui a vontade de curar o sujeito que busca tratar, não tem relação com uma “má-vontade em ajudar” - pois esta incluiria uma posição ativa de um “não-querer”, o que recairia no oposto da mesma coisa - mas, coaduna

com uma posição que adentra, inclusive, o terreno da ética, na medida em que a ambição de cura, justamente por almejar uma satisfação narcísica daquele que clínica, não opera efeitos na mudança de posição subjetiva daquele que solicita a escuta.

O método psicanalítico foi inventado por Freud na lida diária de sua clínica e, como qualquer invenção, passou por reformulações, relatadas com precisão no texto *Lembrar, repetir e perlaborar* (FREUD, 1914/2017). O texto destrincha o percurso da técnica psicanalítica, que começa com a catarse proposta por Breuer, em que “o foco se dava sobre o momento de formação dos sintomas” (Ibid., p.151), vinculada à hipnose, quando se inferia, junto ao paciente, aquilo que ele não conseguia recordar sozinho, e buscava-se contornar as resistências através da “interpretação e da comunicação de seus resultados ao paciente” (Ibid.). Porém, por mais que a hipnose funcionasse para dar acesso a alguns conteúdos importantes, não possuía eficácia na manutenção da remissão dos sintomas, os quais não tardavam a retornar.

Freud contrapõe a psicanálise à sugestão, realizada após o retorno do sono hipnótico:

Entre a técnica sugestiva e a analítica há o maior contraste, aquele contraste que o grande Leonardo da Vinci condensou para as artes nas fórmulas *per via di porre* e *per via di levare*. A pintura, diz Da Vinci, trabalha *per via di porre*; é que ela coloca montinhos de tinta onde eles antes não existiam, na tela sem cores; a escultura, por sua vez, procede *per via di levare*, já que retira da pedra o necessário para revelar a superfície da estátua nela contida (FREUD, 1905 [1904], p.66).

Os tratamentos conduzidos mostram como o ato do paciente, de recordar ou de esquecer determinado conteúdo, comporta uma posição subjetiva singular, a exemplo das falas que Freud ouvia: “na verdade, eu sempre soube disso, mas não pensava nisso” (FREUD, 1914/2017, p.153). Ao investigar a causa de tais acontecimentos, Freud desenvolve os conceitos de repetição e elaboração, que terão relação com a transferência e a resistência. É verificado que, na relação transferencial, o analisante atua sua lembrança na situação analítica, sendo esta uma maneira de recordar. Inclusive, a repetição advém sob a forma de resistência, dando à neurose “uma potência atual” (Ibid., p.156), de modo que a noção, infestada no senso comum, de que a psicanálise “trata do passado e não do presente”, afirmação que vem sempre acompanhada de um tom pejorativo, não se sustenta pois as questões do paciente são, e não há outro modo de isso acontecer, atuadas na transferência. A psicanálise trata dos demônios presentes e é deles que alimenta sua potência de cura.

Deste modo, o método psicanalítico só pode operar caso haja boa vontade com a resistência e o analista suporte ocupar o lugar de polo da transferência, pois estas trazem o gozo inerente a qualquer experiência pela qual o ser falante passe. A hipnose, primeiro método que Freud utilizou, não serve, na medida em que tenta burlar a resistência, e não a atravessar, tomando-a como parceira, pois é no ponto onde o paciente resiste que se pode ter notícias do material recalçado.

O abandono da técnica da hipnose, sendo esta uma maneira supostamente mais “fácil” de se chegar ao conteúdo recalçado, não se dá por um “apreço à dificuldade”, mas pela veia rigorosa de Freud, que verifica que não há caminhos a serem reduzidos e nem atalhos, mas os fios que teceram o sofrimento precisam ser percorridos um a um, e a posição do sujeito diante deles conta e não pode ser dispensada. Ou seja, como método de cura, a sugestão, irmã da hipnose, simplesmente não funciona.

A análise comporta um “desmembramento, decomposição e remete a uma analogia com o trabalho do químico com as substâncias que ele encontra na natureza” (FREUD, 1919[1918]/2017, p.192). Porém, há, entre o trabalho do químico e o do psicanalista, uma diferença, visto que “na vida anímica, lidamos com aspirações, que estão sujeitas a uma compulsão [*Zwang*], por unificação e reunião. Se conseguirmos dissecar um sintoma, liberar uma moção pulsional de um determinado contexto, ela não ficará isolada, mas logo entrará em um novo contexto” (Ibid., p.194). Na química, isolam-se os elementos e eles mantêm-se isolados. Na psicanálise, isso não é possível, pois o elemento subjetivo volta a se ligar e sempre usa o trilho da resistência e da transferência para se presentificar. Portanto, mesmo que haja semelhanças entre o método mais tradicional da ciência clássica e o psicanalítico, o advento da repetição e da transferência mostra como não é da mesma técnica que se trata, e a chave dessa diferença se encontra na satisfação inerente à compulsão à repetição que recusa a melhora, na medida em que esta comportaria perdas que nem sempre o sujeito deseja ou suporta.

Nos *Estudos sobre a Histeria* (FREUD, 1893-1895/1996), textos contemporâneos ao início de sua clínica, Freud escreveu que a resistência era vinculada ao que seria o núcleo patógeno, o núcleo da neurose. E, na medida em que a análise se aproxima do referido núcleo, a resistência vai aumentando; e na medida em que se afasta dele, ela diminui, sendo a força inversamente proporcional.

Por isso, o trabalho da análise não pode restringir-se à recordação do primeiro momento traumático ou da cena primária, de maneira que é a resistência que nos dá notícias de que há uma aproximação do conteúdo recalçado, já que não se resiste a um tópico qualquer, mas sim

ao que carrega sua importância na economia psíquica do sujeito. É preciso a elaboração do material que se apresenta junto à resistência, pois, mais do que uma revelação do conteúdo inconsciente, faz-se necessário um ato que consiste em uma assunção pelo sujeito do mesmo.

Havendo gozo no sofrimento, compreende-se por que não basta ao analisante lembrar ou chegar ao momento exato em que determinado sintoma começou, mesmo que se utilize da associação livre para isso. A repetição do sofrimento é a repetição da satisfação que este mesmo “mal” causa.

A noção de recalque, a pedra angular da psicanálise, é elaborada a partir da descoberta da resistência, visto que há motivos inconscientes para que alguns conteúdos sejam recalcados e outros não. A resistência é tudo aquilo que interrompe o trabalho da análise, mas, ao mesmo tempo, não há análise sem ela, uma vez que é em seu ponto máximo que se observa o fenômeno da transferência, sem a qual nada acontece que possa ser chamado de psicanalítico.

É a técnica da associação livre que abre para Freud a possibilidade de operar avanços, visto que não se trata apenas de recordar, mas de operar com o recalque e com as forças que o mantêm. Muda-se, assim, a própria concepção do que é a análise, não sendo mais a ab-reação dos afetos represados ou a rememoração de cenas infantis, mas inclui a implicação do sujeito em relação ao recalcado que insiste em retornar no momento atual, movendo a mesma satisfação que é atemporal e constante, porque é pulsional.

Assim, o abandono da hipnose, a consideração da resistência e a descoberta da transferência se dão em um mesmo tempo de elaboração da práxis. A resistência traz notícias do recalque, mas também da transferência, sendo esta uma forma de resistência, já que é apenas quando as questões do sujeito comparecem na relação analítica que elas podem ser tratadas, pois não podem ser enfrentadas “*in effigie*” (FREUD, 1912/2017, p.118).

Quanto mais o sujeito se aproxima de sua verdade, da sua palavra plena, termo ainda utilizado por Lacan no *seminário, livro I, os escritos técnicos de Freud* (LACAN, 1953-54/1986), mais a resistência se impõe e as associações do paciente conterão a sua marca, e é nesse momento que a transferência ocorre, como o seguinte fragmento clínico demonstra, quando o paciente nos diz: “tenho dificuldades em dizer minhas coisas, sou muito fechado, e mais especificamente dificuldades em dizer *para você*. Às vezes penso sozinho algumas coisas, mas resisto em falar aqui, porque dizendo para você elas ganham estatuto de verdade”.

Assim, o mesmo motor do que resiste é o que vincula o sujeito ao tratamento, de forma que resistência e transferência estão logicamente articuladas. A partir do momento em que a transferência é estabelecida, esta atravessará todas as associações do sujeito que conterão sua

marca. O modo do sujeito dizer se transforma, passa a ser uma palavra implicada com as consequências que traz e direcionada àquele analista.

Um ponto que Lacan ressalta no *seminário, livro I, os escritos técnicos de Freud* (LACAN, 1953-54/1986) é a realização da presença do analista e sua relação com a resistência e a transferência. Ele afirma que no momento em que o sujeito parece poder dizer algo mais próximo da sua verdade, ele realiza a *presença* do analista, com toda a angústia que isso pode trazer.

Deste modo, não há, em nenhum espaço, um inconsciente “puro” se dizendo, mas, sim, uma palavra contaminada pela resistência, dirigida a essa presença e que terá efeitos no real, e não há outro método de acesso que não este. Ou seja, a própria pesquisa do inconsciente não é realizada sem que haja consequências sobre o sujeito, de maneira que pureza e prática analítica não podem estar mais distanciadas.

Toda essa explicação concerne ao método. É preciso chamar os demônios para que possamos tratá-los. Por isso, os sintomas não devem cessar logo de início na análise, o que desembocaria em um encontro superficial e sem consequências efetivas, de modo que certa “piora durante o tratamento” (FREUD, 1914/2017, p.157) é até mesmo esperada, dado que um ambiente asséptico de afetos das mais variadas ordens e intensidades está muito longe do que se espera de uma análise.

Assim, a descoberta da repetição aparta ainda mais a análise de qualquer técnica que se aproxima de uma repressão, pois o tratamento não se dá sem esses elementos que vimos trazendo. A análise busca fazer uma continência à repetição, no sentido de um acolhimento, mas mantendo-a sob as rédeas da transferência, dando-lhe um espaço para que essa possa se esbaldar, e ainda “substituindo a sua neurose comum por uma neurose de transferência” (FREUD, 1914/2017, p.157), isto é, a análise cria artificialmente uma neurose para que se possa tratar o sujeito.

Com o empreendimento de todo o percurso sobre o qual discorremos acima, chega-se ao método psicanalítico por excelência: a associação livre. Esta propõe que o sujeito esteja presente, acordado, fora do sono hipnótico para ouvir o que diz dirigido transferencialmente ao analista, já que houve o recalque justamente porque ele não pôde suportar o sinal da angústia que aquele conteúdo traumático lhe causou. Com a associação livre, a interpretação ganha lugar, de modo que o foco da análise passa à palavra e ao que o sujeito reconstrói a partir do que viveu, e não a imagens de cenas recordadas, o que terá relação com as contribuições lacanianas acerca do sujeito da ciência, que é o mesmo da psicanálise, como tratamos a seguir.

1.2- Por que o cogito cartesiano cria a possibilidade da psicanálise?

Lacan, freudiano fiel, nunca desconsiderou a importância da ciência e, por conta disso, empreendeu importantes contribuições no que diz respeito ao rigor do método psicanalítico. No texto *A ciência e a verdade* (LACAN, 1966/1998), ele mostra como a invenção da psicanálise apenas foi possível em decorrência do discurso da ciência, porém recolhendo o que esta foracluiu. A psicanálise “coloca para a ciência uma questão, precisamente a de ter reintroduzido o sujeito na cena discursiva em que a ciência, ao fundar-se, o situou e da qual, no mesmo golpe, o excluiu” (ELIA, 2000, p.20).

Lacan retoma o termo *Spaltung* tratado por Freud no texto *A cisão do eu no processo de defesa* (FREUD, 1938/2007), em que o psicanalista amplia a divisão para além da psicose, onde esta se dá entre o eu e a realidade. Nesse texto tardio, Freud pontua que a resposta do eu à sua clivagem não é apenas o processo de síntese, mas comporta destinos que mantêm a cisão, jamais tamponando-a (Ibid., p.173).

Lacan refere que a psicanálise recolhe a *Spaltung* e realiza um trabalho sobre essa mesma fenda, agora incluída. Portanto, Freud toma em trabalho a divisão que a ciência inaugura, mas com uma diferença importante: a ciência recusa esse sujeito que cria, já que o que conta para ela é o objeto, a razão, descartando a subjetividade; e a psicanálise recolhe tal fenda e atua a partir dela, e “é por essa marca que ela preserva o seu crédito” (LACAN, 1966/1998, p. 871). Assim, Lacan chega à conclusão de que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (Ibid., p.873).

Tal associação entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise é decorrente do cogito cartesiano: “penso, logo sou”, que associa o ser exclusivamente ao pensar. O cogito constitui a condição de existência da psicanálise, pois introduz a possibilidade de um pensamento não humanista em uma práxis. Não se trata de “lacanizar” Descartes, mas de mostrar como há, entre a ciência moderna e a psicanálise, um parentesco discursivo, como mostra Milner:

A argumentação é a seguinte: a física matematizada elimina todas as qualidades dos existentes; uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também, despojar o sujeito de toda qualidade. Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência. Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática;

tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência” (MILNER, 1995, p.33)

Sendo assim, é impossível “que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvesse tido lugar antes do nascimento da ciência” (LACAN, 1966/1998, p.871).

E tal sujeito sobre o qual operamos, advindo da *Spaltung*, não é o indivíduo, no que este seria indivisível; ele não é acometido de nada de “humano”, visto ser “estritamente reduzido à fórmula de uma matriz de combinações significantes” (LACAN, 1966/1998, p.874). Portanto, há correlação entre ser e linguagem, um não existe sem o outro, e o sujeito “deve ser severamente distinguido tanto do indivíduo biológico quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto da compreensão” (Ibid., p.890).

Com a invenção do cogito, Descartes pôde despojar o sujeito de todas as qualidades, já que o que diz respeito ao ser é estritamente o pensar, associado às leis da linguagem e não às suas qualidades, “sejam sensoriais, perceptuais, anímicas, morais, enfim, numa palavra, *empíricas*” (ELIA, 2000, p.21, grifo do autor). O corte que a ciência moderna promoveu desapossou o objeto de suas qualidades sensíveis, e tal qual o sujeito da ciência, “o sujeito do inconsciente não é, em si mesmo, pobre ou rico, branco ou negro, tampouco – e aí se situa talvez o ponto mais escandaloso da descoberta freudiana – homem ou mulher” (Ibid., p.26).

Tomando, na radicalidade, o não-humanismo da psicanálise, no ponto em que não interessa a “pessoa” que nos fala, mas sua palavra, vemos, com Freud, como a associação livre é o método que permite que o sujeito sem qualidades advenha. Quando executada, a associação livre faz com que o analisante possa desqualificar o seu próprio pensamento, na medida em que, e dentro do possível, siga a regra fundamental.

Assim, essa desqualificação do pensamento não inclui qualquer depreciação, pelo contrário, é o que permite que o inconsciente se presentifique, já que o sujeito não é consistente, mas esvaziado, e só comparece representado pelos significantes. Portanto, a técnica freudiana apresentada pela associação livre encontra a teoria psicanalítica em vários pontos, e um deles é sexualidade, em que o que nos interessa na presente tese é a posição discursiva do falante, e não a sua anatomia.

O sujeito não ter qualidades, nem mesmo de homem ou de mulher, dá notícias de seu esvaziamento, visto que ele se localiza entre os significantes e, por isso mesmo, se identifica

sexualmente, concepção essa que serve para a presente pesquisa, na medida em que coaduna com as elaborações lacanianas que descolam o Outro gozo, inclusive, do significante “mulher”.

Por isso, a psicanálise está vinculada à ciência desde os seus primórdios, compartilha o mesmo sujeito e constitui uma práxis nova que também impôs um método inaugural, em que ela “encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos” (MILNER, 1995/1996, p.31). A diferença para com a ciência clássica, que em Freud foi localizada pela incidência da repetição, transferência e resistência, em Lacan está na operação com o gozo e na inclusão do que não cessa de não se escrever e que retorna do real, havendo um método próprio para que possa operar, não podendo ser reduzida ou equiparada a outros métodos também científicos, sobre o que discorreremos na última subseção deste capítulo.

1.3 - A posição do analista-pesquisador

Mesmo com o amparo de todo o percurso anterior de Freud e Lacan quanto à pesquisa e de sua vinculação intrínseca e necessária com a clínica, o trabalho que se realiza na universidade, movido por uma questão do pesquisador, e não advinda apenas do analisante em seu percurso de análise, comporta algumas diferenças.

Ao pesquisar um tema em específico, não estamos exatamente na posição de psicanalistas, visto que há um ensejo nosso em saber sobre o tema e que, mesmo que este nos fosse “exterior”, há sempre um desejo do pesquisador implicado no assunto que se escolhe, ou não se investiria tanta libido, como é necessário para levar adiante qualquer pesquisa. Portanto, um pesquisador em psicanálise não é “neutro” com relação ao seu objeto de pesquisa, mesmo que uma cota importante da incidência do desejo do analista seja necessária para que esta seja empreendida considerando os preceitos da psicanálise.

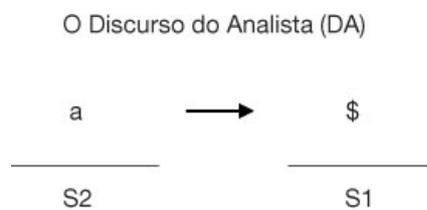
Deste modo:

Não será possível, se se pretender inscrever uma pesquisa no campo da psicanálise, formular a questão a ser investigada como passo inicial do processo, como em uma decisão acadêmica ou de consciência, que poderia assumir a forma: “vou pesquisar tal questão”, escolhida no interior de um leque de possibilidades. A questão de pesquisa precisa decorrer de um trabalho preliminar, este de ordem psicanalítica: seja um tempo de experiência analítica, seja um tempo de elaboração do sujeito que virá a formular sua questão, mas sempre a partir de algum encontro com algum ponto real da experiência, na vida, no trabalho da análise. (ELIA, 2023, p.272).

Então, como não se trata estritamente do lugar nem do analista, nem do cientista que se pretenda “neutro”, que pesquisador é esse que, mesmo que o seu saber seja recolhido da clínica, não está posicionado exatamente como um analista? Quem é o analista-pesquisador? Auxiliando neste ponto, Elia cunhou o termo “pesquisante”, que condensa os termos “pesquisador e analisante” (ELIA, 2023, p.226).

Este pesquisador peculiar porta um desejo de saber, tal como o analisante. Há, assim, uma dobradiça a ser considerada, pois, mesmo que o pesquisador não ocupe estritamente o lugar de analista na realização de uma pesquisa, não há pesquisa psicanalítica que não implique a incidência do seu discurso, aquele nomeado por Lacan no *seminário, livro 17, o avesso da psicanálise* (1969-70/1992) em que o *a* está no lugar do agente, o *\$* no lugar do trabalho, e que, a partir deste, são produzidos S1 como mais-de-gozar, estando o saber situado no lugar da verdade.

Figura 1: O discurso do analista



Fonte: LACAN, 1969-70/1992, p.29

Há, na operação desse discurso, uma desistência em operar com uma verdade pronta que pudesse ser acessada, pois ela não é a causa, mas um lugar no discurso que sustenta o lugar do agente, embora não coincida com ele. É apenas no discurso analítico que o saber ocupa o lugar da verdade, o que só é possível através do trabalho da análise. O saber não é externo à experiência, mas só é acessado a partir dela, ou seja, os efeitos de verdade na análise são decorrentes de um modo específico de trabalho, não sendo possível acessar uma verdade pura e não contaminada pela fala, sendo, por isso, não-toda.

Porém, mesmo que o pesquisador seja um psicanalista e opere desde esse lugar, “é, no entanto, desde a posição de analisante que sua atividade de pesquisa propriamente dita terá

lugar e atravessará os momentos de seu desenvolvimento” (ELIA, 2000, p.24). Por isso, o significativo “pesquisante” é importante, pois não se está estritamente na posição de analista, mas não é sem algum atravessamento desse discurso que se opera a pesquisa. É como analisante que se busca saber, há uma pergunta que desemboca em uma questão de pesquisa mais do que um direcionamento preliminar da resposta.

Elia aproxima a posição do pesquisante àquela ocupada no discurso histórico no que diz respeito à produção de saber, mas se diferencia deste no ponto em que não há uma demanda de que o outro trabalhe por ele. É uma posição de trabalho em que se “produz saber, mas não através de um mestre, mas por si mesmo” (ELIA, 2023, p.226), e não se confunde com o saber produzido na análise em intensão do pesquisador, e muito menos com um saber “universitário”.

Desse modo, caso “regras” universitárias rígidas tomem mais espaço que as “recomendações” freudianas – onde o pai da psicanálise teve todo um cuidado em mostrar em seus textos que não se tratavam de orientações duras e sem relação com cada tratamento, e Lacan também alertou os analistas nesse sentido, quando afirmou que cada analista deve inventar a psicanálise, colocando algo de seu – não haverá resquícios de psicanálise na pesquisa, mas apenas elucubrações intelectuais, que mais obliteram o saber do inconsciente do que o possibilitam.

Coisa estranha aos psicanalistas que não consideram, moebianamente, que o Outro enquanto campo transindividual interfere na produção de fatores inconscientes poderosos. Vivemos em um mundo capitalista neoliberal, cujo empuxo à pressa e aceleração temporal é criminoso, sim, roubando, impedindo, sequestrando o tempo de compreender e impondo a precipitação do momento de concluir. Quando o empuxo à produção desenfreada e com ambições de triunfo entra por uma porta, a psicanálise sai pela outra, sendo ambos discursivamente incompatíveis.

Assim, por mais que esta pesquisa se dê no âmbito acadêmico, é preciso sustentar certa tensão, já que não é o saber (S2) que agencia a tese, o que se daria em um discurso universitário. Este não produz novos saberes, e sim sujeito dividido (\$), não havendo nele, portanto, a produção de novos S1, o que seria possível apenas no enlaçamento do discurso do analista.

Figura 2: Discurso do universitário:

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Fonte: LACAN, 1969-70/1992, p.29

Nesta pesquisa, uma pergunta é o que nos move e é como sujeito dividido que nos pusemos a trabalhar, dela decorrendo um produto que esperamos ser transmissível em alguma medida. A universidade entra aqui como um campo possível e potente de sistematização desse saber que adveio exponencialmente da clínica, mas que fizemos o esforço de transmitir com o máximo de rigor o que nos propusemos a pesquisar, e que os pares dirão em que medida esse empreendimento se sustentou ou não.

O tema de nossa pesquisa não foi procurado, mas encontrado – tomando a afirmação de Lacan, parafraseando Picasso: “eu não procuro, eu acho” (LACAN, 1964/2008, p.15) – repetidamente no discurso de pacientes, além de nossas leituras sobre o tema que vêm desde antes do mestrado, em que o estranhamento diante de algumas colocações de autores lacanianos sobre o gozo da mulher se repetia, e, como não encontramos uma resposta satisfatória em algo já escrito, mesmo em Lacan, nos dedicamos a esse trabalho em uma tese de doutorado.

Esta tese comporta uma questão que consideramos *êxtima*, como aquilo que conjuga “o íntimo com a exterioridade radical” (LACAN, 1968-1969/2008, p.241), pois, ao mesmo tempo em que o tema da pesquisa nos move num ponto de sujeito, ou seja, há um desejo de saber, este tem nos encontrado vastamente na clínica, principalmente com aquelas que se declaram mulheres, de maneira que a práxis psicanalítica veio antes de uma questão formulada de pesquisa.

Por isso, neste trabalho, não há hipóteses prévias a serem refutadas ou comprovadas, já que o ato de fazer hipóteses contradiria a própria pesquisa psicanalítica, pois devemos ser estritamente fiéis ao que encontramos e não ao que procuramos. Caso contrário, estaríamos no campo religioso que tenta, obstinadamente, provar o que acredita, promovendo uma cegueira, não a histórica que contém um saber, mas aquela nociva e anticientífica.

O que existe é uma aposta, que é anterior ao início do curso e não de nossa autoria, mas recolhida dos textos lacanianos e verificada pelos analistas que vieram antes de nós, de que “há algo que não está inserido de todo no falo”. Nossa aposta é a de que o não-todo pode estar inserido no destino que cada falante pode dar aos seus males, entre eles o estado devastado. Assim, foi a partir da clínica que a questão de pesquisa ganhou corpo e materialidade, e que, depois disso, nos colocar em trabalho diante dela foi algo que se impôs como um bom destino para nossas inquietações.

Deste modo, a pesquisa anseia por alguma verdade, porém advertida de que esta é não-toda e encontra-se sob o limite da barra que a separa do lugar do agente. O saber, ao ocupar o lugar da verdade, comporta consequências que têm relação com a mudança de posição discursiva do ser falante, diferentemente daquele exclusivamente submetido ao discurso universitário, que não tem efeitos no real.

Portanto, a pesquisa não é estritamente “de campo” ou “teórica”, visto que ao saber inconsciente só se tem acesso através do campo que é a clínica e que, no só-depois, pode-se transmutar em saberes transmissíveis. Inserimos alguns fragmentos clínicos que inesperadamente nos encontraram em nossa práxis e que julgamos terem sido importantes para demonstrar o que vimos pesquisando. Porém, tais fragmentos não significam a “verdade” do que os sujeitos disseram, mas são recortes nos quais lemos certa relação com o tema da pesquisa, já que estamos advertidas de que “o que vocês o ensinam a ler (o paciente), não tem, então, absolutamente, nada a ver, em caso algum, com o que vocês possam escrever a respeito” (LACAN, 1972-73 /2008, p.43).

A pesquisa em psicanálise não tem a pretensão de dizer a verdade sobre o real. Primeiramente, porque o real não se escreve, e mesmo a verdade à qual se chega é não-toda, visto que “o referente é sempre real, porque é impossível de designar” (LACAN, 1971/2009, p.43) e o inapreensível se mantém. O método psicanalítico aborda justamente o conteúdo ao qual não se chega, senão pelas laterais, e sem a ilusão de um saber completo.

A pesquisa psicanalítica mantém a incompletude, onde encontra novamente a clínica, em que, entre as recomendações freudianas, há aquela de que “no tratamento, deve-se manter a falta” (FREUD, 1919[1918]/2017, p.198). E Lacan traz uma passagem importante que se associa ao limite que o saber impõe e o cuidado que se deve ter na direção de não exceder o ponto para onde a pesquisa levou, quando cita um livro de Mêncio, que diz “o que não encontrardes do lado yin – esse é o discurso -, não o procureis do lado de vosso espírito” (LACAN, 1971/2009, p.35). E segue: “e, se não o encontrardes do lado de vosso espírito, não

o procureis do lado de vosso tchi, isto é, de vossa sensibilidade” (Ibid.). Ou seja: “se vocês não o tiverem encontrado no nível da fala, não há esperança, não tentem procurar noutra lugar, no nível dos sentimentos” (Ibid.).

Seguir essa orientação lacaniana tem toda relevância, tanto na clínica quanto na pesquisa, o que mostra o quanto tais campos são indissociáveis. A direção do tratamento tem relação com a recomendação de não “ouvir além” do que foi efetivamente dito pelo analisante. O mesmo funciona para a pesquisa psicanalítica, que segue o preceito de não atribuir demasiadamente um sentido ao que foi lido, o que teria mais relação com a compreensão, da qual já se alertou de seus efeitos contrários à psicanálise. Ater-se à simplicidade de cravar os pés na letra lacaniana não é fácil, ainda mais em seus textos mais avançados onde o psicanalista adentra o campo da lógica, mas é o único caminho, no qual só é possível avançar trabalhando “como uma besta”.

1.4. A psicanálise é uma ciência

Concomitantemente à escrita da tese, foi lançado um livro momentoso no que diz respeito à metodologia psicanalítica que, dada sua magnitude no campo, não apenas psicanalítico, mas científico em geral, mereceu um tópico destacado neste trabalho, que é *A ciência da psicanálise* (ELIA, 2023). Trazemos aqui os pontos que consideramos mais importantes para este trabalho, a partir de um recorte próprio, pontos estes que nos auxiliaram tanto na escrita de uma tese acadêmica forjada pela psicanálise como em nossa formação enquanto analista.

Alguns psicanalistas têm contribuído para a discussão entre psicanálise e ciência, no entanto, escolhemos esta obra porque encontramos nela material para a sustentação da tese, visto que a posição ali sustentada conflui com certo *modo* de formação, que se dá no sentido de não recuar do debate, mesmo em seus pontos mais espinhosos.

Ela mostra como a psicanálise segue a lógica imposta pelo campo da ciência, e que não pode ser apreendida pelo método empírico. Não afirma, como já vimos, que a psicanálise não seria uma ciência porque estaria mais próxima de práticas “artísticas e poéticas” do que seria o rigor científico; e nem pende para lado oposto, que alega que ela seria uma ciência, equiparando, porém, o método de verificação ao empírico ou mesmo justificando a cientificidade com a possibilidade de verificação cerebral do inconsciente.

Não ignoramos que Freud tenha feito afirmações que aproximariam a psicanálise dos artistas, ou mesmo Lacan, quando escreveu que “a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho” (LACAN, 1965/2003, p.200). Porém, tais comparações não invalidam em nada a derivação da psicanálise em relação à ciência, como será tratado a seguir.

A ciência da psicanálise (ELIA, 2023) sustenta com rigor a máxima de que a psicanálise é uma ciência. E tal sustentação não a coloca ao lado do positivismo ou do empirismo, mas associa sua práxis e comprovação de eficácia à marca de Galileu e da ciência moderna. Considera que na ciência não cabe apenas um método, mas sim “sistemas metodológicos” (Ibid., p.27) surgidos após o passo galileano, mesmo que o método científico inaugural, denominado hipotético-dedutivo, não seja o único. O que funda a ciência é “o recurso à linguagem em sua dimensão material, a referência à lógica como prevalente sobre a apreensão sensível da realidade do mundo, a recusa da metafísica e de qualquer essencialidade humanística” (Ibid.). O autor esclarece que o que se pode captar da natureza é a lógica racional e Galileu não pensava ser possível a apreensão do mundo sensível em suas pesquisas, mas era possível teorizá-lo através da lógica matemática.

Trata-se do simbólico apreendendo o real, o que é possível aplicar tanto à psicanálise quanto à ciência estrita, e, em nenhuma das duas, a verificação se dá pela via empírica. Ou seja, a referência é lógica e não sensível, é linguageira e não metafísica, é matemática e não baseada na observação. A ciência, o que inclui a ciência psicanalítica, prima pela lógica e não pela sensibilidade e apreensão empírica do mundo, sendo o seu sujeito e objeto concebidos despojados das qualidades humanas.

Considerar a lógica como prevalente em relação à apreensão sensível é extremamente psicanalítico e está no nível do ato, pois o que fazemos é utilizar a linguagem como o material sobre o qual trabalhamos, sem nos atermos aos “dados da realidade” ou mesmo “sensíveis” do que o paciente nos diz. E é justamente tal práxis que pode operar uma mudança de posição subjetiva real e perfeitamente verificável.

Acerca dos métodos científicos, é explicado que aquele utilizado pela física não é o único que pode ser considerado ciência, sendo esta um campo maior do que um método em específico, e a psicanálise constitui daquela um subcampo. Não se pode, portanto, confundir a ciência com seu método, sendo o último um campo menor do que o primeiro, e tal tentativa de redução não

se dá sem intencionalidade, mas é submetida a certa ideologia da ciência, pois qualquer ação humana é eivada de gozo. Elia considera que a epistemologia está morta e tal fato “não é causal, mas faz parte de um projeto político-ideológico da tendência dominante na ciência contemporânea” (ELIA, 2023, p.42), em que a miserabilidade de algumas práticas que se dizem científicas estão, na verdade, fazendo o que Lacan chamou de uma “copulação entre capitalismo e ciência (LACAN, 1969-1970/1992, p. 103).

Com a palavra, o autor:

Existem coordenadas metodológicas próprias à psicanálise, que são princípios, eixos, enfim, vetores que estruturam o campo psicanalítico, seus modos de operar, sua relação peculiar entre produção e aplicação de saber, entre teoria e prática, entre descoberta e verificação, entre sujeito e objeto, que não são os mesmos de outros campos de saber e práxis, que igualmente apresentam rigor, consistência metodológica também própria, nada havendo, assim, que não os recomendasse como métodos científicos, não sendo contudo, nenhum deles, redutível a qualquer outro, e tampouco coincidindo com o método clássico da ciência natural, que conhecíamos bem, o método hipotético-dedutivo-galileano (ELIA, 2023, p.59).

O autor defende que há seis sistemas metodológicos, os quais são “modos de produção de conhecimento” (ELIA, 2023, p.62), sendo eles: (1) método científico - “congénito” da ciência moderna”, (2) materialismo dialético - marxismo, em que “passa a haver uma *ciência da história*, e não mais apenas a história da ciência” (Ibid., p.77), (3) a psicanálise, como uma invenção metodológica, (4) a fenomenologia, (5) o estruturalismo e (6) a arqueologia e a genealogia de Foucault. Nos deteremos no método psicanalítico e deixamos ao leitor o trabalho de ir à fonte para inteirar-se acerca dos outros métodos que foram ricamente trabalhados na obra.

Como não há uma metodologia, mas sistemas metodológicos, cada um deles tem seu próprio modo de verificação, não sendo possível, por isto, apurar a eficácia do método psicanalítico a partir de um ponto de vista de outro método. Porém, imbricado em cada método, há o “caráter galileano de sua estrutura discursiva” (ELIA, p.62, 2023), que é a leitura do real a partir da linguagem, e não da observação ou qualquer outra qualidade empírica. E um dos traços do método psicanalítico é que não há uma metodologia separada para o que seriam a pesquisa e a clínica psicanalítica, mas apenas o método psicanalítico, em que “o que rege o exercício de sua práxis é o mesmo que estrutura seu discurso, o modo de sua produção de saber e de se fazer pesquisa em psicanálise” (Ibid., p.90).

Portanto, o campo da ciência é mais amplo que o corpo científico criado com Galileu, sendo o campo maior que o objeto, posto que este é um recorte daquele (ELIA, 2023, p.182). Se

apenas o método que estuda os fenômenos naturais pudesse ser considerado científico, seria preciso transformar os fenômenos do sujeito em objetos naturais, que é o que as ciências cerebrais do psiquismo tentam fazer. A física deixa de ser “o paradigma da cientificidade” (Ibid., p.134), sendo que a experiência é lida no campo da linguagem e não da observação de fenômenos. O fato de os primeiros objetos da ciência serem os fenômenos naturais não faz com que seus objetos tenham que ser apenas estes, pois o que importa é a lógica discursiva e não o objeto ao qual se aplica.

A psicanálise é um método dentre outros, mas submetido à lógica estruturada por aquele campo. O ato de Galileu faz com que a razão, e não a experiência, tenha prevalência no entendimento do mundo, e com a psicanálise não é diferente. Ou seja, a psicanálise é uma ciência submetida a uma metodologia própria, distinta das outras, porém estritamente derivada da ciência moderna em seu princípio de leitura da realidade.

Em vista disso, os fenômenos do sujeito só podem ser lidos psicanaliticamente pelo método psicanalítico e apelar, com vias de aceitação do que seriam os cientistas ou mesmo a população em geral, para outros métodos para tentar mostrar como a psicanálise estaria inserida na ciência, constitui um perigoso equívoco.

A psicanálise é “um dispositivo que produz um recorte do real sobre o que se pode operar, mas de modo peculiar, próprio, específico e correspondente ao campo da experiência e seus modos igualmente específicos de constituição” (ELIA, 2023, p.112), ao que associamos nossa visão a respeito do feminino, buscando pensá-lo estritamente através do método psicanalítico e, conseqüentemente, científico. Pois, se a psicanálise está no trilho da ciência, por que o feminino estaria fora?

Se a psicanálise:

Opera em relação à Ciência um corte, uma subversão, uma descontinuidade, é por força de sua obediência estrita e obstinada às exigências do rigor científico, e não pelo exercício da livre crítica, da polêmica epistemológica, do gosto pelo que seria simplesmente diverso ou alternativo à ciência, como a literatura, as artes, a mitologia (ELIA, 2023, p.113).

O feminino não se equipara à ausência de qualquer lógica, e Lacan mostrou como é possível haver uma abordagem lógica não-todo fálico, onde o psicanalista destaca que “é uma conquista da análise ter feito dele (o furo) um matema, enquanto a mística anterior só atestava sua experiência transformando-o no indizível” (LACAN, 1972/2003, p.487).

Tal vinculação demasiada do feminino ao sensível faz com que o saber acerca dele adentre um campo perigoso, que convoca mais à falta de rigor, e que pode seduzir se não entendermos de que lógica se trata, com todas as consequências que o não-todo comporta. E, nos aproximando de nosso tema de pesquisa, a associação do feminino à devastação, aos excessos das mais variadas ordens ou ao devaneio, levaria a pensar que este estivesse correlacionado à posição pré-edípica, onde residem o “afeto incomensurável” e as demandas excessivas de satisfação, o que contribui para uma leitura mais patriarcal do que próxima ao não-todo.

Lacan, em seu retorno a Freud, efetuou todo um empreendimento que trouxe a psicanálise para o campo da lógica, buscando salvar-lhe das malhas do excesso de imaginação à qual ela estava submetida com os pós-freudianos. E a constante comparação do não-todo fálico com o infantilismo ou descontrole, ou até mesmo uma admiração ou exaltação de um sofrimento exacerbado, como se este fosse feminino e não simplesmente neurótico, traz consequências deletérias para a clínica. Se tal sofrimento é tratado como “feminino”, a direção do tratamento não trabalha para diminuí-lo, mas, até mesmo, o incentiva como uma condução da análise, indo de encontro à redução egóica, à desimportância e à infelicidade comum, que, estas sim, correspondem à direção freudiana do final de análise.

CAPÍTULO 2: AS VICISSITUDES DA SEXUALIDADE NÃO-TODA E SUA RELAÇÃO COM A DEVASTAÇÃO

Para tratar da sexualidade feminina e sua relação com a devastação, dedicamos um tópico à sexualidade vivida por mulheres como forma de introdução da questão e adentramos mais especificamente na temática da devastação, separando-a da catástrofe conceituada por Freud em *Sexualidade feminina* (FREUD, 1931/2018). Analisamos algumas produções de autores e autoras sobre o tema, apontando, em cada um e cada uma, nossas discordâncias e convergências. Depois, nos dedicamos a mostrar como a devastação não é um tipo de masoquismo, mesmo que comporte um padecimento intenso, e, por último, diferenciamos a angústia da devastação, pois são, muitas vezes, referenciadas de modo muito semelhante, devido ao sofrimento que ambas as contingências comportam.

2.1. A sexualidade vivida por mulheres

Começamos com Freud, nossa referência primeira, pois consideramos que os avanços engendrados por Lacan acerca da sexualidade feminina não desdisseram o que Freud escreveu e verificamos em nossa experiência clínica dizeres estruturalmente muito próximos do que Freud teorizou, mesmo atualmente.

Desde os *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1996), Freud aborda a falta imposta ao falante e que, diante desta, o complexo de castração se torna um recurso utilizado pelo sujeito para operar com a falta de objeto, que é condição imposta para que se habite o campo da linguagem. No *seminário, livro 4, a relação de objeto* (LACAN, 1956-1957/1995), Lacan indica três nomes para a falta, sendo eles frustração, privação e castração. E nomeá-la, sendo uma tentativa de simbolização, implica o seu uso com vistas a engendrar o desejo, que é sempre movido pela falta.

A falta nas não-todas não se evidencia do mesmo modo como ocorre naqueles que estão do lado masculino, pois “do lado homem, podemos dizer que o fato da castração faz um furo simbólico, um furo simbolizado – pois para conviver com um furo é preciso simbolizá-lo – por

um significante que é o significante fálico” (DIDIER-WEILL, 1998, p.32) e, “para uma mulher, esse furo não tem a mesma estrutura, pois não é um furo simbólico, é um furo da ordem do real” (Ibid., p.33). Recobrir a ausência de significação com o significado da castração é um destino masculino para ela. Há, então, para as mulheres, um outro destino para a mesma ausência, que pode estar, até mesmo, apartado da lógica presença-ausência, em que retornaríamos para a lógica fálica.

Freud escreve os textos específicos sobre a feminilidade depois de 1930, decorrentes do debate ocorrido na comunidade psicanalítica da época a partir do seu texto de 1925: *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (FREUD, 1925/2018). Ali, ele afirma que as meninas vivem um período mais arcaico que os meninos, visto seu Édipo ser “uma formação secundária” (Ibid., p.263). Os meninos recobrem a realidade sexual através do complexo desde muito cedo, havendo para eles também uma fase pré-edípica, porém, experimentada de outro modo. No caso dos meninos, não há a mudança de objeto da mãe para o pai, mas da mãe portadora do falo para a mãe castrada. O caráter bifásico da sexualidade, tal como exposto por Freud nos *Três ensaios* (Id., 1905/1996), atua nessa reviravolta que o Édipo deles sofre, em que a “primeira onda” que deve se tornar “imprestável” se aplica e que a mãe precisa ser castrada para que ele aceda ao Édipo. Aqui, os estudos acerca do feminino, que mostram que as meninas precisam abandonar um primeiro objeto de investimento, servem também para os homens.

A mãe, quando não elaborada para o menino como castrada, leva a estragos, não necessariamente experimentados como devastação, mas que podem ser muito sofridos. No caso das meninas, quando o investimento na relação pré-edípica não é suficientemente abandonado, o dano costuma tomar a forma da devastação, termo derivado da “catástrofe” (FREUD, 1931/1996, p.247) que poderia resultar da relação entre mãe e filha e que oblitera a sua aproximação com a feminilidade, conforme conceituado anteriormente.

Para Freud, há sempre uma preservação maior ou menor de tal laço, independentemente de haver devastação ou não, e nos perguntamos o porquê de tal manutenção. A resposta freudiana seria a de que o afeto “incomensurável” (FREUD, 1931/2018, p.307) que as meninas mantêm com suas mães faz com que o desejo materno primeiro não seja inteiramente assujeitado à castração e permaneça como uma fixação de satisfação. Pensando com Lacan, respondemos que os meninos, por mais comumente estarem do lado do aporte fálico, inseridos “de todo” no falo, simbolizam suas relações fazendo uso do Édipo ou da fantasia mais amplamente, de modo que seu gozo fálico permite alguma simbolização dessa (não) relação com o Outro. Assim,

mesmo que se faça uma escolha claramente edípica, elegendo parcerias com traços muito próximos do que fora ou é o funcionamento edípico para este sujeito, estas são significadas, pois há o advento do falo para tal e o resto está inserido na relação, mas pelo modo da fantasia, sendo o objeto o que engendra sua busca.

A fantasia, explicitada pelo matema $\$ \diamond a$, é o que constrói um modo suportável de abordar o objeto êxtimo ao próprio sujeito, operando uma suplência à hiância que há entre esse e aquele. Assim, quando o sujeito perde um polo de investimento, não se perde todo, como ocorre em algumas mulheres, ficando elas devastadas com tal perda. Isso não significa que não haja muito sofrimento decorrente das perdas de objeto para aqueles que se localizam do lado do todo, mas sim que não é comum que eles se devastem.

Freud conceitua a importância da relação pré-edípica da menina com a mãe no artigo *Sexualidade feminina* (FREUD, 1931/2018), mas antes, em *Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica* (Id., 1925/2018), ele insere este “a mais” que há no Édipo dela, já que a mãe fora o primeiro objeto de amor para ambos (Id., p.263).

Para Freud, o desenvolvimento das meninas é mais difícil e complicado por conta da dupla mudança que esta precisa fazer, tanto do órgão sexual, clitóris, seu órgão significado como fálico, para a vagina, quanto do objeto de amor da mãe para o pai. A catástrofe se daria quando o segundo trabalho fracassasse.

Freud se pergunta o que faz com que a menina abandone a mãe e mais, se este abandono é total, visto perceber a diferença que existe nos modos de experienciar o Édipo, porque, para a menina, não há uma dissolução do complexo, como ocorreria com os meninos, nos casos “ideais” (FREUD, 1924/2018, p.251), por não haver motivos para tal, já que ela já entra na partida castrada e, por isso, não há mais nada a perder.

Isso que em Freud se encarna na mãe, em Lacan adquirirá um contorno lógico. A mãe constituirá o Outro inicial, inaugural da relação da criança com o mundo. E há uma dificuldade no sujeito ligada à verificação da castração desta que presentifica a alteridade. A mãe dá suporte e encarna essa primeira diferença, e, por isso, na maior parte das vezes, encarna o Outro como aquele que investe libidinalmente no sujeito, o que é imprescindível para sua constituição.

A castração da mãe implica a castração do Outro que presentifica a realidade, o que pode ser experimentado com grande sofrimento, a depender do quanto o sujeito é aferrado a sua neurose. Lacan observa que a mãe tem relação “com esse Outro que é posto em questão na origem dessa operação lógica” (LACAN, 1966-67/2008, p.156) e ao qual o candidato a sujeito precisa se alienar. A constatação da castração se dá concomitantemente à constituição da

sexualidade com o objetivo de “se defender de dar seguimento a essa verdade de que o outro não existe” (Ibid.), ou seja, diante da castração do Outro, constitui-se a sexualidade para significar tal ausência.

Porém, há uma particularidade no modo de desenvolvimento da falta nas mulheres, em que essa “não se articula no nível em que ela é procurada pelo desejo do homem” (LACAN, 1962-1963/2005, p.219). A falta para elas não é associada à angústia de castração, que não lhes constitui um perigo, mas à ameaça da perda do amor, o que favorece a fixação de algumas mulheres neuróticas nesse afeto que é da ordem do “incomensurável” (FREUD, 1931/2018, p.307).

Lacan descreve a lei da mãe e sua potência, quando afirma que

A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isso basta para legitimar que eu diga a lei da mãe. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada. Reside completamente, ao menos para o sujeito, no fato de que alguma coisa em seu desejo é completamente dependente de alguma outra coisa, que sem dúvida já se articula como tal, e que é realmente da ordem da lei, só que essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má (LACAN, 1957-58/1999, p.195).

Freud descreve o que seria a catástrofe na vida de uma mulher, caso esta ficasse presa à relação com a portadora dessa lei “não controlada”, não direcionando a libido para o pai, o que seria para ele a saída mais desejada, aquela que apontaria para a feminilidade. Lacan avançou em vários pontos na questão do feminino, porém, lendo bem Freud, verificamos que muito do que Lacan indica posteriormente, de outro modo, já está presente nos textos freudianos da década de 1930.

Um fragmento clínico ilustra esse modo de catástrofe: uma paciente se encontra devastada pelo fim de uma longa relação em que o namorado termina com ela abruptamente, justificando a falta de desejo sexual e que, em sua queixa, supostamente, ela não se apresentava como “mulher” para ele, mas como uma menina que se parecia muito com a própria mãe (sua sogra). Após o primeiro período mais crítico, ela pôde dizer em análise: “um dia li que os bebês são um com sua mãe. Será que era isso que eu queria nessa relação, ser uma com ele, como fui uma com minha mãe um dia?”. Pôde então retomar em análise a intensa e devastadora relação que mantinha com a mãe, elaborando as consequências que esta teve em suas relações amorosas posteriores. Tal fragmento mostra como “a devastação ou a catástrofe assim demarcam o aspecto trágico de destruição, aniquilamento e estrago que implica o embate, num primeiro

momento de uma mulher com sua mãe, e no segundo, dela com seu parceiro amoroso” (MANSO e LIGEIRO, 2020).

Para Freud, a filha se ressentida com a mãe que a enviou ao mundo tão “insuficientemente dotada” (FREUD, 1925/2018, p.267), já que não lhe fez um menino, ou ainda deserdada do falo pelo pai, mesmo que este porventura tenha lhe dado um nome. Este, como um significante que é, vem esvaziado de sentido, servindo para representar um sujeito a um outro significante, também sem sentido.

A diferença sexual anatômica para qualquer falante pode ser significada como castração. E a simbolização da falta fálica como castração, presente nas mulheres de partida, leva a menina a adentrar no complexo de Édipo em busca de quem supostamente teria o falo para lhe dar e, mesmo assim, ela não se satisfaz com o que recebe. A histeria consiste na resposta ressentida à falta fálica, que é simbolizada como castração e constitui uma saída, no mínimo, comum, mas não suficiente para responder ao que quer uma mulher, já que histeria e feminino não participam da mesma posição subjetiva.

Em *Sexualidade feminina* (FREUD, 1931/2018), Freud indica que uma parte da libido da criança fica presa às primeiras vivências sexuais de natureza passiva com a mãe, e outra parte esforça-se por converter-se em atividade (Ibid., p.299). Há, nas meninas, uma dificuldade suplementar na vivência edípica por conta dos “restos não superados da relação pré-edípica com a mãe” (Ibid., p.303). Algo subsiste do gozo primordial experimentado na relação com um Outro, que não se reduz a um objeto de investimento, e se mantém não-todo barrado pelo nome-do-pai.

Há, nas elaborações do psicanalista francês, uma operação com isso que resta e que, para Freud, permanece no campo do “continente negro” (FREUD, 1926/2017, p.240), visto que este sabia do impossível do gozo sexual completo que o Édipo mostra, como Lacan apontou (LACAN, 1971/2009, p.32), e que foi destrinchado na tese no capítulo dedicado aos destinos para o ilimitado.

Lacan afirma na *Significação do falo* (LACAN, 1958/1998) que este não é nem “um objeto, órgão, pênis, fantasia ou outra coisa” (Ibid., p.696), mas um significante “destinado a designar os efeitos de significado” (Ibid., p.697), ou seja, aquele que permite o advento lógico para que haja qualquer significação. O falo recobre este buraco, sendo a falta já simbolizada, de modo que não é apenas falta, mas uma representação desta.

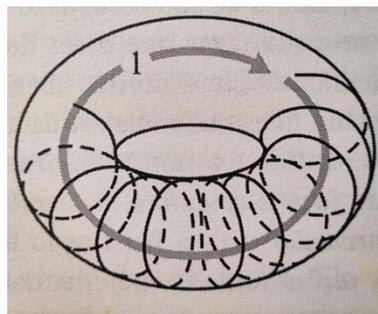
É justamente na relação com esse significante que uma mulher se apresenta como não-toda. Portanto, tal experiência primeira de entrega ao Outro, que não é necessariamente a mãe, mas

é mais comum que ela o encarne, constitui o advento diante do qual o sujeito experimenta um perigo de ser tragado por um desejo não-todo-metaforizado que toma o *infans* como objeto.

A ligação precoce e permanente da menina com a mãe surpreende Freud, tanto que ele afirma que “sabíamos, naturalmente, que teria havido um estágio preliminar de ligação com a mãe, mas não sabíamos que ele poderia ter um conteúdo tão rico, durar tanto tempo e deixar atrás de si tantas ocasiões para fixações e predisposições” (FREUD, 1933/2018, p.322). Tais fixações são índices, não apenas de identificações a insígnias, sempre fálicas, mas também notícia da insistência desse resto não mediado que é, posteriormente, encarnado em outros laços da vida, sejam parcerias amorosas ou não.

A demanda insaciável das meninas em direção à mãe é do que não há, visto que o que se demanda não se encontra no campo do desejo, mas é formulado para não ser atendido, o que está no “peço-te que me recuses o que eu te ofereço [...] porque não é isso” (LACAN, 1971-1972/2012, p.79). O sujeito demanda o impossível por estrutura ao outro, que só pode fracassar diante dos pedidos, pois o endereçamento, na verdade, é ao Outro. O neurótico vive na topologia do toro (LACAN, 1961-62/2011, p.198), nas voltas infinitas da demanda em torno do furo do desejo, exigindo o que está no centro, vazio irreduzível que é causa do desejo e inacessível às palavras.

Figura 3: O toro



Fonte: LACAN, 1961-62/2011, p.198

A demanda “refere-se a algo distinto das satisfações por que clama” (LACAN, 1958/1998, p.697), de forma que o que a menina pede à mãe não é necessariamente o falo que esta não teria lhe dado, e Freud sabia disso ao confessar que nunca soube o que quer uma mulher, mesmo já

tendo ouvido tantas durante longo tempo. O que o sujeito deseja não é o que se formula em demanda, justamente pela impossibilidade de essa situar o que seria o objeto do desejo.

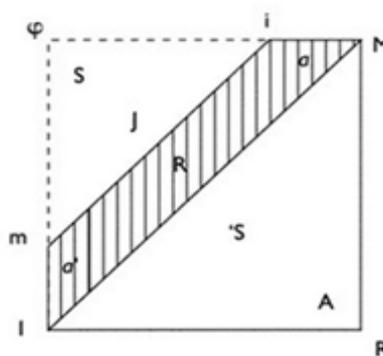
As histéricas sabem, de algum modo, que há um impossível em suas demandas, e mesmo que elas obtenham o objeto que supostamente seria do seu desejo, a estrutura do desejo de desejo insatisfeito se mantém, pois o falo sempre comparece enquanto falta, já que este significante não responde ao que é o sexo, mas dá o significado sexual à existência.

A exigência neurótica pode tomar uma proporção desmedida e dar lugar ao gozo, também desmedido e sofrido na devastação, pois é derivada dessa relação com o Outro materno, mesmo que não se experimente tal afeto na relação com a mãe. O que se mantém da relação com ela, mesmo que recoberto de queixas, de falta de amor ou de objetos imaginários, é, na verdade, este gozo incluído na insistência em solicitar ilimitadamente o impossível.

O gozo materno, carregado também por um desejo, é aquele diante do qual o *infans* inicialmente nada tem a fazer, a não ser se assujeitar para sobreviver, dada a precariedade humana, já que está “mergulhado na impotência motora” (LACAN, 1949/1998, p.97). Para ser tomado por objeto de investimento do Outro, é preciso algum assentimento, servir a isso, para depois servir-se disso e adentrar na lógica do desejo, que é fálica.

O esquema R de Lacan mostra que, onde o sujeito não barrado era, deve o falo advir, tendo este uma direção dividida, tanto para o Ideal quanto para a mãe, passando pelo narcisismo que possibilita a constituição da imagem, tanto do corpo próprio quanto, no mesmo ato, dos outros objetos de investimento.

Figura 4: Esquema R



Fonte: LACAN, 1955/1998, p.559

A entrada do pai na dialética do sujeito constitui uma resposta a um gozo primordial que diz respeito ao *infans*, seja de qual sexo for. E há, para qualquer sujeito, uma lacuna na simbolização, visto haver um impossível na estrutura que impede que a função paterna, condicionante do advento fálico, seja inteiramente funcionante, já que não há significação completa nem metalinguagem, de modo que tal impossível pode ser significado como falha do pai. É o que a histórica sabe bem e atua neste ponto, acusando de impotentes os que ocupam lugar em suas parcerias, posto que teriam falhado em sua função, tamponando o impossível que habita tal empreitada.

Para Freud, as saídas do Édipo para as meninas, quais sejam, a castidade, a masculinidade e mesmo aquela nomeada feminina, que é a maternidade, são fálicas e não as retiram da posição de inveja. O advento do Édipo é uma resposta fálica diante da impossibilidade de simbolizar o real do sexo. Por isso, Lacan não fornece outras saídas para o Édipo, mas encaminha a psicanálise para além dele, onde este torna-se “inutilizável” (LACAN, 1969-70/1992, p.91).

O complexo de castração, que para o menino constitui um motivo para a saída do Édipo, para a menina não é uma ameaça, faltando-lhe motivos para sua destruição. Freud observa que ela pode se deparar com a ausência do órgão e tomá-la como uma privação real: nada tem a perder. Talvez, em alguns casos, a falta da “perda” imaginária, visto que ela sabe que nunca teve, faça com que a menina fique mais afastada da castração simbólica e saia em busca de algo que a compense, reivindicando, através da mãe ou de outras parcerias, o que nem mesmo foi perdido, o que é mais radical que qualquer ameaça de castração.

Lacan inclusive interroga: “por que deve ele (o menino) assumir-lhe os atributos apenas através de uma ameaça, ou até mesmo sob o aspecto de uma privação?” (LACAN, 1958/1998, p.692), sendo a castração, para aquele que está do lado fálico, necessária e não-contingente.

Falta à mulher, portanto, tal ameaça de perda fálica, o que lhe colocaria em uma posição menos vinculada ao supereu, inexistindo-lhe motivos para sair do Édipo, já que o menino abandona o complexo ou simplesmente o recalca, o que é o mais comum, para preservar seu falo. Porém, é o advento do “menos” inserida na lei da castração que pode levá-la ao “a mais” no campo do gozo, o que permite às mulheres cerzirem outros modos de apresentação da feminilidade para além dos limites da lei.

A decepção com relação à mãe é composta tanto da intensidade da raiva quanto da decepção equivalente diante do não recebimento do falo por parte dela. Há, nesse ponto, uma saída complicada e neurótica perante a dependência que o sujeito tem do desejo do Outro, uma

insuportabilidade de sua incompletude e, portanto, castração, onde este Outro está grande demais, não tendo sido operada sua redução, que é o que análise faz.

A incompletude do desejo do Outro, a mesma que possibilita o advento do sujeito do inconsciente como resposta a ela, pode ser significada pela mulher como uma falta de desejo, falta *do* Outro e não falta *no* Outro. A dificuldade do sujeito com a falta no Outro o leva a equivalê-la à sua própria aniquilação.

O não ser desejada de todo - o que é uma impossibilidade lógica - pode deixar a menina num limbo significado como desamor e falta de lugar no mundo. Esta pode, neuroticamente, se colocar diante do Outro como dejetivo, quando perde um lugar de amor para um parceiro portador do falo. Na falta da ancoragem fálica, o elo com a existência compartilhada fica abalado e a vastidão do gozo ilimitado a coloca diante da devastação, tema abordado mais especificamente no próximo tópico.

2.2- As devastações

Para a psicanálise, como afirmado anteriormente, a devastação designa um sofrimento exacerbado do qual, em sua maioria, mulheres padecem em decorrência de uma relação complicada com aquela que encarna a mãe, onde não há uma separação efetiva entre ambas e os restos da relação pré-edípica não são superados, impedindo a passagem desta ao pai.

Devastação é um termo lacaniano, extraído do que Freud chamou da “catástrofe” (FREUD, 1931/1996, p.247), derivada da relação excessiva entre mãe e filha. Mas há outras traduções para o termo freudiano utilizado no texto: “*umsturz*”. A frase direta da obra de Freud em alemão é: “*Der Übergang zum Vaterobjekt wird mit Hilfe der passiven Strebungen vollzogen, soweit diese dem Umsturz entgangen sind*” (FREUD apud FERREIRA, 2015, p.26-27). Segundo a pesquisa de Ferreira:

O termo *Umsturz* é composto pelo verbo *stürzen*, que tem vários significados: cair, desabar, irromper, arremessar, derrubar, lançar-se, mergulhar. *Sturz* é um substantivo que significa: queda, baixa, ruína, desabamento. O prefixo *Um* sugere a ideia de: ao redor, em torno de, em volta. “O desabamento em torno de” (FERREIRA, 2015, p.26-27).

Na obra de Lacan, há raras menções ao termo “devastação”. Uma delas está no escrito *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1953/1998), que é a seguinte: “sabemos com efeito da devastação, que chega até mesmo à dissociação da personalidade do sujeito, que pode exercer uma filiação falseada, quando a pressão do meio se empenha em sustentar-lhe a mentira” (Ibid., p.279). Além desta, há uma presente no *seminário, livro 3, as psicoses* (Id., 1955-56/2008), em relação à criação de um novo termo na ordem do significante, que teria um caráter devastador (Id., p.235); e outra, que vai na direção semelhante, localizada no texto *Alocução sobre as psicoses da criança* (Id., 1967/2003): “já é preciso um bocado... de devastações exercidas pelo significante para que esteja em jogo a realidade” (Id., p.364), e que devem ser apreendidas “no status da fantasia” (Id.).

Nas três menções acima, não há referência às mulheres ou à relação da menina com a mãe, mesmo que haja alguma referência à loucura. Há outras duas passagens, bem mais conhecidas, que são aquela do texto *O Aturdido* (LACAN, 1972/2003), que trata da devastação na relação com a mãe, de quem a mulher espera maior substância (Ibid., p.465); e, por último, aquela publicada no *seminário, livro 23, o sinthoma* (Id., 1975-76/2007), quando refere que a mulher é um sinthoma para o homem e, para a mulher, o homem é uma aflição da ordem da devastação (Id., p.98).

Há uma última que também diz respeito à relação da menina com a mãe:

Vou propor que o que há de mais fundamental nas ditas relações sexuais do ser humano tem a ver com a linguagem, no sentido em que não é à toa que chamamos a linguagem que usamos de “nossa língua materna”. É uma verdade elementar da psicanálise que, apesar da ideia de instinto, é muito problemático que um homem esteja, de alguma forma, interessado numa mulher, se ele não teve uma mãe. É um dos mistérios da psicanálise que o menino seja imediatamente atraído pela mãe, ao passo que a menina está num estado de repreensão, de desarmonia com ela. Tenho experiência analítica o suficiente para saber o quanto a relação mãe/filha pode ser devastadora. Se Freud escolhe acentuar isso, edificar toda uma construção em torno disso, não é à toa (LACAN, 1975).

As raras menções ao termo, além de este ser utilizado em contextos bastante diferentes, sendo as primeiras com relação ao significante, à filiação e à fantasia, e as últimas relacionadas às mulheres, e que têm entre si um intervalo de três anos (1972 e 1975), mostram como a devastação não possui a envergadura de um conceito.

O termo que Lacan utilizou em francês para devastação é *ravage*, que tem a mesma raiz da palavra *ravissement*, também encontrada em alguns textos, mas em outro contexto, mais

próximo do arrebatamento ou do êxtase. Alguns analistas fazem uma associação entre os dois termos, o que aproximaria a devastação do arrebatamento devido à mesma raiz do termo na língua francesa.

Miller é um dos psicanalistas que sustenta essa confluência, quando afirma:

Na palavra *ravage* (devastação) há *ravie* (deslumbrar), a mesma raiz da palavra *ravissement* (deslumbramento), que dá título ao romance de Marguerite Duras *O deslumbramento de Lol V. Stein*. Um homem pode ser uma devastação para uma mulher, mas pode, também, ser o modo como acontece seu deslumbramento (MILLER, 2015, p.99-100).

Drumond, na mesma direção, argumenta:

Em português traduzimos *ravage* por estrago ou devastação. Em francês o termo tem, entre outros, o significado de “desgosto profundo”, ou ainda “dano”, “prejuízo” e até mesmo uma destruição causada pelo homem com violência, repentinamente. *Ravage* (devastação) é um termo derivado de *ravir* (arrebatar), que é derivado do latim popular *rapire* (arrebatar), que é derivado do latim popular *rapire*, cujo sentido é tomar precipitadamente, tomar à força, sentido que encontramos em rapto (DRUMOND, 2011, p.3).

No mesmo artigo, a autora lembra que “*ravir*” (arrebatar) é também um termo da mística, assim como “*ravissement*” (deslumbramento ou arrebatamento). Isso quer dizer que “se é transportado para o céu, na língua clássica” (DRUMOND, 2011, p.3). E, “no horizonte do arrebatar, há o êxtase” (Ibid.).

Dupin e Besset também vão na mesma linha quando afirmam que “a palavra devastação em francês é *ravage*, que tem a mesma raiz da palavra *ravissement*, deslumbramento, derivada de *ravie*, deslumbrar” (DUPIN e BESSET, 2011, p.4).

Tais modos de leitura levam a pensar que as experiências de devastação (*ravage*) teriam relação com o arrebatamento (*ravissement*). Discordamos dos autores supracitados, pois nos raros momentos em que Lacan tratou da devastação, não há qualquer referência ao arrebatamento. Além disso, não é porque as palavras têm a mesma raiz que dirão respeito ao mesmo conceito ou experiência. Se, em psicanálise, concordamos que o significante é descolado do significado, ou seja, nem palavras homônimas têm necessariamente o mesmo sentido, muito menos palavras com a mesma raiz.

Mesmo assim, fomos ao texto que pensamos ser aquele que muitos analistas se apoiam para associar *ravage* a *ravissement*, que é *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein* (LACAN, 1965/2003). Nele, Lacan trata da experiência de arrebatamento da personagem principal e não associa qualquer sofrimento a ela. Ele até conjectura que seria esperado dela alguma dor, mas que “ela não pode dizer que está sofrendo” (Ibid., p.199). Quando trata por duas vezes de angústia no texto (Ibid., p.199 e p.202), que constitui um afeto de outra ordem que a devastação e que tem relação com o objeto *a*, é a Jacques Hold, amante de Tatiana, que o psicanalista se refere. Portanto, sustentamos que devastação não pode ser equiparada ao arrebatamento e nem ao êxtase.

Soler, solitariamente, discorda até mesmo da leitura de que a experiência de Lol V. Stein diria respeito ao gozo Outro, quando ela sinaliza:

Não vejo como colocar Lol V. Stein do lado do outro gozo – apesar da aspiração a fazê-lo que se percebe em muitos comentários - porque, se seguimos o modo como Lacan comenta o caso – em termos de sujeito e objeto *a*, entre sujeito e olhar e não apenas para o homem -, Lol V. Stein está do lado do todo fálico (SOLER, 2020, p.92-93).

A pesquisa de Laurent sobre o termo mostra como *ravissement* é bastante diferente de *ravage*, ainda que sua posição sustentada quanto à devastação seja semelhante à de Miller. Ele se reporta ao *Dictionnaire historique de la langue française*, e mostra que o termo *ravissement* foi introduzido no fim do século XII e

Expressava até a época clássica o fato de tirar a força, hoje realizado pela palavra “rpto” (da mesma família) e correntemente, por *enlevement* (retirada/remoção). No vocabulário místico, a palavra designa uma forma de êxtase na qual a alma se sente tomada por Deus como por uma força superior à qual ela não pode resistir. Ela se difundiu no uso comum com o sentido fraco de “estado de uma pessoa transportada de admiração, de alegria” (REY *apud* LAURENT, 2012, p.152).

Portanto, a devastação trafega em outra avenida que não a do arrebatamento. Nela, impera uma absolutização do outro na tentativa de elevá-lo à categoria de Outro, e diante do qual o sujeito só pode padecer na posição de objeto. Tal absolutização nefasta é carregada da demanda de que esse outro lhe fornecesse o significante d’A mulher, aquele que não existe para nenhum

falante, e que, mais comumente, mulheres respondem a tal ausência mantendo-se devastadas por esse Outro que elas mesmas coroaram como tal no ápice de sua neurose.

Pelo fato de a devastação localizar-se em certa dobradiça entre a reivindicação fálica e o gozo não-todo, pensamos haver mais de um modo de manifestação dessa, ali mesmo onde ela se inscreve na hiância e sua singularidade comparece, sendo preciso considerar a “vastidão” contida na grafia da própria palavra.

Por mais que algumas manifestações de devastação se deem de modo muito semelhante à loucura, não é de uma estrutura psicótica que se trata, visto não estarmos no campo da *Verwerfung*. Não há forclusão do nome-do-pai, aquela tratada no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (LACAN, 1955-56/1998), em que Lacan argumenta que na forclusão realizada pelo psicótico, ao chamado ao nome-do-pai, “responde no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica” (Ibid., p.564). Nas devastadas, não há um furo como resposta, pois há a inscrição do significante, porém de maneira não-toda, já que “as mulheres são loucas, mas não de todo” (Id., 1973/2003, p.538).

Considerando a variedade de sentidos que qualquer palavra tem, assim como a particularidade da experiência subjetiva, sustentamos que haja mais de um tipo de devastação, pois o modo como o ser falante a experimenta está vinculado à sua constituição singular. Há inúmeros modos de apresentação da vastidão desse gozo, bem como do destino dado a cada um e cada uma que padecem desta experiência. Os modos de apresentação diferentes pedem construções de saídas também diversas, que serão abordadas adiante.

A devastação, para cada um, segue uma tendência da lógica precedentemente desenvolvida pelo sujeito. Tal veia nos levou à conferência freudiana *A dissecação da personalidade psíquica* (FREUD, 1933[1932]/1996), especialmente à sua metáfora: “se atiramos um cristal no chão, 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” (Ibid., p.64).

A dissecação pode ser uma das formas de apresentação da devastação, como seguindo um modo de estruturação já presente na subjetividade, e não simplesmente um “estado de caos” sem nenhuma ordem lógica, mantendo relação com o “cristal” de cada um. A maneira como um sujeito “se quebra”, se fragmenta, diz sobre como ele foi constituído, de modo que as devastações são singulares, assim como as mulheres, que não fazem conjunto assujeitadas a um

traço comum. Não podemos falar “d’A” devastação, assim como não podemos falar d’A mulher, sendo por isso mesmo que esta pode ser tocada e tratada pela análise.

Sabemos que a falta fálica, ou a não inserção total no falo, que Lacan posteriormente elaborou como uma lógica, impõe diferenças importantes para os seres que se localizam deste lado na experiência. Tais diferenças, para além das disparidades anatômicas, se localizam no campo da linguagem e no modo como o sujeito se encarrega de suas marcas, o que traz consequências nos modos de gozo e na possibilidade mais ou menos frequente da devastação.

O fato de a devastação exibir mais de um modo de apresentação em sua relação com o falo, confirmado pela experiência psicanalítica em que é testemunhado que o falante que se declara mulher goza também não-toda inserida no falo, nos leva à indicação freudiana de que a “afirmada bissexualidade na constituição humana aparece muito mais nitidamente na mulher do que no homem” (FREUD, 1931/1996, p.289). Assim, depreendemos que Freud possuía notícias, mesmo que não tenha se ocupado muito delas, de mais de um modo de gozo da mulher.

Fazemos uma leitura de que a bissexualidade, amplamente tratada por Freud, não diz respeito necessariamente à escolha de objeto, mas pode ser associada aos modos de gozo, entre o todo e o não-todo fálico. Por isso, não se trata de considerar a posição feminina como bissexual, visto que o falante, nos momentos em que habita o não-todo, não está arranjado como sujeito dividido.

Há algo fora da própria secção que caracteriza o sexo, assim, as mulheres são “bi” em termos de gozo, o que se estende à devastação. Logo, as devastações podem pender para a reivindicação - inveja fálica - na demanda de ter ou de ser o falo, estando na seara da castração e da “catástrofe” conceituada por Freud, ou para a experiência de um gozo não-todo inserido nessa lógica, mas por um viés ainda neurótico.

Freud conceituou a catástrofe a partir da insuficiente separação entre mãe e filha, e os avanços lacanianos no que dizem respeito à sexualidade feminina servem para pensar a devastação à luz da sexualidade não-toda. A inveja fálica freudiana, por mais que responda em boa parte do que se trata no sofrimento das mulheres, não aborda de todo essa particularidade.

Considerando a dualidade do gozo da mulher, julgamos mais rigoroso na tese manter o termo freudiano “catástrofe” para nos referirmos ao que há de mais deletério na inveja fálica, e utilizar o termo “devastação” para a experiência de intenso sofrimento neurótico que está mais apartado das bordas da castração.

2.2.1. Catástrofe e inveja fálica

A inveja fálica, enxertada pelo ressentimento da filha em relação à mãe, tem um efeito muito devastador na vida de algumas mulheres, mas não pode ser associado estritamente à devastação lacaniana. Tal ressentimento pode levá-las a um estado nocente de convicção deletéria a respeito de si mesmas, carreando, em contrapartida, uma fúria endereçada a figuras falicizadas, sejam elas quais forem.

A catástrofe, sendo derivada posição invejosa pelo fato de a menina não ter o falo, é associada ao ressentimento direcionado primordialmente à mãe, que teria lhe enviado ao mundo tão “insuficientemente dotada” (FREUD, 1925/2018, p.267), fazendo eco límpido à mais ordinária das histerias.

Quando Freud introduz a conceituação do pré-Édipo na menina, ele destaca as consequências da inveja do pênis, que são: (1) a ferida narcísica, que tem como cicatriz o sentimento de inferioridade e um compartilhamento da depreciação do sexo feminino, mantendo uma identificação masculina; (2) o ciúme, que já havia sido tratado em *Bate-se numa criança* (FREUD, 1919/2017), apontando que a fantasia ali localizada constitui um resto da fase fálica nas meninas; (3) o afastamento da mãe como objeto, tomada por ela como responsável pelo fato de ter nascido desaparelhada de pênis; e (4) a reação contra o onanismo. O afastamento da mãe como objeto é uma consequência da inveja fálica que, associada ao ressentimento que destaca a perda narcísica, pode ser experienciada de modo devastador.

A menina “o viu, sabe que não tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925/2018, p.264), o que faz com que ela, além de ter um contato mais precoce com a castração, já que “nunca teve” e se ressinta gravemente disso, seja levada a uma exigência de paixão por um outro por demais dedicado, como supõe que tenha sido o amor do Outro materno ou mesmo na maternidade, ao exigir da criança uma devoção desmedida, buscando garantias de tamponar suas verificações. Para suprir a falta do que nunca teve, pleiteia incessantemente ao outro. Enfim, sofrimento demasiado para muitos dos envolvidos.

Conforme Freud:

O amor da criança é desmedido, exige exclusividade, e não se dá por satisfeito com parcialidades. Contudo, uma segunda característica é que esse amor, afinal, também

não tem meta, é incapaz de uma satisfação plena e, fundamentalmente por isso, está condenado a terminar em decepção e dar lugar a uma posição hostil (FREUD, 1931/2018, p.293).

Como a ligação extrema com a mãe “permite suspeitar de uma íntima relação com a etiologia da histeria” (FREUD, 1925/2018, p.288), a catástrofe, ou devastação lida à luz do falo, diz respeito ao insuportável da feminilidade para algumas mulheres, que fazem uma identificação masculina como resposta ou saída para o que lhes é demasiadamente aflitivo.

Retomamos a afirmação freudiana em que são vinculados o ressentimento com relação à mãe à histeria porque, por mais que a catástrofe/devastação seja amplamente associada ao feminino, o que se escuta nas análises é um ponto neurótico, derivado da insaciabilidade infantil da criança em relação ao Outro materno, que interpreta a impossibilidade de satisfação como impotência do Outro e desemboca em um enlaçamento confuso na exigência insistente de satisfação.

Os três modos da falta de objeto, frustração, privação e castração são introduzidos por Lacan no *seminário, livro 4, a relação de objeto* (LACAN, 1956-1957/1995), e, no ano seguinte, o psicanalista avança em tais categorias, vinculando a significação da falta à relação com a mãe, em que sua presença ou ausência são simbolizadas como “signo do desejo” (Id., 1957-1958/1999, p. 267), que “fará ou não dele não apenas uma criança satisfeita ou insatisfeita, mas uma criança desejada ou não desejada” (Id.). A frustração, que é imaginária, mas que se refere a um objeto real, é significada pelo sujeito como ausência de investimento libidinal do Outro, e é “nisso que o fato de a menina não receber o pênis do pai constitui uma frustração” (Id., p.288).

A posição subjetiva de cada uma na relação com a falta terá consequências mais ou menos deletérias, principalmente quando há uma falha na metaforização desse desejo primeiro, embora saibamos que esta, em maior ou menor proporção, sempre há. A entrada da função metaforizante barra a demanda incomensurável do Outro, que pode ser encarnado em outros, e permite o advento do significado, que, sendo sempre rateado, impede a relação sexual e a ameaça do incesto.

É preciso, portanto, que a falta seja agenciada por um terceiro, por uma figura que metaforize este mesmo desejo, em que a operação metafórica efetue uma substituição do desejo materno que possibilite ao sujeito desejar, funcionando na lógica fálica. Tal operação não tem relação com uma repressão do desejo materno, o que beiraria o moralismo e o patriarcalismo, mas trata-se de um atravessamento mais radical que viabiliza ao sujeito desejar objetos sempre

substitutos, perdidos e nunca reencontrados, retomando Freud, que soube disso desde o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1996).

Como o ressentimento é estritamente neurótico, a “cura” para essa manifestação patológica da inveja fálica se dá pela castração, onde o agenciamento da função paterna permite que este furo do desejo do Outro seja significado como falo, e não como desamor, o que não inclui necessariamente o feminino. E, sendo o falo o significante do desejo, há neste ponto uma abertura importante para a perda de um excesso de gozo e do advento do gozo em perda, que comporta um trabalho de luto de “ter” o falo. A análise, portanto, caminha na direção de retirar o falante da catástrofe, e não inserir ou manter o sujeito encarcerado nela.

Concluimos, portanto, que a “catástrofe” se localiza no campo da neurose e da reivindicação, que convoca uma demanda infantil diante desse afeto incomensurável, onde a cura se dá no campo da castração, onde “o gozo pode condescender ao desejo” (LACAN, 1962-63/2005, p.197). Porém, a castração não resolve *toda* a questão, visto que, sendo ela “coisa de macho” (Ibid., p.217), quando se trata de uma saída pela lógica do não-todo, esta não é suficiente.

2.2.2 - Devastação pela perspectiva lacaniana

Optamos por nomear o que seria a perspectiva fálica da devastação como catástrofe, sendo fiéis a Freud, e trataremos agora da devastação, conforme o ponto de vista lacaniano. Diferentemente da catástrofe, em que a inveja fálica está em primeiro plano, na devastação trata-se de outra contingência, mais relacionada ao não-todo e à insuportabilidade diante da não existência do significante d’A mulher no inconsciente do ser falante.

Os efeitos funestos da devastação também podem ser associados ao que seria um supereu feminino, que guarda diferenças para com aquele conceituado por Freud em *O eu e o Id* (FREUD, 1923/2007), onde tal formação resultava do complexo de Édipo, constituído tanto por um resto das primeiras escolhas de objeto do *Id*, quanto por uma formação reativa contra elas, o que auxiliaria no recalque do complexo. O material do supereu é extraído daquilo que foi um dia escutado (Ibid., p.60) e, neste espaço da subjetividade, o eu toma o obstáculo externo representado pelo pai de empréstimo para incentivar o recalque dos investimentos incestuosos, já que não se renuncia a uma satisfação dessa ordem assim tão facilmente. Isso faz com que a

intensidade do supereu seja a mesma daquela que marcara o Édipo para aquele sujeito e, considerando que, para as mulheres, o complexo não se dissolveria por completo, seu herdeiro não seria assim tão robusto como é para os homens.

O supereu feminino, onde o imperativo “goza!” (LACAN, 1972-73/2008, p.11) também vigora, comporta diferenças para com aquele conceituado acima, no ponto em que o não-todo fálico comparece e enxerta de um gozo excessivo e não mediado pela lei o sofrimento recriminatório que também marca as devastações. Em uma passagem do texto *O Aturdito* (LACAN, 1971/2003), logo depois que Lacan escreve sobre a satisfação da não-toda, ele, referindo-se a ela, assinala: “é a essa super-meutade [*surmoitié*] que não se supereu-iza [*surmoite*] tão facilmente quanto a consciência universal” (Ibid., p.469). E segue: “seus ditos só podem completar-se, refutar-se, inconsistir-se, demonstrar-se e indecidir-se a partir do que ex-siste das vias de seu dizer” (Ibid.). Ou seja, são ditos atravessados pela pulsão de morte², assim como aqueles advindos do supereu mais ordinário, mas que não estão submetidos à consciência universal ou a alguma referência ao pai, e neles se ancora o empuxo ao gozo vivido nas devastações.

No mesmo texto, há a famosa afirmação de Lacan sobre a relação da mulher com a mãe, causadora da devastação:

A elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (*Freud dixit*), contrasta dolorosamente com a realidade de devastação que constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai – o que não combina com ele ser segundo, nessa devastação (LACAN, 1972/2003, p.465).

Reconhecemos que tal frase, escrita em um momento avançado do ensino, além de estar inserida em um texto do porte, rigor e dificuldade encontrados em *O aturdito* (LACAN, 1972/2003), forneceu lastro para a associação entre o feminino e a devastação, pois ali ele não se referia às “neuróticas”, mas às não-todas. Porém, tal afirmação pontual sobre a devastação nas mulheres é abordada muito lateralmente, e para um conceito denso como o Outro gozo derivado da inserção não-toda na lógica fálica foi dedicado o seminário 20 (LACAN, 1972-73/2008) inteiro, de forma que tal afirmação não pode ser elevada àquilo que nomeia o que seria estrutural para uma mulher.

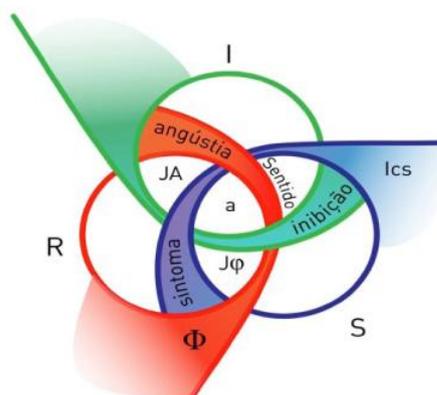
² A pulsão de morte é trabalhada no item 3.1.1 da tese.

Neste trecho, vemos que a devastação não está relacionada com o $S(A)$, mas com o Outro materno, que não são a mesma coisa. É da mãe que a mulher espera substância e que, elevando esse outro a Outro, absolutizando-o na espera do significante que não há, sua posição só pode ser a de objeto ameaçado de aniquilamento, por não encontrar a possibilidade de estabelecer um dique diante do empreendimento que ela mesma construiu e que pode arrasá-la. Assim, “os efeitos patemáticos que o gozo outro introduz no sujeito, e que se desdobram e se dividem entre a abolição subjetiva a que me referi e a absolutização correlativa do Outro” (SOLER, 2003/2005, p.186).

Por mais que a devastação seja amplamente associada, com base na tábua da sexuação, à ligação da L_a ao $S(A)$, donde encontra-se o gozo feminino, pensamos que o modelo dos gozos, articulados posteriormente aos nós borromeanos, serve mais para pensá-la do que associar o gozo feminino a experiências de sofrimento, desprazer ou sentimento de autoaniquilação. Também entendemos dessa forma porque, no seminário 20, *mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), dedicado ao gozo feminino - na capa do livro está ilustrada a maravilhosa escultura de Bernini representando Santa Teresa D'Ávila em êxtase - não há uma única linha dedicada à devastação, nem em enunciados nem em enunciações.

No esquema dos nós, o JA, gozo do Outro, localiza-se entre real e imaginário, mantendo-se êxtimo o simbólico, além de se avizinhar da angústia. O esquema dos gozos nos nós borromeanos ajuda também a descolar a devastação de um advento feminino porque os nós, à primeira vista, não são pensados à luz da sexuação, a não ser na menção feita por Lacan ao modo diferente de reparo na falha dos nós, que aponta a não equivalência entre os sexos (LACAN, 1975-76/2007, p.97).

Figura 5: Os gozos



Assim, qualquer falante, independentemente de sua identificação sexual, pode se devastar quando afetado pelo gozo localizado no ponto onde imiscuem imaginário e real sem a borda simbólica. A questão está mais na direção de que gozo se trata e em que lugar dos nós ele está, do que ao sexo do falante que se encontra devastado.

A mesma argumentação serve para a última menção à devastação que há na obra lacaniana, de que um homem “trata-se mesmo de uma devastação” (LACAN, 1975-76/2007 p.98) para uma mulher. Lemos essa indicação associando-a aos dizeres de Freud quanto à sexualidade feminina, em que a extensão da relação menina-mãe, quando não apartada por um terceiro, geraria uma “catástrofe” e a dimensão “incomensurável” seria mantida e derramada nas relações posteriores. Tal funcionamento convida à absolutização do parceiro, fazendo com que este seja elevado ao lugar de Outro, repetindo o empreendimento realizado junto à mãe, podendo ser ele tão devastador para ela quanto fora aquela.

O homem-devastação se localiza no funcionamento pré-edípico porque se enlaça na metonímia do amor primeiro, encarnado no Outro materno e transposto para o parceiro, onde “elas exigem que o homem queira se dar ao trabalho, ao cansaço mesmo, diria eu, de oferecer mais que sua simples presença de desejo: seus esforços para bancar um pouco o Outro” (SOLER, 2005, p.186). Nestes casos, o Outro, do qual se exige o comparecimento maciço, é elevado à categoria de ser o único a ter a possibilidade de fornecer o suporte que estabilizaria a mulher de seu estado devastado, na medida em que a perda de amor a afeta mais fortemente, sendo o equivalente à angústia de castração, mesmo que a devastação inclua um ponto não-todo inserido nessa lógica.

Novamente, tal qual a indicação feita em *O aturrito*, realizada também em momento avançado do ensino, em que Lacan tratava dos nós borromeanos, mencionar o homem-devastação nutre a associação da devastação com as mulheres, e, mais problemático ainda, movida pela parceria com um homem, o que destoa dos achados clínicos que mostram que em relações homossexuais a devastação também comparece.

Além disso, discordamos que um homem, ou qualquer um com quem se estabeleça parceria, possa devastar uma mulher se não houver nela uma “predisposição” a tal estado. Se, em psicanálise, temos como condição para o início efetivo de um tratamento a prerrogativa da responsabilidade subjetiva do sujeito por sua posição, é inconcebível pensar que uma “pessoa” pode devastar a outra. Enfim, que os seres falantes se devastem nas relações amorosas, heterossexuais ou não, é um fato. Associar isso à posição feminina é que se faz problemático.

2.2.3. Recortes clínicos

Neste tópico trazemos alguns dizeres que nos encontramos na clínica e que pensamos poder contribuir com o que nos propomos a expor como resultado desta pesquisa. Não se trata de uma mostração de casos clínicos extensos, que requereriam uma exposição maior do que desejamos, mas de recortes que associamos mais diretamente à devastação, que é o que interessa para a tese.

O primeiro caso é de uma paciente que estava com a vida toda organizada em torno de uma relação amorosa, com casamento marcado, quando é deixada abruptamente pelo noivo de longa data por outra mulher, configuração muito parecida com o que relatou Marguerite Duras em “*O deslumbramento*” (DURAS, 1964/1986). Ela, depois de chorar e falar de modo desesperado um tempo sobre o assunto, diz, avaliando a experiência retroativamente, que naquele momento não sentia nada, nem medo, nem desejo, nem raiva, estava à deriva. E que, passado um tempo do acontecido, alguns afetos se presentificaram: raiva, medo de ficar só, vergonha diante dos outros, etc. Neste ponto, a castração comparece, onde alguma ameaça se coloca e ela tem algo perdido ou a perder fora dela, seja o próprio objeto amoroso, seja a imagem que sustentava para si mesma e para os outros. O imaginário se recoloca; seus ideais, além das coordenadas simbólicas de sua vida, voltam a representá-la e ela pode se recolocar diante de tal perda, mesmo que ainda muito sofrida, mas não mais devastada. No momento da devastação, a análise não tinha muito o que fazer em termos de decifração, já que não havia questão, mas a sustentação de certo amparo por via da transferência foi fator importante para sua travessia. A partir de uma intervenção em que ela pôde localizar que ocupava a mesma posição tanto com o parceiro, quanto no trabalho e na relação familiar, houve uma mudança de posição subjetiva e os significantes voltaram a se encadear.

Outro caso é de uma mulher que mantinha uma relação muito íntima e ambivalente com a mãe, nunca se separara dela, nem quando se casou, pois seguiu com a nova família vivendo na mesma casa. A mãe vem a falecer e a filha se sente extremamente culpada, como se houvesse responsabilidade dela nas circunstâncias de sua morte. O assunto de suas sessões girava exclusivamente em torno de tal relação, com sessões longas em que nossa intervenção não encontrava muito lugar, e, por isso, nos restringíamos a fornecer escuta, o que teve um papel importante de amparo na ocasião. Nos momentos mais agudos, ela apenas saía de casa atravessando muita dificuldade, estava deprimida e, inclusive, relatava só fazer a higiene pessoal para comparecer às sessões.

Um dia, ao relatar que deixou de levar o filho a um passeio que o agradaria, interrogo porque ele não foi com outra pessoa que pudesse acompanhá-lo. Diante da percepção de que seu estado influenciava negativamente a criança, impedindo-a de fazer coisas importantes na vida, o que foi ratificado por nós, ela se angustia verdadeiramente pela primeira vez, o que operou um corte na posição devastada em excesso de gozo ensimesmado. Imersa na angústia, algo se recoloca, pois, a necessidade de não prejudicar seu objeto valioso a reinsere mais predominantemente na lógica fálica, e, a partir disso, ela se organiza minimamente, mesmo que ainda com um sofrimento bastante grave. Seu investimento na prole força-a a retornar mais intensamente ao campo fálico, visto que antes não se referia ao filho senão como parte de si mesma. A partir disso, ela pôde iniciar seu processo de luto da mãe e suportar melhor sua ausência. O retorno aos cuidados da maternidade, com o lugar do filho como objeto, foi um fator importante na saída da posição de vinculação excessiva com a mãe, mesmo que ela já estivesse morta.

Um outro fragmento é de uma mulher que nos procura porque o marido encontra-se bastante doente e ela precisa “sobreviver” (sic), já que estabelecera uma relação de bastante dependência durante o casamento, ainda que invista fortemente no trabalho atualmente. Ela relata um episódio anterior em que suspeitou de uma traição por parte dele, o que a deixou extremamente desestabilizada. Passa a sofrer com crises em que parecia mesmo estar enlouquecida, apresentando falas desconexas, desmaiando “sem motivos”, chorando compulsivamente e chegando, na época, a ficar internada em um hospital psiquiátrico. Depois da desinternação, bastante medicada, estava muito deprimida, e apenas se animava um pouco junto ao marido. Naqueles momentos, ele era seu vínculo fálico com o mundo, lhe faltava “o desejo e seu funcionamento” (LACAN, 1971/2009, p.65), que era encontrado através da presença, inclusive física, dele. Ela verifica posteriormente em análise a semelhança entre a relação de dependência que mantém com o marido e daquela estabelecida com a mãe, e o quanto foi difícil para ela deixar a casa materna para se casar. Havia, nas falas dela, uma associação muito clara do modo como funcionava o casamento e a relação com a mãe, tendo mais relação com o pré-Édipo do que ao Édipo propriamente dito.

Um outro caso mostra, na mesma paciente, um sofrimento devastador advindo de um sintoma, que, portanto, se localiza no campo fálico, e o modo “devastada” que ela se apresenta nos enlacs, prioritariamente com a mãe, mas que também é estendido ao marido. Ela sofre imensamente em decorrência de um sintoma físico bastante visível em sua pele: uma psoríase na região dos braços e da cabeça. Ela associa, em análise, que, quando criança, a mãe, por motivos quaisquer, costumava puxá-la violentamente pelo braço e a agredia com cascudos. Em

uma vez que resistiu a tais investidas apanhou muito, tendo de haver a intervenção do pai para que a mãe parasse de lhe agredir. Logo depois dessa cena em específico, em que ela tinha cerca de quatro anos, este sintoma se inicia, mas cessa rapidamente e retorna na vida adulta de modo bastante premente.

Uma outra queixa que apresenta é uma dificuldade em falar, não apenas em público, mas para a própria analista ou nas relações íntimas. Quando criança, sempre sua mãe lhe dirigia uma palavra que a depreciasse de algum modo, o que acontecia com frequência, sua resposta sempre fora o silêncio e mais, um silêncio que a separava da situação, pois ela relata que, mesmo que falassem com ela sobre o assunto, ela não estava mais presente, era como se estivessem lhe contando a história de uma outra pessoa, se desconectava de si mesma e da realidade do que havia vivido e o mesmo acontece hoje na relação com o marido. Quando eles têm algum desentendimento, ela é tomada por uma ausência, uma desconexão muito semelhante ao que vivia na relação com a mãe e não consegue lhe responder, e o mesmo acontece no trabalho em algumas palestras que precisa proferir.

A relação com a mãe sempre fora com esta lhe dirigindo palavras e mandos fortes e violentos, que apenas cessavam com alguma intervenção externa. Ela associa, em análise, que o sintoma da psoríase exercia uma função de barrar a mãe que se apresentava de modo invasivo, tomando-a à força, pois ela não lhe violentava quando suas lesões apareciam, encontrando ela uma proteção por via desse sintoma. O sintoma da doença de pele, portanto, é uma resposta fálica ao Outro que a invade e produz uma barra a este, mas a resposta de faltar-lhe as palavras e qualquer reação diante do Outro quando este se apresenta insultando-a, associamos à devastação propriamente dita. Então, há algo no ilimitado no gozo do Outro que se derrama sobre a paciente, à qual um sintoma a salva parcialmente, mesmo que com um alto custo.

Portanto, parte de sua posição subjetiva se atualiza como uma cifra, estando no campo fálico, e parte se associa a um ponto não-todo de sua experiência, onde ela não consegue responder de maneira a formar um enigma ou outra satisfação dessa ordem, havendo apenas uma ausência que não barra o Outro, como seu sintoma faz. Nos parece que, nesses momentos de ausência, ela não estaria respondendo de um lugar fantasmático ou sintomático. Percebe-se aqui “um arrasamento de todos os referenciais, vai muito além das discórdias rivalizantes que são próprias do registro fálico, e que, em estreita consonância com a ideia da mulher barrada como Outro absoluto, não está longe de elevar a mãe à categoria do impensável” (SOLER, 2003/2005, p.96).

Um último exemplo clínico mostra a devastação pelo viés do não-todo fálico. Uma mulher que passara por um assalto aos 20 anos e que quando o assaltante lhe disse: “fique tranquila que não sou estuprador”, ela pensa: “por que ele está me falando isso se eu não lhe perguntei nada?”. Entende que se tratava de uma denegação do assaltante e paralisou entregue. Fez tudo o que ele mandou, sem um pensamento que a autorizasse ou interrogasse para fugir da situação. Foi salva por outros antes da violência sexual provável, já que depois foi-lhe revelado que tal atitude daquele assaltante seguida de estupros era comum naquela região. Por muitos anos pensou que sua resposta naquela ocasião fora masoquista, que sabia que seria violentada e talvez desejasse tal experiência. Mas a análise lhe mostrou que não era disso que se tratava, pois ela não desejava nada naquele momento, que sua sideração e paralisção eram derivadas de uma entrega ao gozo do Outro, uma impossibilidade de reagir falicamente, pois teve a oportunidade de fugir, mas não conseguiu, o que poderia entrar no campo do masoquismo, este sim, localizado na ordem fálica.

O que fez com que tal fato retornasse e fosse tratado na análise foi que, em um dia qualquer, a mãe lhe olhou de relance e ela foi capturada por aquele olhar e quase desmaiou, e pôde localizar a mesma sensação de vertigem que teve quando o homem lhe anunciou o assalto seguido da denegação. Ela entende que a palavra do assaltante e sua reação aparentemente apassivada, completamente incompreensível até então, lhe remetia à relação com a mãe e à entrega e o desfalecimento dos quais nunca conseguira se livrar totalmente quando ela falava e olhava lhe enlaçando em sua demanda extremada. Era da mesma experiência que se tratava e se repetia em outros espaços.

Tais fragmentos apresentados se referem a uma precariedade na função de mediação, em um ponto invasivo do Outro, que escapa à lei simbólica, e que retorna com contornos persecutórios. Isso se dá porque as palavras maternas que marcam o *infans* vêm carregadas também de gozo, as quais são, muitas vezes, tomadas como avassaladoras, e das quais ele ou ela têm dificuldade em se separar.

A língua com a qual qualquer criança é marcada é não-toda porque o significante não carrega o significado, o que faz com que algo reste sempre hiante e o Outro se apresente como opaco, já que o sujeito nunca sabe exatamente o que o Outro quer, o que traz consequências. O nome-do-pai não significa completamente o desejo materno, sendo uma invenção do sujeito diante da precariedade estrutural imposta ao falante.

Assim, o que resta não metaforizado nas devastadas lhes causa um sofrimento sem saída, com ares de autodepreciação, impossibilidade de estabelecer laços, auto-desaparição e

despersonalização. Para além dos significantes que transmitem a castração por estrutura, há um modo de gozo no qual se ancora a devastação.

2.3. O que psicanalistas andaram escrevendo sobre a devastação

Durante a pesquisa, estudamos autoras e autores reconhecidos que têm escrito sobre o tema, verificando se a articulação do gozo feminino com a devastação se sustenta, se esta seria uma leitura de lacanianos, mas não do próprio Lacan, ou se Lacan teria contribuído para tal associação. Inserimos tal análise por conta do número de textos e artigos que sustentam tal confluência, que, ao nosso ver, é equivocada, pois contribui para uma idealização de certo sofrimento feminino que não está de acordo com as elaborações lacanianas acerca das mulheres e que diverge bastante de sua conceituação acerca do gozo Outro.

Em nossa leitura, os textos lacanianos não exprimem o gozo feminino como uma experiência de dor ou sofrimento, pelo contrário. A capa do *Seminário 20, mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), representando *O Êxtase de Santa Teresa D'Ávila* através da escultura de Bernini, bem como seu relato, corroboram essa ideia:

Estando assim a alma a buscar a Deus, sente-se com deleite grandíssimo e muito suave quase desfalecer completamente numa espécie de desmaio. Vê que lhe vão faltando o fôlego e todas as forças corporais, de modo que nem as mãos podem menear, a não ser a muito custo. Os olhos se lhe cerram involuntariamente ou, se os conserva abertos, nada enxerga; se lê, não acerta com as letras, nem quase atina em reconhecê-las, vê os caracteres, mas, como o entendimento não ajuda, não consegue ler ainda que queira. Ouve, mas não entende o que ouve, de modo que os sentidos de nada lhe servem senão para a não deixarem totalmente a seu prazer e assim a estorvarem. Falar é impossível: não atina com uma só palavra e ainda que atinasse, não teria alento para a pronunciar porque toda força exterior se perde e se concentra nas da alma, que aumentam, para ela melhor poder gozar de sua glória. O deleite exterior que se sente é grande e bem manifesto (D'ÁVILA, 2019, p.162).

Lacan parece mais um grande curioso do gozo feminino quando, por exemplo, clama às mulheres que falem: “desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra!” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 80-81).

Não é nossa intenção estar na posição de apontar o que consideramos equivocado, mas nos chama a atenção a quantidade de textos, artigos, livros e conferências que sustentam certo enaltecimento do sofrimento das mulheres, como se este fosse uma contingência inerente à sua condição, patologizando o feminino e não o sofrimento exacerbado que, espera-se, uma análise reduza e não mantenha ou até mesmo acentue.

Entendemos que a análise funciona, conforme sustentou Freud, como uma desmontagem das partes que constituíram a neurose, o que inclui o exame pormenorizado dos seus elementos. E a pesquisa psicanalítica, como foi tratado no primeiro capítulo, funciona como a análise, estando submetida à mesma metodologia. Por isso, cabe na tese a análise dessa contingência, que inclui nos debruçarmos acerca do que os psicanalistas vêm dizendo ao longo do tempo a fim de estabelecermos nossas próprias conclusões.

Os autores que destacamos são: Jacques Alain-Miller, Marie-Helene Brousse, Leda Guimarães, Malvine Zalcberg, Elizabeth da Rocha Miranda, Gerard Pommier, Colette Soler e Nympha Amaral.

Jacques-Allain Miller é um autor de peso que trata lateralmente da devastação. Problematizamos algumas de suas afirmações, como a de que o “não-Todo ($\bar{A}x$) que se dirige ao parceiro, e se dirige pela demanda de amor, que é potencialmente infinita, e que retorna ao parceiro feminino **precisamente** sob a forma de devastação” (MILLER, 2015, p.99, grifo nosso). O que interrogamos aqui é o advérbio de modo “precisamente”, já que não sustentamos que uma análise levada longe o bastante não mova uma posição subjetiva em que a demanda de amor se mantenha como infinita, além de se avizinhar da definição freudiana do amor pré-edípico.

Ele equivale a afirmação lacaniana de que uma verdadeira mulher tem sempre algo de perdida ao ponto sempre presente nela, segundo ele, da devastação (MILLER, 2015, p.112). Difícil seria, em sua visão, haver um amor menos nocivo, mesmo para as analisadas, pois, o “parceiro-sintoma da mulher torna-se o parceiro-devastação” (Ibid, p.99). Nossa discordância se ancora no fato de não termos encontrado em Lacan uma associação clara da estrutura do não-todo, que leva a um gozo muito específico e extático, ao parceiro-devastação, este mais vinculado à neurose e não ao feminino.

A posição milleriana encaminha para a associação entre a devastação e o amor, entendimento seguido por outros analistas, quando ele alega que “a devastação e o amor possuem o mesmo princípio, a saber, o grande \bar{A} , o não-todo, no sentido do sem limite” (MILLER, 2015, p.17). A devastação, como tratado anteriormente, tem mais relação com o

Outro absolutizado do que com o *Å*. Além disso, não nos parece que o amor guarde relação intrínseca com o sem limite, pois é enquadrado pelos adventos da fantasia e da identificação, e o que há de ilimitado nas mulheres é o gozo não-todo, e não o amor, tanto que Lacan marca claramente no seminário 20, *mais ainda*, a dissociação entre o gozo do Outro e o amor (LACAN, 1972-73/2008, p.11).

Outra confluência problemática, ao nosso ver, e que já foi citada anteriormente, é a associação das palavras *ravage* e *ravissement*, pois, segundo ele, tendo a mesma raiz, teriam significados semelhantes. Citamos o fragmento novamente para fins de ilustração:

Na palavra *ravage* (devastação) há *ravie* (deslumbrar), a mesma raiz da palavra *ravissement* (deslumbramento), que dá título ao romance de Marguerite Duras *O deslumbramento de Lol V. Stein*. Um homem pode ser uma devastação para uma mulher, mas pode, também, ser o modo como acontece seu deslumbramento (MILLER, 2015, p.99-100).

O questionável em tal associação tem relação com a direção do tratamento das não-todas, pois ele também assinala que “vemos, às vezes, no fim de análise feminina, o falasser feminino se identificar à devastação” (MILLER, 2015, p.103), e segue: “uma outra saída possível é ser uma grande devastada” (Ibid., p.103). A devastação, nesses casos, equivaleria ao *sinthoma* ao qual o falasser se identifica ao final de sua análise, na direção de encerrá-la como uma “grande” devastada? Não conseguimos vislumbrar como uma posição dessa estirpe coadunaria com a redução do sofrimento histérico no rumo da infelicidade comum, direção freudiana, ao nosso ver, inultrapassável, mesmo que o final de análise possa comportar outros elementos.

Deixamos um último comentário acerca da posição milleriana não relacionado diretamente à devastação, mas ao “parceiro-contemporâneo” (MILLER, 2015, p.100), onde ele afirma que o discurso do direito implica “do lado feminino, um certo abandono do infinito; implica, sob a forma do semblante, a adoção do modelo masculino. Pode-se dizer que isso é uma máscara” (Ibid., p.101). Vemos, imediatamente, um problema na equivalência entre máscara e semblante. Mas o que mais nos chamou a atenção foi a confirmação de sua posição, contemplada pela afirmação de que “quanto mais a mulher existe, do ponto de vista do sujeito de direito, tanto mais ela desaparece, sob a máscara masculina” (MILLER, 2015, p.106), o que faz com que a defesa dos direitos da mulher traga consequências no campo do gozo (Ibid.). Pensamos que não se pode sobrepor o discurso do direito, que está, sim, do lado fálico, à experiência do não-todo, pois são campos inteiramente distintos. As mulheres estão a toda no falo (LACAN, 1972-

73/2008, p.80), como afirmou Lacan, e o fato de algumas configurações sociais relativas às mulheres se alterarem, no caso, para melhor, não dificulta o acesso ao gozo não-todo, pois, além deste não ser restrito às mulheres, a possibilidade de experimentá-lo não tem relação com uma posição no mundo mais ou menos contemplada por direitos. Todos aqueles que se arranjam na castração estão incluídos na norma fálica, é o lugar em que se habita mais amplamente e de onde, contingentemente, pode-se experimentar um gozo não-todo derivado dessa mesma lógica.

Marie-Helene Brousse foi outra autora que estudamos, posto que ela trata recorrentemente da relação da mulher com seus objetos e contribuiu para o nosso entendimento sobre a devastação, principalmente, nos pontos de convergência e divergência entre a catástrofe citada por Freud e a devastação lacaniana.

Brousse parece equivaler a angústia feminina à devastação, pois nomeia um texto recente como: *Angústia de separação: nova perspectiva da angústia feminina* (BROUSSE, 2019, p. 13) e abre o escrito com a “clínica da devastação” (Ibid.). Consideramos que a angústia, mesmo aquela nomeada por Freud como a feminina, porta diferenças para com a devastação, principalmente pela relação da angústia com o objeto *a*, conforme mostra o item 2.5. da tese.

Ela indica que Freud considerou a relação da mulher com seus objetos apenas no registro do dom simbólico (pênis, filho, presentes), e Lacan os diferenciou quando introduziu o objeto *a*. Brousse destaca a importância do dom para os seres que não têm o falo e aparta os que seriam os objetos comuns, inseridos no campo simbólico, daqueles êxtimos à troca, que se originam no corpo, sem imagem, e funcionam como um resto de gozo arquivado.

Até aqui concordamos, porém, ela faz uma passagem pela função do *sinthoma*, que se presta a incluir a função do nome-do-pai, fazendo referência aos três processos de nomeação mencionados por Lacan no seminário 22, *RSI* (LACAN, 1974-75) e sustenta que “no caso da devastação, é um objeto, e não um nome, que vem ocupar o lugar do significante mestre” (BROUSSE, 2019, p.16). Ela conclui que, na devastação, há uma:

Solução que se vale do objeto situado no lugar do nome-do-pai, operando, tal como o *sinthoma*, no restabelecimento do sentido sexual. Quando o objeto falta nesse lugar, desvelando para o sujeito a futilidade do sentido e do Outro, a resposta é a angústia ou desaparecimento do próprio sujeito (BROUSSE, 2019, p.17).

Aqui, faz-se problemático considerar que um objeto faria as vezes de nome-do-pai, porque no *seminário, livro 23, o sinthoma* (LACAN, 1975-76/2007), Lacan afirma que o *sinthoma* constitui uma solução singular que cada falante efetua com suas cordas subjetivas e que inclui

um quarto nó operando a amarração. Interrogamos: como um outro/objeto pode se imiscuir na subjetividade de alguém e ser elevado à categoria do quarto nó que o estabiliza? Além disso, sendo o *sinthoma* o que faz uma amarração singular de cada falante, qual seria a saída para este estado, uma outra amarração?

Sobre as análises, o texto *Uma dificuldade na análise das mulheres* (2004) tratou dos diferentes modos de devastação e da dificuldade que ocorre quando o analista passa a ocupar este lugar devastador. Mas, se um analista ocupa um lugar devastador, estaria ele ainda habitando a função analítica, aquela cuja posição discursiva implica que o *a* esteja no lugar do semblante movendo o sujeito ao trabalho? Tal associação nos parece uma impossibilidade lógica.

Seu texto *Ravage et désir de l'analyste* (2022), traz pontos novos, como a introdução do corpo como advento presente na devastação. Ela afirma:

O arrebatamento é ligado ao corpo, ou mais precisamente, ao fato de ter um corpo que, por consequência, pode ser roubado. O arrebatamento é do registro do ter, mas ele toca assim o ser. A mãe é sem dúvida uma grande ladra de corpos, de estrutura podemos dizer, porque ela fala. Mas é assim sequestradora da criança. A irrupção da devastação na relação analítica vem colocar o acento sobre os corpos, e mais precisamente sobre o corpo cujo sujeito é, por assim dizer, privado (BROUSSE, 2022, p.5, tradução livre).

É de suma importância essa referência ao corpo, pois é nessa direção que Lacan caminha no final de seu ensino, quando o registro do real ganha prevalência e quando trata do gozo do corpo, abordado no capítulo seguinte desta tese.

Nos textos da autora, por mais que sejam descritos o estado de devastação e seus efeitos no corpo, como uma “rejeição visceral” ou uma “despersonalização ligada a uma desfalicização, de uma auto-desaparição” (BROUSSE, 2022, p.4), e que, nesses casos, as intervenções interpretativas não dão conta, ela segue articulando a devastação à relação transferencial (Ibid.) e mantém a ideia de haver a possibilidade do analista ocupar um lugar devastador em vez de semblante da causa do desejo.

Brousse define a relação de devastação como aquela em que a mãe resta intacta pela troca fálica e pela lei simbólica, permanecendo um objeto único de uma criança única. O que escapa à troca simbólica faz com que a mãe não se torne um objeto na lógica das trocas e acabe restando como um outro real, interpretado como um outro do gozo, convocando, seja a função impossível, seja a perseguição (BROUSSE, 2022, p.4). Pode-se ver, por sua elaboração, que

ela, pertinentemente, responsabiliza o sujeito por sua posição, e não o gozo feminino da mãe, como vemos em outras analistas.

A autora segue a trilha milleriana quando afirma que “a devastação é apreendida no arrebatamento” (BROUSSE, 2004, p. 214), mantendo a associação de *ravage* e *ravissement* que Miller fez. Ela continua: “a devastação em um sujeito feminino é a consequência do arrebatamento determinado pela ausência do significante da mulher” (Ibid., p.218). Já expomos anteriormente os motivos de nossa discordância diante de tal associação, pois quando se testemunha ou experimenta o arrebatamento, fica evidente que a experiência é bastante diferente da devastação. Porém, ela pondera em um texto posterior, considerando que a vinculação da devastação com o arrebatamento ou a desapareição está dada **na neurose** (BROUSSE, 2022, p.6, grifo nosso).

Sobre as soluções para a devastação, ela se detém sobre o lado do analista, visto que tratou de dificuldades nas análises das devastadas, marcando que

A questão central, do lado do desejo do analista, é encontrar a saída que não objete a ligação ao Outro do desejo. É uma via estreita e única para cada sujeito. A referência ao pai, solução proposta por Lacan no seminário 5, resta frequentemente sem efeito diante da devastação, e a referência à verdade como que efeito é de pouco peso (BROUSSE, 2022, p.6).

E propõe a direção de “barrar o outro infurável e ir na direção da nomeação do lugar no desejo sem garantia. A solução passa pelo corpo, e não apenas pelo nome, mas pela escuta: o corpo” (BROUSSE, 2022, p.6). Para ela, portanto, há uma solução que avança para além da amarração da castração e considera o corpo, não o erógeno particularizado pelo desejo do Outro, mas aquele do gozo do corpo conceituado por Lacan no ensino avançado, não inteiramente inserido na castração. Porém, a nomeação, recurso importante na saída da amarração neurótica, não tem, necessariamente, vinculação com o ilimitado, pois é um recurso possível para qualquer falante em seu percurso de análise, mesmo que sua posição de gozo não tenha relação alguma com o não-todo.

Outra autora que trata de modo relevante do tema é Guimarães (2014), que aborda a devastação como a intromissão do supereu no gozo feminino. Ela propõe que “a aceleração do gozo erotomaniaco na direção de um impulso incontrolável e devastador denuncia que o imperativo mortífero do supereu se infiltrou muito rapidamente nesse estado de gozo, que é inerente ao feminino” (Ibid., p.36). E ela diferencia os dois adventos:

O gozo feminino não é devastador, pelo contrário, é fundamentalmente vivificante, mas por estar situado no campo do silêncio, distante das palavras, tende a sofrer os efeitos da infiltração do supereu. Desse modo, quando sofre a intromissão do supereu, o estatuto real do gozo feminino passa a sustentar um imperativo “goza” num caráter mortificante próprio ao supereu – uma vertente mortífera de gozo que se mantém sempre à espera de uma oportunidade para ativar sua imposição. Isso faz com que o gozo feminino, quanto mais se acelera, até alcançar o topo de excitação - muitas vezes experimentado no êxtase de se sentir a “única” -, se reverte muito rapidamente, se transmuda em um estado de devastação pela infiltração do supereu (GUIMARÃES, 2014, p.36).

A autora chega à conclusão de que “a patologia devastadora que invade as mulheres não é uma patologia da paixão amorosa, mas, sim, a patologia do supereu” (GUIMARÃES, 2014, p.39). E segue: “o excesso de gozo da paixão amorosa pode, sem dúvida alguma, produzir uma vivificação do corpo, algo muito diverso do gozo produzido pelo supereu, que é essencialmente mortificante” (Ibid.). E localiza que “o campo da paixão amorosa somente expande suas fronteiras ao terreno do padecimento, da devastação, quando o imperativo superegoico se infiltra no excesso de gozo que vivifica o corpo, produzindo nele seus estragos mortificantes” (Ibid., p.40).

Guimarães sinaliza, muito pertinentemente, na análise a chave para a separação do gozo feminino do supereu, onde “o processo de análise permite efetuar uma separação desses dois campos de gozo, de modo que uma mulher não venha mais a ter qualquer temor quanto a experimentar seu gozo feminino” (GUIMARÃES, 2014, p.125).

A despeito da articulação apropriada da devastação com o supereu, identificamos como problemática a associação da primeira ao que seriam problemas da contemporaneidade e à queda da figura paterna. Ela afirma que “a máscara da feminilidade contemporânea já está intimamente articulada ao imperativo superegoico, com muitas mulheres se mantendo na subjetividade a partir de uma fixação de gozo no paradoxo do supereu” (GUIMARÃES, 2014, p.37).

Para ela, a invasão superegoica seria facilitada por conta da suposta queda dos “ideais e dos semblantes com os quais se revestia antigamente a figura do pai” (GUIMARÃES, 2014, p. 118). Localizamos, neste ponto, uma confusão entre o pai, aquele “père-vertidamente orientado” (LACAN, 1974-75, p.23), que faz de uma mulher a causa do seu desejo ou que metaforiza o desejo materno, e o orangotango patriarcal que de fato precisa cair, inclusive para que haja laço social.

Além disso, não se trata da “figura do pai” o que exerce uma barra ao desejo da mãe que possibilita o sentido, mas sua função, que está no campo da lógica e não da “pessoa”, visto tratar-se de um significante que, como qualquer significante, não carrega nenhum significado, de maneira que qualquer “figura”, por mais estereotipada que seja, não está vinculada ao sucesso do que seria sua função. Pensamos o contrário, isso pode mesmo atrapalhar a sua efetividade, vide Schreber, com a rigidez de seu pai que não lhe transmitiu o seu nome.

Ela sustenta, com a mesma direção de argumento:

O “amor ao pai” se institui como a envoltura que mantém latente a vertente erótica do Édipo com o pai, e esta é uma questão fundamental na prática da atualidade, já que o **“amor ao pai” está em declínio**, e por isso encontramos nas neuroses das mulheres contemporâneas uma versão do “pai erotizado” mais consistente do que a versão do “pai do amor”, o que tende a ampliar a vertente **devastadora** sobre o gozo feminino (GUIMARÃES, 2014, p.46, grifos nossos).

E conclui: “quando esse amor do pai é questionado, ou perde sua consistência, a devastação pode produzir-se como efeito da mortificação superegoica sobre o gozo feminino” (GUIMARÃES, 2014, p.46).

O gozo feminino não é derivado do complexo de Édipo, mas implica uma ruptura para com as malhas edípicas. Se o gozo feminino está “distante das palavras” (GUIMARÃES, 2014, p.36), conforme a autora, se para ele não há significante que o represente, que relação ele teria com o complexo que está inteiramente incluído na função fálica? O Édipo não conduz ao não-tudo, uma vez que as três saídas propostas por Freud para ele, no caso das meninas - castidade, masculinidade ou maternidade - são soluções inseridas no campo do falo, seja através da recusa, seja através do investimento em um objeto. Por isso, não se pode dizer que um aferramento ao pai conduza ao feminino, ainda mais quando tomamos a sério a direção da análise laciana que está em prescindir do pai depois de ter-se servido dele, e que serve para um falante que habite em qualquer um dos lados da tábua da sexualização.

Ela argumenta que “para instituir a liberdade de escolha do parceiro do amor eterno, as mulheres fizeram desmoronar a autoridade paterna utilizando-se de seu ingresso no mercado de trabalho, pois assim supunham que ficariam livres para viver de amor” (GUIMARÃES, 2014, p.51). Além da redução da miséria neurótica, a capacidade de trabalhar e amar são duas notícias de que a análise funcionou (FREUD, 1937/2017). Tais direções freudianas estariam então restritas àqueles identificados como homens? Por que o ingresso no mercado de trabalho para

as mulheres teria relação com o desmoronamento da autoridade paterna e lhes faria mal? Tal afirmação é problemática, não apenas psicanaliticamente, mas politicamente, pois mulheres de determinada classe e raça sempre estiveram inseridas no mundo do trabalho e nenhuma autoridade paterna foi sequer tocada por conta disso.

Ela indica também que estaria havendo “uma feminização do mundo e de uma prevalência do não-todo” (GUIMARÃES, 2014, p.112), o que seria maléfico, pois:

No predomínio do pai havia uma vigência de significantes-mestres identificatórios (S1) que organizavam um todo através de revestimentos simbólicos e imaginários, com Ideais moralizantes que recobriam o lastro do gozo perverso do Pai. Agora, na vigência da crença num universal d'A Mulher, esses ideais ordenadores do todo cederam a um convite universal embriagador, irresistível, avassalador, que nos convoca a um gozo desmedido, tal qual o canto das sereias mitológicas que retornam em nossa época através da “voz” melodiosa que faz eco nas vibrações de gozo dos nossos corpos, convidando-nos a mergulhar num mar ilimitado de libido em direção à mortificação (GUIMARÃES, 2014, p.112).

Primeiramente, não está havendo uma feminização do mundo, e concordamos neste ponto com Pommier, ao criticar analistas que se queixam de que a sociedade estaria bordejando a ruína e vivendo a dissolução do simbólico, quando ele afirma que “o declínio do patriarcado não significa o declínio da lei, tampouco uma perversão generalizada. Simplesmente sua repressão se desinfla” (POMMIER, 2018, p.213, tradução livre).

Além disso, por que uma “prevalência do não-todo”, que sabemos constituir uma experiência de gozo pontual e evanescente, teria relação com a “vigência da crença num universal d'A mulher”? O não-todo é incompatível com o universal, e a não-toda é aquela que experimenta um gozo derivado do ponto onde o Outro é barrado, e não consistente.

A defesa de figuras excessivamente congeladas do que seriam pai e mãe ou homem e mulher, além de dar argumento, neste ponto plausível, para os críticos da psicanálise com relação às questões de gênero, quando a acusam de heteronormativa, entre outras coisas, desconsidera os avanços lacanianos inclusive quanto ao semblante, que não significa aparência ou máscara, mas está vinculado a uma posição discursiva, donde sabemos que o discurso é sem palavras e também sem imagem.

Outra autora que escreveu abundantemente sobre o tema das mulheres e da devastação foi Malvine Zalcberg e interrogaremos aqui alguns pontos de sua posição. Ela afirma, freudianamente, que “um pai nunca separa completamente uma filha de uma mãe; há sempre um resto nessa separação”, assertiva com a qual concordamos, dada a estrutura que mantém

algumas sobras do período pré-edípico presentes em qualquer sujeito. Porém, ela associa tal resto ao “gozo ilimitado do lado feminino da mãe ameaçando reabsorver a filha em suas malhas devastadoras” (ZALCBERG, 2007, p.118).

Julgamos complicada a culpabilização da mãe, que já foi objeto de várias críticas pertinentes à psicanálise, principalmente, com relação ao autismo e outras psicoses, desconsiderando a responsabilidade subjetiva do falante com relação a sua posição de gozo.

Por conta da absolutização do Outro feita por algumas mulheres, a devastação está mais ligada à demanda dessa que sofre do que ao que seria o despejamento de gozo feminino da mãe sobre ela. Tal argumento responsabilizaria as mães diante da devastação sofrida por suas filhas, e não a posição desse sujeito que demanda, muitas vezes, de modo extremado, um significante que não há.

A afirmação de que a devastação teria relação com o gozo feminino atribuído à mãe nos estranha, pois Lacan aproxima o filho muito mais do lugar de objeto *a* para a mãe - estando ela, portanto, no lugar de sujeito dividido - do que depositário de um gozo não-todo fálico. Caso um filho deslize da posição de objeto *a* para um lugar de Outro para a mãe, por exemplo, é mais provável que a devastação se localize na própria mãe e não na criança³.

Na busca de compreender a afirmação de que o gozo feminino da mãe se derramaria sobre a filha, fomos até onde Lacan mais trata das relações pré-edípicas, que é o *seminário, livro 4, a relação de objeto* (LACAN, 1956-1957/1995), em que o psicanalista constrói o triângulo mãe-filho-falo antes do endereçamento ao pai, para verificar se há ali alguma menção ao gozo feminino. Nos dirigimos também aos escritos *Alocuções sobre a psicose da criança* (Id., 1967/2003) e *Nota sobre a criança* (Id., 1969/2003), e em nenhum deles há alguma alusão ao gozo feminino, que só começou a ser mencionado mais amplamente a partir do *seminário, livro 10, a angústia* (Id., 1962-1963/2005). Na *Nota sobre a criança*, Lacan afirma que é mais difícil a psicanálise ter algum sucesso em um tratamento onde a criança é correlata da fantasia materna (Ibid., p.369), em que ela fica exposta a “todas as capturas fantasísticas” (Ibid.), tornando-se objeto da mãe e revelando a verdade desse objeto, o que está inteiramente no campo fálico. Mesmo que argumentassem que tal objeto pudesse ser o depositário do gozo feminino, a frase seguinte dissolve essa possibilidade: “a criança realiza a presença do que Jacques Lacan designa como objeto *a na fantasia*” (Ibid., p.370, grifo nosso).

³ Conforme mostrou a dissertação de Nympha Amaral (PUC-1996): *Entre sujeito e objeto: de como a entrada na condição de mãe afeta o sujeito-mulher*.

Não ignoramos que os conteúdos tratados no seminário 20, *mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), dedicado ao Outro gozo, insiram no jogo novos elementos para a mulher que se estendem à sua relação com a maternidade, e o fardo que pode constituir o gozo materno quando não metaforizado suficientemente pelo nome-do-pai para esse sujeito. Porém, enquanto analistas, devemos manter a atenção para que não nos associemos às recriminações das mais variadas ordens e intensidades do neurótico com seu desejo insatisfeito ou impossível, esquecendo-nos da posição de gozo desse que sofre que extrai uma grande cota de satisfação justamente do que se queixa.

Pensamos que não se pode responsabilizar um sujeito pela posição subjetiva de outro. Além disso, é justamente o feminino que pode fazer furo a uma demanda extremada, favorecendo uma separação efetiva entre mãe e filha e uma diminuição daquela, que reduz o Outro ao outro, indo de encontro a absolutização que, esta sim, move a devastação.

Zalcborg ainda indica que “quando a vontade de gozar é deixada livre, sem limite de alguma natureza, revela-se sua face de pulsão de morte” (ZALCBORG, 2007. p.144). Interrogamos que limites faltantes seriam esses, aqueles advindos do falo? É impossível que o feminino esteja fora do falo, visto que é não-todo fálico. Portanto, este não precisa de algum limite, posto que já o tem, estruturalmente, ou as mulheres estariam restritas à estrutura psicótica.

O gozo feminino é não-todo inserido na lógica fálica, como ensinou incansavelmente Lacan, ou seja, não está “fora” do falo. O que consideramos que pode devastar na relação com o gozo feminino é a relação dessa mulher com os pontos, inclusive bastante fálicos, de sua neurose, e que dizem respeito a sua fantasia e seus sintomas. Isso complica a maneira como essa experimenta o gozo feminino, o modo como pode ter horror à posição de objeto, o que não é exclusividade das mulheres, visto que a tal posição é primordial para qualquer falante, tanto no momento de sua constituição, quanto na sua relação com o desejo.

Sobre o amor, Zalcborg sustenta que

Se o **amor de um homem** – ou falta dele – pode tornar-se uma devastação para uma mulher é nesse sentido de que **ele falharia em protegê-la de um excesso de gozo** que poderia surgir. A devastação de uma mulher pode ser compreendida por esse fato de que seu **gozo a pode ultrapassar quando ela não consegue uma certa amarração através do gozo fálico do homem numa parceria amorosa estabelecida** (ZALCBORG, 2007, p.145).

Aqui fazemos uma contraposição com a afirmação lacaniana de que “mesmo que se satisfaça a exigência do amor, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira de sua

solidão, enquanto a união permanece na soleira” (LACAN, 1972/2003, p.467). Nada nessas palavras parece devastador. Lacan sustenta que o amor não “protege” uma mulher da divisão de seu gozo ou de um suposto excesso, e a solidão é mais sua parceira do que sua inimiga, pois a união fica na porta e não haverá relação sexual. Portanto, o devastador não é a “falha do homem em protegê-la”, porque, do que exatamente ela precisaria ser protegida?

A frase de Lacan que se segue no mesmo texto é ainda mais esclarecedora: “Pois, em que se confessaria o homem servir melhor à mulher de quem quer gozar senão para tornar seu esse gozo que não a faz toda dele; para nela o re-suscitar?” (LACAN, 1972/2003, p.467). Ou seja, um homem serve melhor à sua mulher quando lhe favorece o gozo feminino e não quando o limita, o que justamente a faz não-toda dele. Pois “o gozo do Outro não é signo do amor” (LACAN, 1972-73/2008, p.11), visto que são experiências advindas de “substâncias” diferentes que não se misturam, mesmo que possam ser vividas em uma mesma parceria.

Outro ponto que destacamos no texto de Zalcborg está em sua assertiva de que “por intermédio do amor a mulher aceite que ela necessita do desejo de um homem porque na posição feminina há algo desse mais, ainda que não se pode domesticar e que necessita de um limite” (ZALCBORG, 2007, p.182). Assentimos inteiramente com a ideia de que o desejo de um outro somado ao seu amor possa apaziguar um estado de sofrimento intenso. Porém, o gozo Outro não está fora da ordem fálica, não é psicótico, mas é de sua estrutura ser não-todo fálico, ou seja, se dá a partir do falo e não sem relação alguma com ele. Por isso, ele não necessita de um limite que lhe seja externo ou concedido por um outro presente em uma parceria.

O que nos parece problemático nessas falas, a despeito de outras contribuições interessantes que a autora faz em seus livros, é a manutenção do feminino associado a um modo deficitário do falo fornecido pelo homem, que “limitaria” o excesso de seu gozo feminino, associando-a a um ser infantil necessitado de um outro que lhe confira bordas. A posição é ratificada em um outro texto onde ela afirma que “a mulher espera que o amor lhe sirva de barreira protetora em relação a um gozo que é só dado à mulher sentir e que tem como característica ser passível de revelar-se sem limite” (ZALCBORG, 2012). O que precisa, sim, de limites é a neurose, e não o gozo feminino, que já é não-todo por estrutura.

A autora sustenta uma posição semelhante à de Guimarães a respeito do que seria uma perturbação da atualidade, em que “com o amor em crise em nossos tempos, faltam os semblantes que limitem e regulem os gozos que se apresentam na proporção inversa do estabelecimento de vínculos sociais sólidos e, por isso mesmo, semblantes que regulem as relações entre os sexos” (ZALCBORG, 2012). Neste trecho, o entendimento acerca do

semblante se confunde com aquele da aparência, desconsiderando os avanços lacanianos na direção do *parecer*, aquele que conjuga o ser e o parecer que, este sim, diz respeito ao semblante da conceituação avançada.

Ademais, não verificamos em nossa experiência clínica que o amor esteja em crise. As novas configurações de relações que têm se apresentado dizem respeito a uma maior possibilidade de experimentação às quais alguns sujeitos – posto que não-todos – se autorizam, mesmo que o sofrimento mais ordinário advindo dos imbróglios do amor siga sendo a grande questão que perturba os analisantes. E perguntamos: por que um determinado modo de enquadramento das relações, onde ela parece estar se referindo às heterossexuais, diria respeito ao “melhor semblante” a ser ocupado pelos seres falantes que evitaria a tal crise?

Uma última afirmação sobre a qual tecemos um comentário:

O novo reino do não todo, que não é mais exclusivo das mulheres, mas ao qual elas têm acesso mais direto, anula as diferenças e universaliza as relações. As mulheres em nossa modernidade nunca foram tão pouco “Outra” em relação a elas mesmas, identificadas que elas são a figuras ferozes que se sucedem e que se afastam do que poderiam ser enquanto sujeitos de desejo. A devastação na mulher se manifesta no ponto em que os semblantes fracassam (ZALCBERG, 2012)

Reafirmando, não há “reino” do não-todo. E por que o não-todo não consistir em uma experiência exclusiva das mulheres anularia as diferenças e universalizaria as relações? O não-todo nunca foi restrito às mulheres, o que colabaria gênero e posição de gozo, vide os relatos dos místicos. Além disso, o gozo não-todo não tem apreço a nenhum universo e, caso assim fosse, ele seria enquadrado pela castração, e estaria submetido a um atributo comum que o dissiparia por completo. Lacan traz, inclusive, uma passagem belíssima em *O aturdido* (LACAN, 1972/2003) que mostra como o homem bancar um pouco Tirésias, aquele que também gozou como mulher, o aproxima da possibilidade de satisfazê-la⁴.

A última frase da citação mostra uma conclusão pertinente: “a devastação se apresenta na dificuldade com o semblante”. Porém, esta dificuldade não é privilégio dos tempos atuais, e é derivada da mesma histeria que Freud começou a escutar no final do século XIX e que segue se apresentando estruturalmente em nossa clínica, mesmo que com variações.

⁴ Sobre este trecho do *Aturdido*, tecemos um comentário no item 3.2.3.

Miranda, em sua tese de doutorado denominada *O gozo no feminino* (MIRANDA, 2011), sustenta a hipótese de que “na neurose, o sujeito que ocupa a posição feminina e experimenta o gozo Outro pode vivenciar uma espécie de loucura com fenômenos aparentemente psicóticos” (Ibid., p.10). A articulação com a neurose é muito pertinente, porém, o ponto que destacaria a confluência do gozo Outro com a devastação é excessivamente destacado, sendo afirmado que a vivência do gozo Outro que ultrapassa o sujeito é experimentado como devastadora na **maioria** das vezes (MIRANDA, 2011, p.141, grifo nosso). Estranhamos a afirmação, pois Lacan tratou o gozo não-todo, majoritariamente, no campo do extático e de experiências que não evocam sofrimento, como nos ensinou Tirésias, ao afirmar que as mulheres gozam mais ou Santa Tereza e São João da Cruz em suas experiências místicas lindamente relatadas⁵.

A autora faz uma articulação importante acerca da relação mãe e filha, que pode ganhar ares de devastação devido à demanda exacerbada da última, onde ela destina à mãe suas reivindicações e exigências, “culpando-a ou responsabilizando-a por todas as suas próprias faltas, inclusive por tê-la feito mulher” (MIRANDA, 2011, p.141). E tal excesso de queixas e recriminações se despejam igualmente sobre o parceiro, que acaba por retornar, ele também, como devastador.

Ela afirma que

A mãe precisa vestir o corpo da filha de forma a ensiná-la a suportar a falta fálica. A mãe é designada como responsável pela falta fálica da filha e supostamente capaz de gozá-la, na medida em que a fez castrada. O pai seria o porto seguro onde a filha se refugiaria para se proteger dos ataques de um amor excessivo, exclusivo, devastador com a mãe (MIRANDA, 2011, p.143-144).

Como forma de argumentação, Miranda cita os textos de Freud em que são abordados a relação mãe e filha e o ódio que surge na última ao descobrir-se castrada, quando o ódio herda a intensidade do amor outrora sentido pela mãe, fazendo alusão à afirmação lacaniana de que a menina espera mais substância da mãe do que do pai. Tudo isso procede, porém, as associações que se seguem, ao nosso ver, resultam em uma culpabilização da mãe, pois é dela que deveria vir a resposta sobre a mulher e seus gozos (MIRANDA, 2011, p.145), restando à menina querer ser a mulher do pai, esperando um filho dele. Deste modo, diante do fracasso da mãe em guarnecê-la da resposta, bem como do lado do pai não haver uma “promessa efetiva”, surge a devastação que, para a mulher, seria estrutural, na medida em que não se pode dizer *A mulher*

⁵ Conforme demonstrado no tópico 3.3.7 deste trabalho.

(Ibid., p.145), visto que dependeria da mulher que é a mãe a permissão para que a filha lidasse com sua alteridade de forma mais ou menos devastada.

E ela segue:

Os ditos da mãe instituem uma lei caprichosa, ilimitada, sem mediação fálica, na medida em que herdamos as propriedades do gozo feminino não-todo fálico. Esse caráter não-todo da lei da mãe é redobrado pelo fato de que a língua materna, na qual são proferidos esses ditos primordiais, é ela também não-toda, pois é constituída de equívocos e igualmente ilimitada (MIRANDA, 2011, p.146).

Lacan qualificou a lei da mãe como “uma lei não controlada” (LACAN, 1957-1958 1999, p.195). Porém, ele também sinaliza: “não há sujeito se não houver um significante que o funde” (Ibid.). Ou seja, a lei da mãe também é inserida na lógica significante, dado que a metáfora paterna implica “propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe” (Ibid., p.186). Remete, como em qualquer metáfora, a um significante que é colocado no lugar de outro significante, não se tratando de uma realidade pré-lingueira ou que esteja apartada completamente da lógica fálica, como os estudos sobre o pré-édipo mostram.

Tal visão, em nossa opinião, deixa as mães das meninas em uma posição difícil, afinal, para onde correr? Como a mãe pode fornecer uma resposta sobre o gozo feminino, justamente aquele que não pode ser transmitido? E por que não fornecer alguma resposta sobre o que é intransmissível seria devastador em si mesmo? Seria tarefa impossível para uma mãe não devastar a sua filha, pois se ela não fornece palavras sobre o seu gozo, ela devasta; se “derrama” seu gozo, devasta também, dando a entender que há um problema com o ilimitado em si, e não com o sujeito que o experimenta de modo devastador, que é o que ocorre. Além disso, não vemos nas palavras de Freud ou Lacan acerca do período pré-edípico tal culpabilização da mãe, afinal, quem demanda e reivindica o impossível, posto que não há o significante que representaria o gozo não-todo, é o próprio sujeito devastado, que é responsável por sua posição subjetiva.

A autora afirma também que “quando a máscara do pai simbólico cai, surge um gozo ilimitado do qual a figura aterrorizante é A mulher que não existe. O aterrorizante para o falasser é a presença da pura ausência, é a ex-sistência” (MIRANDA, 2011, p.214). O significante d’A mulher não existe no inconsciente para qualquer ser falante, não apenas para as mulheres.

Portanto, não se pode elevar à categoria de estrutural para uma mulher o advento de uma contingência clínica mais ou menos pontual que aflige algumas históricas nos momentos de excesso de reivindicação neurótica ou de absolutização do Outro.

Ela afirma que a mesma demanda que se dirige à mãe recai sobre o parceiro, o que a devasta “caso ela encontre o silêncio em seus questionamentos sobre como inventar o que é ser mulher” (MIRANDA, 2011, p.149). E, perguntamos: como um homem pode responder para uma mulher o que é ser uma? Esta não seria uma invenção a se dar através de um trabalho singular e solitário? E, mesmo que alguma resposta pudesse ser fornecida, o que a ampararia, obviamente, esta não recairia para o campo do todo fálico, aquele das representações e apartado do não-todo?

Miranda articula como as demandas que as filhas dirigem às mães poderiam ser atendidas, e sinaliza: “pela via do semblante, das máscaras” (MIRANDA, 2011, p.149), pois, “quando o silêncio da mãe impera, quando as máscaras não são transmitidas, o terreno está aberto a toda sorte de devastações” (Ibid., p.149). Como explicado anteriormente, os semblantes não são as máscaras, pois sempre que Lacan tratou da feminilidade como máscara, ele se referiu à mascarada e não ao feminino propriamente⁶. As máscaras são capazes de oferecer um aporte importante, mas não podem ser equiparadas ao semblante do *paresser* lacaniano, o que levaria a pensar que o não-todo cabe nas máscaras transmitidas, quando se trata de adventos diferentes⁷.

Compreendemos que a saída para a devastação que a autora aponta, e que é movida pela análise, convém, a despeito de sua equiparação entre máscara e semblante. Ela diferencia a histórica de uma mulher, onde a primeira “situa a castração apenas do lado do homem para escamotear sua própria falta, enquanto a mulher se engendra na castração do homem para aí ter um lugar e exercer sua mascarada feminina, seu ‘parecer ser’” (MIRANDA, 2011, p.239), e conclui, pertinentemente, que “na neurose, quando o sujeito ocupa a posição feminina e experimenta o gozo Outro, vivencia essa loucura e sem razão expressa em fenômenos parecidos com uma psicose” (Ibid.,p.335).

Outro autor sobre o qual temos uma palavra a dar é Gerard Pommier. Seu livro *A exceção feminina* (1985/1987) traz contribuições importantes acerca do gozo Outro, do gozo místico e da própria “exceção feminina”. Esta é de ordem diferente da exceção necessária para que se funde o conjunto dos homens, mas, mesmo assim, algumas posições parecem pactuar com o que seria uma realidade pré-discursiva, o que não existe para os seres de linguagem.

⁶ Conforme trabalhado no item 4.2 da tese.

⁷ Conforme trabalhado no item 4.3.2 da tese.

Ele escreve sobre um gozo primordial despedaçante do qual a criança padeceria no encontro com o Outro da linguagem, em que é gozada mais do que goza, e que é associada a uma angústia diante da possibilidade de ser devorada pela mãe. Ele afirma que

A busca ativa da passividade (terceiro tempo) abre assim a via para uma volta ao espaço do gozo materno (onde se instala o horror do incesto e aniquilação). Se há inicialmente uma posição passiva (gozo do outro), depois uma posição ativa (gozo fálico), o retorno a uma posição passiva (Outro gozo) é esse terceiro termo que, se define propriamente a feminilidade, nem por isso é menos contingente (POMMIER, 1985/1987, p.54).

Interrogamos sobre a associação do gozo Outro como um retorno à posição passiva experimentada no “espaço do gozo materno”, onde imperaria o “horror do incesto e aniquilação”, em que dois pontos se destacam: a associação do não-todo fálico a um retorno ao período pré-edípico e o pré-edípico a uma realidade supostamente pré-lingueira.

Não se pode vincular o não-todo fálico ao período pré-edípico, pois o que vemos nas análises é a proximidade com o gozo feminino se dar mais frequentemente quando se atravessa e se torna esse Édipo inútil (o que inclui o pré-édipo), e não quando se faz um retorno a ele.

Mesmo que Lacan tenha dito frases fortes com relação ao desejo da mãe, como a de que este “carreia sempre estragos”, sendo “um grande crocodilo em cuja boca vocês estão” (LACAN, 1969-70/1992, p.118), ele pondera em um trecho seguinte, explicando que precisou “dizer-lhes coisas assim pesadas para que as compreendessem” (Ibid.) em determinado tempo do ensino, pois falava a psicanalistas que tinha que “tratar com cuidado” (Ibid.) e que nunca falou do Édipo, a não ser através da metáfora paterna.

Além disso, tal frase foi proferida no seminário 17, *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992), no compilado de lições denominado “Para além do complexo de Édipo”, em que ele trata o complexo para além do mito, na direção da estrutura, donde pensamos que, quanto mais a psicanálise avança para o campo da lógica e se aproxima da conceituação do gozo Outro que não o fálico, mais se distancia do complexo de Édipo e de suas consequências.

Seguindo com a análise do livro de Pommier, destacamos a seguinte frase:

Tanto o menino como a menina são inicialmente passivos; são objetos do desejo do Outro materno, depois são ativos e ingressam, nessa medida, no gozo fálico; enfim a mulher pode, segundo as vias que lhe são próprias, retornar a sua passividade. A revisão das primeiras concepções se resume então em considerar que não convém falar de um “tornar-se mulher, mas de um “re-tornar-se mulher”, de um retorno à feminização original que é o próprio do ser humano na sua relação com a linguagem (POMMIER, 1985/87, p.40).

O autor se assegura de sua hipótese de feminização primordial ao citar o texto de Freud Bate-se numa criança (FREUD, 1919/2017). Porém, tal texto não diz respeito ao feminino, mas sim da constituição do desejo em sua relação com o masoquismo, baseada no espancamento do pai e do enlaçamento com seu amor. Supomos, portanto, que tal aproximação não possa ser sustentada, pois o masoquismo é uma fantasia masculina e não tem relação com o feminino *propriamente* dito. A fantasia de espancamento diz respeito ao fantasma fundamental, ao qual as mulheres também se associam, mas que está completamente apartada do gozo Outro, lembrando de seu matema forjado por Lacan, em que há o sujeito dividido na direção da conjunção e disjunção do objeto *a*, separado dele: $\$ \diamond a$.

Além disso, o período pré-edípico nas mulheres se dá concomitantemente à castração, sendo este o motivo que as leva ao Édipo. Sendo a castração uma operação da linguagem, que aparta o significante do significado, a relação pré-edípica não pode, logicamente, ser associada ao não-todo fálico. O que está em jogo no fim da fase pré-edípica é que a “criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens” (LACAN, 1956-1957/1995, p.204). Assim, o falo está no centro do desejo, alinhando o triângulo que se forja entre mãe-criança-falo; mesmo que não haja o pai como o depositário do investimento, o falo está presente.

Entendemos que a associação da relação pré-edípica com o gozo Outro pode ter relação com afirmação freudiana de que as moções da relação da menina com a mãe “possuem uma intensidade própria, superior a todas as posteriores, e que de fato pode ser tida como incomensurável” (FREUD, 1931/2018, p.307). Mas, será que a intensidade ou o excesso nessa relação está relacionado com o gozo Outro que não o fálico? Soler nos socorre na argumentação quando afirma que

Convém também distingui-lo (o gozo Outro) dos gozos que a teoria situou como pré-genitais e nos quais a criança, independentemente do seu sexo, é iniciada na relação com a mãe como objeto primordial. As pulsões parciais do pequeno perverso polimorfo certamente põem em jogo o corpo, mas obedecem à estrutura fragmentada do significante e são tão externas ao corpo quanto o gozo fálico. Nesse sentido, o pré-genital não é o gozo outro, e a relação com o corpo da mãe não é a chave desse gozo (SOLER, 2003/2005, p.37).

Todos os autores e autoras supracitados contribuíram para a pesquisa, e algumas outras também argumentaram sobre a devastação na direção que associa *ravage* e *ravissement*⁸. Optamos por nos restringir aos já descritos para que a exposição não ficasse demasiadamente repetitiva, mas foram Colette Soler e Nympha Amaral que lançaram luz sobre a questão da devastação e da possibilidade de saídas para esta que incluíssem o ilimitado.

Soler argumenta que a mulher, por estar atravessada pela lógica do gozo Outro, “acaba por absolutizar o amor, que a empuxa para uma busca insaciável do Outro” (SOLER, 2003/2005, p.185), visão à qual nos associamos.

Para ela, a devastação aconteceria em decorrência da demanda de que esse outro encarnado no parceiro (a) se tornasse Outro, indo além da reivindicação fálica. Portanto, nesta contingência, “é o gozo outro que devasta o sujeito, no sentido forte de aniquilá-lo pelo espaço de um instante. Os efeitos subjetivos desse eclipse nunca faltam. Vão da mais leve desorientação até a angústia profunda, passando por todos os graus de extravio e excitação”. (SOLER, 2003/2005, p.185).

A direção do tratamento analítico é reduzir o Outro a outro, indicação lacaniana do *seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-69/2008), com todas as consequências que tal redução comporta. Tal formulação ensina sobre a devastação, de maneira que reduzir qualquer um que encarne o Outro a outro é melhor destino para o falante.

Já Amaral não abordou exatamente a devastação, mas apresentou um texto em que traz um caso clínico que trata do supereu feminino e de suas manifestações devastadoras, mantendo o cuidado de chamar a contingência de histérica e não de feminina. Ela elabora que alguns acontecimentos apresentados por pacientes histéricas, que poderiam ser chamados de “loucura feminina”, podem ser pensados à luz de um “fenômeno superegoico” (AMARAL, 1999, p.1).

Tais imperativos de gozo “não se dão sem que sejam tomados de empréstimos elementos do feminino que, conjugados ao arranjo neurótico, fornecem ao supereu feminino uma configuração e uma ‘fenomenologia’ próprias” (AMARAL, 1999, p.7). E ela afirma que “é justamente esta recusa, esta traição do S(A), associada ao sentimento de abismo, que toma suas forças a partir desta possibilidade própria ao feminino, resultando no ato peculiar do qual decorrem o horror de si e as mortificações antes descritas” (Ibid., p.8-9).

⁸ Entre elas estão: Andréa Eulálio de Paula Ferreira, em sua dissertação: *A devastação materna e suas repercussões nas parcerias amorosas* (2015); Márcia Barcellos Alves, na tese: *Quando uma mulher é mãe: o gozo feminino na maternidade* (2016) e Maria Luiza Rangel, no texto: *Gozo feminino não-todo e empuxo-à-mulher na psicose* (2013).

Tal texto foi o único em que encontramos uma direção mais específica para um destino ao ilimitado que mantivesse a configuração do gozo não-todo fálico: a pulsão invocante, de onde a invocação do Outro está “para além do circuito da demanda e reconhecimento, o Outro em seu furo significante” (AMARAL, 1999, p.8). Tal direção tem relação com o semblante, posição insuportável para a histérica, mas não para uma mulher, pois “que o advento da invocação poderá levar a uma perda de si gozoza sem o horror do só-depois” (Ibid. p.9).

Concluindo este item, julgamos importante referenciar as contribuições de autores contemporâneos sobre a devastação aos quais recorreremos durante a pesquisa. No entanto, com relação aos destinos para tal estado, encontramos, em sua maioria, saídas mais costuradas à castração, e não alguma que mantivesse o ilimitado presente em cada não-toda, com exceção do último em que a pulsão invocante e o advento do semblante dão notícias de que há direção que inclua o não-todo, e é o que nos propusemos a fazer no último capítulo da tese.

2.4. A devastada não é masoquista

Há uma tendência em associar, à primeira vista, o intenso sofrimento advindo da devastação ao masoquismo e algumas afirmações freudianas contribuíram para tal confusão, mesmo que seu texto, lido com mais atenção, não sustente tal confluência.

No *Problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1924/2017), Freud desloca o binômio atividade/passividade do masculino e feminino, e associa-os à organização anal-sádica. E ainda, em *Feminilidade* (Id., 1933/2018), ele desaconselha “fazer coincidir ‘ativo’ com ‘masculino’ e ‘passivo’ com ‘feminino’” (Id., p.317), destacando ainda que “é preciso uma grande porção de atividade para que uma meta passiva se estabeleça” (Id., p.317), o que descola o passivo do que seria necessariamente feminino como uma meta em si mesma.

No texto de 1924, Freud insere a questão do masoquismo original e o considera de três modos: “como uma contingência da excitação sexual, como a expressão da essência feminina e como uma norma da conduta de vida” (FREUD, 1924/2017, p.289), distinguindo-os como um masoquismo erógeno, um feminino e um moral. Freud trata o masoquismo feminino como menos enigmático e que o conhece a partir do “masoquismo no homem” (Ibid., p.290), o que levou Lacan a formular que o masoquismo é uma “uma fantasia masculina” (LACAN, 1962-1963/2005, p.210), mesmo que seja experimentado por uma mulher.

O conteúdo da fantasia masoquista, que serve para produzir potência no ato sexual, consiste em “ser amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e humilhado” (FREUD, 1924/2017, p. 290). O masoquista está em uma posição infantil, em que “quer ser tratado como uma criança pequena, desamparada e dependente, mas, em especial, como uma criança malcomportada” (Ibid.).

Freud justifica a nomeação do masoquismo feminino, afirmando que as manifestações masoquistas se transpõem para uma significação de “ser castrado, ser possuído sexualmente ou dar à luz” (FREUD, 1924/2017, p. 291). E nomeia como masoquismo feminino o “masoquismo primário, erógeno, no prazer na dor” (Ibid.). Porém, mesmo com todo o esclarecimento freudiano, a pergunta permanece: por que chamar este masoquismo de feminino se este seria uma fantasia masculina?

Lacan auxilia na tentativa de resposta quando afirma que o que busca o masoquista é a identificação com o objeto de troca e que “reconhecer-se como objeto de desejo, é sempre masoquista” (LACAN, 1962-1963/2005, p.119), o que poderia ser associado a uma posição feminina, no ponto em que uma mulher pode se colocar no lugar de objeto para o outro em um encontro sexual. Há, no entanto, uma diferença importante entre ocupar um lugar de objeto contemplado por um brilho fálico e, por isso, desejado, e o dejetivo, aquele “atirado aos cães, à imundície, à lata de lixo, ao rebotalho do objeto comum” (Ibid., p.120).

Sobre o masoquista, por mais que seu objetivo declarado seja a encarnação de si mesmo como um objeto (LACAN, 1962-1963/2005, p.118), “o que ele busca é sua identificação com o objeto comum, o objeto de troca. É-lhe impossível apreender-se pelo que ele é, uma vez que, como todos, ele é um *a*” (Ibid.).

A tábua da sexuação auxilia na sustentação da diferença das posições que implicam ocupar o lugar de objeto e o lugar do masoquista. Nela, Lacan mostra que a posição de objeto, que está do lado mulher, não se forja sem alguma vinculação ao outro lado da tábua, donde se localiza o falo, afinal, só se ocupa a posição de objeto na relação com outrem. Porém, há uma maneira mais advertida de ocupar tal lugar de objeto que sirva a uma diversão conjunta na cena sexual, sem necessariamente haver uma identificação com aquele. A noção da posição de objeto, portanto, clareia, mas não é suficiente para abordar o que seria a posição feminina, sendo que o que a sustenta propriamente é a ligação do L_a ao $S(A)$, que não frequenta o lado masculino da tábua, pois é solitário e intransmissível.

Com o masoquismo primordial traçado de modo inaugural por Freud em 1924, precedido, portanto, pela introdução do conceito de pulsão de morte em 1920 com o trabalho *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/2020), há um avanço na conceituação, na medida em que o masoquismo não será apenas o retorno do sadismo ao próprio eu, como era tido até então, mas comporta uma face da pulsão de destruição que não é e nunca foi transposta para objetos exteriores e permanece no sujeito.

O masoquismo, por mais que se ampare na pulsão de destruição para padecer, está no campo da linguagem, é inscrito pela frase do fantasma singular de cada falante e derivado da fantasia fundamental traçada por Freud em *Bate-se numa criança* (FREUD, 1919/2017). O segundo tempo do fantasma, propriamente masoquista, instaura o enlaçamento entre amor/erotismo e espancamento que enquadrará o desejo do sujeito em sua relação com a realidade.

Assim, a experiência da pulsão de destruição que alimenta o masoquismo é diferente da devastação como resposta ao Outro, quando vivenciado como invasivo, resultando em destinos diferentes dados pelo sujeito a partir deste encontro. O masoquismo, por estar no campo pulsional, e, portanto, parcial, constitui um recurso fálico diante do real, visto que “lá onde não há relação sexual, isso produz um buraco que traumatiza (*troumatisme*). Nós inventamos. Quando não se é esperto, se inventa o masoquismo” (LACAN, 1973-74, p.199), como resposta à inexistência da relação sexual.

Jimenez escreve sobre essa confusão entre o masoquismo e a posição feminina, e alerta: “se ligarmos o gozo masoquista com o feminino, não estaríamos caindo na balela de definir características femininas?” (JIMENEZ, 2014, p.147). E a vinculação do feminino a tais “características” leva a conceituação para longe do Outro gozo que se presentifica no Outro sexo, e que é apartado, inclusive, do significante “mulher”.

Lacan não sustentou a equivalência entre o feminino e o masoquismo. Ele discutiu a posição de uma psicanalista contemporânea de Freud, Hélène Deutsch, que, ela sim, contribuiu para uma articulação entre os dois adventos, quando afirma que “a posição masoquista é constitutiva da posição feminina” (LACAN, 1957-58/1999, p.310). Para ela, nas palavras de Lacan: “na medida em que o gozo clitoridiano é proibido à menina, esta passa a extrair sua satisfação de uma posição que já não será, portanto, unicamente passiva, mas uma posição de gozo assegurado na própria privação do gozo clitoridiano que lhe é imposta” (Ibid., p.310).

Há, no masoquismo, uma identificação com o objeto, o que não há na posição não-toda, visto que oferecer-se como objeto não é o mesmo que sê-lo. Algo resta em Outro lugar, não desaparecendo em uma suposta identificação, em que se estaria na condição de “dejeito, de resto

do acontecimento subjetivo” (LACAN, 1966-67/2008, p.348), o que é bastante diferente de ocupar o lugar de objeto causa do desejo. Ou seja, podemos associar a posição de objeto ao masoquismo, mas há outros modos de estar no lugar de objeto fora deste advento. A posição feminina está mais próxima do lugar de Outro do que de ocupar maciçamente o lugar de objeto na fantasia de alguém.

Para Laurent,

A falsa solução do masoquismo feminino é que, entre o tudo e o nada, o sujeito quer garantir um lugar na fantasia do homem. É uma falsa solução, pois aquilo de que se trata, na verdade, da posição feminina não é ser tudo ou nada, mas ser Outro, ser Outro para um homem. É a solução lógica, no sentido dessa fantasia do masoquismo feminino (LAURENT, 2012, p.102).

A tábua da sexuação mostra como o objeto a está do lado da mulher, esse objeto que, segundo a etimologia da palavra, é o que faz objeção, tendo como função interditar a relação sexual. Porém, uma mulher não “é” um objeto, não há nela nada que esteja no campo “ôntico”. Se prestar a ocupar o lugar de objeto de um outro para fins de gozo sexual não é o mesmo que estar identificada a este, em que uma crença exacerbada nesse semblante pode levar ao estado devastado, no ponto em que este vacila. Portanto, o objeto a na tábua da sexuação é o lugar para onde aponta a seta do $\$$ e não tem função a não ser nesse vetor, estando $\$$ apartada do objeto a , ainda que estejam do mesmo lado.

Assim, o sofrimento advindo da devastação, tendo relação com a neurose atravessada pelo não-todo fálico, como exposto anteriormente, não pode ser equiparado ao advento do masoquismo, aquele enquadrado pela fantasia fundamental, mesmo que este também possa comparecer do lado das mulheres impondo a sua aflição.

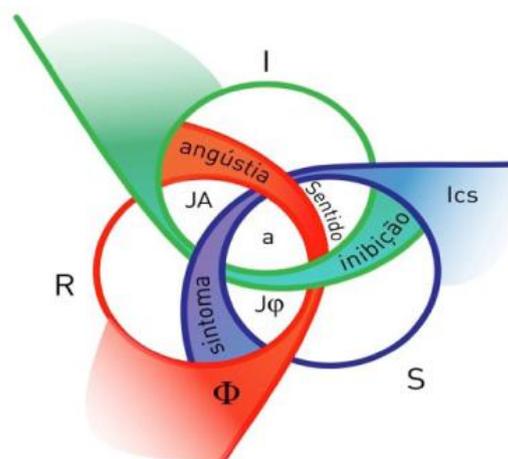
2.5 - Devastação e angústia: experiências próximas, mas que não coincidem

Muitas vezes, a devastação é conceituada como angústia, ou mesmo como angústia feminina. Há semelhanças entre as experiências pelo mal-estar que elas comportam, somadas à dificuldade em nomear tal sofrimento, mas não é da mesma contingência que se trata, ainda que não seja tão simples diferenciá-las.

A devastação se assemelha à angústia na medida em que, em momentos como esse, a imagem virtual pode se revelar como uma montagem, quando ela se desmonta. A angústia vai na direção contrária à erogeneidade do corpo e o recurso da imagem como barra ao Outro fica balançado nesse momento, como também verificamos na devastação, visto que ambas as experiências implicam uma perda de referências simbólicas.

O esquema dos nós proposto por Lacan em seu ensino avançado ajuda no entendimento da topologia das duas contingências, pois a angústia também se localiza na intersecção do imaginário e do real, mantendo êxtimo o simbólico, e está em lugar contíguo ao gozo do Outro $J(A)$, o que as aproximaria.

Figura 6: Os gozos



Fonte: LACAN, 1974-75, p.8

Porém, a devastação diz mais respeito a uma condição clínica que constitui uma resposta neurótica ao fato de um ser falante estar não-todo inserido na lógica fálica, e a angústia é “coisa de macho”, parafraseando o nome da lição de Lacan contida no *seminário, livro 10: a angústia* (LACAN, 1962-1963/2005, p. 217), pois é sempre da castração que se trata nesse advento.

Quando Freud escreveu o texto *O recalque* (FREUD, 1915/2004) ainda estava vigente a primeira teoria da angústia, em que o fator quantitativo do representante pulsional teria três destinos, sendo eles o recalque da pulsão, seu surgimento como afeto com um colorido qualitativo ou ser transformado em angústia (Ibid., p.182), caso o recalque fracassasse.

É apenas em 1926, no texto *Inibição, sintoma e angústia* (FREUD, 1926/1996), que Freud apresenta sua alteração na teoria, mostrando que a angústia é primária, localizada no eu e seu advento é o que coloca o recalque em movimento. Ele é categórico ao afirmar que a angústia jamais surge da libido recalcada (Ibid., p.111).

Tal mudança na concepção freudiana da angústia possui relação com a introdução do conceito de narcisismo na teoria psicanalítica, mesmo que no texto referido ao recalque (1915), posterior, portanto, à introdução do narcisismo (1914), Freud ainda sustentasse a primeira teoria da angústia. Tal influência do narcisismo se deu porque “a objeção a esse ponto de vista (de que a libido que rejeitava o representante pulsional retornava sob a forma da angústia) surgiu por termos considerado o ego como a sede única da angústia” (FREUD, 1926/1996, p.157). Assim dizendo, se o eu depois de 1914 é conceituado como aquele que recebe investimento libidinal e é a sede da angústia, esta não se encontra no isso, mas no eu que recalca a representação intolerável na tentativa de evitá-la.

O estágio do espelho proposto por Lacan amplia o entendimento acerca da angústia. O *infans*, diante do desamparo primordial que o separa do Outro, encontra na imagem de corpo próprio um amparo imaginário para a própria falta. A imagem precipitada no espelho o afasta de uma desintegração corporal experimentada antes deste advento. Em momentos que a angústia retorna, seu sinal se apresenta no eu, dizendo respeito, portanto, à ameaça de dissolução da imagem de corpo próprio, *i(a)*. Porém, por mais que compareça no eu, a angústia sinaliza ao sujeito o desejo através da aproximação com o objeto *a*, seu estranho mais familiar e resistente à significantização.

A formação da imagem do corpo constitui uma antecipação que retira o *infans* da angústia primordial, sendo esta primária, portanto, como propôs Freud. Há uma identificação com tal imagem que integra seu corpo, antes despedaçado e que tem relação com sua posição de objeto, onde seu corpo delineado o aparta do Outro, impossibilitando que este lhe “aniquile”, como na figura de Saturno devorando seu filho⁹ que, não por acaso, é a capa do seminário de Lacan que trata da relação de objeto. O esquema R¹⁰ também mostra o mesmo advento, onde a imagem de corpo próprio, *i(a)*, está colocada entre o lugar do sujeito e o da mãe, operando uma interdição ao seu desejo que, barrado, só advém enquanto metaforizado pelo nome-do-pai.

⁹ A ilustração da capa do seminário 4: *a relação de objeto* (LACAN, 1956-57/1995) é a pintura de Francisco Goya, *Saturno devorando seu filho* (Pintura mural da Quinta del Sordo, 1819 a 1823) e está exposta do Museu do Prado, em Madri.

¹⁰ Conforme a figura 4.

A angústia extrai sua certeza da posição de objeto, daquilo que cai em decorrência do ato de alienação ao Outro, sendo, por isso, a única tradução subjetiva do objeto *a* (LACAN, 1962-1963/2005, p.113). A angústia não é sem objeto, mas “isso não quer dizer que esse objeto seja acessível pelo mesmo caminho de todos os demais” (Ibid., p.146). É de um objeto estranho que se trata, diferente daquele estruturado “pela grade do corte, do sulco, do traço unário” (LACAN, 1962-1963/2005, p.87), mas encontra-se mais próximo do *unheimlich*¹¹ freudiano, esse hóspede estranho, que na língua francesa tem sua proximidade com o hostil, *hôte* e *hostile*, o que também acontece na língua portuguesa.

O não-sem objeto da angústia não equipara o seu objeto ao significante - este “cuja característica essencial é que nele é possível enganar” (LACAN, 1962-1963/2005, p.87) - pois ele não engana e impõe sua “certeza assustadora” (Ibid., p.88). Pelo fato de não se reduzir aos significantes, que se mantêm recalçados, há a dificuldade em colocar em palavras este afeto tão agudo, que fica à deriva.

Portanto, na angústia trata-se sempre do objeto *a*. É um afeto que comparece onde a fantasia, enquadrada pelo matema $\$ \diamond a$, vacila, e também quando a imagem que recobre o objeto *a*, $i(a)$, é abalada, ou onde o $(-\varphi)$ que reveste os objetos fazendo-os desejáveis se apresenta sem este recobrimento.

Destacamos acima alguns pontos acerca da angústia na tentativa de mostrar como a estrutura desta é diferente da devastação, visto que a primeira tem sua importância tanto na constituição do corpo próprio como por ser a força motriz do recalque, e a segunda, sendo um advento neurótico, não é necessária, mas contingente. A última, como já afirmado, é movida pela demanda de um significante que não existe no inconsciente do ser falante, tratando-se mais do Outro absolutizado do que do objeto. Além disso, a angústia não necessariamente está relacionada com a demanda de algo a alguém, é um afeto que pode ser experimentado sem relação alguma com o advento de um outro imaginário que tenha alguma importância na economia subjetiva do angustiado.

Faz-se importante citar aqui a diferença proposta por Freud entre a angústia dos homens daquela vivida pelas mulheres, e onde tal particularidade da angústia também não se equipara à devastação, mesmo que guarde diferenças importantes para com a angústia mais ordinária. Lacan não tratou do que seria uma angústia feminina e Freud, quando o fez, não a derivou da relação intensa da menina com a mãe, o que ocasionaria a catástrofe.

¹¹ Termo original utilizado por Freud em seu texto “O estranho” (1919/1996), onde ele trata do estranho que habita o falante que, ao mesmo tempo em que é aterrorizante, remete ao mais íntimo e familiar.

Em homens e mulheres não há dois modos de expressão da angústia, mas duas causas que movem o mesmo afeto. Freud associa tal diferença na teoria da angústia aos modos de neurose escolhidos, entre a histeria e a neurose obsessiva. Ele assente que a ameaça de castração não é decisiva para o sexo feminino e enumera quatro situações de perigo pelas quais o sujeito passa, associando-as ao período de vida. São elas: (1) o desamparo psíquico no *infans*, (2) o perigo da perda do objeto na primeira infância, (3) o perigo da castração na fase fálica e (4) o perigo do supereu no período de latência, sendo que “é precisamente nas mulheres que a situação de perigo da perda de objeto parece ter permanecido mais efetiva” (FREUD, 1926/1996, p.141). A angústia diante da perda do amor é colocada no mesmo esteio de outras perdas e não deixa de compor a relação com um objeto.

Há castração para as mulheres, mas “embora possamos certamente estabelecer nelas a presença de um *complexo* de castração, dificilmente podemos falar com propriedade em *ansiedade/angústia*¹² de castração onde a castração já se verificou” (FREUD, 1926/1996, p.123, grifos do autor), o que nos faz interrogar se a angústia dita feminina poderia ser considerada conceitualmente como a angústia, após a contribuição lacaniana. Porém, mesmo a angústia feminina conceituada brevemente por Freud também diz respeito ao objeto, mesmo que seja à perda do amor deste que atualiza para ela a experiência da castração.

¹² No texto original o termo angústia é traduzido por *ansiedade*. Optamos por inseri-lo ao lado do último, para manter a tradução mais fidedigna ao conceito freudiano.

CAPÍTULO 3: AS VERSÕES DO GOZO

Ao tratar das não-todas, é ao seu gozo que nos referimos. Portanto, é-nos imprescindível, numa tese que trata das devastações, abordar o campo do gozo, visto que este “constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise” (LACAN, 1968-69/2008, p.44). Para tal, introduzimos o conceito de gozo com base em Lacan, percorrendo os caminhos de sua construção, que foi derivada de Freud, principalmente depois de seu texto *Mais além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/2020), bem como seu tratamento na análise. Logo depois, trazemos alguns tópicos que tratam dos modos de gozo, considerando o gozo fálico e o gozo não-todo fálico, em que incluímos o gozo Outro, o gozo místico, o gozo do corpo e o gozo do Outro, não sendo nossa pretensão tratar de todos os modos de gozo propostos por Lacan, o que excederia os limites da tese.

3.1. Conceituação do gozo

O gozo é associado por Lacan à experiência do que está para além do princípio de prazer, aquele que rege o aparelho psíquico, buscando a baixa de tensão que, no limite, encontra a morte. O texto *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920/2020) mostra brilhantemente a imprescindibilidade para a psicanálise daquilo para o qual não há significação. Freud, quando introduz este além, quase se desculpa por não poder “provar” o que verificava, o que mostra a dificuldade e a complexidade da novidade que trazia. Ele justifica: “poderiam me perguntar se, e em que medida, eu mesmo estou convencido das suposições desenvolvidas aqui. Minha resposta seria a de que nem eu mesmo estou convencido nem promovo sua crença entre outros. Para ser mais exato: não sei até que ponto eu acredito nelas (FREUD, 1920/2020, p.191).

Até 1920, o princípio de prazer era conceituado como o regulador dos processos anímicos, sendo aquele que promove “a remoção dos estímulos, pela via motora, que sob o domínio do princípio de prazer se incumbia de aliviar o aparelho psíquico da sobrecarga de estímulos acumulados” (FREUD, 1911/2004, p.66). Em um importante trabalho anterior, na *Interpretação dos sonhos* (Id., 1900-1901/1996), Freud analisa seu próprio sonho popularmente denominado como “Sonho da injeção de Irma”. Acerca deste, o psicanalista escreve uma longa interpretação, mas destacamos aqui o ponto de resistência da paciente que associamos ao gozo

e sua satisfação desprazerosa, visto que ela se contrapunha às soluções do analista. Sua resistência, como sempre, habita o campo do sexual, em que a “trimetilamina”, significante trazido por Freud em seu sonho quando ele se viu diante do buraco em sua garganta, foi associada por ele ao “fator imensamente poderoso da sexualidade” (Ibid., p.151).

Há outros textos freudianos anteriores àquele que introduz o advento da pulsão de morte propriamente dita, nos quais já estavam explanadas algumas formas de prazer no sofrimento que certamente serviram de base para a conceituação do que está para além do princípio de prazer. Um deles é *Lembrar, repetir e perlaborar* (FREUD, 1914/2017), onde Freud demonstra haver, nos sujeitos em análise, a existência de pontos que se repetem que não lhe causam prazer. Trata-se justamente do sofrimento neurótico que o analisando repetirá na cena transferencial, tendo assim a análise acesso à “compulsão para a repetição” (Ibid., p.156). O texto seguinte que destacamos é *Bate-se numa criança* (Id., 1919/2017), em que a satisfação masoquista ganha lugar diferenciado na economia libidinal do sujeito, visto que a fantasia de espancamento “é portadora de uma excitação intensa, inequivocadamente sexual e, como tal, proporciona a satisfação masturbatória” (Id., p.130), mesmo que, neste texto, o masoquismo original ainda não houvesse sido descoberto, de modo que Freud o tratava ainda como sendo uma afecção derivada do sadismo anterior.

Consequência de todo o percurso realizado até então, mas também efeito de um corte na teoria, o advento da pulsão de morte é o que conceitua com mais clareza a complexidade do que se localiza mais além do princípio de prazer e serve de base para o que foi exposto posteriormente em *O problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1924/2017), como o masoquismo original descolado de qualquer sadismo anterior e a satisfação dele decorrente.

Freud descreve a pulsão como um “conceito fronteiro entre o anímico e o somático” (FREUD, 1915/2020, p.25), além de uma “medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (Id.), de maneira que, quando se trata de pulsão e gozo, o corpo está concernido.

Lacan articula a pulsão, seja ela de vida ou de morte, ao gozo, tratando-o como a satisfação da pulsão (LACAN, 1959-60/2008, p.251). A associação do gozo com a satisfação da pulsão, constituindo uma de suas condições a constância, leva ao conceito da compulsão à repetição, em que há uma insistência do sujeito em refazer o mesmo trilhamento da representação. A *Vorstellung* é “um elemento associativo, combinatório” (LACAN, 1959-60/2008, p.78), e Lacan vincula tal representação de palavra de Freud ao funcionamento significante, apontando ainda a existência de um prazer nessa repetição, quando afirma que

Não se trata absolutamente em Freud da marca impressa enquanto criadora, mas do prazer engendrado pelo funcionamento desses trilhamentos. Ora, o nervo do princípio de prazer se situa no nível da subjetividade. O trilhamento não é absolutamente um efeito mecânico, ele é invocado como prazer da facilidade, e será retomado como prazer da repetição (LACAN, 1959-60/2008, p.266-267).

Quando introduz o que está para além do princípio de prazer, Freud demonstra como a compulsão à repetição é mais originária que o próprio princípio do prazer, e que ela traz de volta experiências que buscam a repetição pulsional que em nenhum momento foram prazerosas e que, mesmo assim ou até por isso, buscam a repetição.

A meta final do princípio de prazer é a ausência de tensão, pois esta é sempre desprazerosa. Faz-se necessário uma regulação do princípio do prazer para que ele não atinja a completa ausência de tensão, o que resultaria na morte. Porém, o princípio de prazer não se equipara à pulsão de morte, tanto que o título do trabalho inclui o “mais além”, tratando-se de uma regulação da vida. O princípio do prazer não leva à morte, enquanto que esta pulsão, sim.

A introdução do conceito de pulsão de morte não invalida o princípio de prazer, que segue vigente, pois a “vontade de destruição direta está para além da tendência do retorno ao inanimado” (LACAN, 1959-60/2008, p.254). Trata-se de uma desagregação para a qual não há representante, sendo esta pulsão acéfala e estando à deriva do gozo. É nisso que a pulsão de morte se diferencia de Eros, pois não há ligação dela com alguma palavra, significante ou representação e que, justamente por isso, trata-se de uma força constante e silenciosa que busca a repetição, fazendo por isso “irrupção no real” (LACAN, 1973-74, p.305).

Tal pulsão desagregadora é fundamental para a constituição do sujeito do desejo, que não se faz apenas com a pulsão de vida. No ato de fundação do sujeito, quando este se separa de seu objeto, pagando com a libra de carne, suportando em alguma medida a não significação do desejo do Outro, não se pode pensar que apenas Eros esteja implicado.

Claro que pode haver consequências nefastas na pulsão de morte desenfreada, nessa “hostilidade primária” (FREUD, 1931/2020, p.364), tratada por Freud no *Mal-estar na cultura* (Ibid.). Porém, o excesso de Eros descolado de qualquer pulsão de morte também pode levar o sujeito a estados devastadores, num empuxo ao sentido infundável que remete ao pior. Portanto, o problemático na existência não é a pulsão de morte, mas a desarticulação das duas pulsões.

Um dos estatutos de qualquer gozo é ser incompleto. E sua incompletude faz com que Lacan verifique que não há apenas um modo de gozo, mas versões dele, sendo qualquer um metafórico do gozo completo, que não existe. As satisfações promovidas pelo gozo giram em

torno da busca da satisfação que nunca ocorrerá inteiramente, de maneira que abordam o real, tocam o impossível, porém sem desfazê-lo.

Assim, nenhuma das versões do gozo constitui um desvio de finalidade, nem mesmo do próprio coito, que também é incapaz de trazer a satisfação completa. Lacan pontua que “todos os gozos não são mais do que rivais da finalidade que haveria se o gozo tivesse a mínima relação com a relação sexual” (LACAN, 1972-73/2008, p.121), o que faz com que a satisfação a que se chega seja sempre lateral, rateando o gozo efetivo. Concluindo, o gozo é uma resposta do falante ao encontro com a ausência da relação sexual e está no registro das satisfações, sejam elas masoquistas, sintomáticas ou as mais prazerosas e extáticas.

3.1.1. O tratamento da pulsão de morte na análise

Em alguns momentos de nossa clínica, nos deparamos com situações que levaram a interrogações acerca da pulsão de morte. Dentre elas está: o que se pode com isso, que é tão elementar e primário na vida desses sujeitos, e que, mesmo trazendo um sofrimento tão feroz, se vincula de modo carcerário a determinados pontos de repetição? Há, em alguns casos, um empuxo ao mesmo, reencontros trágicos, mas, ainda assim, estes sujeitos se mantêm vivos na tentativa de dar outro jeito na vida, ancorando-se nesse pedido de socorro contra um mal que vem, principalmente, de si mesmo.

Sustentamos que a pergunta do psicanalista acerca desse empuxo ao sofrimento não deva ser: “o que se pode *contra* isso”, mas “o que se pode *com* isso”? Porque, por mais que a análise não seja uma terapêutica ou uma prática que vise o bem, alguns pacientes se encontram imersos em um sofrimento demasiadamente feroz que dá notícia dessa divisão e da incidência do real, em que não se *quer* ficar assim, mas também não se *consegue*, por alguma força, conduzir a vida de outro jeito, mesmo com o trabalho analítico caminhando. Isso nos prova, mais uma vez, a genialidade de Freud ao sustentar a existência de uma pulsão que repete um ponto de gozo que em nenhum momento da experiência foi prazeroso.

Em *Recordar, repetir e perlaborar* (FREUD, 1914/2017), Freud disserta sobre as transformações da técnica analítica, seu início com a catarse, a técnica da hipnose e seu posterior abandono, a interpretação das resistências e o manejo da repetição na transferência. Nesta, o paciente não mais reproduz como lembrança os conteúdos inconscientes, mas os repete em ato,

sendo este agora seu modo de lembrar. E esta é a única possibilidade de que haja trabalho, a lembrança em ato operada sob transferência encenada dentro do campo da análise, criando a neurose de transferência. O analista chama a repetição à cena para que ela possa efetivamente ser tratada. Por isso, “se calcula uma certa tolerância para com o estar doente” (Ibid., p.157) e aqui o poeta encontra o psicanalista, onde “para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber que o esplendor da manhã não se abre com faca” (BARROS, 1993/2010, p.299). Trazer para a palavra, dizer cada vez melhor desse modo tão sofrido e, ao mesmo tempo, gozoso de viver é um dos passos necessários para uma elaboração, de modo que na análise, trata-se de “deixar falar, a ponto de o bem-dizer satis-fazer” (LACAN, 1971-72/2003, p.549).

No *Mais além do princípio de prazer* (FREUD, 1920/2020) reencontramos afirmações importantes, dentre as quais Freud demonstra seu estranhamento em reconhecer “a expressão da natureza conservadora do ser vivo” (Ibid., p.131), pois “nos habituamos a ver na pulsão o fator que pressiona para a mudança e o desenvolvimento” (Ibid.) Se o move o falante anseia por se conservar, a própria noção da ética da psicanálise apresentada no *seminário, livro 7, A ética da psicanálise* (LACAN, 1959-60/2008), pode ser analisada mais criticamente por conta dos avanços que vieram mais tarde, que a localizam mais próxima ao lugar do bem-dizer do que em não ceder do desejo. Interrogamos: não ceder do desejo seria levá-lo até as últimas consequências? E não ceder de que desejo, também? Esse masoquista vinculado ao fantasma, como mostra o grafo do desejo (LACAN, 1958/1998, p.831), na linha que liga o *d* ao *Soa*?

A prática do psicanalista, quando interroga o sujeito, não o faz no sentido de um puro incentivo: “então siga na direção do seu desejo”, já que isso pode acabar bem mal, a depender da configuração fantasmática singular de cada ser falante. O *Che vuoi* (Que queres?) ao qual se chega na análise é uma pergunta que, como uma verdadeira interrogação, abre a possibilidade da tomada de um outro caminho, mesmo que se escolha seguir no mesmo. Encontramos, então, o ponto criativo da pulsão, que se localiza na pulsão de morte e não de vida. Portanto, a incidência da pulsão de morte é necessária para romper com o que insiste em se perpetuar, em que, “se a pulsão de vida é conservadora, a de morte é renovadora” (GARCIA-ROZA, 1990/2004, p.134).

Se, lendo Freud, verifica-se que a pulsão, esse desassossego que nos é imposto pelo fato de habitarmos um corpo, é, em sua radicalidade, de morte, a posição do psicanalista com relação a esta não pode ser de rechaço, visto que operar desse modo constituiria uma tentativa de purificação, na direção do bem, que é mesma do poder, que, esse sim, não tem fim. Sem pulsão

de morte não se opera a desagregação de pontos extremamente coesos, doentes e cheios de sentido dos quais o sujeito padece.

Nas análises, é com a matéria da pulsão que se opera a cura, que leva à perda de alguns modos de gozo e de vinculação ao supereu que sempre dá a mesma ordem: goza! (LACAN, 1972-73/2008, p.11). Verificamos na clínica como o gozo, quando *mal-dito*, pode estar fixado no sofrimento. E assim como a pulsão não tem direção natural a nenhum objeto, nem todo gozo implica um mal e a direção analítica pode ser justamente decantá-lo do que insiste na dor para que se possa gozar de outro modo, o que é diferente de cessar o gozo em si.

Operamos com a pulsão, porém sem rechaçá-la, o que seria moralizante. Pensamos em uma desintegração do que, em cada um, leva ao mal-estar que inclui a pulsão de morte, uma desidratação desse sentido demasiadamente agregado à agressividade, ao masoquismo e ao supereu. De maneira que não se explodem pontos arraigados da subjetividade sem tal pulsão, podendo então dar-se, talvez, já que não há garantias, outro enodamento na vida.

A análise, portanto, não é reformatória, não se trata de rebocos ou ajustes para manter a mesma estrutura, mas alguma desintegração faz-se necessária para uma efetiva mudança na posição discursiva. Justamente porque a pulsão busca conservar pontos de satisfação, a prática psicanalítica deve subverter os mesmos elementos apresentados pelo sujeito, sendo preciso que este suporte algum ponto de desagregação, não erótico, para que possa haver uma vida menos desgraçada pela compulsão à repetição regida pelo supereu.

É no trabalho com a repetição que se opera, essa que “demanda o novo” (LACAN, 1964/2008, p.65). Extraímos de Manoel de Barros um saber quando ele marca que se trata de “repetir, repetir, até ficar diferente, repetir é um dom do estilo” (BARROS, 1993/2010, p.300), em que o poeta confirma o que já havia indicado o psicanalista, já que a “repetição não é reprodução” (Ibid., p.55), pois cada ato de repetição compreende uma nova ação de despendimento da libido na direção da satisfação.

O discurso analítico produz uma perda que está incluída em cada ato, possibilitando o mais-de-gozar. É com o gozo em perda que se altera a posição do sujeito diante da repetição, descolando-a do masoquismo e da incidência do supereu.

O dizer, para além do dito, comporta um ato. Colocar o sofrimento em palavras leva o sujeito a revisitar cada ponto da fixação de seu gozo, o que pode levá-lo a ocupar outro lugar diante de si mesmo e dos outros. Assim, o labor não se situa apenas na elaboração, mas também na rememoração e na repetição. Palavra é ato, e a relação transferencial, suportando esse

demônio que evoca, traz a repetição para o lado da análise e evita, parcialmente, atuações e mais dissabores.

Há repetições que freiam o trabalho da análise, porém, é com essa mesma pulsão, *compulsão*, portanto que se pode avançar. Não uma pulsão que busque um constante aperfeiçoamento, já que Freud deixou bem claro que essa não há, mas que, pelo contrário, e parece paradoxal, não é “melhorando”, no sentido de agregar mais qualidades, que o falante sofrerá menos, mas a partir de alguma destruição que inclui essa “vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959-60/2008, p.254-255). Nisso introduz-se o ponto criativo da análise, aproximado da pulsão de morte em sua face criadora, que inclui uma quota de destruição e, em decorrência disso, a “vontade de recomeçar com novos custos” (Ibid.).

Lembremos do mito do assassinato do pai da horda exposto por Freud em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-1913/1996). Não se destitui tiranos convidando-os a se retirarem respeitosamente, de modo que um assassinato fundamental, um rompimento, está na origem da própria civilização, de maneira que é preciso bem-dizer a destruição necessária e suportar a perda de gozo que ela impõe.

Reduzir o sintoma ao gozo, descolando-o dessa “dimensão histórica” (LACAN, 1959-60/2008, p.251), tornando-a ruína nesse desmonte da subjetividade que certamente inclui a repetição, demanda muito trabalho. Tal ruína não significa o desaparecimento subjetivo, mas um desmantelamento em que alguns restos se mantêm, mas não a estrutura inteira. A travessia da fantasia inclui a possibilidade de a pulsão encontrar eco fora desta lógica, e trata-se de um fazer com que isso que pulsa no falante se desatrele da cena fantasmática, onde, pelo aspecto econômico da pulsão, seu *quantum de energia*, seja possível cessar o escoamento de energia pelo ralo do sintoma, através desse empreendimento incansável que é o recalque.

O tratamento, portanto, consiste em desbastar a subjetividade repetitiva de modo que o gozo não desapareça, já que purificar o gozo seria negar a palavra freudiana, acreditando que a análise tenha algum sentido na direção do bem.

A análise, esse desmonte da pulsão sem a aniquilação dela, pode levar o falante ao retorno a um momento de contingência, onde o sujeito pode fazer uma nova escolha, porque, no limite do ponto ético, essa escolha existe. A análise pode recriar uma indeterminação onde o destino estava dado. Tal indeterminação ressignifica o “desejo indestrutível” (FREUD, 1900/1996, p.645) com que Freud encerra a *Interpretação dos sonhos* (Id.), em que o indestrutível não seria o desejo articulado no inconsciente, mas a pulsão sem representante. Trata-se de considerar e operar com o que pulsa e que só acaba com a morte, já que a força da

pulsão é constante. Por isso, “só há progresso marcado pela morte, o que Freud sublinha ao *trieb* essa morte, se posso assim me exprimir, ao fazer dela um *Trieb*” (LACAN, 1975-76/2007, p.121).

Isso posto, apresentamos a seguir nossas elaborações acerca do gozo fálico e o não-todo fálico, conforme propostos por Lacan.

3.2. Gozo fálico

Para tratar do gozo fálico, nos orientamos do seguinte modo: primeiramente, abordamos o falo como o significante responsável pela inserção possível na linguagem para qualquer falante, localizando seu lugar na partilha sexual, considerando a interpolação realizada por Freud em 1923, com o texto *Organização genital infantil* (FREUD, 1923/2018). Em seguida, percorremos a maneira como esse significante foi elevado à categoria de um modo de gozo na teoria psicanalítica e, concluindo, tecemos um comentário acerca das não-todas e como se dá sua relação diferenciada com o falo, visto que elas se encontram inseridas em tal lógica, porém de um modo próprio.

3.2.1. O falo como a inserção possível na linguagem

O termo “falo” surge na psicanálise nos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1996), referido à fase fálica, onde as questões sexuais afloram mais claramente nas crianças, dando elas diferentes destinos às mesmas, seja através das teorias sexuais infantis, seja pelo próprio complexo de Édipo. Porém, a fase fálica não estava descrita desde a primeira edição do referido texto. A seção que trata das “fases de desenvolvimento da organização sexual” (Ibid., p.186) só foi publicada em 1915, ano da terceira edição, e o “estágio fálico da organização” (Ibid., p.188) aparece somente na oitava edição publicada em 1924, posterior ao texto *Organização genital infantil - uma interpolação na teoria da sexualidade* (Id., 1923/2018).

Nesse texto mais tardio, o falo ganha o estatuto de estrutura na teoria psicanalítica, tornando-se o modo de funcionamento sexual do sujeito, não se restringindo a nomear uma

“fase” da libido, posterior à anal e à oral, mas atravessando todas elas. Na verdade, o falo nunca se restringiu a uma fase, mas sem a interpolação realizada pelo texto de 1923, tal verificação é menos perceptível a olhos desavisados. Por isso, a *Organização genital infantil* constitui um acréscimo à teoria da sexualidade apresentada anteriormente, em 1905. Não se limita a acrescentar uma contribuição, mas ressignifica o que ainda apresentava resquícios de uma teoria que poderia ser lida como desenvolvimentista.

No texto de 1923, Freud sustenta que no inconsciente não há representação de dois sexos, masculino ou feminino, mas apenas do fálico, de modo que o falo é condição fundante para qualquer falante, seja qual for sua posição sexuada, pois a organização genital é infantil e fálica. O falo está para todo aquele que fala, conexão que, em língua portuguesa, favorece o entendimento desse imperativo.

A sexualidade do falante é estruturalmente infantil e o falo constitui o modo de funcionamento que orienta as escolhas de objeto. Assim, tanto na infância quanto na vida adulta, o primado é do falo, não havendo maturidade ou ponto ideal a se chegar quando a idade cronológica avança para além da puberdade.

Em um texto seguinte: *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (FREUD, 1925/2018), Freud demonstra, já pelo título, que a diferença anatômica imprime consequências psíquicas, o que não significa que as consequências sejam acopladas à anatomia. E a “consequência psíquica” da diferença sexual é que há apenas um sexo registrado no inconsciente, o fálico, seja qual for o lado da sexuação que o falante se coloque. Há o que pode ser representado, que se localiza no campo fálico e há o que se conserva parcialmente fora dessa lógica, que habita o campo do feminino ou não-todo fálico.

Lacan ratifica a primazia do falo quando introduz a metáfora paterna, sendo o falo “o significado das idas e vindas da mãe” (LACAN, 1957-1958/1999, p.181), aquilo que transforma, poetiza o desejo materno, afastando o sujeito da demanda infindável à qual este poderia estar submetido sem a interdição do significante nome-do-pai.

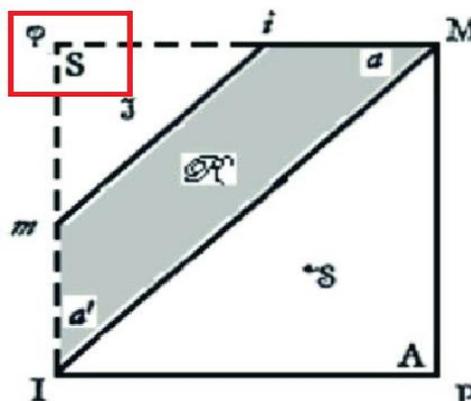
O nome-do-pai, portanto, metaforiza o desejo da mãe e faz com que este se apresente ao sujeito sob a forma de falo. Por isso, a inscrição do nome-do-pai possibilita ao sujeito desejar objetos sempre marcados pela falta imposta pelo advento fálico. Onde antes era o desejo materno, advém o falo, que será metonimicamente encontrado de modo faltoso nos objetos eleitos em razão de suas marcas.

O sujeito se constitui a partir das balizas do Outro, as quais não se fincam sem a queda do objeto a que resta deste encontro e é recoberto pela significação fálica. Por isso, o objeto a impõe uma condição para a inscrição do falo e, conseqüentemente, para o gozo fálico.

No mesmo ato em que o objeto se separa do corpo do *infans*, o falo recobre de modo faltoso tal hiância deixada, possibilitando ao sujeito constituído eleger seus objetos imaginários dos quais ele extrai gozo. Tais objetos eleitos têm relação com sua marca significante. É na tentativa de recuperação do objeto que pulsão e fantasia são desenhadas. Assim, o gozo fálico está localizado fora do corpo em razão de sua separação do objeto que engendra sua busca.

O gozo fálico supõe, portanto, objetos fora do corpo cujos representantes são recalçados no inconsciente e seu advento decorre do “falo desejado pela Mãe” (LACAN, 1960/1998, p.742), como mostra o esquema R. Em que, diante desse gozo primordial e ainda sem sentido ao qual o sujeito ainda não barrado (S) esteve submetido, o falo (φ) adentra decantando, parcializando e moendo o gozo, em que seus pedaços recuperados são significados como gozo fálico, orientando para qual vetor o sujeito dirigirá sua pulsão.

Figura 7: Esquema R



Fonte: LACAN, 1955/1998, p.559

O gozo sexual, portanto, seccionado, só se faz possível quando encontra a interdição do gozo pleno mítico, sendo preciso para tal acesso transpor o corpo da mãe e seu desejo primordial, transposição apenas possibilitada pela introdução da lei (LACAN, 1971/2009, p.101). O sujeito não deseja fora do quadrilátero (M-i-m-I), visto que é em torno deste que se constitui o que pode ser articulado de realidade. O desejo do ser falante advém, então, como

efeito de uma perda na relação primordial que insere a parcialidade do desejo, contendo sua única possibilidade de realização e sendo necessária uma renúncia parcial ao objeto edípico para que o sujeito aceda ao estatuto de desejante.

Assim, o falo permite que, ao enigma inicial do desejo do Outro, seja dado um significado, não havendo outro modo de significação que não este, onde “o atravessamento pela linguagem desnaturaliza o ser e encurrala a necessidade ao que pode ser conjugado à demanda” (BRUNHARI, 2015, p.137). Por isso, o advento do falo é contíguo à introdução da linguagem no *infans* e tem relação com esta, de modo que o gozo fálico é um gozo linguageiro, já que permite o advento dos significados. O falo contorna a ausência de significação que captura o *infans*, dando-lhe a possibilidade de haver uma direção de desejo, sempre incompleto de significação, mas que move a busca por objetos, que serão sempre rateados.

O falo tem mais ligação com as partes do que com o todo, por isso se vincula ao objeto tratado por Freud como “o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado” (FREUD, 1915/2020, p.25). A pulsão é parcialmente satisfeita e parcialmente insatisfeita, visto não haver objeto capaz de completá-la. Com o advento do falo, portanto, a ausência circula e é incorporada em objetos parciais, através de uma inscrição. São presenças de marcas que criam a ausência e movem o desejo na direção da realização sem satisfação total.

Para que um objeto cause desejo no sujeito, é preciso encontrar nele as marcas fálicas, que são estruturalmente embrenhadas pela falta, fazendo-se necessário um objeto êxtimo que lhe cause desejo. O falo tem relação com o advento da castração, pois é o significante que remete o sujeito ao desejo do Outro, que não deseja o *infans* especificamente, mas o falo. Por isso este significante interdita o Outro, impedindo sua chegada vociferante, que tralaria o sujeito em suas malhas.

Assim como foi preciso uma perda no *infans* para que lhe adviesse a lógica fálica, o sujeito só se aproxima de “partes” dos objetos, pois cada um é marcado pela negatificação fálica. De modo que, nos objetos, não se encontra a coisa em si, mas a falta que faz a marca fálica circular pela via do desejo através da metonímia, que tem mais relação com a falta do que com a consistência do objeto. A negatificação do falo faz com que este só possa “desempenhar seu papel enquanto velado” (LACAN, 1958/1998, p.699), sendo este o modo possível de aproximação do objeto, imajado em cada um, pois a possibilidade de o falo aparecer propriamente colocaria o sujeito no campo da perversão e não da parcialidade do gozo.

Lacan desloca o falo de uma referência imaginária (pênis, clitóris, objeto parcial ou uma fantasia), e o teoriza como uma função significante que assegura a possibilidade de

significações. O falo é o significante que opera a defasagem entre significante e significado, engendrando a função de significação, fazendo com que toda significação seja fálica, visto que “só existe uma única *Bedeutung*: é o falo” (LACAN, 1971-72/2012, p.68).

O falo representa inclusive o órgão sexual, visto que “do discurso psicanalítico, um órgão faz-se o significante” (LACAN, 1972/2003, p.456), fazendo com que mesmo este não tenha significação em si mesmo. O que aproxima pênis e falo, para Lacan, é que esse é “o órgão que por fazer parte, digamos, do ‘ativo’ do macho, faz com que este, no dito da copulação, decreta o ativo do verbo” (Ibid.). Ou seja, é de linguagem que se trata no sexo, de maneira que o gozo fálico não é o gozo do corpo, mas um gozo imerso na linguagem, sendo esta necessária para que um apêndice corporal advenha ao estatuto de significante e torne-se desejável. Assim, nenhum objeto torna-se desejável caso esteja localizado fora da lógica fálica.

Mesmo que constitua um denominador comum para qualquer falante, independentemente de sua identificação sexual, o falo oblitera a relação entre os sexos e faz com que homens e mulheres tenham dificuldades com o gozo sexual, pois o que se busca é sempre diferente do que se encontra. Um sujeito que opera como homem, representado por um significante, procura em sua parceria seu próprio objeto perdido e não uma heterogeneidade em si. E o que uma mulher busca é o significante, mas recebe no máximo a possibilidade de uso pontual de um órgão. O falo é, portanto, o que impede a consecução da relação sexual, pois a *penisneid* que há no inconsciente da mulher não se acopla à castração no inconsciente masculino, estando ambos submetidos à falta imposta pelo falo.

Por causa da divisão entre significante e significado, não há relação entre os sexos, até porque só há um sexo sobre o qual é possível que se diga alguma coisa, visto que toda significação é apenas fálica, e, mesmo assim, não se diz “O” falo, mas algo acerca dele, de modo que “o inconsciente não fala sexo, mas fala do sexo” (LACAN, 1966-67/2008, p.307).

O falo, sendo o sexo do falante, “torna insustentável, doravante, a bipolaridade sexual” (LACAN, 1971/2009, p.62), já que, se há alguma binariedade em psicanálise, esta se dá entre o falo e o Outro sexo, que é sempre referido ao primeiro, não havendo dualidade pura e simples entre o que seriam dois significantes, o que nos leva a concordar que “o binário é o significante” (SOLER, 2020, p.168). Por isso, a interdição do incesto, entendido como o divórcio entre significante e significado, é estrutural e fundante. O fato de o sujeito ser afetado pelo significante possibilita que haja significados a partir desse significante esvaziado e que compõe o único sexo.

Concluindo, o fálico constitui o modo de estabelecimento do sexo, no sentido da secção, cisão entre significante e significado, impedindo o incesto entre ambos e possibilitando o laço social. Portanto, o falo diz respeito à linguagem e não a um gênero em específico, não estando restrito ao “masculino”, pois não há ser falante que não seja regido por tal advento.

3.2.2. O falo e sua relação com o gozo

Com o campo do gozo tomando espaço na teoria psicanalítica, o falo, significante do desejo explicitado no tópico anterior, passa também a ser nomeado como o significante do gozo. No *seminário, livro 20, mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), na lição “Aristóteles e Freud: A Outra Satisfação” (Ibid., p.57), Lacan insere a linguagem no campo da satisfação, mostrando que há gozo na linguagem, o que produz uma inflexão com relação ao tempo anterior do ensino, em que o gozo era associado ao resto decaído da operação simbólica, o que pavimenta o caminho para a conceituação do gozo fálico. Assim, o conceito de falo caminha no percurso lacaniano, avançando do significante da falta e derivado da intervenção do nome-do-pai, para ser, também, o significante do gozo sexual completo que não há, já que a primeira definição não é abandonada.

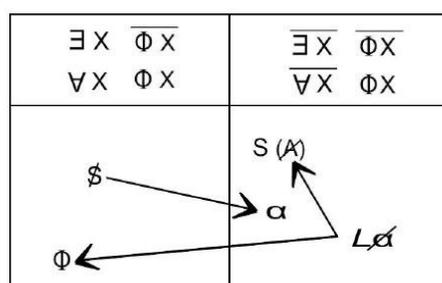
A função fálica inclui a relação do gozo com o significante e com a barra. A castração, portanto, perde qualquer caráter imaginário, recoberto pelo “medo de o papai cortar o pipi” e caminha para o campo da lógica. No *seminário, livro 19, ou pior* (LACAN, 1971-72/2012) há inclusive um capítulo nomeado: “da anedota à lógica” (Ibid., p.37), referindo-se ao Édipo, em que o psicanalista está construindo a tábua da sexuação que foi apresentada no ano seguinte.

O falo conhece a falta e opera diante dela, sendo ele mais o significante obstáculo do que o significante da falta de significante, visto consistir no significante do acesso possível ao objeto. É aquele que, ali mesmo onde obstaculariza o gozo pleno, engendra a possibilidade de desejar objetos e gozar com tal satisfação, sempre parcial, da qual decorre uma posição de gozo que participa o lado masculino na tábua da sexuação.

O lado da tábua denominado “mulher”, mas que pode ser chamado de não-toda, se localiza não inteiramente submetido à lógica fálica ou à castração - o que é a mesma coisa, independentemente do sexo biológico do falante que ocupa tal posição. Por isso, o sexo fálico não é o sexo do homem enquanto localizado em um gênero, mas aquele do ser falante que,

como tal, pode ser significantizável e, para o qual há uma referência, que é a exceção que possibilita a formação do conjunto fechado e do todo. Portanto, a diferença entre homens e mulheres está em sua posição em relação ao falo.

Figura 8: A tábua da sexuação



Fonte: LACAN, 1972-73, p.67

Na tábua proposta por Lacan, existe um para quem a função fálica não funciona - $\exists x. \overline{\phi x}$, que tem como decorrência a segunda linha das fórmulas, em que para todo x, a lógica fálica funciona - $\forall x. \phi x$. Na lógica aristotélica, caso houvesse um que não estivesse submetido à lógica fálica, estaria excluída a possibilidade de todos estarem. Uma das subversões lacanianas consiste em que, justamente porque existe a exceção, se pode delimitar o conjunto de todos os homens, recolhendo do pai da Horda exposto por Freud em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-13/1996) a exceção que habita o plano lógico da experiência.

Assim, por mais que Lacan se utilize da lógica aristotélica, ele não a repete pura e simplesmente, a exemplo de quando subverte as barras de negações, onde afirma que “não podemos nos servir da negação de um modo tão simplesmente unívoco quanto fazemos na lógica das proposições na qual tudo que não é verdadeiro é falso, e na qual, que coisa incrível, tudo que não é falso torna-se verdadeiro” (LACAN, 1971-72/2012, p.36).

Na tábua, do lado masculino, há sujeito (\$) e falo (ϕ). O sujeito não tem acesso direto ao falo, mesmo que este esteja em seu campo, de modo que o acesso ao gozo fálico é possível apenas quando mediado pela fantasia, que vincula sujeito e objeto $\$ \diamond \alpha$, sendo este seu princípio de realidade, tendo o sujeito de buscar o objeto fora de si, do outro lado da tábua, para que o enquadre se dê. O falo não vai em direção alguma, é a $L\alpha$, a mulher que não existe, localizada

do outro lado da tábua que vai, ativamente, na direção dele, o que mostra que o lado feminino também terá relação atuante com o falo, porém, de outro modo.

Tal direção da ψ ao ϕ do outro lado da tábua leva-nos a pensar na atividade que Freud atribuiu às mulheres em seus últimos textos dedicados ao feminino. O falo não é ativo, o que o descola, mais ainda, do gênero masculino, mesmo que esteja do lado do homem na tábua da sexuação. Ativo é o sujeito do inconsciente que se apoia no falo para recortar o que serão seus objetos, mas não tal significante em si.

Outra subversão feita por Lacan diz respeito à categoria da existência. Ele se utiliza do esquema do matemático Charles Peirce, de onde retira seus termos: universais, particulares, afirmativas e negativas, e afirma que “todo x é y, ou que todo qualquer-coisa é provido de tal atributo, é uma posição universal perfeitamente aceitável, sem que para tal exista nenhum x” (LACAN, 1971/2009, p.64). Ou seja, o universal não precisa da existência encarnada para se formalizar. Portanto, na proposição: “existe um para quem a função fálica não funciona”, não é preciso que este “um” exista na realidade para operar sua função de delimitar o conjunto de “todos os homens”.

No *seminário, livro 19, ou pior* (LACAN, 1971-72/2012), Lacan faz um longo desenvolvimento acerca do Um, que serve para pensar tanto a existência na lógica matemática quanto a não existência de dois sexos. Neste livro, é diferenciado o Um do atributo do Um da diferença, em que, no falo, trata-se do Um do atributo decorrente do Um da diferença, como explicitamos a seguir.

Do lado fálico, está o universal, que se baseia em um atributo comum a todos. Há ainda uma outra diferença que se localiza entre o Um do atributo e o Um do elemento do conjunto. O que existe é o universal dos atributos comuns, de modo que não importa quantos elementos existem nesse conjunto nomeado pelo atributo. Ou seja, em um conjunto pode haver infinitos elementos, mas não haverá alteração nenhuma no atributo, que é invariável, tal qual o falo. Portanto, um homem é aquele que está representado por tal atributo fálico.

Já o Um da diferença existe e é contável, diferentemente do Um do atributo que não conta, pois se perde no universal. Na lógica fálica, o Um da diferença é a exceção que funda o todo fálico, onde se localiza o *todo* homem. O Um da diferença é equivalente ao pai da Horda, que funda o Um do atributo, que não é contável. Assim, só há homem na ordem do universal, só podendo ele estar inserido na função fálica enquanto todo homem, *todohomem* [*touthomme*] (LACAN, 1971/2009. p.133), em que é criado um outro significante para definir o homem, o que o separa, mais ainda, do corpo com o qual aquele ser falante nasceu.

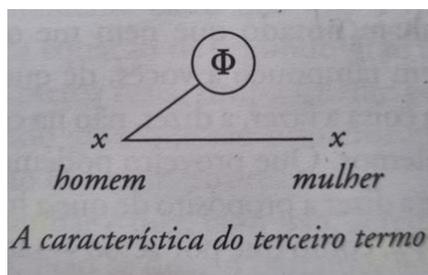
Lacan usa também do termo “contingência” para tratar o falo. E diz acerca dele que “a experiência analítica cessa de não escrevê-lo. É nesse *cessa de não se escrever* que reside a ponta do que chamei de contingência” (LACAN, 1972-73/2008, p.100). Ser contingente, ou seja, poder ser infinitamente diferente do que é, coaduna com a característica acéfala da pulsão, fazendo com que esta possa colar-se a qualquer objeto.

O gozo fálico apenas “se precipita como significante” (LACAN, 1973-74, p.360). Se tomarmos o precipitado no sentido químico, de uma formação sólida que se separa de uma solução decorrente de uma reação química, o falo é o que se materializa em uma parte separada do corpo, de modo que o significante é “emprestado ao gozo fálico” (Ibid.). Trata-se, portanto, de um gozo que não tem materialidade corporal ôntica, necessitando parasitar um corpo para existir.

O que se tem da relação sexual que não há é o falo, por isso Lacan usa a metáfora do escafandro (LACAN, 1971/2009, p.139), recurso necessário a tal mergulho no gozo sem se afogar, estando o sujeito encapsulado por um limite. A significação fálica permite um modo de acesso ao gozo, sempre mediado ou mesmo castrado pelo significante, e constitui o possível diante do impossível de inscrição da relação sexual.

O falo, ao mesmo tempo em que possibilita, interdita o gozo, já que, quando imaginário, só comparece enquanto negativado ($-\Phi$); e, caso se apresente como o falo simbólico (Φ), se localiza “fora do sistema do sujeito” (LACAN, 1968-69/2008, p.301), ou seja, como “função terceira” (Ibid., p.310). Este modo de se referir ao falo já estava presente desde o *seminário, livro 4, a relação de objeto* (Id., 1956-57/1995), quando é afirmado que “o falo está sempre além de toda relação entre o homem e a mulher” (Id., p.155), e retorna no *seminário, livro 14, a lógica do fantasma* (Id., 1966-67/2008), quando Lacan sustenta que “o ato sexual implica um elemento terceiro em todos os níveis” (Id., p.355), visto que o falo representa o gozo absoluto e não o sujeito que usufrui do gozo fálico, não sendo um meio-termo, mas um “terceiro termo” (Id., 1971/2009, p.132), como mostra a figura a seguir:

Figura 9: A característica do terceiro termo



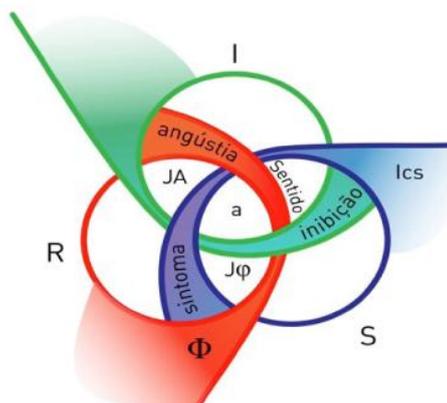
Fonte: Lacan, 1971/2009, p.132

No *seminário, livro 16, de um Outro ao outro*, Lacan reconhece que pode ter “qualificado esse significante privilegiado de *significante faltoso*” (LACAN, 1968-69/2008 p.310, grifo do autor), e realiza um passo, avançando da conceituação do falo enquanto faltoso para aquele que representa o gozo absoluto. Deste modo, há a possibilidade de um tratamento do gozo: do gozo absoluto perdido e nunca recuperável do começo do ensino, àquele que pode ser representado, ou seja, fornecendo ao sujeito algum acesso, sempre parcial, e, por isso mesmo, marcado pela representação. Assim, “há a capacidade de conjugar a fala e o que concerne a um certo gozo” (LACAN, 1975-76/2007, p.55), e tal conjugação não faz com que ambos se relacionem, no sentido da matemática, visto que a hiância entre a fala e o gozo se mantém.

Lacan chega a usar o termo “foraclusão”, antes restrito às psicoses, para tratar do falo, pois o que é recalcado no simbólico reaparece no real e “o gozo é absolutamente real, porque, no sistema do sujeito, ele não é simbolizável em parte alguma” (LACAN, 1968-69/2008, p.311), mas seu acesso se faz possível através do gozo fálico.

No modelo apresentado no *seminário, livro 22, RSI* (LACAN, 1974-1975), o gozo fálico localiza-se no enodamento entre simbólico e real, faltando o imaginário, sendo ele, por isso, “anômalo ao gozo do corpo” (Ibid., p.28). Neste, o gozo fálico está marcado com o símbolo do falo imaginário: φ (associado ao J que significa *jouissance*, gozo em francês), aquele que se apresenta negativado, sendo esta a única maneira de acesso a tal gozo, sempre obliterado pelos objetos imaginários que passaram pela moenda significante. O falo simbólico (ϕ), aquele que se localiza fora do sistema do sujeito, como vimos, se mantém nas bordas dos registros real e simbólico, êx-timo aos mesmos.

Figura 10: Os gozos



Fonte: LACAN, 1974-75, p.8

O intuito deste tópico foi mostrar o caminho percorrido por Lacan, que desembocou no entendimento de que o falo é tomado como um modo de gozo para qualquer ser falante. As não-todas também estão localizadas no falo, porém de um modo próprio e não completamente fora dessa lógica. É o que foi elaborado no item seguinte.

3.2.3. Como as mulheres estão na relação com o falo?

Aquelas que estão do lado não-todo fálico da tábua da sexuação também frequentam o lado masculino, visto que não se habita o feminino o tempo todo e elas também falam e desejam, estando submetidas à mesma lógica que qualquer um que esteja imerso na linguagem. E, mesmo estando na posição de ser e não de ter o falo, aquela à qual Lacan se refere no *seminário, livro 5, as formações do inconsciente* (LACAN, 1957-1958/1999) nos capítulos dedicados ao complexo de Édipo, o falo opera para ela, já que “o que não se tem é tão existente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos” (LACAN, 1956-57/1995, p.125). Portanto, qualquer falante sexuado deseja e está do lado do falo, sendo afetado pela falta que move a busca por objetos.

Assim como as não-todas têm relação com o falo, tal significante importa para pensar a inexistência da mulher. Expliquemo-nos. No mesmo ato de fundação do sujeito, em que há a queda do objeto a , funda-se o Outro enquanto barrado, ao qual não se tem acesso direto, visto este ser sempre heterogêneo ao sujeito. De modo que as pulsões parciais, que circulam em torno do a , são o modo possível e rateado de acesso ao Outro, que também é o Outro sexo.

As mulheres têm relação com o falo não apenas quando estão contingentemente do lado esquerdo da tábua da sexuação, mas também quando ocupam a posição não-toda. A $\mathcal{L}a$ do lado direito da tábua se dirige, ativamente, em busca do falo no lado masculino, é onde um de seus pés se ancora para que ela possa frequentar também o gozo feminino, que se dá na direção de $S(A)$. Isso mostra como as mulheres não estão fora dessa lógica, mas há um outro modo de relação com tal função, movida justamente pela condição de não ter o falo.

Assim, é na posição que ocupam em relação ao falo que nomeamos homens e mulheres, tirando as consequências da introdução feita por Freud em 1923 sobre a primazia do falo. A função fálica implica um desencontro, seja em relações hétero ou homossexuais, movendo uma parceria sempre rateada. Mesmo em uma relação heterossexual, quando uma mulher busca o falo do lado masculino, o que encontra é o órgão representado, e não “O” falo.

O “*ao menos um*” que está do lado do homem para ela não fundará o universal, mas estará encarnado em um. Tal *ao menos um* para ela encontra-se no estado de existência, tornado corpo, mais precisamente no falo encontrado no corpo daquele com quem ela faz parceria. É de um significante encarnado no corpo de um parceiro que se trata, e que se torna, portanto, necessário, lembrando que a necessidade para o falante é sempre fruto de uma produção discursiva. Porém, o falo é necessário em sua experiência como passagem para seu gozo Outro, e não para fornecer representações e designar significados, havendo um outro uso do mesmo.

O fato de os homens também buscarem o falo com quem estabelecem parceria, aquele ou aquela com quem se relacionam não o será, e tal falta lhes dá notícias de que eles mesmos não o têm, sendo este um dos motivos pelos quais o falo implica a castração, independentemente a qual posição sexuada estivermos nos referindo.

Na posição feminina não há sujeito, mas, sim, uma que se dispõe ao lugar de semblante de objeto para o outro, buscando o falo como significante do lado masculino - que pode ou não ter relação com um pênis -, e confirmando que a relação das mulheres com o falo é intensa e não abandonada, concernindo-lhe não a busca por um objeto, traduzida por $\phi(a)$, mas como $(A)^\phi$ (LACAN, 1960/1998, p.690).

O gozo fálico é negócio dela, igualmente, de modo que “ela não tem a sofrer nem maior nem menor castração que o homem. Ela está, na visada daquilo de que se trata em sua função de sintoma, exatamente no mesmo ponto que seu homem” (LACAN, 1974-1975, p.24). O gozo fálico lhe concerne na medida em que o parceiro a faz ocupar o lugar de seu sintoma, de modo que o falo diz respeito a ela na relação com o outro, porém no “campo da ex-sistência” (Ibid.).

Uma passagem do texto *O Aturdito* (LACAN, 1972/2003) mostra que o acesso ao gozo próprio da não-toda só se faz possível em relação ao falo. Logo depois de escrever sobre o “homodito” (Ibid., p.468), que consiste na reunião do afixo *hommo* (igual) e o dito, mantendo, assim, o homem do lado dos ditos, Lacan ilustra o que este diria para a não-toda, quando ela lhe diz que não se reconhece no falo. A resposta estaria assentada em três vieses: nos quadrípode dos discursos, no bípode do ab-senso da relação sexual e no tripé restabelecido pelo “falo sublime que guia o homem para sua verdadeira camada” (Ibid., p.469), fazendo uma referência à resposta que Édipo deu à pergunta da esfinge. E a resposta da não-toda a tal oferta mostra como ela se dá por satisfeita com o uso de tais recursos, que a levam a um lugar Outro, sem a pretensão de sua completude:

Tu me satisfizeste, thomenzinho [*petithomme*]. Compreendeste, e isso é o que era preciso. Vai, de aturdito não há tanto que não te volte depois de meio-di(t)a [*l'après midi*]. Graças à mão que te responderá, por a chamares de Antígona, a mesma que pode dilacerar-te, por isso eu esfinja meu *nãotoda*, saberás ao anoitecer igualar-te a Tirésias e, como ele, por teres bancado o Outro, adivinhar o que eu te disse (LACAN, 1972/2003, p.469).

Assim, as não-todas fazem outro uso do falo, não no sentido de extrair deste a possibilidade do uso de um objeto, mas como uma passagem para o seu gozo. Ela está mais avisada de que o falo une linguagem e gozo, e de que a relação entre ambos não é “natural” ou “intrínseca”, mas decorrente de um trabalho do ser falante. Há Outro modo de gozo que não o estritamente fálico, localizado um pouco mais apartado dessa lógica, adentrando um Outro gozo, acerca do qual escrevemos no tópico a seguir.

3.3. O Gozo Outro

Neste item, inicialmente, abordamos como o Outro é determinante para a constituição do sujeito e institui-se como uma alteridade radical com relação a ele. Após isso, cerzimos algumas palavras acerca da experiência do Outro gozo, dificuldade suplementar, visto que é impossível que este seja traduzido em códigos compartilhados. Seguindo, articulamos como o gozo Outro não está fora do falo, mesmo que não esteja inteiramente submetido a ele, pois não perde sua referência a este significante. Depois, adentramos nas fórmulas e na tábua da sexuação, cuja elaboração se deu em consequência de toda a redução de sentido operada na psicanálise a partir de seu avanço, bem como do advento da lógica ganhando primazia cada vez mais. Examinamos, então, a teoria dos conjuntos utilizada por Lacan para pensar as não-todas, no ponto em que elas estão do lado dos conjuntos abertos, aqueles para os quais não há atributo universal. Tratamos do gozo do corpo, pois quando o campo do gozo ganha destaque na psicanálise, o corpo prevalece, além de aquele ser diferente do fálico. Consideramos também o gozo místico, visto este demonstrar com muita clareza como o gozo Outro não está restrito às mulheres, descolando mais ainda o feminino do gênero. Abordamos, ainda, o gozo *do* Outro na tentativa de diferenciá-lo do gozo Outro.

3.3.1. O Outro como diferença radical

O Outro para Lacan é um conceito primordial que caminha no decorrer de sua obra, mas alguns pontos se mantêm de acordo com a primeira teorização. O Outro é a alteridade radical que faz marcas no sujeito, que se funda a partir dele, sendo a sexualidade uma resposta à ausência da complementaridade entre sujeito e Outro. O Outro é aquele que investe libidinalmente no candidato a sujeito, não sendo este etéreo nem asséptico, mas carregado de desejo, que é sempre da ordem do sexual. Por isso, mesmo o autoerotismo vivido pelo *infans* já contém a diferença, na medida em que ele não se forja sem marcas que não surgiram dele mesmo, pois ele nunca foi autônomo.

O Outro é determinante para a constituição do ser falante, introdutor do campo da linguagem, de onde advém o enxame de significantes desprovidos de sentido que marcam o sujeito em “sua inefável e estúpida existência” (LACAN, 1955-56/1998, p.555), e diante dos quais este responde, sendo que “o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A” (Ibid.).

A partir de tal introdução é que se faz possível o advento do sujeito, sendo este “um *ato de resposta*, uma resposta dada em ato” (ELIA, 2004 p.41, grifo do autor). O sujeito se forja como uma resposta ao desamparo fundamental que acomete e causa o falante, que se ancora no Outro pela via das representações, mais ou menos desesperançado de alguma comunhão, já que o Outro, “tesouro do significante, como sede do código” (LACAN, 1957-1958/1999, p.154), nunca foi uma pessoa, mesmo que pudesse ser encarnado mais comumente na mãe.

Sempre houve na teoria lacaniana, portanto, uma alteridade do Outro em relação ao sujeito, aquele que é Outro que não o mesmo. O sujeito é resposta do real, e só temos acesso às suas representações, ou seja, ele não se iguala ao significante que o funda, mas se aloja nessa hiância e necessita de seus representantes para advir, sempre barrado.

Com o decorrer da obra lacaniana, o Outro barrado, “esqueleto material e simbólico dessa ordem” (ELIA, 2004, p.40), torna-se cada vez mais inconsistente e o peso recai mais em sua diferença do que em sua materialidade. O novo viés do Outro não nega o anterior, não se tratando, assim, de um “outro Outro” ou “Outro do Outro”, que nunca existiram.

Este outro modo de tratamento do Outro inclui sua redução, como o próprio título do *seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-69/2008) mostra. E a mudança não se localiza apenas no caminhar do “grande” Outro até o “pequeno” outro, mas na passagem do Outro como simbólico ao Outro enquanto Outro sexo, ou seja, a mulher (LACAN, 1972-73/2008), o que faz com que tal função constitutiva do sujeito adentre também o campo do gozo.

A diferença, portanto, vai se colocando em outros termos. Lacan afirma:

O que caracteriza, o que fundamenta o significante não é, em absoluto, alguma coisa que lhe esteja ligada como sentido, mas sim sua diferença, isto é, não alguma coisa que lhe esteja colada e que permita identificá-lo, mas o fato de que todos os outros serem diferentes deles. Sua diferença reside nos outros (LACAN, 1968-69/2008 p.177).

O Outro ganha, então, contornos lógicos. Assim como o falo passa a ser tratado no campo do gozo, como apresentamos no tópico anterior, o Outro também seguirá na mesma direção. Porém, trata-se de um gozo causado pela diferença absoluta, pela introdução do campo do real na experiência como operante, e não apenas como resto daquilo que não fora apreendido pela linguagem, que seria inacessível ao falante.

Milner contribui para essa discussão, quando explica:

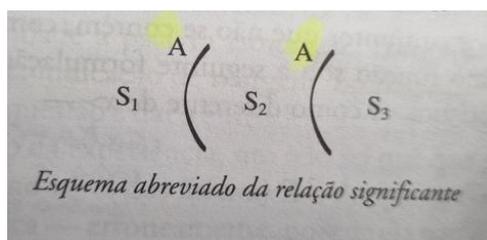
Suponhamos agora um Outro que não diga a relação de alteridade, mas a ausência de qualquer relação, não o discernimento significativo, mas o impossível de algum significativo discernir: temos o heterogêneo absoluto, tão disjunto de todo Mesmo que nenhuma derivação do um ao outro, seja qual for a orientação, pode por um instante ser suposta. Nenhum significativo é capaz de apreendê-lo, já que ele é estranho a qualquer cadeia: entre outras palavras, o significativo que para isso bastaria é aquele mesmo que, por estrutura, falta. De onde vem que, se um tal Outro existe, um significativo necessariamente faltará a qualquer cadeia. Ora, este é o Outro Real (MILNER, 2006, p.20).

O Outro que baseia o Outro gozo indica que há outro gozo que não o fálico, e Lacan nomeia aquelas que gozam deste modo como mulheres, aquelas que habitam o Outro sexo. Por isso, o “hétero” na teoria psicanalítica diz respeito às mulheres, em que um falante heterossexual é aquele que ama uma mulher, seja qual for seu sexo, ou seja, é capaz de amar Outra que não o próprio sexo, visto que no inconsciente só existe o sexo fálico. O não-todo é, portanto, lógico, e não encarcerado em um sexo ou gênero.

Elia fornece uma preciosa definição da heteridade incluída no próprio encadeamento significativo, quando observa que “o significativo representa o sujeito para um significativo que, por sua natureza, é outro. Outro nível do Outro, que faz com que o significativo (2) para o qual o significativo (1) representa o sujeito não seja apenas diferente do primeiro, mas de um registro diferente” (ELIA, 2020, p.8).

Realizando tal percurso de redução do Outro e mostrando sua alteridade radical, Lacan desenha um esquema que mostra como o A (Outro) é alteritário em relação aos próprios significantes. E tal alteridade faz com que o Outro não seja universal, mas contenha uma topologia própria forjada pela extração do pequeno *a*, o que traz sua relação com o corpo. O A está relacionado, portanto, com cada significativo, marcando que cada um não representa a si mesmo.

Figura 11: Esquema abreviado da relação significante



A forma do A não é universal, mas derivada de uma topologia própria e heterogênea, pois depende de algo que lhe foi extraído. Essa é forjada pela queda do *a*, o que traz sua relação com o corpo, pois o *a* é derivado da perda da libra de carne intrínseca ao ato de fundação do sujeito. O A, portando a heterogeneidade, marca cada um dos significantes como diferentes e que não podem representar a si mesmos.

O Outro tem a forma do *a*, sendo que “o objeto *a* é o que determina sua estrutura de borda” (LACAN, 1968-69/2008, p.241), operando um limite e, ao mesmo tempo, furo no A. O objeto *a*, corporificado em gozo, dá forma ao Outro. Pelo lado do *a*, a heterogeneidade faz com que ele seja circunscrito e ganhe corpo também a partir da incidência do A, que é exterior a ele. O objeto *a* não será apenas perdido, mas desenhado, localizado e encorpado.

Há, deste modo, uma diferença radical no seio do próprio significante, que não é idêntico a si mesmo, já que “o que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença” (LACAN, 1961-62/2011, p.46-47). E a pura diferença do significante também incide para pensar as mulheres, onde cada uma é radicalmente Outra, alcançando uma alçada diferente desse Outro, mas que tem relação com o mesmo Outro de sempre.

3.3.2. O gozo Outro como experiência

O percurso realizado no tópico anterior se deu na direção de pensar como o Outro, que funda o sujeito do inconsciente com suas marcas de desejo, é sempre heterogêneo a ele, e os avanços mostram como este é também capaz de mover um gozo Outro, que não o fálico, na experiência do ser falante.

Mas, como se deu tal passo que foi do Outro enquanto tesouro dos significantes na direção do Outro que implica um gozo heterogêneo? Lacan fornece algumas direções e segue rigoroso no que diz respeito ao ponto indizível e não traduzível em códigos dessa experiência de gozo que ocorre, contingentemente, em alguns falantes, e que abordamos aqui.

Há no gozo Outro uma experiência da falta de limites que movimenta uma satisfação singular. Trata-se de um gozo que, por mais que não seja o fálico, não comparece sem nenhuma referência simbólica. Ou seja, tal gozo se forja em alguma perda da referência ao falo, mas não

sem manter uma relação com ele, de modo que não é afastado de referência nenhuma que este se presentifica na experiência, sendo preciso habitar o campo fálico e suportar sofrer uma perda de estar *toda* mergulhada nessa lógica.

Deste modo, no gozo não-todo não se trata de um engolfamento, que levaria a um retorno ao Outro materno, mas de um gozo produzido em decorrência de uma perda muito radical, necessitando de um passo suplementar, um “romper com o mundo e queimar seus navios”, fazendo referência à música de Chico Buarque e Tom Jobim¹³ (1980).

Tal gozo não se produz em decorrência da perda de um objeto, de uma parte de si ou da libra de carne, atos que moveriam o mais-de-gozar e recaem no campo do gozo fálico, mas da perda de si mesmo enquanto sujeito. Isso implica uma encarnação do Outro, que deixa de ser ameaçador (como pode ser em alguns casos), no ponto mesmo em que o falasser torna-se esta alteridade radical. Trata-se de um gozo que vai além do orgasmo vaginal e ocorre quando, com ou sem alguma parceria, há o comparecimento de algo que extrapola os limites corporais, já que “o lugar desse gozo está ligado ao caráter enigmático de seu orgasmo, impossível de situar” (LACAN, 1962-1963/2005, p.289).

Tal experiência compreende alguma passividade e entrega que comportam um ato enquanto corpo, já que o Outro é corporificado, movendo um gozo que não passa por partes do corpo investidas, significantizadas, mas que extrapola os limites fornecidos pelas palavras. Trata-se de uma perda da identidade e de traços que definem aquele falante, que excluem, inclusive, aqueles da feminilidade, que não são necessários, portanto, para o advento de tal gozo, e que podem, até mesmo, caso ele se mantenha muito ocupado deles, fazer obstáculo, visto que os traços preenchem mais que mantêm um vazio, de modo que “o orgasmo feminino constitui assim o avesso do nome próprio, enfatiza sua ligação mortal” (POMMIER, 1985/1987, p. 44). Por isso, não se trata de um gozo em que se habita por muito tempo, raramente um falasser se mantém imerso nele, sendo este, portanto, mais da ordem do contingente e não permanente.

Nos raros momentos em que comenta com mais nitidez desse Outro gozo, até porque “a natureza do orgasmo vaginal guarda invioladas suas trevas” (LACAN, 1960/1998, p.737),

¹³ Fazemos aqui alusão ao relato feito por Wagner Homem em seu livro dedicado às músicas de Chico Buarque. Ele conta que “O artista Elifas Andreato lembrou, durante uma entrevista com Chico, que estavam ambos a caminho de uma partida de futebol, quando o compositor parou o carro, arranhou um telefone e ligou para seu pai, perguntando quem havia queimado os navios para não poder voltar atrás. Tratava-se do conquistador do Peru, Francisco Pizarro, que, para evitar que seus soldados fugissem, ateou fogo às embarcações” (HOMEM, 2009, p.195).

Lacan indica que ele se parece com um “lance do elevador, quando isto lhes faz algo assim como o que acontece desce um pouco bruscamente” (Id., 1966-67/2008, p.442). É um gozo que ocupa uma experiência “menos local” (Ibid., p.735), ou seja, não está necessariamente bordejando um buraco, mas mergulha em cheio nele, lembrando que o buraco tem bordas, mas o gozo Outro não se ancora nestas. Trata-se de “um insignificável, um insubjetivável, do qual não pode haver traço no inconsciente senão sob a forma de umbigo, de buraco” (ANDRÉ, 1986/1998, p.282), extraíndo daí sua relação com o S(A), “o significante daquilo que falta no Outro enquanto lugar simbólico” (Ibid.).

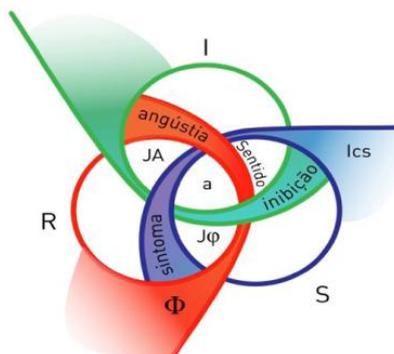
Tal gozo da mulher não diz nada ao parceiro nem a ninguém, porém, há alguma transmissão de que existe um Outro gozo que não o fálico, e que se localiza fora da divisão e secção que permite a representação significante. Tal acesso a um ponto apartado da lei da castração faz com que uma mulher conserve “um pouco mais de aeração em seus gozos” (LACAN, 1973-1974/2019, p. 392).

O gozo Outro, quando acontece em mulheres, não implica uma erotização da vagina, ou ela se tornaria tal e qual outro órgão qualquer. Freud explica acerca da feminilidade, que a menina deve “transferir sua *sensibilidade*, e com isso, sua *importância*, à vagina” (FREUD, 1933/2018, p.321, grifos nossos). Não se trata de transferência da erotização, em que haveria um retorno à lógica fálica, mas da “sensibilidade e importância”, o que dá notícias de que não se trata de um gozo da mesma ordem. Portanto, o Outro gozo não é necessariamente “vaginal”, o que constituiria um privilégio ou horror presente, exclusivamente, naquelas que nasceram do sexo feminino.

Desse modo, a ausência de simbolização e localização em partes do corpo, nem mesmo em suas bordas, mas no próprio buraco da simbolização, causa sensações próprias não significadas, sendo, portanto, um gozo silencioso e não transmissível em palavras. Por isso, este não é movido necessariamente pelo coito, podendo ser experimentado também em momentos apartados de qualquer atividade sexual, como os relatos dos místicos mostram bem.

O esquema de Lacan sobre os gozos mostra como o gozo Outro (JA) está localizado entre os registros do Imaginário e do Real, estando foracluído o simbólico. Porém, mesmo que o simbólico não esteja internamente implicado nesse gozo, este registro segue fazendo o enlaçamento borromeano junto aos outros dois, não sendo de uma exclusão completa que se trata, porque sem o simbólico, imaginário e real não se enodariam.

Figura 12: Os gozos



Fonte: LACAN, 1974-75, p.8

Nas mulheres, portanto, não falta o falo, porque ele é constitutivo do seu gozo. O que não há é a posse deste como elemento externo, um apêndice encarnado em alguma parte do corpo. O que falta é “o desejo e seu funcionamento” (LACAN, 1971/2009, p.65), ou seja, a lógica fantasmática vinculada a um objeto causa de desejo que rege o homem, aquele que está todo inserido no falo.

Por isso, a inveja do pênis tratada por Freud não é um termo final, já que “a analogia clitóris-pênis está longe de ter fundamento. O clitóris não é simplesmente um pênis menorzinho” (LACAN, 1962-63/2005, p.200). Ou seja, mesmo que haja sexualidade fálica nas mulheres, esta não se forja tal e qual ocorre nos homens.

Já em 1960, Lacan desloca a frigidez para fora da trama dos sintomas e da estrutura inconsciente, que diz dos inúmeros fracassos nas tentativas de cura em algumas análises. Ou seja, a frigidez não é um sintoma na medida que não é metafórica, não é de um significante substituindo outro significante que se mantém recalcado que se trata, mas de um outro modo de relação com essa falta do significante. E que, por isso, a análise mobiliza e até modifica a experiência de gozo, mesmo que acidentalmente, através de certo acesso ao Outro que a transferência possibilita e que “pode modificar uma defesa simbolicamente comandada” (LACAN, 1960/1998, p.741).

Um dos caminhos de acesso a tal gozo implica o encontro com o falo significado no corpo daquele com quem ela faz parceria, e que conecta a mulher a esse Outro em si mesma. Trata-se do significante como uma passagem não “castradora”, mas alavancadora, que se faz

possível quando há um parceiro castrado que serve “de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele” (LACAN, 1960/1998, p.741), o que marca uma diferença com relação ao gozo místico, em que não há a necessidade de alguma parceria encarnada para advir.

3.3.3. O gozo Outro não está todo fora do falo

Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais (LACAN, 1972-73/2008, p.80).

Como afirmamos incansavelmente no decorrer da tese, o gozo Outro não está fora do falo. Quando este acontece a algum ser falante, trata-se da experiência de um suplemento que não se localiza completamente fora dessa lógica, e que, por isso, tal gozo é nomeado de não-todo. Tal qual na travessia do fantasma, não há um abandono completo do gozo promovido por aquele, mas o sujeito pode colocar-se um pouco além dessa lógica, o que causa outra satisfação pulsional fora dessa trama, o gozo feminino também não escapa todo do falo.

O gozo Outro é chamado de suplementar e não complementar ao gozo fálico (LACAN, 1972-73/2008, p.79), já que não se encontra de todo na relação com ele, e que, caso procedesse deste modo, haveria relação entre os sexos porque o que faltasse em um poderia ser encontrado do lado do Outro. É suplementar porque não se apresenta como necessário, sendo possível habitar o mundo dos seres falantes sem ser atravessado por ele, e é mais comum que seja assim, o que não ocorre com o gozo fálico, no qual qualquer falante está inserido. Tal gozo é contingente e pode ser experimentado por aquele ou aquela que alcança ou suporta este ponto que se localiza um tanto fora da linguagem, independentemente de seu sexo, de modo que nem mesmo é garantido que uma mulher goze deste modo.

Nos falantes que ocupam a posição não-toda não há, necessariamente, pontos fálicos e pontos que não o são, como se houvesse uma dualidade entre um gozo fálico e um não fálico, o que sugeriria uma complementaridade entre ambos. Trata-se de um modo de vinculação não-toda ao falo que move um Outro gozo, diferente daquele, mantendo-se nas não-todas alguma relação com o falo.

A existência da não-toda é a prova de que há uma outra apresentação da pulsão que não aquela vinculada aos representantes pulsionais e que articulamos mais à frente como a pulsão invocante. Já aquele que está todo do lado do falo é pautado pelo significante, pela lei, pelo

desejo inconsciente, pelo objeto causa de desejo, pela fantasia etc. Por isso, para habitar o lado do todo, não basta o uso de um apêndice corporal qualquer significantizado, mas faz-se necessário um modo de funcionamento fálico, já que o próprio uso do pênis enquanto falo, por exemplo, também é metonímico e não “natural”. Assim, “não se pode mais se escrever em termos de essência de macho e fêmea, mas de Hum e Houtro. São duas posições diante de uma mesma função, $F(x)$. Porém não é na função fálica que se deve buscar a diferença, mas em outro lugar” (LACAN, 1971-72/1997, p.79), pois o Hum não se restringe ao homem, visto que o pênis “só é órgão como utensílio” (Id., 1971-72/2012, p.97).

Portanto, reiteramos que na divisão dos sexos, que passa a ser a divisão dos modos de gozo, não se trata da anatomia, mas de como cada um ou cada uma goza, assegurando-se como todo ou não-toda inserida na função fálica, podendo ou não habitar um espaço para além dele. A psicanálise sustenta que o gozo Outro é maior do que o fálico porque não é amarrado e limitado pelo nó do desejo, como verificou Tirésias em sua experiência como mulher durante sete anos, conforme o mito relatado por Lacan (LACAN, 1962-1963/2005, p.201).

Deste modo, os sexos não se complementam, visto que a presença de um determinado órgão em um sexo não corresponde ao que supostamente faltaria ao outro. Qualquer falasser está inserido na lógica fálica, sendo o não-todo uma consequência do furo no significante do ser sexuado e não um outro sexo a ser nomeado, pois, caso fosse, este sofreria um recobrimento pela palavra que acobertaria seu ponto irrepresentável, que é justamente o que o diferencia do todo fálico.

O gozo feminino se referencia ao universo simbólico e à linguagem, porém situando-se em seu buraco, não se tratando, portanto, de uma experiência que obrigatoriamente evocaria o caos. Por isso, não se trata da loucura propriamente dita, visto que na tábua da sexuação, *La* - que é a mulher que não existe - direciona-se para o $S(A)$, o significante que marca cada significante em sua falta, e não para a ausência de um significante, de modo que o (A) não se sustenta sem o S , constituindo-lhe uma margem. Trata-se de um gozo que habita o ponto em que o $S(A)$ indica “a falta *no* significante” (LACAN, 1968-69/2008, p.47-48, grifo nosso), o que faz com que Lacan equivalha a mulher à “letra como significante de que não há Outro, $S(A)$ ” (Id., 1971/2009, p.102).

Uma não-toda não se situa sob a barra da representação, como é o caso do sujeito, não é mediada pela representação, mas é de outra relação com o significante que se trata, que não é passível de ser dita ou transmitida em palavras. A ausência experimentada em tal gozo é aquela que advém do significante em sua função nomeadora e representativa. Ela está duplicada entre

a função fálica e a função não-toda. E este outro modo de se assentar no significante produz um gozo próprio e que “não significa nada” (LACAN, 1972-73/2008, p.80).

Tal vinculação mais íntima com o lugar do furo no significante opera nas não-todas esse mais-além, e Lacan indaga “se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher” (LACAN, 1960/2008, p.739). E justamente porque não drena é que há nelas um gozo Outro derivado dessa ausência do significante que a representasse, ou mesmo relação com ele ali onde habita seu furo. Assim, não há representação, mas não se pode dizer que não haja relação alguma com esse significante. Não ser escrava da função fálica não significa estar completamente apartada dela.

A questão da associação da mulher com o feminino também merece atenção. Há nela uma ausência do órgão que é um apêndice de corpo, como o pênis, e os caracteres secundários que definem o sexo feminino são os da mãe, não da mulher. A vagina simboliza a ausência, o que traz consequências não apenas no quesito coito/cama, mas também nas significações que produzem um lugar fálico no mundo. Recobrir significativamente a vagina como falta e ausência dá notícias da castração e não do não-todo fálico. Assim, para adentrar nessa experiência Outra, é preciso consentir que haja algo para além dessa suposta ausência, já que “não falta nada na mulher” (LACAN, 1962-63/2005, p.200) e a dificuldade de transmissão por via de palavras não impede alguma transmissão, mesmo que não-toda, já que esta se dá pela via da ex-sistência, e não da representação.

A lógica da não-toda leva Lacan a afirmar que a mulher está entre o centro e a ausência. Ou seja, nem no que seria do lado do um, nem do lado no que seria o nada. Habitar esse “entre” não é uma negação, mas indica a possibilidade de habitar esse lugar da *gozausência*, um gozo presente justamente por esta estar ausente em parte do falo, mesmo que referida a ele.

A diferença sexual não está localizada entre dois sexos com dois nomes, mas entre um, representado e que pode ser universalizado, e o Outro, que não aquele. Por isso, o inconsciente é fálico, sendo fundado pelo recalque primordial, e o sujeito tem acesso apenas às suas representações, pois o que se recalca são os representantes pulsionais e não os afetos, que ficam apartados do conteúdo recalcado, de modo que “se a libido é apenas masculina, a querida mulher, não é senão de lá onde ela é toda, quer dizer, lá de onde o homem a vê, não é senão de lá que a querida mulher pode ter um inconsciente” (LACAN, 1972-73/2008, p.105). Assim, como o gozo em si não é inconsciente, mas sim seus representantes, o gozo feminino, por não possuir um representante, fica ainda mais apartado desse lugar.

3.3.4. As fórmulas e a tábua da sexuação

O percurso lacaniano caminhou na direção de operar algumas reduções no campo psicanalítico e a elaboração da tábua da sexuação apenas foi possível como consequência destas. Listemos algumas: no *seminário, livro 14, a lógica do fantasma* (LACAN, 1966-67/2008), em que a fantasia é estruturada como uma lógica e não como infinitos devaneios; no *seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (Id., 1968-69/2008), como o próprio título ilustra, este Outro primordial simbólico se reduz ao outro enquanto objeto; o advento dos discursos arquitetados no *seminário, livro 17, o avesso da psicanálise* (Id., 1969-70/1992), que altera o próprio estatuto do inconsciente, caminhando do encadeamento entre os significantes, que pode ser infinito em suas significações, para os quatro lugares dos diferentes discursos, ocupados agora por letras. Há também a verificação de que qualquer discurso é semblante, feita no *seminário, livro 18, de um discurso que não fosse semblante* (Id., 1971/2009), além de toda a lógica abordada ao longo do *seminário, livro 19, ou pior* (Id., 1971-72/2012), que leva às fórmulas da sexuação e, logo depois, à tábua da sexuação escrita durante o *seminário, livro 20, mais ainda* (Id., 1972-73/2008), que transmitem com rigor e menos atravessado pelo sentido o que é do campo dos gozos. Adentramos a seguir em tais formulações, iniciando pelas fórmulas até chegar na tábua propriamente.

A lógica de origem utilizada por Lacan foi aquela forjada por Aristóteles, porém, com o objetivo de subvertê-la, inventando assim uma “nova lógica” (LACAN, 1971-72/2012, p.20), de maneira que ele não partiu “do nada”. Dissertamos brevemente acerca da lógica aristotélica, porém nos detendo apenas no ponto que interessa para o presente trabalho, de modo que não realizamos aqui um estudo pormenorizado acerca do pensamento do filósofo.

Para Aristóteles, há uma lógica de privação que levaria a uma complementaridade sexual. Em que “um princípio é, ao mesmo tempo, privado pelo outro e *correspondentemente* privador dele” (JULIEN, 1995/1996, p. 148). Assim, “na união entre macho e fêmea é preciso harmonia: esse é o justo meio” (Ibid.). Para ele, “a fêmea sempre fornece a matéria e o macho o princípio criador” (Ibid., p.133). Julien esclarece que para o filósofo:

É necessário que o homem tenha um órgão peniano - é impossível que a mulher o tenha. Do mesmo modo, é necessário que a mulher tenha um órgão vaginal - é impossível que o homem o tenha. Portanto, existe relação sexual, sendo cada qual

privado daquilo que o outro tem, do que o completa para formar um. O terceiro é excluído: tudo o que não é masculino é feminino, tudo o que não é feminino é masculino (JULIEN, 1995/1996, p.149).

A negação privativa de Aristóteles parte do necessário e do universal. Há um predicado universal, a priori, que unifica os seres da mesma classe. Por exemplo: “todos os homens têm pênis”, e a partir deste universal é que se deduz a respeito dos particulares, sendo o particular, para o filósofo, o indivíduo, o que já marca uma diferença com relação a Lacan. Outro ponto é que, para Aristóteles, a existência está para aquele que possui o atributo universal; sendo que, para Lacan, o universal lógico não precisa existir na realidade.

Para a lógica aristotélica, no universal está localizada a essência e no particular a existência. O universal está para todos e o particular para alguns. Apenas uma particular negativa é capaz de negar a universal afirmativa, premissa que Lacan subverte.

Tal subversão resulta em uma outra versão da categoria do todo. Para Aristóteles, o contrário do todo-universal, o que seria o “para todos”, constituiria o nenhum, e Lacan introduz neste ponto o não-todo. Por exemplo, para o filósofo, uma mulher não ser toda significa que ela é nenhuma. Por isso, Aristóteles equiparava a mulher à histérica, conforme a formulação de Lacan:

É efetivamente isso que escrevo e pelo qual seria mais fácil, relendo Aristóteles, detectar a relação com a mulher, precisamente identificada com a histérica - o que, aliás, coloca em ótima posição as mulheres de sua época, porque ao menos elas eram estimulantes para os homens -, que lhe permitiu, é um salto, instaurar sua lógica pela escolha do vocábulo *pan, panta*, em vez de *ekastos*, para designar a proposição universal afirmativa, bem como a negativa, aliás. Enfim, toda essa pan-tomina da primeira grande lógica formal está essencialmente ligada à ideia que Aristóteles fazia da mulher (LACAN, 1971/2009, p.144).

A questão da exceção constitui outro ponto em que Lacan se diferencia do filósofo, quando ele afirma que “na lógica aristotélica, se nos dizem que todo cavalo é feroso, e se acrescentamos a isso que há um cavalo, ao menos um, que não o é, isso é uma contradição” (LACAN, 1971-72/2012, p.134). O psicanalista considera a necessidade do *ao menos um* no sentido lógico, e não necessariamente existencial, para que falemos em todo, ou seja, não é preciso que o *ao menos um* exista para que exerça sua função.

Para Lacan, a exceção é necessária para que se funde o todo, o que não cabe em Aristóteles, já que, na visão filosófica, caso exista um que não possua tal atributo, não podemos

mais falar em todo. Por isso, a lógica lacaniana é fundada em novas negações, porém derivadas daquelas mesmas utilizadas na filosofia. Por exemplo, para Lacan, haver um que contradiga o todo é necessário para que o todo se funde, por conta da necessidade da exceção para que o universal se componha.

Acerca do não-todo Lacan observa que, em Aristóteles, caso houvesse “a existência de um sujeito a dizer não à função fálica” (LACAN, 1972/2003, p.466), tratar-se-ia de uma negação e não da criação de uma nova ordem. Já para as não-todas descritas pela lógica lacaniana, “não existindo suspensão da função fálica, tudo possa dizer-se dela, mesmo que provenha do sem-razão. Mas trata-se de um todo fora de universo, que se lê de chofre a partir do quantificador, como não-todo” (Ibid.).

Lacan equivale o todo ao universal e cria o não-todo para introduzir as fórmulas da sexuação, cujos quantificadores foram apresentados, ainda que não organizados nas fórmulas propriamente ditas, no capítulo “O homem e a mulher e a lógica” publicado no seminário 18, *de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 1971/2009). Ambos os sexos estão na relação com o falo, sendo chamado de homem aquele que está todo inserido nessa lógica e aquela que está não-toda inserida de mulher.

Os símbolos utilizados por Lacan são derivados da lógica formal, havendo uma transposição da lógica para os quantificadores matemáticos, sendo eles: (1) universal afirmativa, (2) universal negativa, (3) particular afirmativa e (4) particular negativa. Ele pontua que “a universal afirmativa enuncia uma essência” (LACAN, 1971/2009, p.102), por exemplo: “todo traço é vertical”. Já a particular negativa pode ser exposta pelo exemplo: “há algum traço que não é vertical”. Lacan escreve, então, a universal afirmativa com o \forall e usa as barras de negação de um modo próprio, afirmando que “vocês precisam pôr a barra da negação acima de $F(x)$, e não, como se faz habitualmente, acima dos dois” (Ibid., p. 103). Nisso consiste a subversão lacaniana, é uma negação que funda o todo, e não duas.

Vamos às fórmulas.

Figura 13: As fórmulas do todo e do não-todo

$\exists x. \bar{\Phi}x$	$\bar{\exists}x. \bar{\Phi}x$
$\forall x. \Phi x$	$\bar{\forall}x. \Phi x$

Nas fórmulas apresentadas, do lado homem, existe um para quem a função fálica não funciona: $\exists x. \bar{\Phi}x$, é a exceção que funda a regra, ou o todo para os homens, mostrado pelo $\forall x. \Phi x$ na linha imediatamente abaixo, já que é a extração da borda que fecha o conjunto. O “existe um” faz um limite ao restante, que comporá o todo. A segunda linha é decorrente da primeira: porque existe um que não se submete à castração, para todo homem a função fálica opera.

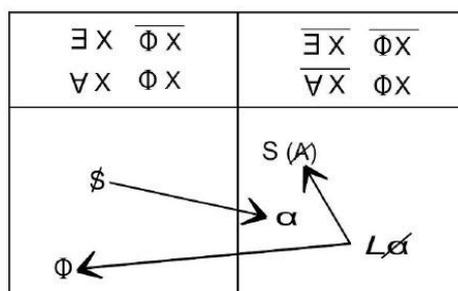
Do lado mulher, não existe uma para quem a função fálica não opere: $\bar{\exists}x. \bar{\Phi}x$, não existe a exceção que fundaria um conjunto de mulheres, portanto, para não-toda mulher, a função fálica opera $\bar{\forall}x. \Phi x$. Assim, nesse Outro modo de habitar o falo, o não-todo não o negativa universalmente, pois “o não-todo não é nenhum [nul]” (LACAN, 1971-72/2012, p.14).

Caso analisado através da lógica exclusivamente aristotélica, o não-todo seria considerado como nenhum e poderia equivaler ao pai mítico, aquele que diz não à função fálica ou ser descrito como: “nem todas se submetem” ou “há algumas que não se submetem”, e não que *cada uma* se submete ao modo não-todo, o que faz toda a diferença.

O que se dá do lado mulher não é a negação da existência do falo, mas uma não-dominância que não pode ser equiparada a uma ausência. O não-todo serve a um “*certo tipo* de relação com a função fálica” (LACAN, 1971-72/2012, p.195, grifo nosso). Faz uso dela como um degrau para que se aceda ao ilimitado, e não a tem como a linha de chegada, como mostra a tábua.

Assim, não há todas as mulheres, ou haveria a necessidade da existência de uma que estivesse inserida no campo mítico. Não há para elas o campo do universal, já que uma mulher apenas se verifica singularmente. “A” mulher, com artigo definido, não existe, mas as mulheres, cada uma delas, existem de modo não verificável através da lógica fálica, o que não significa que não haja nenhum modo de verificação.

Adentramos agora na tábua da sexuação.

Figura 14: A tábua da sexuação¹⁴

Fonte: LACAN, 1972-73, p.67

Do lado homem estão o sujeito e o falo. O sujeito vai na direção do objeto a , localizado do outro lado da tábua, compondo a fórmula da fantasia $\$ \alpha a$. Do falo localizado do lado masculino não parte nada, ele é visado por um dos vieses da $L\alpha$ que se localiza do outro lado. Do lado Outro, que é mais afeito ao \bar{A} , há três componentes, o objeto a , $L\alpha$ e $S(\bar{A})$. O objeto a está ali visado pelo $\$$, sendo que uma mulher não é o objeto, como já explicado anteriormente, e este é o horror da histérica, ser identificada aos objetos dos caprichos do outro, o que a impede de ocupar essa posição enquanto semblante e que seria um melhor destino.

$L\alpha$, do lado feminino, vai em direção tanto ao falo do lado homem quanto ao $S(\bar{A})$ do lado da mulher, onde habita o gozo propriamente feminino. No gozo não-todo fálico há um acesso ao Outro sem esperança de que haja a completude pelo a , pois não se trata de uma busca fantasmática através do objeto obliterante. Portanto, o Outro, em seu ponto mais real, não é apenas incompleto, donde se pode pensar que poderia ser completado, mas é o Outro sexo, sendo esta a heteridade radical colocada do lado da mulher.

Há nas não-todas uma hiância, que é um modo de inscrição, não se tratando de uma não inscrição, o que as colocaria no campo do caos ou da psicose. Trata-se de uma nova lógica que inclui um outro modo de gozo, não movido ou dependente dos traços sexuais que recobrem a ausência de significação, visto que os traços sexuais de uma mulher não dizem respeito ao feminino, mas são aqueles da mãe, ou seja, recobertos pela linguagem. Por isso, o Outro é o

¹⁴ Optamos por manter o $L\alpha$ tal como utilizado nas edições de língua francesa e espanhola no lugar do \bar{A} tal como utilizado nas edições em português para representar “as mulheres” ou “les femmes” para diferenciá-las do \bar{A} , cujo uso na tábua pode gerar confusão, caso seja confundido com o Outro enquanto barrado.

Outro sexo, cujo gozo não é causado e limitado pelo estímulo aos caracteres secundários corporais e podem, por isso, aceder ao ilimitado.

Não se garante a existência d'A mulher, já que tal garantia passa pela linguagem, compartilhada em códigos comuns, que permite a verificação da existência, o que apenas acontece no campo do todo fálico, que é afeito às representações. Uma mulher não cessa de não se escrever, por isso está no campo do real, já que “o que constitui o Real é que, pela lógica, passa alguma coisa que demonstra não que o p e não-p sejam falsos, senão que nem um nem outro podem ser verificados logicamente. De nenhuma maneira!” (LACAN, 1973-1974/2019, p.207-208).

Assim, a introdução das mulheres no campo do transmissível é não-toda. “A” mulher não existe, o que não se pode afirmar com relação às mulheres em geral. Há alguma existência, porém de um modo Outro, impossível de ser transmitido pelo dito e pelas significações, tendo como consequência o impossível de verificação para aquelas que ocupam tal posição.

A associação da mulher ao S(A) constitui uma possibilidade lógica de articulá-la. O S(A) é um significante de outra ordem, já que ele é “o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d'a mulher no que ela não é toda. O que não nos permite falar de A mulher” (LACAN, 1972-73/2008, p.79). Isso faz dela “um centro gozoso (*jouiscentre*) conjugado com o que não chamarei de uma ausência, mas de uma dessência (*dé-sence*)” (Id., 1971-72/2012, p. 198). Há, assim, uma intromissão da queda de sentido no centro de seu gozo, uma outra relação com o significante que subverte mais ainda as leis da linguística. Lacan já as havia subvertido quando colocou o peso da primazia sobre o significante e não sobre o significado no começo do ensino, e agora insere um significante que opera não significando nada, o que produz um gozo “assexuado” (Id., p.14), já que opera para apartado da lógica sexual.

Por isso, a ausência de sentido não é a ausência de um significante, vide o S(A), que não está ligado à formação de significados e está presente desde trabalhos anteriores à questão da sexualização, como, por exemplo, no grafo do desejo. No entanto, mesmo que seja um significante, o S(A) porta um funcionamento diferente do significante falo. Por isso, a vinculação do gozo não-todo com o S(A) na tábua mostra como trata-se de um gozo em que a expressão através do sentido se faz impossível, apenas fazendo-se transmitir caso haja um assentimento com o impossível de verificação.

Portanto, o gozo Outro não é exatamente impossível de transmitir, ou não se escreveria tanto sobre ele. Há transmissão, porém esta se faz a partir do furo que inclui o S(A), que é o

significante em que, na falta dele, “todos os demais não representariam nada” (LACAN, 1960/1998, p.833), de maneira que não há transmissão que não contenha algum furo de significação. Porém, como só podemos usar palavras nessa tentativa sempre fracassada, o impossível se coloca a cada ensaio. Do falo “falamos”, e do gozo Outro, mesmo que se diga, os ditos não são suficientes, visto que o que escapa a eles é o que carrega o maior peso. Mesmo assim, há algo nestes dizeres que ex-sistem aos ditos que passam e chegam ao destino, através de uma mensagem de que houve experimentação deste gozo.

3.3.5. As não-todas e a teoria dos conjuntos

Quando promoveu os avanços com relação à sexualidade e aos gozos, Lacan introduziu o infinito na ordem do dia. Para tal, utilizou-se de vários campos de saber, incluindo a teoria dos conjuntos, fazendo sua subversão costumeira. Neste tópico, não adentramos nos pormenores da matemática, pois não é o objetivo da tese, mas destacamos o que esta nos auxilia a pensar o gozo não-todo.

Como trabalhado acima, haver uma exceção não desfaz a ideia do todo, pelo contrário, é o que a possibilita. No caso do feminino, não haver a exceção é o que faz com que, excluindo o limite, se exclua um traço comum a ser atribuído a todos os que seriam os elementos daquele conjunto, ou a todas as mulheres. Quando fala da mulher, Lacan coloca em questão um gozo que “em vista de tudo que serve na função ϕ_x , é da ordem do infinito” (LACAN, 1972-73/2008, p.110), ou seja, só é infinito em relação à função fálica. A não-existência da exceção cria um gozo que é da ordem do ilimitado no particular de cada uma, já que não se trata do universal nas não-todas, ideia que serviu para operacionalizar o campo do seu gozo.

Há conjuntos fechados e abertos, e Lacan associa os homens aos conjuntos fechados e as mulheres aos conjuntos abertos, sendo que “o conjunto fechado se define por sua igualdade a seu fecho” (SANTOS, 2021, p.86). Ou seja, o “fecho do conjunto é formado por todos os seus pontos aderentes: se o conjunto é igual ao seu fecho, diz-se que o conjunto é fechado. Isto é, todos os pontos pertencem ao conjunto” (Ibid.).

Assim, o que interessa no conjunto fechado não são necessariamente seus elementos, mas o que os identifica ao traço comum que nomeia o conjunto, que é aquilo que os fecha. O que importa é o traço universal mais do que a particularidade de cada elemento, que fica

subsumida pelo limite que o nomeia enquanto conjunto. Por isso, para a teoria dos conjuntos, todos os elementos são equivalentes (LACAN, 1971-72/2012, p.158), e a particularidade do elemento não é o mais importante.

Por isso, tal conjunto fechado é infinito, na medida em que podem caber nele infinitos elementos, desde que sejam representados por aquele traço comum, o que é uma forma de limite. Portanto, para Lacan, os homens estão do lado do conjunto fechado, em que foi necessário extrair uma exceção para que a regra que serviria “para todos” pudesse ser nomeada. Tal exceção é o *ao menos um* que não se submete à lei da castração. Portanto, do lado do todo, haver um que não se submeta à lei funda o conjunto de *todos* os homens, de modo que todos os homens estão submetidos à castração, visto que há um que não o é, sendo isso o que lhe constitui a borda. E neste tipo de conjunto cabem infinitos elementos porque *qualquer um* que se submeta à castração se localizará do lado do todo, e não há limites para o número de elementos que possa compô-lo.

Já para as mulheres, não existe esta exceção que fundaria um ponto comum para todas elas, um significante ou um traço que as definisse. E como a nomeação é sempre fálica, não há o todo, mas algumas que só podem ser contadas uma a uma. Portanto, não há conjunto fechado, elas estão sempre em aberto, de maneira que, cada vez que uma se apresenta, mais uma é contada, contingentemente.

Não há para elas o significante que as represente, mas há a exceção de outra ordem, que habita cada uma. Faz-se necessário, portanto, suportar a exceção radical, aquela que não forma o todo, que Pommier chamou da “*exceção feminina*” (POMMIER, 1985/1987). Por mais que “A” mulher não exista, os efeitos singulares do feminino podem existir em cada uma delas. Este ponto constitui a saída da histeria, em que esta permanece ancorada na outra imaginária que seria “A” mulher, e uma mulher se torna justamente isso que não existe no campo do simbólico. Trata-se, assim, de uma incorporação sem a *corpsificação*, sem cadaverizar o corpo, de modo que a questão do gozo da mulher passa pelo corpo e está mais próxima do real, que, no esquema dos nós borromeanos, é onde a vida se localiza.

As mulheres são finitamente contáveis e enumeráveis, não há um elemento comum a todas, nem a exceção que delimita a borda, o que as coloca do lado do conjunto aberto, onde o interior é definido pela particularidade de seus elementos, e não pelo traço de seu fecho, pois “que ele possa ser contado, como diz Arquimedes, não é aí senão signo do real, e não de um universo qualquer” (LACAN, 1980/2022, p.59). Se houvesse uma que não se submetesse à

castração, poderíamos falar em *toda* mulher, já que *todas* as outras se submeteriam, porém, não há nelas esta referência. Assim:

Um conjunto aberto é definido por ser igual ao seu interior, que é o conjunto de todos os pontos interiores em um conjunto. Um ponto interior existe quando num conjunto existe um intervalo aberto. Se um dado conjunto X tem um intervalo aberto, um ponto x qualquer que esteja nesse intervalo é dito ponto interior. Quando todos os pontos interiores são considerados, temos um interior: é o que determina o conjunto aberto (SANTOS, 2021, p.86).

Mesmo que seu gozo seja da ordem do ilimitado, cada uma não o é, já que há um limite imposto pela própria particularidade, e não o limite do atributo compartilhado do que seriam “todas” elas. A particularidade ganhando importância, no caso das mulheres, faz com que cada uma só possa ser Outra. O gozo da não-toda é da ordem do ilimitado, mas elas são finitas porque é preciso contar cada uma a cada vez que comparece, sendo cada uma enumerável em si mesma e, por isso, sempre Outra em relação a qualquer uma. Não há um elemento que seja comum a todas e em torno do qual pudéssemos fechar um conjunto. A definição de cada uma não se dá por seu limite, já que o que define o conjunto aberto é cada elemento de seu interior, e não sua borda, em que, diferentemente do conjunto fechado, agora o elemento importa, e não o traço que define aquele conjunto. Portanto, no feminino, trata-se de um conjunto aberto, pois não há o limite que o torna fechado, porém finito, porque cada elemento é contado a partir do momento em que se apresenta, ou seja, um a um (elemento) ou uma a uma (mulher). Posto que uma mulher não pode ser representada, ela comparece em si mesma, daí a relação com o corpo, diferentemente do sujeito, que é esvaziado e nunca “aparece”, pois o que “dá as caras” é o significante.

Outro elemento matemático utilizado por Lacan é o número transfinito, aquele que permite operacionalizar o infinito, proposto por George Cantor, matemático alemão precursor da teoria dos conjuntos. Lacan explica que “a série infinita dos números inteiros, na qual aquele que é definido como sendo maior do que qualquer um não pode, justamente, ser postulado” (LACAN, 1968-69/2008, p.319). O número infinito só pode ser postulado como símbolo, já que sempre haverá um número maior ao imediatamente anterior, fazendo com que não haja um fechamento final no campo do número, como mostrou Cantor. A impossibilidade de escrever o real, aquele que não cessa de não se escrever, se conjuga com essa impossibilidade de escrever o infinito, já que este não pode ser escrito no nível dos números inteiros. Por isso, “no tocante ao real, é Cantor que está na linha direta daquilo de que se trata” (Id., 1971-72/2012, p. 193).

Diante de tal impossibilidade de escrever o número que fosse o final, Cantor encontra um modo de escrever o infinito, não através dos números inteiros, mas pelo símbolo do transfinito. Lacan faz uso desse símbolo inventado pelo matemático para operacionalizar o não-todo, de maneira que o número transfinito permite um “novo tratamento simbólico das relações aceitáveis em termos de série dos inteiros, que constituem sua realidade” (LACAN, 1968-69/2008, p. 319).

A utilização do número transfinito para pensar as mulheres fornece apoio para considerá-las apartadas de qualquer negação, saindo da binariedade ausência/presença, que mantém relação com o mesmo significante, o falo. Para aquele que se localiza do lado do todo, “existe um” que não se submete à castração, é a negação da lei que a funda como borda. Já aquelas que estão do lado não-todo não estão assentadas em alguma negação. Como na matemática, o que há são os infinitos números que são contados a cada vez que se apresentam, sempre podendo haver mais um, de modo que o conjunto final de todos os números nunca se fecha. Por isso, como em Cantor, “a série dos números não representa, no transfinito, nada além da inacessibilidade que começa no dois [*deux*], e pela qual deles [*d’eux*] se constitui o enumerável até o infinito” (LACAN, 1972/2003, p. 478).

Assim como cada um dos infinitos números conta como um, cada mulher também é uma. Em matemática, não se pode nomear todos os números que cabem entre 0 e 1, é impossível completar a série, nomear cada um dos decimais, sempre caberá mais um, porém, cada um é numerável a cada vez que se apresenta. Uma mulher não está do lado do Um, do inteiro, mas também não é o 0, ausência ou negação totais. Ela se localiza no intervalo, entre o centro e a ausência. Assim, “o que se opõe ao Um de Todo homem é, temos que dizer, As mulheres, enquanto que não há meio de conseguir isso senão enumerando-as, e não posso dizer enumerando-as todas, porque o próprio do contável é justamente que jamais se chega ao final” (LACAN, 1973-1974/2019, p.203).

O paradoxo de Aquiles e a tartaruga, referência da antiguidade grega emprestada por Lacan no seminário 20, *mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008, p.14) para tratar do gozo Outro, mostra, na leitura psicanalítica, como a significação fálica é incapaz de chegar ao Outro, por estar localizada sempre antes ou depois, sendo o encontro impossível, pois “quando Aquiles dá um passo, estica seu lance para junto de Briseida, esta, tal como a tartaruga, adiantou-se um pouco, porque ela não é toda, *não toda* dele. Ainda falta.” (Ibid.). Nessa corrida, pela infinitude dos espaços particionados enquanto números, sempre caberá um espaço que permite mais um passo, pois “o caminhante ultrapassa, mas jamais alcança - um número infinito de pontos”

(SANTOS, 2021, p.75). É o infinito colocado, mas não encontrável pelo lado do falo, que só pode estar antes ou depois, nunca havendo o encontro, ou a relação sexual. Por isso, cada uma é numerável, contingentemente, quando se apresenta em corpo, já que não é de um símbolo representativo que se trata.

3.3.5.1. Uma palavra acerca da compacidade

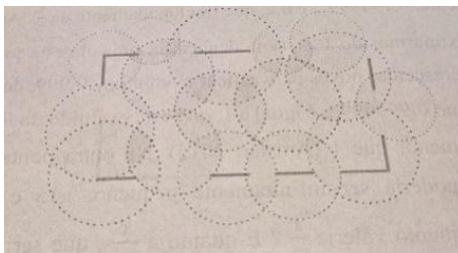
No *seminário, livro 20, mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), Lacan traz uma passagem acerca da lógica da compacidade no capítulo que trata do gozo. Por mais que a referência tenha sido breve, ela tem importância porque ajuda na compreensão do funcionamento das mulheres na relação com o falo, utilizando dos recursos disponíveis na teoria matemática para empenhar-se em dizer algo do que seria o gozo Outro, o que mostra, novamente, que há lógica no gozo feminino e que esta encontra-se referenciada ao gozo fálico.

Em tal trecho, Lacan declara que o espaço do gozo é uma topologia e pergunta: “desse lugar do Outro, de um sexo como Outro, como Outro absoluto, o que é que nos permite colocar o mais recente desenvolvimento da topologia?” (LACAN, 1972-73/2008, p.15). E responde: “colocarei aqui o termo *compacidade*. Nada mais compacto que uma falha, se é bem claro que a interseção de tudo que se fecha sendo admitida como existente num número infinito de conjuntos, daí resulta que a interseção implica esse número infinito. É a definição mesma de compacidade” (Ibid.).

A lógica da compacidade pressupõe a interseção dos conjuntos que, por sua vez, comporta um número infinito de conjuntos (LACAN, 1972-73/2008, p.15). A interseção é fálica, pois, como o falo, ela faz obstáculo à relação sexual suposta, segundo a leitura lacaniana do conceito matemático.

A abordagem feita pelo psicanalista sobre o conceito é enigmática, mas deixa pistas, onde essa topologia leva a um lugar “que não é de um espaço homogêneo” (LACAN, 1972-73/2008, p.16), sendo composto de conjuntos fechados e abertos. Ao recobrir o conjunto fechado de conjuntos abertos, exclui-se seu limite, estando uns em relação com o outro.

Figura 15: Conjuntos compactos



Fonte: SANTOS, 2021, p.86

Cada conjunto aberto que recobre o conjunto fechado é finito, os contamos um a um. Os conjuntos abertos, finitos, recobrem o espaço fechado do gozo sexual, representado pelo conjunto fechado, excedendo-se a eles, como mostra a figura acima. Tais conjuntos abertos são tomados um a um, ou uma a uma, quando os associamos às mulheres, pois “o Outro que se encarna, se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse *uma a uma*” (LACAN, 1972-73/2008, p.17). Por isso, o contável dos conjuntos abertos não se totaliza no “Um da fusão universal” (Ibid.) e mantém o um a um dos conjuntos abertos, sendo que cada elemento não desaparece no Um do atributo comum, mas segue sendo marcado como um, a cada vez que se apresenta.

O gozo Outro (conjunto aberto) recobre o espaço compacto (conjunto fechado) sem se encaixar perfeitamente nele, algo sempre escapa, porém é impossível fazer alguma referência àquele sem se reportar ao conjunto fechado, ou ao gozo fálico, sem o qual ele não existiria. Tal recobrimento do conjunto aberto sobre o fechado não se dá tal e qual incluído em seu limite, algo se excede na relação com ele, como mostrou a figura 15.

Tomando como base a referência dos conjuntos compactos, o excesso atribuído ao gozo feminino não se dá sem relação com o falo, não acontece fora de qualquer ordem. De modo que o gozo fálico só encontra o Outro no impossível ou no infinito, conforme o paradoxo de Zenão, ilustrado pela corrida que mostra o encontro impossível entre Aquiles e a tartaruga, pois a cada passo que Aquiles dá, “a tartaruga adiantou-se um pouco, porque ela não é toda, não toda dele. Ainda falta.” (LACAN, 1972-73/2008, p.14).

O uso que Lacan fez da lógica da compacidade constitui mais um modo de mostrar como o gozo Outro, por mais que contenha o ilimitado, está em relação com o falo. Por mais que o

gozo não-todo recubra o conjunto fechado que compõe o gozo fálico, algo sempre o excede e impossibilita a relação. Daí a adjetivação de excessivo para o gozo Outro, no ponto em que ele excede ao gozo fálico, suplementando-o e sem recobri-lo ponto por ponto. Por isso uma direção do tratamento psicanalítico que se preze, não vai no sentido de esvaziar o gozo feminino, o que seria patologizá-lo, pois fazer cabê-lo no gozo fálico é a repressão que o faria desaparecer.

3.3.6. O falasser goza de um corpo

A própria definição de um corpo é que seja uma substância gozante (LACAN, 1974-75, p.235).

Escrevemos algumas vezes no decorrer da tese que a psicanálise coloca cada vez mais o peso no campo do gozo e não apenas no registro do desejo, e que o corpo ganha prevalência, de modo que gozo e corpo estão intrinsecamente articulados. Outro ponto que leva a tal elaboração é a passagem do Outro do significante para o Outro do gozo, que implicará uma relação com o corpo.

O gozo do corpo também é um Outro gozo que não o fálico. Quando se adentra o campo do gozo do corpo, não é do corpo imaginário que se trata, fundado no estádio do espelho e recoberto pelo erotismo do olhar do Outro que o nomeia, mas um corpo apresentado enquanto substância gozante, que será abordada logo adiante. Portanto, quando se versa sobre o gozo do corpo, não se trata do corpo marcado pelos significantes, e muito menos o corpo orgânico, que nunca existiu para o ser falante. É um corpo que goza não apenas das marcas fállicas, mas dos pontos em que esta lógica não operou qualquer recobrimento, “pois o gozo do corpo se apresenta contrário ao inconsciente” (LACAN, 1980/2022, p.100).

Em tal gozo não se trata dos pedaços de corpo recobertos pelo narcisismo, ou pelo investimento erógeno que funda o corpo imaginário, não sendo um gozo em falta, movido pelo (- φ), como o gozo fálico que produz as marcas corporais erogenezadas. Não é, portanto, o gozo fálico, aquele que investe as partes fragmentadas do corpo, inserindo nelas o brilho fálico e fazendo-as desejáveis. Tal recobrimento é um modo de acesso ao corpo pela via de seus pedaços representados, é uma das maneiras de abarcar o impossível, diferente do gozo do corpo, que

está para além dessa lógica, havendo o que é “da diz-mansão da linguagem e também um gozo que é da diz-mansão do corpo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 123).

Da tendência à corporificação que ocorre acerca de alguns conceitos na teoria psicanalítica, destacamos o termo “gozante”, inventado por Lacan, visto que ele evoca um ato, já que o sufixo “ante” exprime a ideia de agente da ação, como, por exemplo, sujeito “desejante”, de modo que não é apenas um corpo gozado e marcado pelo Outro, mas inclui uma resposta do falante a tais marcas primeiras que constituem uma resposta ativa de gozo. Por isso, “as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (LACAN, 1975-76/2007, p.18), onde o ato que contém o dizer importa para a composição da pulsão em cada um, já que o ser falante está incluído naquilo que fez marcas em seu próprio corpo.

Quando introduz a substância gozante, Lacan desfaz qualquer resquício do que poderia haver de uma separação entre corpo e alma na psicanálise, ou mesmo de significante e corpo orgânico, ou até entre o somático e o psíquico. O corpo é pulsional, e o gozo opera com o corpo, o falante – novamente o sufixo “ante” se coloca - é uma substância que goza ativamente.

No *seminário, livro 14, a lógica do fantasma* (LACAN, 1966-67/2008), por mais que Lacan sustente que “não há gozo senão do corpo” (Ibid., p.387) e localize essa verdade em Freud, gozo e corpo ainda são tomados como substâncias diferentes. Lacan afirma ali que “não há gozo senão do corpo, é que o efeito da introdução do sujeito, ele mesmo efeito da significância, é propriamente colocar o corpo e o gozo na relação que eu defini pela função da *alienação*” (Ibid., p.389, grifo nosso) e segue sustentando que o gozo é derivado da subjetivação do corpo.

Tal posição é um tanto diferente do modo como o gozo é tratado no *seminário, livro 20, mais ainda* (LACAN, 1971-72/2008). Na visão exposta neste último seminário, o corpo que goza não será apenas este que é subjetivado pelo desejo do Outro. Lacan ainda questiona a separação cartesiana nomeada de *res extensa* (coisa extensa) e *res cogitans* (coisa pensante), ou seja, divisão entre o que seria corpo e alma, e as subsume em substância gozante, o que serve de base para a conceituação do falasser, um ser que fala e que goza.

Neste seminário posterior, a própria linguagem se torna gozo. Lacan afirma que “o inconsciente, é que o ser, falando, goze” (LACAN, 1972-73/2008, p. 113). Ou seja, não se trata apenas do gozo do sujeito dividido, barrado, representado e subsumido entre um significante e outro, mas um ser falante que goza, coadunando ser, linguagem e gozo.

Os avanços psicanalíticos no campo do ser dizem respeito ao corpo, pois: “que haja algo que funda o ser, certamente que é o corpo” (LACAN, 1972-73/2008, p.118). Assim, ser, gozo

e corpo se aproximam, desfazendo a dualidade cartesiana entre somático e psíquico que ainda prevalecia de algum modo na psicanálise, na noção de que o significante marca a carne, ou quando a palavra mata a coisa. O ser ganha corpo, significância, e Lacan reconhece “a razão do ser da significância no gozo, no gozo do corpo” (Ibid., p.77).

Todo o trabalho da constituição do sujeito e da pulsão se desenha sobre um corpo. Freud sabia disso quando escreveu *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915/2020), texto em que afirma que a fonte da pulsão é o corpo, sendo a pulsão “um conceito fronteiro entre o anímico e o somático” (Ibid., p.25). Nomeada por Freud como uma “mitologia”, a pulsão não é nem somática nem psíquica, sendo difícil até mesmo de conceituá-la. Por isso, as pulsões fazem uma “explosão do espaço psicofísico” (ELIA, 2007, p.49), visto que o rigor freudiano nos leva a estarmos “contra a ideia de que o *limite* entre o somático e o psíquico significaria algo que seria, ao mesmo tempo, *somático e psíquico*” (Ibid., p.50, grifos do autor), de modo que as pulsões se localizam neste limite, e tal hiância, chamada de mitologia por Freud, é o elemento no qual Lacan se baseia para conceituar a substância gozante, que também não está completamente apartada da linguagem.

Há, assim, certa incorporação da experiência na psicanálise, pois o significante nunca existiu sem um corpo, onde as marcas da constituição do sujeito operam. A ideia lacaniana exposta no *seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-69/2008), de que o Outro é “em-forma-de-a” (Ibid., p.302), mostra como o Outro, o tesouro dos significantes que marcaram o sujeito operando sua constituição, nunca foi alheio a um corpo. No ponto da constituição do sujeito em que cai o objeto *a*, decorrente do encontro faltoso com o Outro, a libra de carne é perdida, nunca tendo sido o Outro etéreo, pois sua forma depende desse pedaço que caiu, o que evoca o corpo.

Há efeitos na experiência decorrentes do fato de habitar um corpo, já que, desde os primórdios da teoria e experiência psicanalíticas, é sustentado que a constituição do sujeito se realiza sobre um corpo que goza. Goza por seus pedaços perdidos contemplados pelo recobrimento fálico, mas também goza neste ponto em que o narcisismo não recobre.

Um texto fundamental que sustentou nosso esforço de dizer algo acerca do gozo do corpo foi a conferência *A terceira* (LACAN, 1974/2022), onde Lacan une o gozo ao ser, em que o “penso, logo sou” cartesiano se transmuta em “eu go(z)sou” (Ibid., p.13). O ser goza, não sendo apenas aquele que se apresenta em falta, como falta no ser ou falta-a-ser. Tal gozo não se encontra ancorado no princípio de prazer, pois não está direcionado à obtenção de prazer em

decorrência da baixa de tensão, mas se forja na tensão que envolve o fato de se habitar um corpo.

Para esboçar uma tentativa de responder que corpo é este que goza, faz-se necessário abordar a ideia de *lalíngua*, que é conceituada na teoria psicanalítica no momento em que a língua ganha corpo, não aquele mortificado pelo significante, mas aquele que goza ativamente, por isso, gozante.

Lalíngua é um neologismo lacaniano que denota a prevalência do real e do corpo; e que o autor quis que “fosse o mais próximo possível da palavra lalação” (LACAN, 1975, p.7). Importante destacar que, como não há realidade pré-lingueira, tal conceito não designa um advento anterior à linguagem, mas está inserido nela. Lalíngua diz respeito a tais pedaços de gozo que advêm da passagem da linguagem, mas que não foram significantizados. Trata-se de uma decantação, depuração de elementos que compõem pedaços de gozo. É uma forma de linguagem não convertida em significantes, códigos ou mensagens, mas atravessada pelo real e não exclusivamente simbólica ou submetida a representações.

Lalíngua tem relação com a escrita de um gozo composto dos restos, e que é recuperado apenas em pedaços, porque algo se perde de modo irreversível. A imagem utilizada por Lacan da peneira pela qual a linguagem passa, ajuda na compreensão, onde, dessa passagem, detritos são detidos e “tais restos são o que fará com que a criança faça a coalescência da realidade sexual e da linguagem” (LACAN, 1975, p.10).

Assim como os termos falante, substância gozante e sujeito desejante, lalíngua comporta tais pedaços de gozo dos quais o falasser participa ativamente. Não é composta pelo que caiu como resto e que só se tem notícias enquanto perdido, mas contém pedaços de língua não representados dos quais se goza e que, assim, há acesso a eles. Portanto, não se trata de uma organização em cadeias, como seria no caso do significante, mas do advento da letra, um outro modo de abordar e tratar a linguagem que não a linguística, e tal operação tem consequências no gozo do corpo.

Dessa maneira, lalíngua comporta letras de gozo que atravessam o corpo, referindo-se, por isso, a um gozo não inteiramente inserido na lógica fálica. Em tal advento, não se trata do gozo feminino propriamente, que se localiza apartado, inclusive, das letras; tampouco é o gozo fálico, sendo lalíngua “sedimento, aluvião, petrificação” (LACAN, 1974/2022, p.34), no ponto onde “a língua não é primeiramente feita para dizer, mas para gozar” (MILLER, 2001/2022, p.66).

Ao tratar-se do corpo, a língua que o marcava através dos significantes torna-se letra de gozo. Milner auxilia na diferenciação entre letra e significante quando afirma:

O significante é apenas relação: ele representa para e é aquilo através do que isso representa; a letra mantém, decerto, relações com outras letras, mas ela não consiste apenas em relações. Sendo apenas relação de diferença, o significante é sem positividade: mas a letra é positiva em sua ordem [...] o significante não é idêntico a si, não tendo um si a que uma identidade possa ligá-lo, mas a letra, no discurso em que se situa, é idêntica a si mesma (MILNER, 1995/1996, p.104).

Lalíngua diz respeito, portanto, às letras de gozo no corpo que não se encadeiam e dizem respeito à mais íntima relação de cada um com a língua, não se tratando de uma função de comunicação ou discernimento.

Lacan afirma que “consiste o inconsciente de ser um saber que se articula de lalíngua” (LACAN, 1974/2022, p.28), em que o próprio estatuto do inconsciente é ressignificado, já que “o corpo que fala no inconsciente é enlaçado pelo real do qual ele goza” (Ibid.). Assim, por mais que o gozo do corpo não seja necessariamente restrito àqueles que se localizam do lado direito da tábua da sexuação, visto que lalíngua está para qualquer falante, este encontra o não-todo fálico na medida em que faz litoral com o real.

3.3.7. O gozo místico

O gozo místico foi tratado por Lacan também como um Outro gozo, não-todo inserido na lógica fálica. Faz-se importante conceituá-lo porque os testemunhos recolhidos mostram com clareza como não é necessário que se habite um corpo de mulher para aceder a tal modo de gozo.

No presente tópico, há uma série de citações longas, porém nosso intuito aqui é o de recortar e expor tais relatos, que mostram melhor do que nossas palavras em que consistem tais experimentações extáticas.

Tomamos como referência dois místicos que relatam suas experiências em dois livros distintos: Santa Teresa de Jesus no *Livro da vida* (2014) e São João da Cruz, em *Noite escura* (2014). Nas exposições dos dois há alguns elementos em comum, e, dentre eles, recolhemos:

as perdas necessárias, a dificuldade na transmissão e o fora do sentido de tais experiências de êxtase.

Em tais relatos, as narrativas pesam para uma experimentação direta de Deus, tratando-se de um gozo no corpo. Lacan afirma que o gozo místico é um lugar mais frequentado por mulheres e, se há homens ocupando tal posição, estão, naquele momento, do lado do não-todo. Diz ele:

É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do todo $\forall x. \Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que estão lá tanto quanto as mulheres. Isso acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (LACAN, 1972-73/2008, p.82).

Por mais que o gozo místico também seja um gozo Outro que não o fálico, há uma diferença importante entre eles, até porque a mística não tem nada a ver com questões de “foda” (LACAN, 1972-73/2008, p.82). Não há na experiência mística uma direção a um objeto ou parceiro sexual, e “o que nela se afirma não é o apelo à conjunção com o objeto amado, mas o ultrapassamento de todo objeto” (MAURANO, 2019, p.12).

Mesmo que a experiência relatada se aproxime do que seriam orgasmos, como, por exemplo, quando Santa Teresa relata acerca do êxtase que “não sabia se era sonho ou realidade a glória que tinha gozado e, ao ver-me inundada daquela água que sem custo manava com tanto ímpeto e presteza como se a destilasse numa nuvem do céu” (JESUS, 2014, p.165), não é disso que se trata. São experiências de êxtase, mas que não têm relação com o sexo, nem com algum parceiro encarnado para o qual a mística se dirigiria. Porém, há aproximações com o gozo feminino, visto que uma certa desconexão com o falo está colocada fortemente nos relatos. Por isso, “o que há de precioso justamente neles é que sua relação ao seu deus não passa pelo homem, exclui a cópula, embora o corpo aí seja também convocado, e seus textos parecem assim isolar, de algum modo, a pura relação ao S(A)” (SOLER, 2020, p.212).

São João da Cruz, em seu testemunho no livro *Noite escura* (CRUZ, 2014), aproxima Deus da mãe, cujo cuidado se faz “com o mesmo procedimento que tem a mãe amorosa com a criança pequenina. Ao calor de seus seios a acalenta; com leite saboroso e manjar delicado e vai nutrindo, em seus braços a carrega e acaricia” (Ibid., p.27). Mas, por mais que São João

associasse Deus à mãe, o que ocorreu em apenas uma passagem no começo de seu relato, tal aproximação se deu mais no sentido de possibilitar a atribuição de algum nome ao que experimentava, e não transmitia algum risco de invasão ou de uma aniquilação subjetiva imposta por um Outro que lhe fosse ameaçador, pois ele não parece estar arranjado em uma estrutura psicótica. Trata-se de um outro modo de experimentar o que está apartado da castração que não o horror, como mostram os relatos aqui expostos.

Na mística, trata-se do gozo feminino, pois é um “gozo do puro significante da ausência” (POMMIER, 1985/1987, p.66). Refere-se, portanto, ao S(A) e não à ausência de qualquer relação com significante, o que se aproxima do que foi tratado anteriormente acerca do gozo não-todo fálico. Faz-se necessário suportar experimentar o significante em seu ponto de perda, de ausência de sentido e sem demanda de representação, como os relatos dos místicos mostram bem, de maneira que “tal experiência de comunhão com o infinito e com o ilimitado implica um preço a ser pago por essa entrega subjetiva: o preço da dessubjetivação, de certa ausência de delimitação, com todos os riscos e todo o júbilo que isso comporta” (MAURANO, 2019, p.12).

Portanto, tal gozo inclui a vacância deixada pela ausência de significação do Outro. É uma união na ausência, no vácuo da presença do outro, não estando, por isso, sem alguma relação com a ancoragem fálica e sua perda. Trata-se de uma passividade que inclui um ato não-todo inserido na lógica fálica, diferenciando-se, assim, do gozo da psicose, em que se é gozado pelo Outro.

Soler, sobre o gozo místico, afirma que

Ao que se indica é um gozo que seria produzido pela própria evocação do que está além do Verbo, de um Deus que seria não o Deus-Pai, aquele que diz não à função fálica, isto é, que encarna o paradoxo de produzir o Verbo sem ser sujeito dele, sem ficar preso nele, mas um Deus cuja identidade estaria além de qualquer diferenciação significante; um gozo em que presença e ausência se confundiriam, onde a opacidade do corpo que goza viria preencher a falha do sistema significante (SOLER, 2020, p.232).

As perdas que ambos os místicos afirmam serem indispensáveis para chegar ao gozo se assemelham discursivamente às perdas subjetivas operadas pela análise. Claro que, ao submeter-se a uma análise, o sujeito não está deliberadamente buscando experiências extáticas ou gozos de tal ordem, o que geraria uma experiência artificial, pois o que move verdadeiramente um processo analítico é a busca de livrar-se de um sintoma ou de um mal-

estar. Porém, o percurso de uma análise inclui perdas importantes no campo do gozo masoquista, que levam a um esvaziamento subjetivo do sofrimento arraigado na neurose e que pode ou não encaminhar a um Outro gozo, visto a destituição subjetiva que esta comporta.

No quarto capítulo da tese apresentamos um tópico que trata da saída da devastação pela via do avanço da análise, em que abordamos mais precisamente as perdas subjetivas que incluem a perda de um certo gozo. E, lendo os místicos, observamos alguma confluência discursiva entre os desbastamentos que uma análise produz e seus relatos de aproximação com o êxtase, que, por isso, são citados aqui.

Os místicos testemunham o trabalho despendido para operar as perdas e, por isso, São João da Cruz oferece no livro orientações aos que seriam os principiantes, ajudando-os a chegar ao estado de contemplação. Neste, é preciso renunciar aos sentidos e ao raciocínio, visto que não é um estado a que “se pode chegar naturalmente” (CRUZ, 2014, p.111), mas “convém que seja a alma posta em vazio, pobreza e desamparo de todas as partes, e deixada seca, vazia, e em trevas” (Ibid., p. 97), em que “sem esta purificação, porém, de modo algum poderá o espírito sentir nem gozar a satisfação de toda esta abundância de sabores espirituais. Basta um só apego ou particularidade a que o espírito esteja preso, seja por hábito ou por ato, para não sentir nem gozar dessa delicadeza” (Ibid., p. 109).

Tanto Santa Teresa quanto São João da Cruz ratificam a necessidade de passar pela experiência dolorosa para aceder a tal gozo, sendo preciso uma “disposição para sofrer” (CRUZ, 2014, p.158), que seria necessária à busca de Deus. São João aborda abundantemente o percurso do atravessamento da “noite escura”, até o ponto em que só há o êxtase e não há mais dor, o que acontece no que ele chama de “noite espiritual”. Porém, mesmo no momento de mais sofrimento, ele não transmite a experiência de um gozo invasivo do Outro não barrado, como acontece no caso dos psicóticos, de modo que não se trata do “gozo *do* Outro”. O gozo místico diz mais respeito ao preço a pagar para que se goze, em que estão concernidas as perdas subjetivas, do que ao perigo de aniquilação, visto que tal experiência não é evitada, mas pelo contrário, é buscada.

Pommier auxilia no entendimento com sua afirmação de que

O Outro enfim – a beatitude, o gozo- se separa de um desejo sofredor aí incluído e, com esse desejo, o testemunho terrestre, o homem é abandonado. Ele permanece em seu desamparo. A mística se reúne à vacância que comporta o Outro da linguagem, esse fundamento sem fundo que seu consentimento deixa aparecer (POMMIER, 1985/1987, p.69).

Não há nos relatos sinais de uma posição de queixa, tentativa de sair precipitadamente dos martírios, ou demanda de qualquer ajuda que venha do outro. Os místicos sustentam que tais sacrifícios são necessários para que aconteçam as perdas do que lhes é demasiado humano e que obliteram a chegada ao êxtase. Por isso, não se trata de um gozo *na* perda, que seria mais próximo do mais-de-gozar e que estaria no campo fálico, mas de um gozo ao qual não se chega senão pagando o preço de algumas perdas subjetivas relativas ao campo do ser.

É importante destacar a diferença do sofrimento anterior ao êxtase, relatado pelos místicos, para com o masoquismo, pois o último fornece um sentido à experiência, estando o sujeito na posição de objeto para o gozo de um outro. O masoquismo, como explanado no segundo capítulo, consiste em um recobrimento fálico da experiência de sofrimento que fornece uma significação e representação. O martírio pelo qual os místicos passam não está na ordem do sentido e nem mesmo de alguma cena de submissão a um outro que, no caso do masoquista, é comandada por ele mesmo.

Os místicos, em seus relatos de martírios, não demandam nada do outro, nem o olhar, nem palavras, nem salvação ou qualquer significação. É relatada uma necessidade que os impele a escrever acerca da experiência pela qual passam, mas não demandam nem mesmo o reconhecimento de seus leitores ou pares da igreja. Por isso, não estão localizados no discurso histórico, pois não há divisão subjetiva, nem pedido ao mestre por qualquer resposta ou que se faça o trabalho por eles, pois há neles uma noção do quão impossível de transmitir tal experiência é e não têm esperanças de obliterar tal impossível com palavras. Tal vácuo de sentido é mantido, mesmo que eles se sintam impelidos a fazer registros acerca dele.

São João descreve em seu relato as “imperfeições” que impedem o sujeito de aceder a Deus e que o atravessamento da “noite escura” opera o que seria uma purificação de tais vícios, nomeados por ele como os pecados capitais, sendo eles: soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça. Neste místico, em específico, tais perdas são mais destacadas do que nos escritos de Santa Teresa, a exemplo de quando ele adverte que “convém, portanto, a esta alma, não se impressionar com a perda das potências; deve até gostar de que se percam logo, a fim de não perturbarem a operação da contemplação infusa que Deus vai lhe concedendo” (CRUZ, 2014, p. 60).

Em sua descrição da noite do espírito à qual se chega após o atravessamento da noite escura, ele relata que a primeira consiste em estar

Gozando de mais abundante deleite interior do que sucedia no princípio, antes de entrar naquela noite sensitiva. Já não traz a imaginação, nem as potências, atadas ao raciocínio, com preocupação espiritual, como anteriormente; mas com grande facilidade acha logo em seu espírito mui serena e amorosa contemplação (CRUZ, 2014, p. 81).

Outro ponto em comum presente nos relatos dos dois místicos que elegemos aqui comparece na manifestação do quanto tal gozo se localiza fora do saber e da transmissão possível. Claro que, lendo-os, verifica-se que há alguma transmissão, ou esta não nos tocara de modo algum, porém esta é sempre manca com relação à experiência, tal como o gozo feminino, intransmissível através do sentido e dos códigos compartilhados.

Teresa relata que

É muito no seu íntimo que ela goza essa satisfação, sem atinar por onde nem como lhe veio. Muitas vezes nem sabe o que há de fazer, querer ou pedir. Parece-lhe ter achado tudo junto e não sabe o que achou, nem sei eu como o dar a entender, porque para várias dessas coisas ser-me-ia necessário ter letras (JESUS, 2014, p. 127-128).

Em outro recorte, ela afirma que

Ainda que as letras não deixem de ser de grande proveito antes e depois, pouca necessidade há delas, ao que me parece, enquanto dura essa oração. Só serviriam para entibiar a vontade, porque então, de se ver tão perto da luz, está o entendimento com grandíssima claridade, a tal ponto que até eu sendo quem sou, pareço outra (JESUS, 2014, p. 137-138).

Tal característica de “não saber sobre” está sempre presente nos escritos. Teresa, em seus relatos, escreve de modo belíssimo o que eram as experimentações de tal gozo, dos tremores pelos quais era acometida, os quais não sabia de onde vinham, mas aos quais ela se entregava sem resistência.

Lacan captou bem o que era o gozo místico, sem desconsiderá-lo ou, o que seria pior, conceituá-lo como uma patologia histérica, e diz até que seus próprios escritos são da ordem mística, e reconhece que “o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele” (LACAN, 1972-73/2008. p.82).

Quando se aproxima do que é místico na “noite espiritual”, São João afirma que o contato com Deus não se dá por meio do sentido, não sendo possível recorrer à imaginação, e

que “a comunicação é feita com um ato de simples contemplação, a que não chegam os sentidos interiores e exteriores” (CRUZ, 2014, p.56).

Assim, há nos testemunhos um peso no que habita o fora de sentido e uma tentativa de transmitir através da linguagem, que consiste no único recurso disponível em tal investida, o que não é possível de significar por meio das palavras. No entanto, tal ausência de significação da experiência não atrapalha a exposição feita nos relatos dos místicos, sendo o assentimento e a entrega a tal ausência a via necessária para a experimentação de tal gozo que acontece no corpo, único lugar em que este pode se dar.

Tal como foi exposto no tópico dedicado ao gozo do corpo, se tomarmos rigorosamente o conceito de pulsão, verificamos que ela não está nem do lado do somático, nem do psíquico, e Santa Teresa testemunha que, no êxtase, trata-se de “um regalo que não é bem dos sentidos, nem bem espiritual” (JESUS, 2014, p.88). E ela mostra que a posição diante de tal gozo não é de divisão subjetiva, portanto não está no campo do sujeito do inconsciente e nem da neurose, em que o sujeito se apresenta escandido pelo recalque:

Aqui, não há sentir, senão gozar sem entender o que se goza. Entende-se que é a fruição de um bem que encerra conjuntamente todos os bens, mas não se compreende em que consiste tal bem. Nesse gozar ocupam-se todos os sentidos, nenhum fica desocupado para se empregar em outra coisa, quer exterior, quer interiormente (JESUS, 2014, p. 157).

A perda do apelo às palavras enquanto representação é necessária, visto que “o progresso da alma é maior quando caminha às escuras e sem saber” (JESUS, 2014, p.144) e, mesmo que se tente dizer do que se trata, qualquer transmissão é “certamente muito abaixo da realidade” (Ibid., p. 99), visto que eles: “só sabem dizer que a alma está satisfeita, tranquila e contente, e que gozam de Deus, parecendo-lhes que estão em bom caminho. Aquilo, porém, que se passa no íntimo, é impossível exprimir, nem conseguirão, a não ser em termos gerais, semelhantes aos que empregamos” (Ibid., p.150).

São João relata o ponto solitário da experiência: “como se fosse um imenso deserto, sem limite por parte alguma, e tanto mais delicioso, saboroso e amoroso, quanto mais profundo vasto e solitário” (CRUZ, 2014, p.151), ao qual associamos novamente à abertura que experiência analítica fornece, ao preço da solidão que tal percurso exige.

Em *Noite escura* (CRUZ, 2014), São João explana acerca dos degraus da escada mística, sendo que, inicialmente, há o advento de uma enfermidade da alma, um aniquilamento que faz “com que a alma busque sem cessar a Deus” (Ibid., p. 157). Logo após os primeiros degraus, o

êxtase já se presentifica, colocando em segundo plano o sofrimento que foi atravessado anteriormente. A partir de então, nem raciocínio nem conselhos têm lugar e já se aproxima o estado em que a alma “arde suavemente” (Ibid., p.163), com um “ardor cheio de doçura e deleite” (Ibid.). E ele ainda escreve sobre a dificuldade de transmissão integral: “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” (Ibid.).

Teresa também descreve seu percurso de modo semelhante, em “graus de oração”, em que, no terceiro, seus êxtases ficam mais claros, onde se chega a “um glorioso desatino, uma celestial loucura, onde se aprende a verdadeira sabedoria e, para alguma, é maneira deleitosíssima de gozar” (JESUS, 2014, p.145).

Ela segue relatando o gozo extático:

Queria gozar de grandíssima glória. É como um agonizante que está com a vela na mão, pouco lhe falta para morrer e deseja a morte. Está gozando naquela agonia com o maior deleite que se pode imaginar. Não me parece outra coisa senão um morrer quase totalmente a todas as coisas do mundo e estar gozando de Deus (JESUS, 2014, p.145)

Sobre os arroubamentos, ela testemunha:

Nesses arroubos a alma parece não animar o corpo. Ele sente perfeitamente que lhe falta o calor natural: vai esfriando, embora com grandíssimo deleite e suavidade. Na união, porque estamos em terreno nosso, há remédio e quase sempre se pode resistir, ainda que a custo e com violência. Aqui, ao contrário, a resistência é impossível: na maior parte das vezes nenhum remédio há, quase sempre sem pensamento algum prévio, sem cooperação alguma de nossa parte, vem um ímpeto tão acelerado e forte que sentis e vedes essa nuvem ou águia possante levantar-se e arrebatá-los em suas asas (JESUS, 2014, p.176).

Destacamos em Santa Teresa o ponto em que ela mostra a separação de tal gozo místico das atividades comuns, em que “sente-se que a vontade está gozando e atada, em muita quietação, mas só ela; e, por outra parte, estão o entendimento e a memória tão livres, que podem tratar de negócios e aplicar-se a obras de caridade” (JESUS, 2014, p.153). Tal fragmento mostra com clareza que a mística não está nem toda inserida no falo, nem completamente fora

de tal lógica: “é como se estivéssemos falando com uma pessoa e outra nos falasse de outro lado: nem bem estaríamos com uma, nem bem com a outra” (Ibid.).

Assim, os místicos não são loucos, seu gozo não é aquele invasivo do Outro, mesmo que se localize não-todo no falo. Há semelhanças e, se quisermos localizá-lo no esquema dos gozos de Lacan, ele estaria entre real e imaginário, estando excluído o simbólico, é o J(A), tal qual o gozo do Outro.

Assim, há diversas maneiras de habitar qualquer viés do gozo, mais ou menos sintomático, neurótico ou invasivo, pois a fonte de sofrimento ou do êxtase não se localiza no gozo em si, mas na posição daquele falante que goza. De modo que, mesmo no gozo em que o simbólico está excluído, a experiência pode ser de aniquilação ou mesmo de êxtase, como os místicos relatam com tanta precisão, contornando o ponto intransmissível sem desistir de dizer algo dele, fazendo com que a impotência das palavras não oblitere a experiência gozoza, nem o seu impossível de transmitir.

3.3.8. O gozo do Outro

Em sua obra, Lacan não diferencia exatamente o gozo Outro do gozo *do* Outro. No Índice (KRUTZEN, 2022), não encontramos nem mesmo um item referente ao gozo Outro, sem a preposição que liga o gozo ao Outro, apenas referências ao gozo do Outro (Ibid., p.415).

Porém, vários autores sustentam tal distinção e com a qual concordamos. Por isso, buscamos neste tópico mais distinguir os dois modos de gozo, apontando algumas diferenças, do que nos debruçarmos sobre o gozo do Outro, o que estenderia os objetivos desta tese, que está endereçada ao feminino.

A transmutação do conceito de Outro no decorrer do ensino de Lacan foi o que permitiu uma diferenciação entre gozo do Outro e gozo Outro, pois em seminários mais avançados foram destacadas outras configurações relativas ao mesmo conceito, ainda que nenhuma desdissesse a anterior. Enquanto no começo do ensino o peso da definição do Outro recaía sobre o lugar simbólico de tesouro dos significantes, associado ao Outro materno ou como a sede do código, com os avanços o acento passa a ser dado ao seu lugar de alteridade e ao Outro enquanto Outro sexo, referido à mulher.

As referências ao gozo do Outro aparecem na obra de Lacan desde antes das teorias da sexualidade e dos modos de gozo. A exemplo do *seminário, livro 10, a angústia* (LACAN, 1962-1963/2005), em que Lacan se refere ao gozo do Outro com relação ao perverso e ao neurótico, diferenciando suas respectivas fantasias (Ibid., p.60), visto que ambos constroem modos de responder à castração do Outro utilizando-se desse recurso, cada um ao seu modo, já que não é da mesma que se trata.

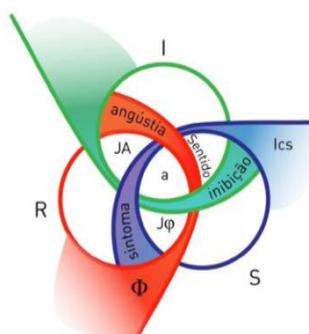
A fantasia de neuróticos e perversos têm em comum os mesmos elementos: $\$$ e a , mas o último “oferece-se lealmente, ele sim, ao gozo do Outro” (Ibid.), diferentemente de uma fantasia neurótica que oblitera o Outro e o barra, quando esta opera certa representação do desejo. O neurótico recobre sua realidade através da fantasia, utilizada para tamponar a castração do Outro diante da angústia que esta lhe causa. Ele se mantém tapeado, mas também tapeado, acreditando que a posição de sujeito esconde seu lugar de objeto diante do Outro. Já o perverso encarna o objeto de gozo do Outro, porém acreditando no semblante que ocupa, como se houvesse a possibilidade de manter o Outro sem furo a partir de sua posição.

O masoquismo também constitui uma resposta do sujeito que disfarça sua posição. A fantasia masoquista mascara “sua fantasia de ser objeto de um gozo do Outro. Isso é sua própria vontade de gozo” (LACAN, 1962-1963/2005, p.181). O fato de ser preciso toda uma construção para escamotear a possibilidade da presença do gozo do Outro, mostra como este está incluído na estrutura, e a cena masoquista responde fazendo um dique diante da angústia que a ameaça de assujeitamento move.

Nos seminários livro 14, *a lógica do fantasma* (LACAN, 1966-67/2008), e livro 16, *do Outro ao outro* (Id., 1968-69/2008), há referências ao gozo do Outro tanto do lado das perversões, quanto do lado das mulheres. Neste último, o peso da conceituação do Outro recai sobre sua heterogeneidade mais radical, quando Lacan assinala que “o que caracteriza, o que fundamenta o significante não é, em absoluto, alguma coisa que lhe esteja ligada como sentido, mas sim sua diferença, isto é, não alguma coisa que lhe esteja colada e que permita identificá-lo, mas o fato de todos os outros serem diferentes dele. Sua diferença reside nos outros” (Ibid., p.177). E começa a referenciar um gozo que seria de outra ordem, quando afirma, em relação ao falo, que “o gozo do instrumento barra o gozo que é gozo do Outro, na medida em que o Outro é representado por um corpo” (Ibid., p.269). Finalmente, no *seminário, livro 20, mais ainda* (Id., 1972-73/2008), depois de elaborada a tábua da sexualidade, esse é referido exclusivamente a Deus, aos místicos, ao corpo e ao feminino.

O esquema dos gozos proposto por Lacan em decorrência de sua teoria dos nós borromeanos mostra que, independentemente da estrutura subjetiva do falante, qualquer possibilidade de gozo está presente, não sendo o gozo do Outro restrito à psicose ou à perversão.

Figura 16: Os gozos



Fonte: LACAN, 1974-75, p.8

O gozo do Outro pode ser experimentado com horror, em seu ponto invasivo diante do qual o sujeito não consegue elaborar uma resposta que o barre, e a experiência se mantém apartada de qualquer proximidade com o prazer. Mesmo para falantes que não sejam psicóticos, há a possibilidade de ser acometido por esse gozo que tem uma configuração invasiva e está topologicamente localizado entre imaginário e real, mantendo-se êxtimo o simbólico, onde se trata de uma experiência diante da qual não há palavras que deem conta e que pode se apresentar através de fenômenos próximos da loucura, mesmo que não coincida, estruturalmente, com ela.

Há, porém, uma diferença importante nas respostas elaboradas pelos falantes diante de um gozo do qual não se pode dizer uma palavra. Uma delas consiste em certo assentimento disso que se experimenta no próprio corpo; e outra, esta psicótica, em que o sujeito “não sendo regido por nenhum *a*, fica aprisionado na metonímia infinita da cadeia significante” (AMARAL, 2014, p.108). Esta, decorrente de uma estruturação subjetiva em que não houve a queda do objeto *a* que separa o sujeito do Outro, faz com que este seja invadido por um encadeamento infinito de significantes que lhe colocam diante de uma iminência de dissolução, que também é experimentada no gozo Outro, porém não necessariamente como uma “ameaça” diante da qual o falante se empenha elaborando possibilidades de se defender.

Por isso, sendo gozo Outro ou gozo do Outro, trata-se do fora do todo fálico, seja em uma posição em que a lógica fálica não está inscrita, como no caso das psicoses, aquele que “Schreber nos descreveu como um outro gozo, o da intrusão devastadora dos perseguidores corporais no perímetro de seu corpo, deslocalizados das zonas erógenas e cujas exações o abalam inteiramente” (SOLER, 2020, 214); seja no não-todo fálico, que é o caso do feminino, em que se habita a lógica fálica, mas pode-se visitar o ponto em que esta não comparece. O gozo Outro e o gozo do Outro não constituem a mesma experiência, mas dispõem de elementos em comum que têm relação com a ausência de limites e do significante que os representariam.

Assim, novamente, neurose e psicose se aproximam, como mostrou Freud brilhantemente em seus textos *Neurose e psicose* (FREUD, 1924/2007) e *A perda da realidade na neurose e na psicose* (FREUD, 1924/2007), e a diferença primordial reside na resposta que o falasser pode dar diante do encontro com a falta no Outro ou com o Outro enquanto faltoso.

Portanto, a devastação, tema da tese, é passível de ser experimentada por qualquer falasser e se presentifica em relação à experimentação desse gozo em excesso sem a separação devida do gozo do Outro, diante de sua absolutização. Em alguns casos, os seres falantes experimentam o gozo não-todo como gozo *do* Outro, mesmo que não se trate de psicose, e não o gozo Outro experimentado no corpo como essa alteridade encarnada em si mesmo, que tem mais relação com o êxtase do que com o desprazer. Tal diferença também pode ser expressa no uso do genitivo objetivo na expressão “gozo *do* Outro”, em que em tal experiência é um gozo do Outro tido como invasivo e não o genitivo subjetivo, que consistiria em uma adjetivação da experiência advinda desse modo de gozo.

Por isso, havendo uma alteração da posição do falante diante desse gozo, pode haver um encaminhamento do que era vivido como devastação para a possibilidade de suportar tal gozo na experiência enquanto suplementar e contingente. De maneira que se pode frequentar o gozo Outro incluindo o ilimitado na experiência, sem a pretensão “curativa” de barrar tal gozo representando-o via lógica fálica.

Assim, “o gozo do Outro não é o gozo da mulher” (POMMIER, 1985/1987, p.80), pois, o gozo feminino não se exime completamente da dependência do falo, mas, para que tal gozo compareça, é preciso um *a mais*, de modo que a loucura não-toda está incluída no feminino (LACAN, 1973/2003, p. 538). Ou seja, há certa loucura no gozo Outro, mas ainda há alguma vinculação, mesmo que lateral, ao falo.

CAPÍTULO 4: AS SAÍDAS DA DEVASTAÇÃO E OS DESTINOS PARA O ILIMITADO

Esta tese foi escrita em decorrência de uma pesquisa que buscou apresentar saídas para o estado devastado que acomete, na maioria das vezes, aquelas que estão do lado não-todo fálico. A maioria das saídas que encontramos nos escritos psicanalíticos vinculavam-nas exclusivamente ao lado esquerdo da tábua da sexuação, não considerando deliberadamente o ilimitado, sendo justamente este o ponto sobre o qual nos pusemos a trabalhar, pois pensamos que o não-todo que habita alguns falantes pode ser incluído no destino forjado singularmente para os seus males.

Nos propusemos a tratar aqui de outras bordas que amenizem ou deem fim a esse sofrimento que contenham o não-todo, não no sentido da contenção repressiva, mas do matemático quando aborda os conjuntos abertos, que têm mais relação com o feminino. Tal como nos conjuntos abertos, as mulheres não são definidas através de um atributo comum, o que leva a concluir que é possível que o singular da invenção tenha lugar na costura da saída para o estado devastado.

Como descrito anteriormente, a devastação não se limita a ser uma resposta à falta fálica, ou seja, a angústia da castração, já que tal afeto seria um contorno, uma tentativa de cerzimento diante da fissura e do buraco que o feminino impõe a cada uma, que precisará saber-fazer com ele, o que resultará em um ato singular, que pode ou não incluir o não-todo fálico.

Apresentamos algumas direções de saídas, sem a pretensão de esgotá-las: (1) aquela mais habitual, que se dá pela via do amor e que não necessariamente encontra o feminino; (2) aquela que abrange a mascarada, tomando a leitura lacaniana do conceito esboçado por Joan Rivière; e, finalmente, (3) aquela que inclui o não-todo e que se dá pelo avanço das análises em seu percurso de redução do Outro, que inclui o conceito de semblante, em que a direção ao feminino, na contramão da recusa histórica, possibilita uma mudança de posição subjetiva onde a devastação não encontra lugar.

4.1. Pelo viés do amor

Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos, não pudermos amar (Freud, 1914/2004, p.106)

O amor sem dúvida tem um lugar bastante importante no egresso do estado devastado, podendo incluir ou não a experiência do gozo Outro. Porém, este não pode ser alçado a um destino único que possa oferecer recursos para a travessia de tal sofrimento, sendo a mudança de posição subjetiva o modo mais efetivo de saída da devastação, até porque, com relação às questões dos falantes, “não existe regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (FREUD, 1930/1996, p.91).

A ancoragem que se dá pela via do amor não necessariamente retira o falante da devastação, porque esta promove mais rechaço do que aproximação da possibilidade do estabelecimento de uma parceria amorosa. Por isso, o amor constitui mais uma consequência do que a causa da saída da devastação.

No *seminário, livro 20, mais ainda*, (LACAN, 1972-73/2008), Lacan afirma que o amor é o signo de que mudamos de discurso e acrescenta que há a incidência do discurso analítico em cada alteração discursiva. Assim, o modo de estabelecimento das relações é submetido à posição discursiva daquele falante, de maneira que não se pode pensar em um amor descolado da ocorrência do discurso analítico na saída da devastação. Porque um amor que inclua uma demanda excessiva, como ocorre nas neuroses mais graves e em alguns casos de devastação pode até constituir um porto para o falante, porém, de modo insuficiente e precário, visto não conter uma mudança de posição subjetiva, o que é diferente de uma experiência que não possua a pretensão de suprimir a inexistência da relação sexual e seja um pouco mais afeita ao muro da castração imposto ao amor. Por isso, o término da análise passa pela “redução do Outro que invoca o amor ao objeto *a* que separa do Outro e concretamente separa da demanda de amor” (SOLER, 2020, p.227).

Como foi tratado amplamente na tese, a demanda de afeto na relação com o outro pode ganhar ares de “incomensurável” em algumas não-todas por conta dos restos não abandonados advindos da relação pré-edípica, fazendo com que esta seja atualizada em suas relações amorosas/eróticas, sendo a parceria estabelecida elevada ao lugar do único polo de investimento. Nesses momentos, o que se demanda não está restrito ao campo do simbólico, mas é contaminado por esse gozo a mais e sem limites.

Lacan indica que “há um obstáculo a qualquer identificação fálica da mulher com o padrão fálico que sustenta a fantasia” (LACAN, 1960/1998, p.742), fazendo com que haja nela algo que escapa ao funcionamento fantasmático, aquele que faz tela diante do real. Assim, em momentos em que o enquadre fantasmático sustentado pelo amor vacila, o que pode ocorrer com a perda da parceria amorosa estabelecida, uma mulher tende a perder-se toda, pois o amor tem relação com certo recobrimento da fenda através da suplência da ausência da relação sexual que efetua. Mas o que faz suplência não supre completamente, mantendo-se algo excluído desse encontro e a questão se delinea sobre que destino dar a isso.

O amor pode ser um recurso pacificador diante do não-todo fálico experimentado de forma neurótica, mas não o único. Até porque apostar em um único recurso é um apelo à catástrofe, lembrando Freud quando aconselha a não “esperar toda a satisfação de uma única aspiração” (FREUD, 1930/2020, p.331).

Além disso, uma amarração promovida por uma relação amorosa sintomática não leva o sujeito a uma mudança permanente, visto que não altera a sua posição discursiva. Os movimentos neuróticos das mais variadas ordens e a devastação mais obliteram do que possibilitam a experiência amorosa.

Se as mulheres são aquelas para quem não há o significante que as represente e fosse proposto como saída da devastação apenas o enlace amoroso, recairíamos na lógica freudiana de que o curso mais feminino para uma mulher seria ter um filho, e na lógica lacaniana seria “ter” um amor que preenchesse com palavras o furo decorrente da não inscrição total no falo. Claro que o amor é uma saída potente e que funciona, mas este não constitui o lugar de primazia ou de garantia, pois é a histérica, e não uma mulher, aquela que demanda do amor o empreendimento hercúleo de suturar a sua fenda.

A suplência oferecida pelo amor não garante que a devastação não se colocará, sendo que a experiência amorosa pode fazer uma mulher inclusive “susceptível a ser invadida pelo gozo Outro, o amor, que em primeira instância a protegeria, a faz enlouquecer revelando sua outra face, a devastação” (MANSO e LIGEIRO, 2020).

A exigência do significante advindo exclusivamente da relação amorosa tem toda chance de encaminhar à devastação. A histérica, em sua face devastada, acaba por transferir o ilimitado do gozo para o ilimitado das demandas, lembrando que Freud já dissertara acerca das demandas insaciáveis dirigidas das meninas para suas mães, na tentativa de acessar o falo que elas não teriam recebido. A devastação inclui uma resposta ao insuportável do gozo feminino para essas mulheres, porque presentifica a inconsistência do Outro, em seu ponto solitário e

intransmissível, e ela, assim, se ancora no excesso de demanda ao parceiro (a) buscando uma sutura impossível.

Sabe-se que o amor constitui um dos modos de suportar tal abolição do ser que o gozo ilimitado pode fazer experimentar, pois nele, “ao lugar do significante faltoso, convoca-se um sujeito – o sujeito suposto pelo parceiro” (ANDRE, 1986, p.283). Por isso, as históricas tendem a elevar a parceria à categoria de Outro, de onde elas esperam a consistência dos ditos que lhe falicizem, mas ao preço da perda desse gozo que é próprio do feminino.

Soler (2003/2005) afirma que a posição gozosa de uma mulher tem consequências no campo do amor. Justamente para se proteger da devastação, seu gozo ilimitado solicita, em compensação, o amor, que acaba também por ser demandado de forma ilimitada e através das palavras, nessa tentativa de simbolização. Porém, como a demanda e o desejo são inconciliáveis, o problema da devastação se coloca. É da estrutura do amor demandar mais e mais, pois este não promete a relação sexual, o que explica seu ponto de insaciável (LACAN, 1972/2003, p.467), e a falha de onde, no Outro, parte a demanda de amor (Id., 1972-73/2008, p.12) nunca será suturada e seu buraco pedirá sempre alguma resposta do falante, sejam as mais prazerosas, sejam as mais devastadoras.

A inveja fálica pode fazer com que uma mulher assuma uma forma devastadora e deletéria do próprio ser, e Soler assinala como o gozo feminino é experimentado, muitas vezes, entre a “abolição subjetiva e a absolutização correlativa do Outro” (SOLER, 2003/2005, p.186). Assim, absolutizar o Outro através dos outros imaginários que cada uma encontra na vida é um modo de resposta à ameaça de abolição do ser que a devastação impõe. O que Soler propõe, chamado por ela de “amor ateu” (Ibid., p.204), que será “menos falastrão, mas não necessariamente menos real” (Ibid.), implica que o amor enquanto suplência possa cumprir sua função, porém sem a pretensão de suturar a hiância estrutural presente nas relações.

Lacan pergunta de onde parte o que irá responder pelo gozo do corpo do Outro e é enfático, “não é do amor” (LACAN, 1972-73/2008, p.12). Há, portanto, um ponto da existência não-toda inserida no simbólico do qual cada uma precisa dar conta e ao qual nenhum significante responde. O amor ampara, opera um enquadramento fantasmático e narcísico, além de favorecer uma amarração importantíssima para algumas mulheres, mas não recobre a totalidade das questões da existência.

Assim, o amor é *uma* resposta possível diante do impossível da relação sexual e se relaciona com o que Lacan isolou sob o título de nome-do-pai (LACAN, 1973-74, p.252), e a

teoria avança no sentido de apresentar outros modos de enodação da existência para além deste significante, na medida em que este foi pluralizado.

Há um percurso necessário ao falante no sentido de atravessar o complexo de Édipo, assentir com a castração e, mais ainda para a não-toda, dar conta do gozo Outro que porventura a atravessa. Obviamente, há amores que se localizam no lugar da ancoragem, mas estes não ocupam apenas essa função. Muitas vezes, é somente após os atravessamentos da neurose que se abre para uma não-toda a capacidade de amar e ser amada, o que compreende um assentimento que a aproxima da posição de objeto, sem coincidir com o objeto do masoquismo, mas ao consentimento a um Outro gozo, sendo o amor consequência, e não causa de tal experiência.

Por mais que se associe correntemente o amor às mulheres, na medida em que este tem intimidade com a castração, o que traria como consequência a feminização, tal experiência não forçosamente conduz ao gozo suplementar. De maneira que associar o amor às mulheres, como aquilo que seria “essencialmente” feminino, seria manter-se na posição de que estas se restringiriam a seres castrados.

Por isso, o amor e o gozo feminino são experiências de ordens diferentes, e Lacan é enfático quanto a isso, sustentando que é do “amuro” (LACAN, 1972-73/2008, p.12) e não do amor de onde se goza do corpo do Outro. O gozo do corpo não depende dos traços corporais, mas é só através deles que se pode gozar sexualmente. O “amuro”, derivado do muro descrito no poema de Antoine Tugal¹⁵, é a castração. Portanto, há amores que toleram mais ou menos o muro da castração imposto ao amor, o qual não se ultrapassa.

Quando Lacan escreveu que uma mulher encontra o falo como fetiche no corpo do homem que ela ama (LACAN, 1958/1998), não fez equivalência entre o amor e o gozo Outro, mesmo porque o gozo do Outro não é signo do amor, como também afirmado pelo psicanalista. O signo “se define pela disjunção de duas substâncias que não teriam nenhuma parte em comum” (Id., 1972-73/2008, p.24), tratando-se de uma “interseção” (Id.), ou seja, aquilo que liga duas substâncias que, mesmo sendo substâncias de gozo, não são da mesma ordem.

¹⁵ Entre o homem e a mulher;
Há o amor;
Entre o homem e o amor;
Há um mundo.
Entre o homem e o mundo,
Há um muro.
(LACAN, 1971-72/1997, p.50).

Portanto, o amor e o gozo do corpo do Outro advêm de cepas diferentes, havendo uma fenda entre eles que o signo, de algum modo, vem ligar, vincular e amparar, mas não dissolver.

É importante ressaltar que a saída da devastação via um amparo amoroso não implica não haver o gozo feminino, podendo constituir justamente a possibilidade do traçado de um caminho da demanda infinita ao gozo ilimitado, mas sem obliterar completamente o desamparo ao qual qualquer falante está submetido. Pode haver o gozo feminino quando se faz uso do falo como passagem, permitindo uma experiência desse gozo menos invasiva e mais próxima do êxtase. Amor e gozo Outro se forjam em lugares diferentes, mesmo que experimentados na mesma parceria, pois a única parceira de fato inseparável para a não-toda é a solidão que seu gozo lhe impõe.

4.2. Pela via da mascarada

Em 1929, época bastante profícua na produção de psicanalistas a respeito do feminino, Joan Rivière publicou *A feminilidade como máscara* (RIVIÈRE, 1929), texto sobre o qual Lacan efetuou uma leitura do conceito de mascarada, apresentado pela autora, o que permitiu pensar os destinos do feminino para além da inveja fálica, mas que não coincidem com o não-todo.

A autora propõe que “a feminilidade é um disfarce cuja dupla função é tanto encobrir a fantasia de posse do pênis tomado do pai como proteger a mulher contra o perigo de retaliação” (RIVIÈRE, 1929, p.1), e que a máscara da feminilidade é utilizada como uma defesa para evitar tal vingança advinda dos que seriam os legítimos portadores do falo.

Nesse texto, a autora expõe alguns casos de mulheres que apresentam questões quanto a sua posição na vida, divididas entre o trabalho, que executam com primor, e a vida do lar, “sendo excelentes esposas e mães, donas de casa competentes, mantêm vida social e cultural, não carecem de interesses femininos...” (RIVIÈRE, 1929, p.2), atendendo “a todos os critérios de um desenvolvimento feminino completo” (Ibid.).

Um dos casos expostos diz respeito a uma mulher que mantinha excelentes relações conjugais e sexuais com o marido, exercia o ofício de dona de casa e de sua profissão com sucesso. Porém, um sintoma abalava essa organização outrora estabilizada. Antes de falar em público, mesmo estando suficientemente preparada, mantinha-se apreensiva e preocupada na

noite anterior. Isso a fazia buscar atenção e elogios dos homens presentes ao final do evento ansiando por reconhecimento, mas não necessariamente se tratava de pessoas cuja opinião realmente importasse para o seu campo de conhecimento, interessando mais o fato de serem claramente substitutos da figura paterna. Ela buscava, mais do que elogios quanto a sua atuação, uma atenção no âmbito sexual por parte desses homens, “por meio de flerte e coquetismo de forma mais ou menos velada” (RIVIÈRE, 1929, p.3), havendo uma contradição em relação ao modo objetivo e impessoal com o qual conduzia suas apresentações.

A análise localizou uma rivalidade aguda com a mãe e seu trabalho profissional constituía uma evidente identificação com o pai, que contrastava com sua revolta e desprezo para com ele. Depois das exposições, o comportamento de coquetismo buscava amenizar a relação com tais substitutos, com os quais inconscientemente também rivalizava.

Por mais que desejasse um reconhecimento de sua masculinidade por outros homens porque queria ser como eles, “publicamente assumia a condição de mulher” (RIVIÈRE, 1929, p.4). O flerte e o coquetismo eram uma tentativa de escamotear a angústia “devido às represálias que ela antecipava por parte das figuras paternas após o seu desempenho intelectual” (Ibid.). Sua capacidade profissional exitosa era equivalente à exibição do pênis do pai que ela teria castrado. Ao terminar as apresentações, adivinha o temor da exigência paterna de restituição, de maneira que a oferta sexual aos substitutos paternos teria o efeito de apaziguar os ânimos que ela inconscientemente supunha neles.

Em suas fantasias relatadas em análise, se disfarçava de mulher castrada, mascarando-se como alguém inocente, mas que não o era, porque havia roubado tudo dos pais. A analista conclui que “a feminilidade, portanto, podia ser assumida e usada como uma máscara, tanto para ocultar a posse da masculinidade, como para evitar as represálias esperadas, se fosse apanhada possuindo-a” (RIVIÈRE, 1929, p.5). E traça seu famoso paralelo: não existe diferença entre a feminilidade genuína e a máscara.

A fantasia da paciente tinha por função permitir que ela se abstinhasse da rivalidade com a mãe, identificando-se com o pai. Além disso, buscava reparar a mãe restituindo-lhe o que lhe faltava, sendo ela recompensada por esse feito e estendendo tal assistência às mulheres desamparadas, buscando a gratidão e o reconhecimento que recobririam a posse do pênis que ela teria para devolver, expondo o que teria sido o seu sacrifício. Com relação ao pai, ela teria tomado tudo o que ele tinha e o castrado, mas mascarava seus feitos sob o disfarce feminino, provando, desta maneira, sua inocência.

Indubitavelmente, é de histeria que se trata. Porém, há nuances na condição da mascarada que oferecem outros elementos para pensar o feminino por via dessa solução. A mascarada não é uma histérica pura e simples que reivindica a posse do falo. Ela sabe que não há o significante da mulher no inconsciente, usando termos lacanianos, e a máscara fornece a possibilidade de um enlace que a faz habitar o campo dos discursos. Não se trata de uma resposta feminina que necessariamente passaria pelo não-todo, e igualmente não constitui uma saída como as esboçadas por Freud, elencadas como castidade, masculinidade ou mesmo a maternidade, que mantêm a via do ter.

A mascarada se defende do feminino pelo viés da castração, pois, através desta, ela ainda disporia de alguma referência enquanto sujeito representado. Ela circula entre os polos castrada e não-castrada, abstendo-se da querela relativa ao não-todo fálico. Não se trata de um puro desejo de falo, havendo uma solução mais sofisticada, em que ela sabe que não tem, sabe quem o tem e deseja fazer-se amar por esse que tem.

Há, na máscara de feminilidade, uma defesa do que seria a fúria do pai ou dos homens que teriam sido confrontados pelos atributos apresentados por aquela mulher, e não um gozo específico do campo feminino. Tal gozo não está em questão para a mascarada, que se mantém no nível da castração e da identificação ao pai, restando a ela “*aparentar* esta condição de castrada, que ela, paradoxalmente, porta realmente, enganando ao mundo e a si própria, na tentativa de preservar sua mais cara e secreta ambição: a de ser como o pai” (AMARAL, 1996, p.61, grifo da autora).

O movimento constituinte da feminilidade verdadeira se daria através do recobrimento da falta do significante da mulher através da máscara. Rivière sabia da não existência de uma insígnia que transmitiria o que seria a “essência do feminino”, e que, por isso, este só poderia se apresentar enquanto máscara, o que não significa que esta seja uma opção confortável, pois não há uma abdicação suficiente da inveja do pênis, embora tal posição ainda seja preferível pela mascarada à angústia decorrente da ausência de significação.

A máscara não constitui uma mentira, mas uma solução pela via da ausência, ajustando-se “à fantasia do homem para coincidir com seu objeto” (SOLER, 2020, p.201). Ela acaba por se apresentar como quem não tem o falo, compensando o momento em que mostrou tê-lo, podendo ser, então, reconhecida como mulher, mas ainda inteiramente estabelecida na lógica fálica.

A mascarada tampona a falta do significante da mulher realizando uma “encenação imaginária do não-todo” (ANDRÉ, 1986, p.283). O falo lhe abriga do irrepresentável, fornece

um semblante, pois “se é preciso que o que não se é seja o que se é, resta não ser o que se é, ou seja, empurrar o que se é para o parecer” (LACAN, 1956-57/1995, p.392), tendo a possibilidade de participar da lógica fálica “a título de ausência” (Ibid., p.155), porém sem descolá-la “da inferioridade que ela possa sentir no plano imaginário” (Ibid.).

O termo “parecer” utilizado por Lacan nesse contexto não equivale ao *paresser*, neologismo criado por ele quinze anos depois, à época do seminário 20, *mais ainda* (LACAN, 1972-73/2008), em que há uma equivalência do ser e do *paresser* pela via da posição discursiva que determinado sujeito ocupa. Assim, a posição da mascarada não é equivalente ao “fazer semblante” da conceituação lacaniana avançada, porque este está presente em qualquer discurso, e não há discurso nomeado como “feminino”. No caso das mulheres, o que há é um rompimento dos semblantes, onde elas portam o saber de que tais semblantes não representam o que há de não-todo em cada uma.

O semblante não é aparência e nem mesmo a mascarada se resume a uma “aparência de feminino”, e Lacan lembra que no reino animal a ostentação necessária ao acasalamento está do lado dos machos e “a mascarada tem um outro sentido no domínio humano, é precisamente de funcionar no nível não mais imaginário, mas simbólico” (LACAN, 1964/2008, p.189).

A mascarada leva a questão da divisão sexual para além do polo atividade-passividade. Há uma solução para o irrepresentável do feminino, fazendo um retorno à lógica fálica pela via da máscara de castrada que esconde a sua divisão. A mascarada sabe que não há essência do feminino, sendo específico da feminilidade a “sua condição de disfarce para a masculinidade presente do domínio da libido” (AMARAL, 1996, p.63).

A mascarada pode apresentar-se como um recurso para a devastada, na medida em que lhe fornece um lugar no campo discursivo. A mascarada não é a devastada, porque a solução da primeira para o irrepresentável do feminino está apartada de uma demanda extremada de que o outro lhe fornecesse o significante que não há, já que ela sabe que este não existe e não tem esperança de acessá-lo. O que ela pode acessar, e o faz, é o significante falo, localizando-se nele ora como possuidora, pagando pelas retaliações impostas por sua fantasia, ora como despossuída, pagando um preço igualmente alto, tendo de mascarar-se de castrada, supondo que isso a faria caber no desejo do homem, e escamoteando seu desejo de ser como o pai.

A solução da mulher pela via da mascarada, que é, inclusive, bastante comum, não inclui o não-todo fálico, mas também não se reduz à inveja do pênis, como afirmado acima, e caminha para além da solução freudiana esboçada pela maternidade. Trata-se de um artifício para o impasse do feminino em que ela sabe que o representante do Outro sexo não existe e a

feminilidade se apresenta enquanto uma máscara de castrada, já que a mulher não está toda inserida no campo da castração, mas tal máscara a contempla, o que não quer dizer que seja o recurso mais profícuo na medida em que o mal-estar sintomático e a angústia prosseguem.

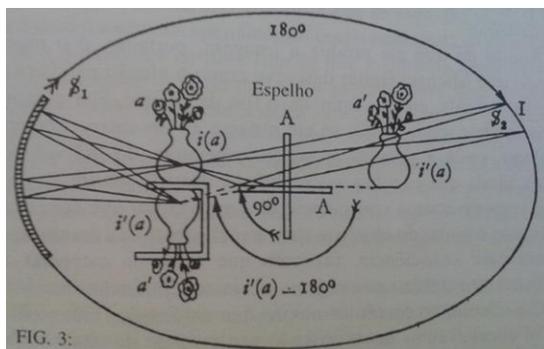
4.3. Pelo viés da queda da absolutização do Outro operada na análise

A mudança de posição discursiva esboçada como uma possível saída da devastação tem na análise um motor fundamental, pois não se faz sem o ato analítico. Associamos o avanço das análises a uma amenização da posição devastada, pois tal percurso do falante, seja este de que sexo for, faz um empuxo ao *A* no ponto em que o Outro falta; e a relação com tal falta vai daquela em que se tenta tamponar seu furo, seja de maneira histérica ou obsessiva, no caso das neuroses, a algum consentimento da inexistência da relação sexual. É possível que o falante suporte essa direção ao *A* sem associá-lo ao desaparecimento do ser, desfazendo a absolutização desse Outro outrora grande demais.

O trabalho da análise comporta o desfazimento de algumas identificações. Nelas, existe um traço a ser buscado pelo sujeito como algo que este deseja e tenta incorporar do Outro. Tal ação é diferente de assujeitar-se ao significante primordial, uma das definições do desejo do analista (LACAN, 1964/2008, p.267). A partir do trabalho de decantação do significante, o falante pode vir a assujeitar-se a esse, mas agora como um traço, um pedaço do Outro que o tomou como próprio, não mais pelo viés da identificação, mas da incorporação, o que o descola do Ideal, mesmo que haja restos inelimináveis que resistem após numerosas desidentificações.

Tal atravessamento não se faz sem angústia, que é equivalente a um abalo importante da imagem virtual. No texto *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (LACAN, 1960/1998), há uma retomada do estádio do espelho, e Lacan mostra o que se passa nas análises quando o espelho plano se deita e o sujeito passa para o outro lado, onde estava o Ideal. Nesta passagem, há uma vacilação com relação à imagem virtual refletida, quando o espelho plano está localizado na posição vertical, e o sujeito pode ter acesso à sua imagem real.

Figura 17: O espelho deitado



Fonte: LACAN, 1960/1998, p. 687

Tal imagem real despedaçada à qual se tem acesso não é a “primeira”, como se a análise operasse por uma regressão ao estado anterior à mediação pelo espelho plano, mas decorre de um trabalho que inclui uma travessia, como Lacan o descreve. Por mais que o acesso a tal imagem desintegrada possa angustiar, pode ser também, caso não haja uma paralisia diante do que se desmonta, um novo modo de rejúbilo, não aquele que alivia o bebê ao encontrar uma imagem que o retire da primeira angústia, mas decorrente da verificação de que o que sustentava uma vida era uma montagem gozoza, em que o eu abarca parte importante da experiência do sujeito, mas o ser falante não se resume a ele.

O que se despedaça e se desfaz parcialmente, já que não se mantém na vida compartilhada sem alguma configuração narcísica, é uma determinada montagem da imagem, e não toda uma experiência ou mesmo o ser. As desmontagens experimentadas na análise podem condizer com as fantasias de despedaçamento diante da perda de uma posição congelada de gozo que tem relação com a montagem egoica, mas que não desfazem a possibilidade de habitar o mundo de um outro modo. Por isso, a angústia à qual tal desmantelamento subjetivo leva coaduna com perdas fálicas e uma redução da primazia do simbólico, pois são mais afeitas ao real, e, ainda que a análise conduza a tais experiências de atravessamento mais difícil, espera-se que o falante não se mantenha aferrado a elas, mas que lhes dê outro destino. O não-todo ao qual a análise leva não coincide com a permanência na angústia ou mesmo na devastação, pois, se a última condiz com a absolutização do Outro e o caminho lacaniano opera no sentido de reduzi-lo, é logicamente impossível manter-se assim após um efetivo trabalho analítico.

Um ponto abordado por Lacan para pensar o avanço e o final da análise e que se relaciona com o que vimos tratando na tese é o conceito de “dizer”, exposto em *O Aturdido* (LACAN, 1972/2003). Neste escrito, há a conhecida afirmação que abre o texto: “que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve” (Ibid., p.449), em que o ato - portanto real - de dizer, fica esquecido nos ditos, mas é o que os move. O dizer tem relação com a análise e seu final, visto que é com este que o percurso “pode pretender se fechar” (Ibid., p. 490).

Dois pontos se destacam da afirmação de que o dizer que ex-siste aos ditos “é uma encarnação distinta do sexo” (LACAN, 1972/2003): tanto o dizer ser uma encarnação, o que coaduna com o que vimos afirmando da relação da análise com o advento do corpo, quanto com sua distinção com relação ao sexo. Entendemos que, como homens e mulheres são significantes, quando se adentra no campo do dizer que ex-siste ao dito, se está fora da secção, da divisão sexual e, portanto, da divisão subjetiva.

Por isso, o analista não tem sexo, não é homem nem mulher, visto que os ditos estão em relação com o significante, mas o ato de dizer está fora, ex-sistente, e, portanto, no campo do real. E o dizer, este que está fora da secção, tem relação com o gozo da mulher (LACAN, 1973-1974, p.391), para quem não há exceção ou atributo comum que fecharia o conjunto, tal como o analista.

Deste modo, o analista, por mais que carregue as marcas freudianas e lacanianas, não se identifica com uma exceção ou um ideal, o que o aproxima do feminino, e “ex-siste” também (LACAN, 1974-1975, p.54). Nem mesmo Freud ou Lacan constituem uma exceção, não são a borda que fecharia o conjunto dos analistas, pois o que interessa é a incidência de seu discurso em cada um nesse ato de incorporação, que passa, obviamente, pelas análises e pela formação.

O percurso da análise leva ao impossível do incesto e da reabsorção do Outro, ameaça constante nos estados devastados. Isso porque, na medida em que se verifica que o significante não tem *nada* a ver com o significado, que o último “tem a ver com a leitura que se ouve do significante” (LACAN, 1972-73/2008, p.39), ou seja, sempre dependeu do ato do falante, este pode incorporar o saber de que a realização de tal ameaça sempre fora impossível, o que ameniza uma relação devastadora com o Outro, já menor diante de tal verificação.

Na *Subversão do sujeito* (1960/1998), Lacan escreve que

O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade. Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do

significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu (LACAN, 1960/1998, p.822).

Em tal afirmação, pode parecer à primeira vista que o peso é dado à onipotência do Outro, este que legisla e decreta. Porém, há uma movimentação do sentido contida na própria frase que encaminha a uma desabsolutização e, conseqüentemente, à castração do Outro, pois esse mesmo que sentencia no dito primeiro é o detentor da potência necessária ao nascimento da possibilidade, mostrada em ato pelo candidato a sujeito quando toma dele um significante, cuja marca invisível é preenchida pelo traço unário.

Assim, a mudança de posição discursiva operada na análise não consiste em barrar o Outro, no caso da neurose, visto este já ser barrado, mas de reduzi-lo àquele que doou sua potência para que o sujeito fizesse dela possibilidade, o que tem como consequência uma retirada de campo do que antes constituía uma árdua batalha.

4.3.1. Da demanda ilimitada ao ilimitado da pulsão invocante

O que ocorre com a pulsão atrelada à demanda ilimitada da neurótica ao Outro absolutizado no percurso da análise? Ela desaparece em decorrência do trabalho que coaduna com a perda do sentido em demandar o que não existe, no caso do significante d'A mulher ou quando da travessia da fantasia masoquista? Pensamos que não, considerando o conceito de fixação de Freud, que mostra com clareza que o que fixa a pulsão em um objeto ou modo de gozo é o investimento libidinal despendido reiteradamente pelo sujeito para conservá-los. E o destino da análise comporta um outro saber-fazer com a pulsão, essa que na neurose é tão aprisionada ao mal-estar de várias ordens, seja pelos sintomas, fantasias masoquistas ou a própria devastação.

Lacan nomeia como “entusiasmo” o afeto experimentado no final da análise, no ponto em que a pulsão se desatreia das malhas fantasmáticas. O termo vem de *Entheosiasmos*, que deriva de duas palavras: *Em* e *Theos*, onde *Em* significa dentro e *Theos* significa deus. Assim, *Entheosiasmos* significa literalmente “ter deus dentro”, o que teria relação com o que Lacan diz acerca das mulheres, associando-as a deus, já que ele diz que não crê em Deus, mas crê no gozo da mulher, de modo que há uma face “Deus” suportada pelo gozo feminino. Porém, sendo o

entusiasmo experimentado em decorrência do atravessamento do fantasma, este está inserido na ordem da linguagem, mesmo que de modo não neurótico, e não se equipara à experiência do gozo feminino para o qual não há significante que possa representá-lo. O entusiasmo está mais para uma redução de Deus em deus, esse que cabe em si, do que da elevação a algum estado que poderia, em alguns momentos, ser equiparado à experiência mística.

Na *Nota italiana* (LACAN, 1965/2003), Lacan escreve sobre um “desejo inédito” (Ibid., p.313) que é o desejo do analista. O desejo, sempre engendrado por uma falta, é movido pelo fantasma masoquista que habita o sujeito, cabendo-lhe atravessá-lo em uma análise. O entusiasmo é experimentado como consequência deste atravessamento do desejo neurótico, implicando uma satisfação pulsional que se localiza fora das malhas do fantasma. Sendo assim, o desejo do analista é inédito, mas ainda se trata de desejo, sendo decorrente do mesmo barro, porém analisado.

O analista é crivado do rebotalho e “se ele não é levado ao entusiasmo, é bem possível que tenha havido análise, mas analista, nenhum!” (LACAN, 1965/2003, p.313). De modo que é tendo acessado este resto que adveio da análise do próprio desejo, antes neurótico, que o entusiasmo se faz possível. Nesse resto, que não é vazio nem ilimitado, há alguma substância e, com a análise, é possível traçar para tais marcas outro destino, quando estas são elevadas à categoria da causa.

Não podemos considerar tal experiência como necessariamente feminina, já que o gozo feminino é caracterizado justamente pela ausência de um significante que o defina, visto que nas mulheres algo escapa ao discurso, inclusive o analítico, mesmo que consideremos que haja uma direção ao não-todo em uma análise, pois “que ele seja *nãotodo*, este analista, não quer dizer que ele participa do gozo outro – seu desejo não é inédito justamente porque ele não visa o gozar?” (SOLER, 2020, p.160).

Retornando à questão inicial, o destino da pulsão que estaria mais próximo do feminino seria a pulsão invocante, cuja presença não está diretamente relacionada ao atravessamento do fantasma, mesmo que um encarceramento do falante a tal montagem obste uma experiência não-toda inserida na lógica fálica. Esta parte de outra ordem, em que a demanda ilimitada pode transmutar-se em uma demanda ao ilimitado, onde “o sujeito é brutalmente subtraído ao universo da demanda que o impulsionava” (DIDIER-WEILL, 1999, p.16).

A pulsão invocante guarda traços diferentes daquela estruturada por Freud em *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915/2020). Porém, trata-se de pulsão, não podendo ser oriunda de uma materialidade assim tão diferente, pois conserva com ela a propriedade de

constituir a “medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (Ibid., p.25) e contém sempre “uma parcela de atividade” (Ibid.).

No *seminário, livro 10, a angústia* (LACAN, 1962-63/2005), Lacan trata dos objetos pulsionais acrescentando o olhar e a voz aos objetos freudianos compostos por seio, fezes e falo. Seio e fezes são associados à demanda do Outro e o olhar e a voz ao desejo do Outro, constituindo as pulsões escópica e invocante, respectivamente. Porém, ambas portam diferenças entre si. No campo escópico o sujeito é “determinado pela separação mesma que determina o corte do *a*” (LACAN, 1964/2008, p.118). Já na pulsão invocante, por ser o ouvido o orifício que não se fecha, não se trata desse apartamento do objeto *a*, ou seja, não é uma pulsão que visa o gozo parcial de um objeto recortado da realidade, mesmo que a fonte ainda seja o corpo. Por isso, esta não está submetida à escansão imposta pela sexualidade, já que o “se fazer ver se indica por uma flecha que verdadeiramente retorna para o sujeito, o se fazer ouvir vai para o outro” (Ibid., p.190-191), advindo deste ponto sua associação ao $S(A)$ na tábua da sexuação, que encontra o ilimitado.

As contribuições de Alain Didier-Weill acerca da pulsão invocante e de como esta porta relações com o feminino, o final da análise e a música são abundantes. Não nos detemos nas articulações que o autor faz sobre a música porque a saída da devastação pela via do feminino, que inclui a pulsão invocante, é o que interessa para a tese.

Tal pulsão tem relação com o ponto ativo do falante em invocar o Outro, nessa demanda ao infinito e não particularizada no objeto, possibilitando a criação de “um novo sujeito que é o sujeito invocante” (DIDIER-WEILL, 1995/1997, p.252). Para o autor, há uma “relação lógica entre a pulsão invocante e a invocação mística” (Ibid., p.239), o que possibilita sustentar que o destino da demanda antes ilimitada em um sujeito que eleva o outro ao Outro pode ser transmutada em uma demanda ao ilimitado, ao $S(A)$, dando o falasser outro destino ao seu excesso.

O feminino e a pulsão invocante encerram pontos em comum, na medida em que não são movidos pela parcialidade. O modo como as não-todas se colocam porta particularidades na relação com o corpo desde os primórdios da identificação sexual, pois “nesse jogo precoce a menina inventa a dança, ou seja, inventa o ato de aliviar seu corpo, torná-lo leve, retirar-lhe o peso” (DIDIER-WEILL, 1998/2012, p.33). E o autor pergunta e responde:

A que faz apelo a menina para que seu corpo, que não é inteiramente simbolizado pelo sexual, encontre um complemento de simbolização? Penso que, quando dança, ela espera uma simbolização do Outro, do Outro com O maiúsculo. Ela a espera e a obtém, pois, quando pula e volta ao chão, não são seus músculos que o fazem, é uma

relação ao Outro com o qual ela entra numa invocação. Se ela o invoca, o Outro responde de forma a torná-la leve, de forma a tomá-la e a elevá-la no ar, mesmo deixando-a cair de novo (DIDIER-WEILL, 1998, 2012, p.33).

Uma mulher aborda o ilimitado pela invocação (DIDIER-WEILL, 1998/2012, p.34) e não passa a vida correndo atrás do objeto (Ibid.). A pulsão invocante contempla esse movimento em que não há mais um hiato entre o falante e o Outro e constitui-se através de uma outra relação entre ambos, que se dá pela via do encontro. O sujeito invocante se mantém em sincronia com o Outro que leva ao desaparecimento do interdizer, sendo tal posição que o faz aceder ao impossível místico (Ibid., p.27).

Tal pulsão não está submetida aos destinos pulsionais enumerados por Freud e que constituem “espécies de defesa contra as pulsões” (FREUD, 1915/2020, p.35). Trata-se de um apelo que não demanda, na medida em que o sujeito invocante não acredita que exista um objeto passível de suturá-la. No caso da pulsão invocante, esta “que é a mais próxima da experiência do inconsciente” (LACAN, 1964/2008, p.105), há um apelo não mais dirigido aos outros imaginários, mas ao ilimitado, nessa experiência de encontro com o Outro, onde o falante ocupa uma posição subjetiva em que o *A* é que está na proa, e não o sujeito dividido e escandido pelo recalque.

A relação da pulsão invocante com a saída da devastação implica o falasser portar um outro saber-fazer com a mesma pulsão que se atrelava à demanda ao outro elevado a Outro absolutizado e condenado a oferecer o significante inexistente d'A mulher - trabalho reiteradamente fracassado e que conduz a mal-estares das mais diversas ordens. A pulsão desatrelada dessa trama deletéria e contrária à miséria comum pode, com a mesma intensidade, posto que essa é e sempre será constante, invocar o ilimitado e proporcionar o gozo advindo dele sem a pretensão de qualquer completude ou nomeação, o que o faria extinguir-se.

4.3.2. O avanço das análises e sua relação com a descrença no semblante

Neste tópico, inserido na saída da devastação que comporta a experiência analítica, apresentamos elaborações feitas a partir do estudo da categoria lacaniana do semblante, onde verificamos que, o fato de as não-todas crerem menos nele, havendo um peso maior em seu lado ao que escapa à representação significativa, pode auxiliá-las a mover-se da demanda

excessiva que desemboca na devastação, aproximando-se do impossível da relação sexual pela via da verificação de que nenhum semblante recobre completamente o que é da experiência de gozo.

4.3.2.1. Do que se trata no semblante?

Antes de esboçar a relação da saída da devastação com o advento do semblante, o apresentaremos visando a construção de tal associação, visto tratar-se de um conceito difícil e tardio na obra de Lacan, não sendo possível ir diretamente ao cerne da questão sem algumas elaborações anteriores.

A teorização acerca do semblante só pôde advir em decorrência de todo o percurso anterior que foi desde o *seminário, livro 14, a lógica do fantasma* (LACAN, 1966-67/2008), em que Lacan conceitua a fantasia como uma lógica gramatical; o *seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-69/2008), em que há um trabalho que mostra a redução do Outro, caminho ao qual a experiência analítica leva, e o *seminário, livro 17, o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992), em que houve a formalização dos discursos propriamente e onde o objeto *a*, presente em todo e qualquer laço social, é alçado à propriedade de um elemento discursivo, possibilitando que se opere com ele, além de ocupar um lugar na tábua da sexuação, do lado da mulher. Já no início do *seminário, livro 18, de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 1971/2009) onde o semblante é extensivamente trabalhado, Lacan é enfático ao afirmar que todo discurso é semblante, vinculando inexoravelmente semblante e discurso e, mesmo que ele seja simbólico, sua mirada é o real.

Ao longo de todo esse caminho percorrido pelo psicanalista, algumas subversões foram realizadas. Uma delas diz respeito ao conceito de significante e de sua redução ao campo da letra, que têm relação com a perda da primazia do registro do simbólico, visto que “a escrita, a letra, está no real, e o significante, no simbólico” (LACAN, 1971/2009, p.114), em que, por conta dos discursos, há uma “promoção do escrito” (Ibid., p.107).

Os discursos são “sem palavras” (LACAN, 1969-70/1992, p.9) e compostos de quatro lugares ocupados por letras. Seus lugares são: agente/semblante, Outro/trabalho, verdade e produção/mais-de-gozar. Os componentes que ocupam cada lugar são: \$, S2, S1 e *a*, que circulam conforme o discurso vigente, sendo eles: o discurso do mestre, o da histórica, o do universitário e o do psicanalista.

O fato de os discursos serem ocupados por letras e não por palavras possui relação com a condução das análises, visto que, para que haja alguma mudança de posição discursiva do falante, é necessário ir além do encadeamento significante. Obviamente, este tem toda sua importância, uma vez que a associação livre constitui o método analítico por excelência, aquele que possibilita o funcionamento da análise, sendo através dela que comparece o que é da ordem da letra. Por isso, “é nesse movimento mesmo de falar que algo se escreve, fazendo surgir a *letra* como litoral de gozo, na composição de uma escrita em que nada mais há de fazer para decifrá-la” (RINALDI, p.278, 2007).

O real, que adquire prevalência no ensino lacaniano, não é passível de acesso pelo viés da representação, sendo o semblante aquilo que de mais próximo dele é possível chegar. Para que a posição do falante se altere e não mantenha qualquer resquício de vínculo com aquela que a antecedeu, é preciso um rompimento discursivo, ou seja, de semblante, aproximando as análises do registro do real.

Cada discurso é semblante e produz gozo, independentemente de qual seja. Há um real infundido no gozo, e o semblante é o que se pode acessar deste, visto o gozo pleno ser interdito por estrutura, na medida em que somos seres falantes. Por isso, o semblante se mantém no registro do simbólico, mas pode tocar o real, porém sem adentrá-lo e mantendo-se na soleira.

A letra comporta “uma substituição na trama do discurso, senão substituindo o significante pelo furo criado por substituí-lo pela letra” (LACAN, 1971/2009, p.127), ou seja, diante da letra, o furo no significante se apresenta de maneira mais patente, em que, no lugar dele, advém o furo. A letra se forja nesse caminho da fala para a escrita, não sendo, obviamente, a escrita no papel, mas a escrita de um gozo singular no corpo. Por isso, ela tem valor de marca, não sendo esvaziada como o significante, que exerce sua função na medida em que é articulado a outro, tendo como efeito o sujeito, que comparece, unicamente, enquanto barrado e representado.

Milner oferece uma definição preciosa que discerne o significante da letra:

O significante é apenas relação: ele representa para e é aquilo através do quê isso representa; a letra mantém, decerto, relações com as outras letras, mas ela não consiste apenas em relações. Sendo apenas relação de diferença, o significante é sem positividade; mas a letra é positiva em sua ordem. A diferença significante sendo anterior a toda qualidade, o significante é sem qualidades; a letra é qualificada (ela tem uma fisionomia, um suporte sensível, um referente etc.). O significante não é idêntico a si, não tendo um si a que uma identidade possa ligá-lo; mas a letra, no discurso em que se situa, é idêntica a si mesma. O significante sendo integralmente

definido por seu ligar sistêmico, é impossível deslocá-lo; mas é possível deslocar uma letra; assim a operação literal por excelência deriva da permutação (testemunha, a teoria dos quatro discursos). Pela mesma razão, o significante não pode ser destruído: ele no máximo pode “faltar em seu lugar”; mas a letra, com suas qualidades e identidade, pode ser rasurada, apagada, abolida. Ninguém pode fechar a mão sobre um significante, já que ele é apenas por um outro significante, mas letra é manipulável” (MILNER, 1995/1996, p. 104).

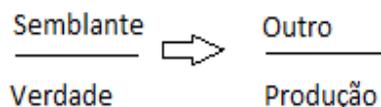
Nessa passagem do significante para a letra, há consequências para o ser, em que advém a possibilidade de dizê-lo para além da falta-a-ser ou falta-no-ser do começo do ensino lacaniano. O ser continua faltante, já que não pode ser completamente representado, porém, a falta é criada pelo simbólico, já que no real não falta nada. Por isso, no real, a afirmação de que o ser falta não é exata, sendo preciso inventar um outro nome para ele quando se considera esse registro.

Agora, o ser comparece de outro modo e, para nomeá-lo, Lacan criou o neologismo: “*pare-esser, para-ser, ser na lateral*” (LACAN, 1972-73/2008, p.50). O ser não se torna consistente, mas a condensação do ser com o parecer aproxima-se do que nele é real e impossível, visto que o semblante mantém o furo. Não há “ser original” e seu “semblante”, pois “o semblante não é semblante de outra coisa” (Id., 1971/2009, p.18), além de ser também “o contrário do artefato” (Ibid., p.26), de modo que qualquer posição discursiva que se tome é semblante, neste ponto mais radical do simbólico fazendo litoral com o real. Assim, a maneira do semblante se apresentar não é com o ser, mas com o *paresser*, não se tratando de uma simulação ou de uma aparência, mas daquilo que se apresenta como possível de capturar de mais real em uma posição subjetiva.

O conceito de semblante convoca um esvaziamento subjetivo, visto que implica um consentimento de que o que se tem do ser é apenas o semblante, seu *paresser*. Mas, ao mesmo tempo, algum acesso a ele é fornecido pelo neologismo lacaniano, o que mostra que, mesmo que nunca se alcance o que seria um “ser completo”, algo se pode acessar dele, porém apenas por tal via.

Para auxiliar no entendimento do *paresser* incluído no semblante e separando-o do que seria uma aparência, a nomeação do lugar da verdade nos discursos nos socorre, na medida em que esta se localiza logo abaixo do semblante, sustentando-o. Portanto, há verdade esteando cada semblante, porém sob a barra e semi-dita, como é seu atributo.

Figura 18: lugares dos discursos



Mesmo que cada discurso seja semblante, o que os agencia não é “completamente” simbólico. Há um real que comanda o discurso, e talvez este seja o ponto de virada de Lacan ao chamar a primeira casa à esquerda dos discursos de agente (LACAN, 1969-70/1992) ou de semblante (LACAN, 1971/2009). Tal passagem não constitui uma mera alteração de termos, mas o agente também ser nomeado de semblante, numa relação íntima com o registro do real, mostra que aquilo que comanda o discurso lhe ex-siste, e, por isso mesmo, pode agenciá-lo. Ao introduzir o semblante, Lacan destaca o ponto em que o real comanda a posição discursiva do ser falante. Este já estava imbuído no agente, na medida em que o ato daquele que age inclui o real, mas com o semblante tal verificação torna-se mais evidente.

Assim, no registro do real está incluído aquilo que determina uma posição discursiva que contém o ato de dizer que fica esquecido atrás dos ditos (LACAN, 1972/2003, p.449), o que retira mais ainda do semblante a impressão de que este seria inefável ou, ainda, confundido com a aparência. A elaboração lacaniana indica como o semblante é mostrado nos fatos de discurso, sendo mais vizinho do real do que do imaginário, tratando-se do simbólico em seu modo mais furado e poroso, na medida em que o real faz furo no simbólico, mas não o destitui, sendo ainda de simbólico que se trata.

O semblante não se sustenta sem o advento da escrita de uma posição discursiva e tudo o que se escreve se dá por conta da inexistência da relação sexual, na tentativa de cercar tal ponto de impossível. A escrita permite o acesso a um gozo próprio que não chega a forjar uma relação. Do gozo sexual completo que não há, só se tem acesso ao gozo que se escreve, sendo qualquer modo de gozo uma paródia do que seria a relação.

A mudança de posição subjetiva operada na análise tem conexão com o advento das letras de gozo que marcam a experiência. A letra tem corpo e consistência, diferentemente do significante, que é uma matéria sem corpo que existe na medida em que se encadeia, sendo um esvaziamento que representa.

O advento da escrita se impõe na medida em que o registro do real e o campo do gozo ganham espaço na teoria psicanalítica, visto que, quando se refere à escrita, é a escrita do gozo que está em jogo, aquela que faz “ravinamento” (LACAN, 1971/2009, p.116). Por isso, “a evidência (*évidents*) do real só se faz visível por conta de um esvaziamento (*é-vider*)” (Id., 1974-75 p.51). O escrito faz borda com o real, é o modo como este pode comparecer, já que o real em si mesmo não cessa de não se escrever e é designado como o impossível.

Na “Lição sobre *Lituraterra*” (LACAN, 1971/2009, p.105), Lacan trata do litoral, diferenciando-o da fronteira, aproximando-se do conceito de semblante. Uma fronteira é o que separa dois territórios, que podem ser compostos pelos mesmos elementos, como a fronteira terrestre entre dois países, por exemplo. O que é diferente do litoral que separa e aborda ao mesmo tempo elementos diferentes, a exemplo de terra e mar. A letra é “o literal fundado no litoral” (Ibid., p.109). É literal porque não se encadeia, não pode querer dizer nem significar outra coisa, sendo idêntica a si mesma, não cabendo interpretações ou a atribuição de outro sentido a ela. E tal litoral é mais bem acessado pela letra do que pelo significante, que, em seu encadeamento, não permite que se toque um outro registro.

É o literal da letra que faz litoral com outro espaço. E é por esse litoral que se pode abordar o real, em que “o litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca” (LACAN, 1971/2009, p.109).

A letra se constitui cavando sulcos, ravinamentos e forjando marcas, que serão marcas de gozo no corpo, dando, portanto, algum acesso ao real. Por isso a letra constitui esse litoral entre gozo e saber (LACAN, 1971/2009, p.110), onde o saber sobre o gozo se limita a esse litoral que a letra constitui, de modo que o que se pode saber do gozo se dá pelo viés da letra.

Por isso, a letra não é o significante que se encadeia e que, a partir destes encaminhamentos, os significados advêm. A letra se localiza na dobradiça do simbólico com o real, onde a “literatura talvez esteja virando *lituraterra*” (LACAN, 1971/2009, p.111), em que tais marcas produzem uma fixação de gozo que não significa nada.

Ainda sobre o tema da escrita, Lacan diferencia em *Lituraterra* o traço unário da rasura, sendo a última desligada do traço anterior, tendo valor de escrita, ou seja, mais próxima do real. De modo que o advento da escrita na experiência subjetiva é possível com algum desligamento, mesmo que parcial, do traço primeiro. E, não por acaso, logo depois que ensina sobre a rasura, Lacan adentra o rompimento do semblante, onde “a letra que constitui rasura distingue-se por ser ruptura, portanto, do semblante, que dissolve o que constituía forma, fenômeno, meteoro”

(LACAN, 1971/2009, p.114). A rasura demonstra, então, alguma possibilidade de descolamento do traço primeiro, que, sendo um traço, é bastante preenchido e carregado de semblante.

Como uma mudança de posição discursiva implica um rompimento para com uma posição anterior que constituía um determinado semblante, associamos no próximo tópico o que das mulheres escapa ao semblante, e que, por isso, podem dar menos crédito a ele, à saída da posição devastada, podendo o falante estar em outra relação com suas letras de gozo, de modo menos deletério e danoso a si mesmo.

4.3.2.2. As mulheres são menos tolas do semblante¹⁶

As não-todas, justamente por serem habitadas por algo que escapa da linguagem, estão mais avisadas de que qualquer discurso é semblante, de que a letra não representa nem escreve o gozo pleno, visto que o que se escreve dele é o falo, pois o peso para elas recai não sobre este significante, que tem maior intimidade com o semblante, mas “na letra como significante de que não há Outro, S(A)” (LACAN, 1971/2009, p.102).

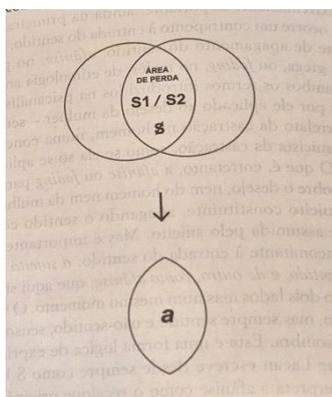
Uma mudança de posição discursiva, que leva à saída da neurose e caminha na direção do não-todo fálico, por exemplo, passa por uma fratura, não se tratando, por isso, de um encadeamento significativo apenas, e é neste ponto que fazemos ligação com a saída da devastação. Mover-se da demanda ilimitada que implora por um significante, como se este pudesse fornecer um suporte ao ser para o encontro com o impossível da relação sexual, pode fornecer uma trégua permanente do estado devastado. Neste litoral com o impossível, a não-toda está mais advertida de que o falo é semblante - ou seja, mesmo este significante tão importante responde apenas de modo esvaziado e não consistente ao que é da experiência, pois ele sempre será parcial - e de que não há, nem para ela, nem para ninguém, qualquer outro significante que pudesse representar A mulher.

Importante destacar que ser menos tola do semblante não faz uma mulher habitar uma realidade pré-discursiva que daria acesso a um gozo mítico anterior à castração, que, como

¹⁶Expressão utilizada por Alain Didier-Weill em “Lacan e a clínica psicanalítica” (DIDIER-WEILL, 1998, p.36)

reiteradamente afirmado, não existe. No encontro entre ser e sentido no momento da constituição, o primeiro tem potencial para tornar-se falante, mas ainda não o é. O ser precisa se alienar ao sentido para se tornar sujeito, às custas da perda do ser. Ou seja, o ser só advém desde os primórdios enquanto perdido e o que se tem de acesso a ele é o semblante, conforme as contribuições do ensino posterior. No ato de alienação, o ser se aliena de si no sentido e o sentido também não sai intacto, tornando-se S1 e S2, sendo o S1 aquele que representa o sujeito e o S2 o significante para o qual o sujeito é representado. Nessa operação, há duas perdas, aquela do ser e aquela do sentido, e tal área perdida constituirá o objeto *a* como aquilo que cai dessa operação (ELIA, 2023, p.179). Portanto, o advento do objeto *a*, tendo seu lugar na tábua da sexuação do lado do não-todo fálico, não é logicamente possível sem esse percurso anterior da constituição do sujeito.

Figura 19: A queda do objeto *a*



Fonte: ELIA, 2023, p.180

Homens e mulheres fazem semblantes e são significantes “ligados ao uso discorrente da linguagem” (LACAN, 1972-73/2008, p.40). Não há semblante da mulher, mas apenas da mãe, algo em cada uma fica de fora, escapa ao que o semblante pode recobrir. Algum semblante de mulher só é passível de comparecer através dos caracteres maternos, de modo que uma mulher crê menos que o semblante possa responder ao que ela é, ou mesmo *pareisse*. Tal saber e menor crença no semblante não retira as não-todas dos semblantes da vida, dos discursos, ou seja, da

lógica fálica, mas elas sabem que há um ponto fora dessa lógica e que rompe com os semblantes, o que, inclusive, aproxima o analista do feminino.

O conceito do semblante, que se vincula ao analista, na medida em que este faz semblante de objeto *a*, se aproxima dos comentários acerca da posição não-toda, ao passo que a análise leva a uma queda desse objeto, elevando-o ao lugar da causa. Por isso, qualquer análise é didática, já que verificar que a posição que se ocupa na vida é sempre abarcada por um semblante desfaz uma crença de que a representação operada pelo falo abarcaria toda uma existência.

Ocupar a posição de semblante de objeto leva também a uma nova ratificação da separação com o Outro, que se torna menos intrusivo, na medida em que o objeto objeta e, por isso, faz limite nessas relações antes significadas como invasivas. Por esta razão, há uma crença menor no semblante tanto do lado das mulheres como do analista. O objeto *a*, não apenas como agente, mas inserido no lugar do semblante, torna-se um modo de operar na existência. O analista não “finge” e nem mesmo “é” o objeto *a* de seu analisante, mas faz uso de tal semblante enquanto ocupa este lugar. Não se trata, portanto, de um “domínio” do objeto *a*, mas de fazê-lo operar enquanto causa. Nem o analista nem uma mulher acreditam que o semblante que ocupam contemple o que seria seu “ser”, visto que a possibilidade deste se mostrar se dá apenas pelo *parecer*.

Portanto, a aproximação com a posição feminina ou não-neurótica, menos aprisionada ao semblante, é o que desarraiga o falante da devastação e não o que o insere nela. A devastação está mais aficionada em uma arrumação neurótica do que de uma mulher. Por isso o avanço da análise encaminha para o feminino e para uma posição menos deletéria na existência. Não é promessa de felicidade, já que só há felicidade do falo. Mas espera-se sair da análise com uma existência menos desgraçada pela neurose.

CONCLUSÃO

A questão com a devastação que moveu o desejo por estudar o tema cessa com o encerramento deste trabalho, porque nos demos por satisfeitas com a conclusão de que este estado tem mais relação com a neurose do que com o feminino, e de que a análise pode proporcionar uma saída da devastação não inteiramente vinculada à lógica fálica.

Não tivemos a pretensão de esgotar o assunto, já que a falha em psicanálise é estrutural e insistência do real (LACAN, 1974/2022). Por isso chegamos em um ponto de elaboração que tem relação com os limites de nossa formação, e não nos propusemos ir além, artificialidade que resultaria em um conhecimento que se restringiria ao discurso universitário, perdendo toda a riqueza do que é psicanalítico e, por isso, furos seguiram sem serem cerzidos. Assim, algum fracasso se manteve nesse texto e temos boa vontade com ele, visto que a falta sempre estará presente e é legítima.

O interesse sobre o tema do feminino é antigo para nós, o que nos levou a muitas leituras. E, nestas, frequentemente encontrávamos o advento da devastação inserido no espectro do que seria “feminino”, o que nos levou a pensar, inicialmente, que haveria algo de estrutural ou que estabelecesse alguma ligação “intrínseca” entre ambos os significantes, o que sempre nos estranhou e, apensadas nesse estranhamento e tentando dar a ele um destino mais psicanalítico, propusemos esta pesquisa.

Outra indagação se dava com relação aos destinos para esta posição subjetiva que implica tanto infortúnio. Porque para outros modos de sofrimento temos ampla bibliografia, além de relatos clínicos abundantes, e Lacan é mais claro na direção: travessia da fantasia, inutilização do complexo de Édipo, assentimento com a castração etc. Mas, para este sofrimento adido a um modo neurótico de habitar o não-todo fálico, encontrávamos, na imensa maioria das vezes, direções exclusivamente vinculadas à castração. Obviamente, ela está incluída em qualquer direção de cura proposta para sujeitos arranjados na neurose, mas, para aquelas que se localizam como não-todas, pensamos que este advento suplementar pudesse ser abarcado.

Nesse bojo, o percurso da tese sustentou que é possível a construção de uma saída própria, não enlouquecida, que levasse em conta o singular e que pudesse incluir o não-todo fálico, já que as mulheres são finitamente contáveis, uma a uma, porém, ilimitadas, uma vez que não se pode nomear todas, mas cada uma, a cada vez que se apresenta, contingentemente.

Tal construção é, no seu melhor destino, aquela que inclui a mudança de posição discursiva operada pela análise, que é o recurso que o sujeito tem para não mais repetir incansavelmente e investir sua libido na demanda de um significante que não existe e, assim, quem sabe, viver os sabores e dissabores que compõem determinada posição sexuada, seja ela toda ou não-toda incluída na lógica fálica.

Das variadas autoras e autores que estudamos, encontramos em apenas duas psicanalistas posições que coadunaram com a nossa: Nympha Amaral e Colette Soler. A primeira, em seu texto *Notas sobre o supereu feminino* (1999), mostrou como a neurose pode se infiltrar na especificidade feminina causando inúmeros estragos e como a pulsão invocante junto ao advento do semblante fornecem um recurso que inclui o não-todo fálico; a segunda dissertou sobre a devastação, associando-a a uma absolutização do Outro que constitui a posição de algumas neuróticas afetadas pelo não-todo fálico.

Tais autoras contribuíram grandemente para a verificação de que este gozo da mulher, que “é da ordem do infinito” (LACAN, 1972-1973/2008, p.110), que se localiza “entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade” (Id., 1960/1998, p. 742), não é necessariamente experimentado com sofrimento em todas as vezes em que se apresenta, e a pesquisa chegou à conclusão de que pode haver outros modos de experimentar o gozo feminino, ou mesmo místico, tomado como uma das faces desse gozo, passando ao largo da devastação. É de um gozo a mais que se trata, de um suplemento que tem a possibilidade de comparecer quando não se está completamente inserido no registro do falo. Mais que um limite, abre-se, portanto, uma possibilidade, onde o assentimento com o impossível de verificação no registro do simbólico cessa a demanda insistente de representação.

Durante a escrita do segundo capítulo, que tratou dos modos de gozo, alguns vieses do significante falo, que antes não estavam na ordem do dia, se abriram para nós: o falo, a partir da interpolação freudiana publicada em 1923 (FREUD, 1923/2018), ganhou o estatuto de primazia para o sujeito, mas seu funcionamento não tem maior proximidade com um gênero eleito em si, tal qual imaginariamente poder-se-ia supor. O falo é elemento terceiro e circulante, e não coincide com o sujeito, independentemente de sua apresentação sexuada. Ele é neutro e assemântico, mesmo que se localize do lado masculino da tábua da sexuação, e é a partir dele que se localizam as posições lógicas de todo ou não-todo fálicos. Trata-se do significante responsável pela possibilidade de significação, onde homens e mulheres são significações decorrentes de sua posição com relação a ele. Este, como qualquer significante, não carrega um significado em si, compreensão que auxiliou grandemente no estudo do gozo não-todo fálico.

Compreender melhor do que se trata no falo mostrou como a associação deste com o patriarcado feita por alguns críticos é equivocada e decorrente de um mau entendimento do que é este significante. O advento do falo é imprescindível para que haja qualquer experiência do falasser e, mais ainda, para que uns e outros possam aceder, ocasionalmente, ao não-todo, e não tem ligação intrínseca com o funcionamento patriarcal que, este sim, traz experiências mortíferas para os sujeitos em geral, mas que suas consequências indubitavelmente nefastas estão mais presentes na vida das mulheres e de falantes que portam outras apresentações de gênero diferente do masculino. Este resto arcaico, reacionário e não furado, não serve ao gozo de ninguém e, portanto, não pode ser equiparado ao falo, significante tão importante que relança o desejo e cifra o gozo, possibilitando o seu acontecimento justamente onde oblitera o que seria o gozo pleno. Citamos essa humilde descoberta do que era óbvio na conclusão desta tese porque ela invoca pontos que nos interessam para pesquisas futuras.

A afirmação lacaniana de que não há outra via para se abordar o indizível, senão pela lógica, nos colocou no prumo do trabalho, mesmo em seus pontos mais espinhosos. Não há outro modo de avançar, senão pela palavra, que é submetida à lógica fálica, e neste mesmo ponto em que encontramos um limite, encontramos também, a partir dele, a possibilidade de dizer algo acerca da devastação, afeto tão associado às mulheres em sua face de sofrimento, e pudemos concluir que o feminino que habita a devastação está no viés de sua recusa e não de um encontro com ele. Apostar em tal associação seria patologizar a “querida mulher” (LACAN, 1972-73/2008, p.105), o que, isso sim, traz consequências deletérias no real, obliterando a experiência analítica, na medida em que vai de encontro do que se espera de um final de análise, que tem muito mais relação com reduções e esvaziamentos do que com alguma grandeza.

O que ensaiamos dar conta, e que esperamos ter conseguido, foi, à luz das elaborações lacanianas, construir uma abordagem lógica da devastação e de suas saídas. Curioso foi que, com toda a pesquisa que se deu estritamente submetida à nossa formação enquanto analista em Escola, a conclusão a que chegamos é que a devastação é mais valorizada por alguns psicanalistas, que se detêm amplamente nela, do que pelo próprio Lacan, que raras vezes usou o termo, e em contextos diferentes, estando essa contingência muito longe de ser alçada a um conceito ou ao que seria estruturalmente “feminino”, mesmo que ele tenha contribuído para esta confusão com algumas de suas afirmações, o que nos exigiu ainda mais rigor para sustentar o que vimos afirmando, pois não pudemos recuar diante do que encontramos.

Portanto, assim como o método da análise leva à desmontagem e a moagem de estruturas outrora grandes demais, a importância do que é a devastação se reduziu amplamente para nós

após a conclusão de nossa pesquisa. Nos dedicamos intensamente por quatro anos a esse tema levou mais a sua redução do que ao aumento de sua importância.

Freud, desde o começo de sua prática, já forneceu a direção: a análise encaminha o sujeito para fora do sofrimento histérico na direção da *infelicidade* comum (FREUD, 1893-1895/1996, p.316). E Lacan, posteriormente, mostrou como a análise não se faz sem perdas subjetivas que se dão sem qualquer reparação e que têm o poder de reduzir o sofrimento junto com a redução do sujeito ao objeto, tornando ruína o empreendimento neurótico que draga grande parte da libido do falasser. Por isso, no mesmo trilho da redução egoica está o desinvestimento na pulsão masoquista e no sofrimento neurótico em si. Com a libido antes investida em tais aperreações contingentes perfeitamente evitáveis, diante daquilo que “de início, primitivamente, seria canto, mito falado, procissão dramática” (LACAN, 1971/2009, p.106), o falante encontra certa liberdade para experimentar ou investir em outros modos de gozo, seja o gozo Outro, sejam aqueles decorrentes de novos significantes-mestres que levam a satisfações idiossincráticas quaisquer, nessa “acomodação de restos” (Ibid.) que se faz possível na medida em que se esvazia da própria subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, M. *Quando uma mulher é mãe: o gozo feminino na maternidade* (2016). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- AMARAL, N. *Notas sobre o supereu feminino* (1999). Trabalho apresentado na II Jornada Intersedes do Laço Analítico/Escola de Psicanálise, realizada no Rio de Janeiro – RJ, com o tema: *Encore/L'étourdit*, p.1-9.
- _____. *A loucura lúcida: o estatuto estrutural da mania e da melancolia na clínica psicanalítica* (2014). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), p.108.
- _____. *Entre sujeito e objeto: de como a entrada na condição de mãe afeta o sujeito-mulher* (1996). Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), p.61-63.
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* (1986). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.282-283.
- BARROS, M. O livro das ignorâncias (1993). In: *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010, p. 299-300.
- BESSET, V e DUPIN, G. Devastação: um nome para a dor de amor (2011) *Opção Lacaniana on-line nova série*. Ano 2. Número 6. Novembro de 2011. ISSN 2177-2673, p.4.
- BROUSSE, M.H. Uma dificuldade na análise de mulheres: a devastação na relação com a mãe (2004). In: *Latusa: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, Rio de Janeiro, n.9, p.214-218.
- _____. *Mulheres e discursos*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2019, p.13-17.
- _____. Ravage et désir de l'analyste. In: *Ornicar?*. <http://wapol.org/ornicar/articles/mbr0207.htm>, p.4, acessado em 15/06/2022.
- BRUNHARI, *O ato suicida e sua falha* (2015). Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), p.137.
- BUARQUE, C. e JOBIM, T. *Eu te amo* (1980).
- BUARQUE, C. *Dura na queda* (2006).

- CRUZ, São João. *Noite escura*. Ed. Vozes, 2014, p.27-158.
- DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical* (1995). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.239-252.
- _____. *Lacan e a clínica psicanalítica* (1998). Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano - Seção Rio de Janeiro, 2012, p.32-36.
- _____. *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud* (1999). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, p.16.
- DURAS, M. *O deslumbramento* (1964); tradução de Ana Maria Falcão. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- DRUMMOND, C. Devastação (2011). *Opção Lacaniana on-line nova série*. Ano 2. Número 6. Novembro de 2011. ISSN 2177-2673, p.3.
- ELIA, L. Psicanálise: clínica & pesquisa. In: *Clínica e pesquisa em psicanálise* - Sonia Alberti e Luciano Elia (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000, p.20-26.
- _____. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 40-41.
- _____. *Alteridade e heteridade: O outro sentido do mesmo nome ou o comunismo da letra*. 2020. Inédito, p. 8.
- _____. *A ciência da psicanálise: metodologia e princípios* (2023). São Paulo: Edições 70, p.42-272.
- FERREIRA, A. *A devastação materna e suas repercussões nas parcerias amorosas*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015, p.26-27.
- FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.335-454.
- _____. Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.316.
- _____. A interpretação de sonhos (1900-1901). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 5, Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.151-645.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.119-229.

- FREUD, S Sobre a psicoterapia (1905). *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 1. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2017 - Obras incompletas de Sigmund Freud, p.66.
- _____. Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico (1911). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol. 1 – Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, p.66.
- _____. A dinâmica da transferência (1912). In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017 - (Obras incompletas de Sigmund Freud), p.118.
- _____. Totem e tabu (1912-1913). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.13-162.
- _____. Lembrar, repetir e perlaborar (1914). In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017 - (Obras incompletas de Sigmund Freud), p.151-157.
- _____. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente/coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, p.106.
- _____. As pulsões e seus destinos (1915). In: *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras incompletas de Sigmund Freud), p. 25-35.
- _____. O recalque (1915). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente/coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, p.182.
- _____. O estranho (1919). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. Bate-se numa criança: contribuições para o estudo da origem das perversões sexuais (1919) *Neurose, psicose, perversão*. Autêntica Editora, 2017. - Obras incompletas de Sigmund Freud, p.123-156.
- _____. Caminhos da terapia psicanalítica (1919 [1918]). In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017 - (Obras incompletas de Sigmund Freud), p.192-198.
- _____. *Além do princípio de prazer* (1920). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020 - (Obras incompletas de Sigmund Freud), p. 191.
- _____. Organização genital infantil (1923). In *Amor, sexualidade, feminilidade*. Autêntica Editora, 2018 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p. 237-242. p. 237-242.
- _____. O Eu e o Id (1923). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p.60.
- _____. O problema econômico do masoquismo (1924) In: *Neurose, psicose, perversão*. Autêntica Editora, 2017. - Obras incompletas de Sigmund Freud, p.287-301.

- FREUD, S. Neurose e psicose (1924). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 93-98.
- _____. A perda da realidade na neurose e na psicose (1924). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p.125-130.
- _____. O declínio do complexo de Édipo (1924). In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Autêntica Editora, 2018 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p. 251.
- _____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Autêntica Editora, 2018 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p. 263 – 288.
- _____. Inibições, sintomas e ansiedade (1926[1925]). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.111-157.
- _____. A questão da análise leiga. Conversas com uma pessoa imparcial (1926). *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2017 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p.240.
- _____. O mal-estar na cultura (1930). In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2020 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p.331.
- _____. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.91.
- _____. Sexualidade feminina (1931). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.247.
- _____. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Autêntica Editora, 2018 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p. 289-307.
- _____. A dissecção da personalidade psíquica (1933 [1932]). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.64.
- _____. A feminilidade (1933). In *Amor, sexualidade, feminilidade*. Autêntica Editora, 2018 – Obras incompletas de Sigmund Freud, p. 316-328.
- _____. A análise finita e infinita (1937). In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017 - (Obras incompletas de Sigmund Freud), p.315-361.
- _____. A cisão do eu no processo de defesa (1938). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p.173.

- GARCIA-ROZA, A. *O mal radical em Freud* (1990). Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 2004, p.134.
- GUIMARÃES, L. *Da devastação à vivificação*. Ed. Petrópolis, 2014, p. 36-125.
- HOMEM, W. *Histórias de canções: Chico Buarque*. São Paulo: Leya, 2009, p. 195.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M.S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 1.ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p.676.
- JESUS, Santa Teresa. *O livro da vida*. Ed. Vozes, 2014, p.88-176.
- JIMENEZ, S. *No cinema com Lacan: o que os filmes nos ensinam sobre os conceitos e a topologia lacaniana*. - 1. Ed. - Rio de Janeiro: Ponteio, 2014, p.147.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise* (1995); tradução, Vera Ribeiro, revisão técnica, Marcos Comaru. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p.133-149.
- KRUTZEN, H. *Índex de referências dos seminários de Jacques Lacan:1952 a 1980*. São Paulo, SP: Toro Editora, 2022, p. 415.
- LACAN, J. O estádio do espelho (1949). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.97.
- _____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953), In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.279.
- _____. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-54). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p.142.
- _____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955-56). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.555-564.
- _____. *O seminário, livro 3: as psicoses* (1955-56). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.235.
- _____. *O seminário, livro 4: a relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p.125-392.
- _____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p.154-310.
- _____. A significação do falo (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 692-699.
- _____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.78-267.

- LACAN, J. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade” (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.687-690.
- _____. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.822-838.
- _____. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.863.
- _____. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.739-742.
- _____. *O seminário, livro 9: a identificação* (1961-62). Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2011, p.46-198.
- _____. *O seminário, livro 10: a angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.60-219.
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.15-267.
- _____. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein: In: *Outros escritos* (1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.199-202.
- _____. Nota italiana. In: *Outros escritos* (1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.313.
- _____. A ciência e a verdade (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.871-890.
- _____. *O seminário, livro 14: a lógica do fantasma* (1966-67). Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008. p. 156-348.
- _____. Alocução sobre as psicoses da criança (1967). In: *Outros escritos* (1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.364.
- _____. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968-69). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 44-319.
- _____. Nota sobre a criança (1969). In: *Outros escritos* (1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.370-373.
- _____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p.9-118.
- _____. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p.38-144.

- LACAN, J. *...ou pior* – Relatório do seminário de 1971-72. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.549.
- _____. *O seminário, livro 19: ...ou pior* (1971-72). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012, p.14-198.
- _____. *O saber do psicanalista* (1971-72). Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1997, p.50-79.
- _____. *O seminário, livro 20: mais ainda* (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.11-121.
- _____. *Encore* (1972-73). In: <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>, p.67. Acessado em 22/03/2024.
- _____. O aturdido: In: *Outros escritos* (1972). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.449-487.
- _____. Televisão. In: *Outros escritos* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.538.
- _____. Nota italiana In: *Outros escritos* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.312-313.
- _____. O seminário, livro 21, *Os não-tolos erram/Os nomes do pai* (1973-1974). Publicação de 2019, p.199-360.
- _____. *A terceira: Teoria de Lalíngua* (1974), 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p.34.
- _____. *O seminário, livro 22, RSI*. Seminário proferido em 1974-1975. Inédito, p. 8-235.
- _____. *Conferência em Genebra sobre o sintoma* (1975). Inédito, p.7-10.
- _____. *O seminário, livro 23: o sintoma* (1975-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007, p.55-121.
- _____. O Outro falta. In: *Nos confins do seminário*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p.59.
- _____. *Conferência na Universidade de Yale* (1975). In: <https://escritosavulsos.com/1975/11/24/yale-seminario-kanzer/>, acessado em 18/07/2024.
- LAURENT, E. *A psicanálise e a escolha das mulheres*. Ed. Scriptum, 2012, p.152.
- MANSO e LIGEIRO. *O que é ser uma mulher? - entre o enigma e o desamparo*. In: Trivium – Estudos Interdisciplinares. Versão On-line ISSN 2176-4891. Vol. 12 n.1. Rio de Janeiro jan/jun. 2020. "[O que é ser mulher?](https://www.bvsalud.org/)" - entre o enigma e o desamparo (bvsalud.org). Acessado em 02/01/2023.
- MAURANO, D. *Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise* (2019). <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/xLdWHThTcY4K7jv5YKJt8Qt/?format=pdf>. Acessado em 29/11/2022, p.12.

- MBEMBE, A. *Necropolítica*. 1. ed., 2018. 6ª reimpressão. Junho de 2020, p.5.
- MILLER, J. A. *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. 1. ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2015, p.17-103.
- _____. Comentário sobre A terceira. In: *A terceira: teoria de la língua*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p.66.
- MILNER, J. *A obra clara*. (1995). Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p.31-104.
- _____. *Os nomes indistintos* (2006). Rio de Janeiro: Companhia de Freud. 2006, p.20.
- MIRANDA, E. O gozo no feminino (2011). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), p. 10-335.
- POMMIER, G. *A exceção feminina* (1985). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1987, p.40-80.
- _____. *Lo feminino, una revolución sin fin*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2018, p.213.
- RANGEL, M. L. *Gozo feminino não-todo e empuxo-à-mulher na psicose* (2013). In: *Agente: Revista de Psicanálise*, do Instituto Psicanálise Bahia, nº8, ano 2.
- RINALDI, D. Escrita e invenção (2007). In: *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud: UERJ, Instituto de Psicologia, p.278.
- RIVIÈRE, J. *A feminilidade como máscara* (1929). In: *Psychê* – v.9, n.16. São Paulo. Dez. 2005, p.1-5.
- SANTOS, L. F. A. *Sexuação segundo Jacques Lacan: o Um, o Outro e o Ser*. São Paulo, 2021. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, p. 75-86.
- SIMIONI, V. *Há uma porta do manicômio que só abre pelo lado de dentro: a clínica psicanalítica das psicoses desencadeadas na instituição total* (2020). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), p. 29.
- SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres* (2003). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.37-186.
- _____. *Homens, mulheres: Seminário 2014-2015*. São Paulo: Aller, 2020, p.92-232.
- ZALCBERG, M. *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, p.118-182.
- _____. *A devastação: uma singularidade feminina* (2012). Tempo psicanalítico, volume 44, n °2. Rio de Janeiro.